

AMOR ERÓTICO E CASTIDADE NO *HIPÓLITO* DE EURÍPIDES

Flávio Ribeiro de Oliveira*
Universidade Estadual de Campinas

RÉSUMÉ: Dans cet article, j'analyse comment, dans l'*Hippolyte* d'Euripide, la notion de passion érotique est conçue comme une maladie et quelles sont ses relations avec la notion de chasteté.

MOTS-CLÉS: Euripide; *Hippolyte*; amour érotique.

*P*retendo discutir neste texto¹ as noções de amor erótico e castidade no *Hipólito* de Eurípides. Contudo, antes de tratar do *Hipólito* – e para que compreendamos melhor como operam ali essas noções – analiso brevemente alguns aspectos da ode de Safo conhecida como *Ode a Anactória* (fr. 31 Voigt), conservada pelo *Tratado sobre o sublime*, obra de autor desconhecido (outrora atribuída a Longino).

Na ode, uma mulher – o eu poético – observa um casal (um rapaz e uma moça); atraída pela moça, ela afirma que, quando a vê, sofre uma série de reações físicas. Interessa-nos, aqui, a sintomatologia descrita pela poeta. Essas reações são: a) perturbação cardíaca (*kardían en stéthesin eptóaisen*, verso 6); b) mutismo (*kàmi mèn glôssa éage*, verso 9); c) calor, sensação de fogo sob a pele (*lépton d'aútika khrôî pûr upadedrómeken*, versos 9-10); d) cegueira (*oppátessi d' oud' èn óremm'*, verso 11); e) zumbido nos ouvidos (*epirrómbeisi d' ákouai*, versos 11-12); f) suor frio que lhe inunda o corpo

* frasp@iel.unicamp.br

¹ Apresentado oralmente em 2010, na “IX Semana de Pós-Graduação em Estudos Clássicos e Medievais: Metamorfoses de Eros”, promovida pelo NEAM da FALE/FAFICH – UFMG. O texto aqui publicado conserva suas marcas de oralidade.

(*kád dé m' ídros psûkhros kakkhéetai*, verso 13); g) tremor por todo o corpo (*trómos dè paísan ágrei*, versos 13-14); h) pele esverdeada (*khlorotéra dè poías émmi*, versos 14-15).² Muitos desses sintomas já apareciam em Homero: são, na *Ilíada* e na *Odisseia*, reações do organismo provocadas pelo pesar, pela preocupação, pelo pