

# AKRASIA E IRRACIONALIDADE EM EURÍPIDES: NOTAS SOBRE *HIPÓLITO* E *MEDÉIA*

## AKRASIA AND IRRATIONALITY IN EURIPIDES: NOTES ON *HIPPOLYTUS* AND *MEDEA*

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO\*

**Resumo:** O principal objetivo deste artigo é criticar a leitura de duas peças de Eurípides, *Hipólito* e *Medéia*, que nos é oferecida por Terence Irwin, no artigo intitulado “Eurípides and Socrates”, de 1983. No final, aponto para a necessidade de um estudo cuidadoso das diferentes formas de irracionalidade encenadas na obra de Eurípides.

**Palavras-chave:** Eurípides, *akrasia*, incontinência, Medéia, Hipólito.

**Abstract:** The main goal of this paper is to criticize the reading of two of Euripides plays, *Hippolytus* and *Medea*, that is offered in a 1983 paper by Terence Irwin titled *Euripides and Socrates*. In the end, I point out the necessity of a careful study of the different forms of irrationality displayed throughout Euripides works.

**Keywords:** Euripides, *akrasia*, weakness, Medea, Hippolytus.

1. Em seu artigo intitulado “Eurípides and Socrates”<sup>1</sup>, Terence Irwin sustenta que Eurípides teria encenado e explicado o ato incontinente em suas peças, e que essa explicação e essa encenação nos revelariam uma compreensão do fenômeno que é, ao mesmo tempo, radicalmente diferente da explicação intelectualista que encontramos no *Protágoras* de Platão e significativamente inovadora em relação à tradição literária grega que antecede a obra de Eurípides<sup>2</sup>.

Neste artigo, critico a leitura das duas peças de Eurípides que nos é oferecida por Irwin em suporte de sua tese, e aponto, no final, para a necessidade de um estudo cuidadoso das diferentes formas de irracionalidade encenadas na obra de Eurípides. Dada a restrição de espaço que toda publicação dessa

---

\* Daniel Simão Nascimento é pós-doutorando na Universidade Federal de Pelotas. E-mail: danielsimaonascimento@gmail.com

<sup>1</sup> IRWIN, T. H. Euripides and Socrates. *Classical Philology*, vol. 78, n. 3, 1983, p. 183-197.

<sup>2</sup> Id., p. 197.

espécie impõe, não será possível oferecer aqui uma interpretação das duas peças como um todo. A discussão do *Hipólito* e da *Medéia* contida nas páginas que se seguem será restrita aos trechos das duas peças que são diretamente pertinentes à avaliação da tese que será aqui criticada.

2. Como nos lembra Irwin<sup>3</sup>, a influência de impulsos não-rationais já era um velho tema da literatura grega na época de Eurípides. No entanto, o reconhecimento de impulsos não-rationais não implica o reconhecimento da *akrasia*. Alguém pode ser influenciado por impulsos não-rationais, estúpidos ou loucos, de modo a tomar uma decisão tola. Uma tal decisão, no entanto, não é necessariamente um ato incontinente. Segundo Irwin, a tradição literária grega até Eurípides não havia tratado do problema da incontinência como um caso particular do conflito entre os impulsos racionais e os impulsos não-rationais do homem. O artigo de Irwin começa estabelecendo os requisitos que devem ser cumpridos para que possamos dizer que um indivíduo age de maneira incontinente.

Segundo o autor:

“Um agente age incontinentemente se e somente se:

- (1) Ele pode escolher entre fazer x e fazer y;
- (2) Ele acredita que x é, levando em consideração todos os fatores pertinentes, melhor que y;
- (3) Mas ainda assim ele acredita que y é mais atraente que x; (de modo que)
- (4) Ele quer fazer y mais do que ele quer fazer x; (e então)
- (5) Ele escolhe fazer y ao invés de x.”<sup>4</sup>

Embora a própria definição do ato incontinente seja matéria de discussão até hoje<sup>5</sup>, para os fins deste artigo será útil adotarmos os cinco critérios propostos por Irwin fazendo apenas uma pequena modificação em (3). Com efeito, se aceitarmos (2) e (3) tal como são formulados pelo autor estaremos representando a incontinência como um problema derivado de uma oposição entre o que o agente acredita ser o melhor a fazer e o que ele acredita ser mais atraente. No entanto, o que buscamos – como o próprio Irwin ressalta – não é uma oposição entre duas crenças do sujeito, mas sim uma oposição

<sup>3</sup> Id., p. 187-189.

<sup>4</sup> Id., p. 183.

<sup>5</sup> Sobre o fim do consenso acerca de (2), cf. p. ex. TENENBAUM, Sergio. *Akrasia and irrationality*. In: O'CONNOR, Timothy; CONSTANTINE, Sandis (eds.). *A companion to the Philosophy of Action*. Oxford: John Wiley & Sons, 2010, p. 276.

entre a razão e o que há no indivíduo de irracional. Sendo assim, será melhor reformularmos ligeiramente o terceiro critério da seguinte maneira: (3) Mas ainda assim ele se sente mais atraído por  $y$  do que por  $x$ .

Essa reformulação mantém tudo o que a formulação de Irwin traz de problemático no que diz respeito à formulação socrática do problema que encontramos no *Protágoras* de Platão. Com efeito, para o Sócrates do *Protágoras*, o que é impensável é justamente que (2) e (3) possam ser verdadeiras ao mesmo tempo para um mesmo sujeito, isto é, que alguém possa ao mesmo tempo pensar que  $x$  é melhor que  $y$  e ainda assim sentir-se mais atraído por  $y$  do que por  $x$ <sup>6</sup>. Sendo assim, não é de se espantar que também (4) e (5) sejam tomadas pelo filósofo como impossíveis e inexplicáveis.

Além disso, é importante ressaltar também que, mesmo depois desta modificação, a interpretação oferecida por Irwin destas duas peças, caso ela seja aceita, é suficiente para alcançar o resultado defendido pelo autor. Resta saber a que preço podemos adequar uma tal interpretação ao texto de Eurípides.<sup>7</sup>

3. O trecho da *Medéia* sobre o qual se concentra Irwin é o monólogo da heroína, que vai de 1021 até 1080.<sup>8</sup> Neste trecho, a personagem de Eurípides dá o passo final no sentido da realização de seu plano de vingança contra Jasão: ao se ver frente a frente com a tarefa de matar os filhos que teve com ele, Medéia de início fraqueja mas por fim segue o caminho que havia traçado para si mesma desde o começo da peça.

Segundo Irwin<sup>9</sup>, até 1040 Medéia deliberou e formou a decisão racional de matar as crianças. É quando ela olha seus filhos e eles olham para ela (1040)

<sup>6</sup> Cf. VLASTOS, Gregory. Socrates on *akrasia*. *Phoenix*, vol. 23, n. 1, 1969, p. 83.

<sup>7</sup> Sempre que for citado o número do trecho da peça, e não a página da edição em que tal trecho se encontra, este número corresponde ao número utilizado pela edição inglesa (Harvard University Press, 1994, cf. bibliografia final). Nos casos de citações fora do corpo do texto, no entanto, faço recurso à edição brasileira e, dado que a numeração dos trechos da dita edição diferem da numeração padrão, cito a página em que o texto se encontra, de modo a evitar ao máximo as confusões. Um bom sumário da tradição mítica sobre Medéia e Jasão pode ser encontrado em: GRIMAL, Pierre. *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et romaine*. Paris: PUF, 1951, p. 242-243, 278-279).

<sup>8</sup> Trata-se, sem dúvida alguma, de um dos trechos mais controversos e mais estudados da obra de Eurípides. Para uma análise sumária de alguns dos principais problemas textuais e hermenêuticos, cf. REEVE, M. D. Eurípides, *Medea* 1021-1080. *The Classical Quarterly (New Series)*, vol. 22, n. 1, 1972, p. 51-61.

<sup>9</sup> Id., p. 191-192.

que Medéia hesita, abandona sua deliberação anterior e toma outra decisão, a saber, a decisão de preservar as crianças. Neste momento, no entanto, ela pensa na vergonha e no ridículo que vai sofrer se proceder dessa maneira. Medéia ficaria então furiosa e envergonhada com a perspectiva da desonra que a espera, e agora seu *thumos* a dominaria. Ela então refaz sua intenção de matar as crianças (1049-1055) e, mais à frente, chega a repreender seu *thumos* por esta intenção (1056-1059), sem, no entanto, modificá-la. Finalmente, no trecho que vai de 1078 até 1080, Medéia anuncia que seguirá seu *thumos* mesmo sabendo de todos os males que ele pode lhe causar.

De acordo com Irwin, o contraste entre a primeira e a segunda rejeição da deliberação por parte de Medéia é claro: na primeira ela não teria sido dominada por um desejo incontente, irracional, mas na segunda sim. Anteriormente, sua deliberação teria determinado sua ação, mas no final ela acaba não fazendo nenhuma diferença. Num primeiro momento, ela abandona sua deliberação porque pensa não ter tomado a decisão certa (1040-1048). Mais tarde, ela não descarta sua nova deliberação, o que significa que ela ainda pensa que deliberou corretamente, mas ainda assim Medéia é tomada por um forte desejo contrário.

Sendo assim, segundo Irwin, devemos dizer que Medéia (1) pode escolher igualmente matar ou não matar as crianças, que ela (2) levou racionalmente em conta todos os aspectos pertinentes, e acredita que não matá-las é melhor do que matá-las, mas que (3) ainda assim ela se sente mais atraída pela opção de vingança que envolve matar as crianças do que pela opção que significaria deixá-las vivas, por causa de seu *thumos*, de modo que (4) ela quer matar as crianças mais do que ela quer deixá-las viver, e (5) ela de fato mata as crianças.

Se a interpretação de Irwin tem o mérito de apresentar as transições do monólogo de Medéia de maneira inteligível, é preciso notar que ela não é a única e nem parece ser a mais adequada interpretação do texto de Eurípidés. Eis aqui a maneira como encontramos o trecho da peça onde Medéia olha nos olhos de seus filhos:

[I] Ai de mim! Ai de mim! Por que voltais os olhos tão expressivamente para mim, meus filhos? Por que estais sorrindo para mim agora com este derradeiro olhar? Ai! Que farei? Sinto faltar-me o ânimo, mulheres, vendo a face radiante deles... Não! Não posso! Adeus, meus desígnios (*bouleumata*) de há pouco! Levarei meus filhos para fora do país comigo. Será que apenas para amargurar o pai vou desgraçá-los, duplicando a minha dor? Isso eu não vou fazer! Adeus meus planos... [II] Não! Mas, que sentimentos são

estes? Vou tornar-me alvo de escárnio, deixando meus inimigos impunes? Não! Tenho que ousar! A covardia (*kakês*) abre-me a alma (*pbreni*) a pensamentos vacilantes (*malthakous logous*). Ide para dentro de casa, filhos meus! Quem não quiser presenciar o sacrifício, mova-se! As minhas mãos terão bastante força! [III] Ai! Ai! Nunca, meu coração (*thume*)! Não faça isso! Deves deixá-los, infeliz! Poupa as crianças! Mesmo distantes serão tua alegria. [IV] Não, pelos deuses da vingança dos infernos! Jamais dirão de mim que eu entreguei meus filhos à sanha de inimigos! Seja como for, perecerão! Ora: se a morte é inevitável, eu mesma, que lhes dei a vida, os matarei. De qualquer modo isso terá de consumir-se. Não vejo alternativas. Deve estar morrendo a princesinha, com o diadema na cabeça, envolvida no véu (quanta certeza eu tenho!). Portanto, já que deverei seguir a via do supremo infortúnio e fazê-los trilhar caminho ainda mais desesperado, agora devo chamar meus filhos para a despedida.<sup>10</sup>

Ao longo deste trecho vemos Medéia afirmar categoricamente o abandono de seu plano de vingança. O que não vemos é uma razão para acreditar que, no fim do monólogo, Medéia pense que não matar as crianças é melhor do que matá-las mas ainda assim sinte-se mais atraída pela opção de vingança.

Como podemos observar, num primeiro momento [I] Medéia abandona seus desígnios afirmando que levará seus filhos para fora do país e que não vai duplicar sua dor somente para amargar Jasão. Nesse primeiro momento, portanto, Medéia acredita que não matar as crianças é melhor do que matá-las, mas não sente-se mais atraída pela opção de vingança. Logo em seguida, no entanto, [II] a personagem de Eurípides denuncia os sentimentos que a fazem vacilar diante da realização de seu plano como uma fraqueza. Medéia nos fala de *malthakous logous* que teriam entrado em sua alma. Ora, se é bem verdade que *malthakos* é um substantivo de valor ambíguo, que pode significar ora um objeto macio, ora uma pessoa gentil, ou afável, mas que também pode significar o fraco, o omissivo e mesmo o covarde, a palavra *kakês* no entanto, utilizada na sentença anterior, parece indicar que o valor de *malthakos* nesse caso é na verdade negativo. Medéia retoma seus planos afirmando que não deixará seus inimigos impunes para não tornar-se objeto de escárnio. Neste segundo momento, é claro, a personagem de Eurípides sente-se mais atraída pela opção de vingança mas não pensa que não matar as crianças é melhor do que matá-las – pois é justamente não as matando

<sup>10</sup> EURÍPIDES. *Medéia, Hipólito, As Troianas*. Trad. Mário da Gama Cury. São Paulo: Ed. Zahar, 2003, p. 62-63.

que Medéia pensa que vai tornar-se objeto de escárnio e é isso, acima de tudo, que ela não pode suportar.

Antes do fim do monólogo, a personagem de Eurípides ainda vacilará uma vez. Neste terceiro momento, (III) Medéia pensa em fugir e deixar vivas as crianças, pois mesmo distantes elas serão uma alegria. O texto de Eurípides não deixa claro se este pensamento é suficiente para inverter mais uma vez a decisão de Medéia. Pouco importa: (IV) Medéia percebe imediatamente que partir sozinha deixando as crianças vivas seria expô-las ao assassinato pelas mãos dos inimigos. Afinal, foram as crianças que levaram os presentes que resultaram na morte da princesa e do Rei. Ao tomar a decisão de usá-las para tal, Medéia já sabia que as havia envolvido em sua vingança de forma a tornar sua sobrevivência em sua cidade natal impossível, e é por isso que Medéia manifesta um profundo pesar quando recebe das mãos do preceptor as crianças sãs e salvas e a notícia de que os presentes foram entregues (1132-1140).

Como podemos ver, tudo indica que em nenhum momento do monólogo Medéia possui, ao mesmo tempo, a crença de que não matar as crianças é melhor do que matá-las e um sentimento de atração mais forte pela vingança do que pela preservação da vida dos filhos. Sendo assim, não parece absolutamente possível afirmar que as condições (2) e (3) são satisfeitas. Mais do que isso, ao fim do monólogo tudo indica que Medéia dá como certa a morte das crianças e acredita que o melhor que ela pode fazer é matá-las com as próprias mãos. Os argumentos citados em (IV) descartam os motivos citados em (III): como as crianças inevitavelmente morrerão pela ira dos governantes, caso deixe as crianças vivas elas não serão fonte de alegrias mas de tristezas.

Creio ter dito o suficiente para fundamentar minhas discordâncias com a leitura da peça oferecida por Irwin. Ainda resta, no entanto, a tarefa de explicar como devemos compreender as famosas linhas 1078-1080. Eis o que Eurípides escreve: “*kai manthanô men oia dran méllô kaka, thumos de kreissôn tôn emôn boulematôn, hosper megistôn aitios kakôn brotois*”. Irwin traduz essa passagem para o inglês da seguinte maneira: “And I know well the evils I am about to do; but my thumos is stronger than my deliberations; it is the cause of the greatest harms to mortals”.<sup>11</sup> Como podemos ver, em

<sup>11</sup> Id., p. 191. Uma tradução muito similar é defendida em: GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. In: ARISTOTE. *L'éthique à Nicomaque*. Traduction par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Tome II, première partie: Commentaire – livres I-V. Louvain-la-Neuve – Paris: Peeters et Nauwelaerts, 2002, p. 178. Ao questionar essa tradução e interpretar o discurso de

sua tradução Irwin opõe o *thumos*, a fonte da ira de Medéia, aos planos da personagem, seus *boulemata*, num conflito direto no qual o primeiro sairia vencedor em prejuízo do segundo. Tal oposição, obviamente, fortalece a interpretação de Irwin, que busca ver no ato de Medéia a vitória de seus impulsos irracionais sobre seus impulsos racionais.<sup>12</sup> Ela, no entanto, não poderia jamais ser suficiente para que tomássemos Medéia como uma incontinente no sentido proposto por Irwin. Afinal, essa frase por si só não basta para que possamos afirmar que o assassinato das crianças satisfaz as cinco condições do ato incontinente tal como foram propostas pelo autor. Ainda assim, é digno de nota que a tradução oferecida por Irwin, de 1078-1080, não é nem a única possível e nem, creio eu, a mais indicada.

Ela não é a única porque o termo *kreisson*, que é usado para expressar a relação entre o *thumos* e as *boulemata*, pode ter tanto o sentido de “mais forte que”, “superior a”, quanto de “mestre de”. A expressão *kreisson gastros*, por exemplo, se refere aquele que tem controle dos apetites provenientes do estômago. Sendo assim, é perfeitamente possível compreender a passagem acima como afirmando que o *thumos* é o mestre das *boulemata* de Medéia, isto é, aquele que dirige os seus planos.<sup>13</sup> Tal possibilidade se reforça quando examinamos alguns problemas nos quais a leitura proposta por Irwin incorre.

Em primeiro lugar, tal como nos mostra Foley<sup>14</sup>, um estudo do termo *thumos* na obra de Eurípidés indica uma gama de significados considerável. O *thumos* de Eurípidés é a sede das emoções e do instinto, mas também da deliberação, e está sujeito a uma gama de emoções muito variadas, como a raiva, a dor, a piedade, a esperança ou o orgulho. No final do monólogo, vemos Medéia pedir a seu *thumos* que ouça as razões para poupar as crianças (1056-1057). Ao que tudo indica, portanto, o *thumos* pode ouvir argumentos em favor de ambas as escolhas, e impelir Medéia seja para matar ou para poupar as crianças. Isto é, ele é aparentemente capaz de fazer algo como uma escolha deliberada. Por isso, é melhor definir o *thumos* no monólogo não como “paixão irracional” ou “raiva”, mas como uma potência localizada

---

Medéia da forma como foi feito acima, a interpretação defendida aqui vai contra ambas as interpretações.

<sup>12</sup> Cf. também SNELL, Bruno. *Scenes from Greek Drama*. Los Angeles: University of California Press, 1964, p. 23.

<sup>13</sup> Sobre estas duas possibilidades de interpretação e alguns dos seus respectivos defensores cf. GILL, Christopher, Did Chrysippus Understand Medea? *Phronesis*, 28, p.136-149, 1983, p. 138.

<sup>14</sup> FOLEY, Helen. Medea's Divided Self. *Classical Antiquity*, vol. 8, n. 1, 1989, p. 69-71.

em Medéia que a dirige em suas ações e que pode arbitrar levando em conta os argumentos a favor e contra o assassinato das crianças.<sup>15</sup>

Em segundo lugar, é forçoso notar que a Medéia de Eurípidés, quando explica suas próprias decisões, mostra-se sempre orgulhosa de sua inteligência e sem nenhuma vergonha dos motivos complexos – emocionais e racionais – que justificam suas ações. É Jasão quem, durante toda a peça, representa Medéia como se ela estivesse sendo constantemente superada por suas próprias emoções.<sup>16</sup> Por outro lado, no momento em que ela mesma explica o que a leva a agir como age, fundamentando seu desejo de vingança, eis o que Medéia nos diz: “Que ninguém me julgue covarde, débil, indecisa, mas que pode haver diversidade no caráter: terrível para os inimigos e benévola para os amigos. Isso dá mais glória à vida!”<sup>17</sup>.

Como sabemos, é de praxe que os heróis da literatura grega afirmem que desejam acima de tudo fazer o bem a seus amigos e o mal aos seus inimigos, buscando sempre evitar o escárnio desses últimos. Por conveniência, chamarei tal enunciado de “máxima heróica”. Nenhuma das personagens femininas da tragédia grega, nos diz Foley, modela-se de forma tão explícita no tradicional modelo heroico – e masculino – que foi imortalizado nas peças de Sófocles<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Cf. também RICKERT, Gail Ann. *Akrasia and Eurípidés' Medea*. *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 91, 1987, p. 72-73; 99-101.

<sup>16</sup> FOLEY, Helen. Op. cit., p. 63-64.

<sup>17</sup> EURÍPIDES. Tradução citada, p. 53.

<sup>18</sup> FOLEY, Helen. Op. cit., p. 76. Este traço da personagem de Eurípidés já foi ressaltado por diversos outros autores, cf. p. ex.: BURNETT, A. *Medea and the Tragedy of Revenge*. *Classical Philology*, vol. 68, 1973, p. 1-2; BARLOW, Shirley A. *Stereotype and Reversal in Eurípidés' Medea*. *Greece and Rome*, vol. 36, n. 2, 1989, p. 158-71; KNOX, B. M. W. *The Medea of Eurípidés*. *Yale Classical Studies*, vol. 25, 1977, p. 193-225; BONGIE, E. B. *Heroic Elements in the Medea of Eurípidés*. *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 107, 1997, p. 27-56; REHM, R. *Medea and the Logos of the Heroic*. *Eranos*, n. 87, 1989, p. 97-115; BARLOW, Shirley A. *Stereotype and Reversal in Eurípidés' Medea*. *Greece and Rome*, vol. 36, n. 2, 1989, p. 158-71; BOEDECKER, D. *Eurípidés' Medea and the Vanity of Logoi*. *Classical Philology*, vol. 86, 1991, p. 95-112; SEGAL, C. *Eurípidés' Medea: Vengeance, Reversal and Closure*. *Pallas*, vol. 45, 1996, p. 15-44; LEVETT, Brad. *Verbal Autonomy and Verbal Self-Restraint in Eurípidés' Medea*. *Classical Philology*, vol. 105, 2010, p. 54-68. A adoção do estereótipo heroico não se resume à adoção de uma tal máxima. Por exemplo: um outro traço deste mesmo estereótipo sofociano adotado por Medéia desde o começo da peça, tal como já foi sublinhado e explorado por Brad Levett (p.55-60), é a maneira como a heroína, afastando-se do estereótipo feminino que vigorava em seu tempo, se mostra resistente ao discurso persuasivo. A mais famosa formulação deste estereótipo encontra-se em: KNOX, B. W. W. *The Heroic temper: studies in sophoclean drama*. Berkeley: University of California Press, 1964.

Compreender Medéia a partir da “máxima heroica”, é claro, não significa abrir mão de conceder o devido peso ao conflito prático no qual a personagem se encontra. Afinal, mesmo que Medéia queira se ater a esta máxima, a decisão que se impõe à personagem de Eurípidés não é nada fácil. Ela é a mãe dos filhos de Jasão, e seus filhos, é claro, devem ser incluídos dentre seus amigos. Tendo que escolher entre fazer o mal a seus amigos para através disso vingar-se de seu inimigo ou poupar uns e outros, que opção faz Medéia? De qualquer maneira, a aderência estrita ao imperativo por ela mesma formulado parece descartada. Ou bem Medéia mata os próprios filhos e, incorrendo nesta infâmia, escapa do escárnio de seus inimigos, ou bem ela aceita esse escárnio – isto é, esta infâmia – e não os mata.

De início, poder-se-ia supor que a personagem poderia aderir à máxima heroica se procurasse fazer mal a Jasão e bem aos filhos através de atos diferentes. Se o alvo da ira é Jasão, o mal feito aos filhos se justifica apenas como um meio. Resta saber por que exatamente Medéia optou justamente por este meio. A resposta para esta pergunta se revela quando nos lembramos que, ao casar-se com a princesa, Jasão quebrou um juramento que tinha feito à Medéia, que esse juramento é resguardado pelos deuses (20-23, 161, 439, 492, 1392) e que, por isso, a justiça exige que ele seja punido (ver 26, 160, 165, 578, 580, 582, 592, 1352-53). Ora, como nos lembra Kovacs, na Grécia antiga a *exoleia* – isto é, a morte da família, dos descendentes e o fim da linhagem – sempre foi tida como uma punição adequada para aqueles que quebravam os juramentos.<sup>19</sup> Medéia quer a morte dos filhos porque ela faz parte do castigo previsto pela Lei Divina, para quem se comporta como Jasão.

Encerro aqui meus comentários sobre a *Medéia* de Eurípidés. Nas páginas que se seguem, farei primeiro um breve resumo da trama do *Hipólito* de Eurípidés e discutirei a interpretação da personagem de Fedra oferecida por Irwin. Assim como *Medéia*, o *Hipólito* também foi alvo das mais ricas e diversas interpretações ao longo do século XX. Nesse sentido, parece prudente ressaltar que o argumento que exponho a seguir visa apenas mostrar que a leitura de Irwin, que vê no discurso de Fedra uma explicação da *akrasia* e na personagem de Fedra uma incontinente, mais uma vez deixa a desejar.

---

O reconhecimento deste traço, é importante ressaltar, não implica necessariamente na adoção da interpretação que é defendida aqui.

<sup>19</sup> KOVACS, David. Zeus in Eurípidés' Medea. *The American Journal of Philology*, vol. 114, n. 1, p. 45-70, 1993, p. 69.

4. Hipólito é o filho ilegítimo de Teseu com a rainha das Amazonas e o favorito da deusa Ártemis. Ele vive uma vida de castidade na companhia da deusa e despreza Afrodite, que ele pensa ser a mais baixa das deusas. No prólogo, Afrodite afirma que vingará este insulto à sua honra provocando a morte de Hipólito através de uma cadeia complicada de causalidade que, embora seja absolutamente imprevisível do ponto de vista dos mortais envolvidos, é prevista desde o início pela deusa.

Afrodite faz com que Fedra, esposa de Teseu, se apaixone por Hipólito. Sendo esse amor adúltero e quase incestuoso, Fedra decide morrer de fome, e em silêncio, para não causar vergonha para si mesma e para sua família. No entanto, a velha ama de Fedra não consegue acompanhar impassível o definhar de sua mestra, e se mostra determinada a salvá-la. Após muito esforço, ela consegue que Fedra revele seu segredo. Ao fazê-lo, em seu famoso monólogo, Fedra anuncia sua intenção de pôr fim à sua própria vida.

Assim como fez com *Medéia*, Irwin concentra a maior parte de sua discussão acerca do *Hipólito* em um monólogo: o famoso discurso de Fedra (373-430). Esse discurso se dá depois que Fedra já confessou seu segredo para a ama, e logo depois que tanto a serviçal quanto o Coro já expressaram de forma veemente seu horror diante do que escutaram. Eis como o trecho do monólogo de Fedra que nos interessa pode ser lido.

Trezêneas que habitais esta terra distante, umbral dos domínios de Pêlops: muitas vezes pensei, noutros momentos, em horas noturnas, tão lentas, nas causas da corrupção humana. Suponho que não é por natural fraqueza de sua inteligência que as criaturas seguem o pior caminho, pois várias delas são dotadas de bom senso. Eis como devem ser vistas as coisas: temos em nós tanto a noção como o discernimento da conveniência (*kbrest'epistamestha kai gignoskômen*), mas não queremos segui-la, uns por indolência (*argias*), outros por preferirem (*prothentes*) ao belo (*tou kalou*) algum outro prazer. Muitos prazeres dão encanto à vida, é certo: lazer, longas conversas – um doce perigo – e mesmo coisas vergonhosas, que apresentam duas facetas: uma delas não é má, a outra é o aniquilamento das famílias (se a diferença se tornasse clara a tempo coisas opostas não teriam um só nome). Se eu mesma fiz tais reflexões, veneno algum me fará pervertê-las e reverter minha opinião.

Explicarei o que ocorreu com minha mente. Desde que me feriu o amor imaginei os meios de enfrentá-lo com mais dignidade. De início, quis calar para ocultar meu mal, pois nem a própria língua é digna de confiança: se ela se esmera em expressar racionalmente os pensamentos, logo atrai sobre si mesma terríveis males. Em seguida pretendi suportar dignamente

minha inquietação, vencendo-a pela sensatez (*sôphronein nikôsa*). Quanto notei que minha resistência não domava Cípris eu quis morrer (a melhor decisão, sem dúvida). Se honrosa, que minha conduta não escape a outros olhos, e a vergonha tenha apenas o mínimo de testemunhas. Eu sabia que essa conduta e esse mal me infamariam. Sabia eu ainda que, sendo mulher, me tornaria o alvo da aversão geral. Pereça vítima de inúmeras desgraças toda mulher que decidir antecipar-se a macular um dia o leito nupcial!<sup>20</sup>

É nessa passagem que, segundo Irwin, encontramos a explicação da *akrasia*. Para o autor, Fedra afirmaria ali que o conhecimento é insuficiente para causar a ação correta e explicaria a causa dessa insuficiência.<sup>21</sup> Além disso, é digno de nota também que Irwin não hesite em imputar uma tal explicação do fenômeno ao próprio Eurípides e não somente a um de seus personagens.<sup>22</sup> Acerca da personagem de Fedra, o veredito de Irwin é claro: para o autor, ela se mostra “fraca demais para seus desejos”<sup>23</sup>, isto é, ela não só seria a porta voz de Eurípides para a explicação da incontinência mas também nos daria exemplos de comportamento incontinente. Mas será uma tal leitura a mais indicada? Nada será dito aqui no que diz respeito à tese que imputa à Eurípides essa explicação. Nas linhas que se seguem, interpreto o monólogo de Fedra de modo a compreender melhor no que exatamente consiste a explicação que nos é oferecida já nas primeiras linhas.

Como podemos ver, o discurso de Fedra começa respondendo a indagação acerca da causa da ruína na vida da maioria dos homens. De início, Fedra descarta que a infelicidade de tais homens seja devida à falta de conhecimento pois, segundo ela, a maioria dos homens tem bom senso. Assim, a personagem de Eurípides parece sugerir que, dado o grande número de homens, cujas vidas são arruinadas, e o também grande número de homens de bom senso, não seria razoável imputar a ruína dos homens à ignorância.

No que diz respeito à formulação da resposta de Fedra ao enigma colocado pela personagem, algo nos parece particularmente digno de nota. Com efeito, o discurso de Fedra explica não o fato de que os homens não consigam fazer o que é bom, *agathos*, apesar de possuírem o conhecimento, mas sim o fato de que eles não consigam fazer aquilo que sabem ser *kbrestos*.

<sup>20</sup> EURÍPIDES. *Hipólito*. Tradução citada, p. 112-113.

<sup>21</sup> Op. cit., p. 189.

<sup>22</sup> É assim que procedem também: DODDS, E. R. Euripides the Irrationalist. *The Classical Review*, vol. 43, n. 3, 1929, p. 99; SNELL, B. Op. cit., p. 132; ROMILLY, Jacqueline de. Eurípides o la tragédia de las pasiones. In: *La tragédia grega*. Madrid: Gredos, 2011, p. 405-407.

<sup>23</sup> Op. cit., p. 191.

Como sabemos, este adjetivo pode designar as coisas de que podemos nos servir, que são de boa qualidade, ou ainda simplesmente benignas, mas pode também adquirir um sentido moral, quando é aplicado ao homem ou ao ato honesto, honrado ou nobre. Kovacs opta por traduzi-lo por nobre, o que nos parece bastante apropriado ao contexto do discurso.

Segundo Fedra, existem duas causas que podem levar os homens a não fazerem aquilo que é *kbrestos*, a preguiça ou o fato de darem preferência a outros prazeres ao invés do belo, *tou kalou*. Embora a menção do belo possa causar alguma estranheza ao leitor, o sentido da frase é facilmente compreensível. Com efeito, assim como *kbrestos*, *kalos* também pode designar seja a beleza física das coisas, pessoas ou atos seja sua beleza moral. Fedra utiliza este adjetivo, como o anterior, em seu sentido eminentemente moral. Daí que Kovacs tenha optado por traduzi-lo por “honra” – o prazer, ou benefício, que vem como consequência dos belos atos.

Fedra nos diz ainda que, dentre os prazeres outros que a honra, alguns não são maus e outros são. Que tal distinção também tem um caráter moral é o que fica claro quando ela identifica os prazeres maus com aqueles que são um fardo para o *oikos*, isto é, para a família, por conta da vergonha que acarretam. Ao final do primeiro parágrafo a personagem de Eurípides defende que deveria haver nomes distintos para estes dois tipos de prazer, pois trata-se de duas coisas absolutamente diferentes, e que, dado que este é seu juízo a respeito da questão, não há droga que possa fazê-la mudar de opinião.

Sendo assim, podemos resumir o primeiro parágrafo do discurso de Fedra da seguinte maneira: segundo ela, muitos homens não fazem o que sabem ser nobre, seja por preguiça ou por darem preferência a outros prazeres que não a honra. O problema, diz ela, é que embora alguns prazeres não tragam más consequências, outros podem ser extremamente nocivos para toda a família do indivíduo que dele desfruta. Se nossa interpretação do primeiro parágrafo do discurso de Fedra é correta, então ele não diz respeito diretamente ao problema da *akrasia*, embora possamos retirar dele uma hipótese a respeito da causa do ato incontinente. Isso porque o problema da *akrasia* diz respeito não ao que é nobre, mas ao que é melhor para o agente. Um caso onde um agente não faz o ato nobre, mesmo sabendo no que ele consiste e sendo livre para fazê-lo, só é um exemplo de *akrasia* se for também o caso que o agente pense que o ato nobre é o ato que é melhor para ele. A julgar pelo discurso de Fedra, é essa justamente a opinião da personagem de Eurípides.

Tendo feito essa precisão, podemos retomar o primeiro parágrafo do discurso de Fedra em busca de uma explicação para o problema da *akrasia*.

Inicialmente, o discurso de Fedra nos oferece duas causas possíveis, além da ignorância, para a incapacidade dos homens de fazer aquilo que é nobre. Destas duas, no entanto, apenas uma pode servir para explicar o caso em que o agente que comete tal falha pensa que o ato nobre é o melhor ato para si.

Com efeito, parece ridículo propor que o homem que, numa situação dada, pensa que o ato nobre é o melhor para si, pode não fazê-lo porque dá preferência a outros prazeres. O verbo utilizado por Fedra aqui é *pro-tithemi*, e nos parece importante ressaltar que encontramos uma confirmação da tradução de dominante tanto em Lidell & Scott, quanto em Bailly<sup>24</sup>. Parece forçoso reconhecer que aqueles que fazem outra coisa que não aquilo que seria *khrestos* porque preferem outro prazer ao invés do que é belo e honroso fazem exatamente aquilo que preferem fazer, isto é, aquilo que tem em mais alta conta do que a honra mesmo sabendo perfeitamente no que esta última consiste. Um tal caso, é claro, não pode jamais ser um caso de *akrasia*. Sendo assim, creio que, se atentarmos para a significação do verbo utilizado por Eurípides somos obrigados a descartar a preferência por outros prazeres que não a honra como causa para o erro do incontinente.

Segundo nossa interpretação, portanto, é dentre os homens que preferem a honra aos demais prazeres que estão os homens que acreditam que o ato nobre é o melhor ato para si mesmos. Sobre-nos então a preguiça como possível causa da incontinência, pois esta poderia, em princípio, afligir também os homens que têm a honra em alta conta. Mas será que, se quisermos realmente compreender o fenômeno da *akrasia*, podemos nos contentar com tal explicação?

Tomemos dois exemplos de atos incontinentes. Primeiro exemplo: um homem está sentado no sofá depois de comer um almoço pesado. Esse homem sabe perfeitamente que tem problemas digestivos, e que deve caminhar depois das grandes refeições com o objetivo de facilitar sua digestão. Mas eis que, por preguiça, ele não se levanta, o que o leva a ter problemas de digestão e se arrepende depois de sua decisão. Segundo exemplo: um homem com problema de excesso de peso e diabetes se encontra diante de uma famosa sorveteria. Embora saiba perfeitamente dos efeitos que as altas

<sup>24</sup> “*Pro-tithemi* (...) 3. *to prefer one to another, tí tinos* Hdt., Eur.; *bédonen anti tou kalou* Eur. (...)”, cf. Léxico LIDDEL-SCOTT, p. 702; “*pro-tithemi* (...) III *placer devant, mettre avant, préférer: tí tinos*, Hdt. 3, 53; Thc. 1, 76, etc; Eur. *Med.* 963, etc; ou *anti tinos*, Eur. *Hipp.* 381, une ch. à une autre chose ou à qqn”, cf. BAILLY, p. 1684.

taxas de açúcar têm sobre ele, e seja da opinião que o melhor seria evitar totalmente o sorvete, o homem acaba cedendo e come o sorvete.

Ora, se a preguiça parece explicar satisfatoriamente nosso primeiro exemplo, não parece claro de que forma poderíamos lançar mão dela para explicar o segundo exemplo. Tão pouco poderíamos dizer, sem mais, que tal homem age desta forma porque prefere algum outro prazer ao belo. O que os exemplos anteriores nos mostram é que nem sempre a melhor opção disponível implica num maior esforço ou desgaste por parte do sujeito, de modo que a escolha da pior opção não pode ser imputada à preguiça senão em alguns casos. Ora, uma teoria que explique a *akrasia* deve explicar que um homem não faça aquilo que é melhor para si seja quando tal opção implica num maior esforço ou num esforço menor.

Nas linhas seguintes, Fedra nos explica a forma como procedeu desde que se apaixonou por Hipólito. O sentido destas linhas é claro: o discurso de Fedra visa explicar como ela chegou até a decisão de tirar a própria vida. Ele não explica como ela falhou, mas sim como ela pretende ter sucesso.<sup>25</sup> Tendo concluído que os homens erram não por falta de inteligência, mas de perseverança, ela está decidida a não deixar o mesmo acontecer consigo. Creio ter dito o suficiente para alcançar uma compreensão adequada do discurso de Fedra. Segundo o que foi dito acima, não é possível encontrar aí uma explicação adequada do fenômeno da incontinência. Resta-nos agora analisar a afirmação de Irwin segundo a qual Fedra teria agido de forma incontinente.

Infelizmente, em seu texto Irwin não especifica em que momento exatamente Fedra se mostra “fraca demais para seus desejos”, limitando-se a nos remeter para a obra de Snell<sup>26</sup> – que também não aponta nenhuma ação específica. Tierney, é verdade, já havia sugerido – aparentemente seguindo Pohlenz – que Fedra teria sido incontinente por concordar com o plano da ama que visava curá-la através de uma poção mágica.<sup>27</sup>

Com efeito, embora após a revelação de Fedra a ama manifeste espanto e desespero, sua atitude muda rapidamente e ela chega até mesmo a tentar

<sup>25</sup> Cf. KOVACS, op. cit., p. 291-292, contra, p. ex., WILLINK, C. W. Some Problems of Text and Interpretation in the Hippolytus. *The Classical Quarterly*, vol. 18, 1969, p. 13.

<sup>26</sup> Op. Cit. Embora ao longo dos dois capítulos dedicados ao *Hipólito* (cf. p. 23-69) fique claro que a interpretação de Snell tem muito em comum com a de Irwin, em nenhum momento ele cita uma ação específica da personagem de Fedra como um caso de incontinência.

<sup>27</sup> TIERNEY, Michael. The *Hippolytus* of Euripides. *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, vol. 44, 1937, p. 65. Cf. POHLENZ, Max. *Die griechische Tragödie*. Göttingen, 1954.

convencer Fedra, sem sucesso, de que ela deveria acalmar-se, aceitar e até procurar satisfazer o seu amor por Hipólito. Quando Fedra lhe repreende por tais conselhos, a ama então lhe propõe dar fim aos seus sentimentos por Hipólito através de uma poção mágica capaz de extingui-los e que a própria ama pode preparar, desde que, é claro, ela possua certos ingredientes – dentre eles, um objeto que pertença à Hipólito.<sup>28</sup> Fedra, não sem alguma suspeita, consente que a ama vá preparar a poção. Embora esteja sob instruções estritas para não dizer nada a Hipólito<sup>29</sup>, a ama vai até ele mesmo assim, e, depois de fazer-lhe jurar silêncio a respeito do que vai dizer, ela lhe conta do amor de Fedra na esperança de convencê-lo à procurá-la.

É difícil ver, no entanto, de que forma uma tal decisão pode se encaixar na descrição do ato incontinente tal como ele é compreendido aqui. Caso a poção tivesse sucesso, Fedra conseguiria evitar tanto a perda da própria vida quanto toda e qualquer infâmia. Se era realmente isso que ela estava buscando, como podemos descrever seu ato como incontinente? Poder-se-ia tentar argumentar, é claro, que a hesitação demonstrada por Fedra significa que ela sabia que a ama não era confiável, e que, caso ela consentisse ao plano da poção, podia muito bem acontecer que a ama fosse fazer o que ela de fato faz, que é revelar o segredo de Fedra para Hipólito. Embora pareça razoável dizer, dada a hesitação demonstrada pela personagem, que Fedra estava ciente do risco que corria, não há nada que nos indique que ela achava que um tal risco não valia a pena.

Sendo assim, e tendo em vista a definição do ato incontinente tal como o tomamos aqui, não podemos aceitar a sugestão de Tierney. A meu ver, existem ainda dois momentos da peça nos quais Fedra age de forma que pode suscitar no leitor a impressão de um ato incontinente, a saber, quando ela revela seu segredo para a ama e para o coro e quando ela resolve incriminar Hipólito antes de se matar. É somente nesses dois momentos que Fedra sequer arrisca voluntariamente incorrer em desonra.

<sup>28</sup> Para os fundamentos de nossa interpretação desta passagem – excetuando-se, é claro, a sugestão da rejeição dos versos nos quais é mencionada a necessidade de um objeto pertencente à Hipólito (513-515) – cf. CONACHER, D. J. A Problem in Euripides' *Hippolytus*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 92, 1961, p. 37-44.

<sup>29</sup> Segundo Spranger (SPRANGER, J. A. *The Art of Euripides in the Hippolytus*. *The Classical Review*, vol. 33, 1919, p. 10), a ama estaria neste momento sob juramento: ela teria jurado à Fedra que não revelaria o seu segredo. No entanto, embora Fedra tenha deixado claro que não deseja ter seu segredo revelado apenas o Coro chega a lhe jurar segredo ao longo da peça. A ama nunca faz um tal juramento.

No que diz respeito ao primeiro momento, como já ressaltou Kovacs, Fedra resiste sem jamais fraquejar a todos os avanços da ama, e só revela seu segredo quando esta assume uma postura de suplicante da qual Fedra não consegue se desvencilhar.<sup>30</sup> É só quando é obrigada a respeitar a suplicação da ama, cuja rejeição implica em desonra<sup>31</sup>, que Fedra lhe revela seu amor por Hipólito. Como não temos motivos para achar que Fedra acreditava que a ama revelaria o seu segredo, causando-lhe uma infâmia ainda maior do que a que seria acarretada pelo não atendimento da súplica, não há nenhuma base textual para classificarmos um tal ato como incontinente, segundo a definição proposta por Irwin.

Esse também é o caso, é claro, quando Fedra opta por incriminar Hipólito. Fedra só procede dessa maneira porque está certa de que Hipólito revelará a todos o que a ama lhe disse e que o bilhete incriminatório é a única forma que ela possui para desacreditá-lo. Sendo assim, seja qual for o juízo que tenhamos a respeito do curso de ação escolhido pela personagem devemos reconhecer que em ambos os casos ela fez aquilo que julgou melhor na ocasião.

Creio ter dito o suficiente para fundamentar minha discordância para com a interpretação de Irwin. Nas próximas páginas, concluo com algumas observações que apontam para a necessidade de um estudo detido das diferentes formas de irracionalidade da obra de Eurípidés.

5. Embora a interpretação das obras de Eurípidés não deixe de suscitar controvérsias ainda hoje, creio ser possível notar um crescente consenso ao longo do século XX, em torno de uma determinada tradição hermenêutica. Seus primeiros representantes foram E.R Dodds, Bruno Snell e Werner Jaeger, mas essa tradição sobrevive ainda nos escritos de autores como Jacqueline Romilly, Jean-Pierre Vernant e Helen North.

A imagem que essa tradição nos dá de Eurípidés, cristalizada já desde Jaeger, é a de um autor profundamente interessado na patologia da alma humana e cuja obra é dedicada a descrever os conflitos que nela se dão.<sup>32</sup> Segundo Jaeger, ninguém, compreendeu melhor do que Eurípidés o elemento irracional que se faz aí presente. Essa compreensão, no entanto, implicaria

<sup>30</sup> Op. cit., p. 45.

<sup>31</sup> Sobre o ato de suplicação na literatura e na historiografia grega, cf. GOULD, John. Hikeiteia. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 93, 1973, p. 74-103.

<sup>32</sup> JAEGER, Werner. Euripide et son époque. In: *Paidéia, la formation de l'homme grec*. Paris: Gallimard, 1964, P. 382-407.

num certo pessimismo. Ao nos mostrar como as paixões se manifestam e se opõem às forças racionais da alma, Eurípidés lhes teria conferido o estatuto de forças capazes de determinar o destino dos homens. Isso porque, no mais das vezes, a razão se mostraria incapaz de superar esse poderoso lado irracional que trazemos dentro de nós.

Como já notou Moline, não foram poucos os que acreditaram, e talvez não sejam poucos os que ainda acreditam, que Eurípidés escreveu algumas de suas peças tendo por objetivo explícito opor-se à afirmação socrática segundo a qual o conhecimento moral é condição necessária e suficiente para a virtude moral.<sup>33</sup> Como sabemos, a incontinência é analisada no *Protágoras* como um possível contraexemplo a esta tese. Lá, vemos o Sócrates de Platão descartar a explicação do fenômeno oferecida pelo senso comum como inadequada, e propor uma nova explicação que elimina toda e qualquer contradição do fenômeno com a tese intelectualista. Sendo a incontinência um dos exemplos mais controversos e mais estudados de comportamento irracional ao longo dos séculos, e a análise da incontinência oferecida no *Protágoras* um dos pontos mais controversos e mais estudados do *corpus* platônico, não é de surpreender que se tenha buscado nas peças de Eurípidés uma resposta para a análise socrática que resgatasse, ao menos em parte, a explicação do fenômeno oriunda do senso comum e descartada por Sócrates.

Até que se tenha estendido essa busca a todas as obras de Eurípidés e se tenha demonstrado que tais exemplos e explicações não existem, ela ainda não terá terminado. Afinal, a crítica do argumento de Irwin exposta acima não pode absolutamente pretender ter estabelecido que uma tal busca está necessariamente fadada ao fracasso. Se é mesmo verdade que o que torna a incontinência em sentido estrito um problema para o Sócrates do *Protágoras* é o fato de que ele não acredita na possibilidade de que alguém possa ao mesmo tempo pensar que  $x$  é melhor que  $y$  e ainda assim sentir-se mais atraído por  $y$  do que por  $x$ <sup>34</sup>, é forçoso reconhecer que nada do que foi dito acima compromete Eurípidés ou qualquer um de seus personagens com esta afirmação mas também que a maneira como Fedra fala da preguiça parece indicar a crença contrária. Afinal, segundo o discurso, os preguiçosos seriam aqueles que, apesar de não preferirem algum outro prazer ao belo, ainda assim não fazem o que é *kbrestos*, mesmo sabendo perfeitamente no que isso consiste.

<sup>33</sup> MOLINE, Jon. (1975). Euripides, Socrates and Virtue. *Hermes*, v. 1., n. 103, 1975, p. 45.

<sup>34</sup> Cf. *supra*, p. 2-3.

No entanto, e por mais rica e instrutiva que essa busca tenha se mostrado até agora, creio ser oportuno marcar a necessidade de um estudo de fôlego sobre as diferentes formas de irracionalidade que são encenadas nas peças de Eurípidés. A incontidência, se é que ela em algum momento aparece, teria certamente lugar num tal estudo, mas ela não seria o seu objeto único e exclusivo. O fato de que os especialistas tenham se concentrado sobre o fenômeno da incontidência fez com que pouca atenção fosse prestada a certos fenômenos que, embora não possam ser absolutamente classificados como incontinentes, talvez possam perfeitamente ser chamados de irracionais.

Por exemplo, quando Medéia começa o seu monólogo ela está decidida a matar as crianças. A despeito disso, a pressão de impulsos motivacionais contrários é tão grande que uma decisão nova e inversa é formada. Segundo a definição de Irwin, mesmo que Medéia tivesse abdicado do assassinato neste momento ainda assim ela não teria agido de forma irracional ou incontidente – pois as condições (2) e (3) não teriam sido satisfeitas ao mesmo tempo – mas sim de acordo com uma decisão racional ruim.<sup>35</sup> Com isso, é claro, Irwin exclui a solução socrática para o problema do campo das soluções aceitáveis para o problema. Ora, talvez seja prudente lembrar que um dos principais filósofos contemporâneos a se dedicar ao problema da *akrasia*, Alfred Mele, achou por bem reconhecer a existência não só de (a) mudanças de opinião incontinentes, isto é, mudanças de opinião que são elas mesmas fruto da incontidência<sup>36</sup> e que dão origem a um tipo de ação incontidente que deve ser diferenciado da incontidência em sentido estrito<sup>37</sup>, mas também de (b) crenças incontinentes<sup>38</sup>.

Além de Mele, podemos citar ainda com tendo contribuído muito para nossa compreensão dos diferentes tipos de comportamento irracional que podem nos impedir de realizar nossos próprios planos e decisões os trabalhos desenvolvidos por Michael Bratman desde a década de 1980.<sup>39</sup> Trata-se de desenvolvimentos importantes no campo da filosofia da ação e cuja

<sup>35</sup> IRWIN, T.H. Op. cit., p. 188-189.

<sup>36</sup> MELE, Alfred, *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 19.

<sup>37</sup> Id., *ibidem*, p. 42.

<sup>38</sup> Id., p. 109-120.

<sup>39</sup> Cf. p. ex.: BRATMAN, Michael. Two Faces of Intention. *The Philosophical Review*, vol. 93, 1984, p. 375-405, 1984; \_\_\_\_\_ *Intentions, plans and practical reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1987; \_\_\_\_\_ BRATMAN, Michael. Taking Plans Seriously In: MILLGRAM, Elijah (ed.). *Varieties of Practical Reason*. Cambridge: The MIT press, 2001, p. 203-220.

aplicação talvez nos ajude a perceber com maior fineza os múltiplos aspectos da irracionalidade na obra de Eurípides. Apesar de toda a força da tradição hermenêutica supracitada e da discussão acerca do problema da *akrasia* na obra do último dos tragediógrafos gregos, até onde sei, nenhum estudo deste tipo já foi realizado.

Recebido em março 2015

Aprovado em julho 2015

#### REFERÊNCIAS

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Ed. Hachette, 2000.
- BARLOW, Shirley A. Stereotype and Reversal in Euripides' Medea. *Greece and Rome*, vol. 36, n. 2, 1989, p. 158–71.
- BOEDECKER, D. Euripides' Medea and the Vanity of Logoi. *Classical Philology*, vol. 86, 1991, p. 95-112.
- BONGIE, E. B. Heroic Elements in the Medea of Euripides. *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 107, 1997, p. 27–56.
- BRATMAN, Michael. Two Faces of Intention. *The Philosophical Review*, vol. 93, 1984, p. 375-405.
- BRATMAN, Michael. *Intentions, plans and practical reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- BRATMAN, Michael. Taking Plans Seriously In: MILLGRAM, Elijah (ed.). *Varieties of Practical Reason*. Cambridge: The MIT press, 2001, p. 203-220.
- BURNETT, A. Medea and the Tragedy of Revenge. *Classical Philology*, vol. 68, 1973, p. 1-24.
- CONACHER, D. J. A Problem in Euripides' Hippolytus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 92, 1961, p. 37-44.
- DODDS, E. R. Euripides the Irrationalist. *The Classical Review*, vol. 43, n. 3, 1929, p. 97-104.
- EURIPIDES. *Cyclops, Alcestis, Medea*. Trad. David Kovacs. London: Harvard University Press, 1994.
- EURIPIDES. Hippolytus In: *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hécuba*. Trad. David Kovacs. London: Harvard University Press, 1995.
- EURÍPIDES. Medéia, Hipólito, As Troianas. Trad. Mário da Gama Cury. São Paulo: Ed. Zahar, 2003.
- FOLEY, Helen. Medea's Divided Self. *Classical Antiquity*, vol. 8, n. 1, 1989, p. 61-85.
- GILL, Christopher, Did Chrysippus Understand Medea? *Phronesis*, 28, 1983, p.136-149.

- GOULD, John. Hiketeia. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 93, 1973, p. 74-103.
- GRIMAL, Pierre. *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et romaine*. Paris: PUF, 1951.
- IRWIN, T. H. Eurípidés and Socrates. *Classical Philology*, vol. 78, n. 3, 1983, p. 183-197.
- JAEGER, Werner. Eurípide et son époque. In: *Paidéia, la formation de l'homme grec*. Paris: Gallimard, 1964.
- KOVACS, David. Shame, Pleasure, and Honor in Phaedra's Great Speech (Eurípidés, Hippolytus 375-87). *The American Journal of Philology*, vol. 101, n. 3, p. 287-303, 1980.
- \_\_\_\_\_. Hippolytus, *The heroic Muse*. London: John Hopkins University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. Zeus in Eurípidés' Medea. *The American Journal of Philology*, vol. 114, n. 1, p. 45-70, 1993.
- KNOX, B. W. W. *The Heroic temper: studies in sophoclean drama*. Berkeley: University of California Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. The Medea of Eurípides, *Yale Classical Studies*, vol. 25, p. 193-225, 1977.
- LEVETT, Brad. Verbal Autonomy and Verbal Self-Restraint in Eurípides' Medea. *Classical Philology*, vol. 105, 2010, p. 54-68.
- LIDDEL and SCOTT. *An intermediate Greek-English lexicon*. New York: Clarendon Press, 1889.
- MOLINE, Jon. Eurípides, Socrates and Virtue. *Hermes*, v. 1., n. 103, 1975, p. 45-67.
- NORTH, Helen. *Sophrosyne, self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. New York: Cornell University Press, 1966.
- REEVE, M. D. Eurípides, Medea 1021-1080. *The Classical Quarterly (New Series)*, vol. 22, n. 1, 1972, p. 51-61.
- REHM, R. Medea and the Logos of the Heroic. *Eranos*, n. 87, 1989, p. 97-115.
- RICKERT, Gail Ann. Akrasia and Eurípidés' Medea. *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 91, 1987, p. 91-117.
- ROMILLY, Jacqueline de. Eurípidés o la tragédia de las pasiones. In: *La tragédia grega*. Madrid: Gredos, 2011.
- SEGAL, C. Eurípides' Medea: Vengeance, Reversal and Closure. *Pallas*, vol. 45, 1996, p. 15-44.
- SNELL, Bruno. The discovery of mind, The Greek origins of European thought. Oxford: Blackwell Publishing, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Scenes from Greek Drama*. Los Angeles: University of California Press, 1964.
- TENENBAUM, Sergio. Akrasia and irrationality. In: O'CONNOR, Timothy; CONSTANTINE, Sandis (eds.). *A companion to the Philosophy of Action*. Oxford: John Wiley & Sons, p. 274-281, 2010.
- TIERNEY, Michael. The *Hippolytus* of Eurípides. *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, vol. 44, 1937/1938, pp. 59-74.

284 SPRANGER, J. A. The Art of Euripides in the Hippolytus. *The Classical Review*, vol. 33, 1919, p. 9-15.  
VLASTOS, Gregory. Socrates on *akrasia*. *Phoenix*, vol. 23, n. 1, 1969, p. 71-88.  
WILLINK, C. W. Some Problems of Text and Interpretation in the Hippolytus. *The Classical Quarterly*, vol. 18, 1969, p. 11-43.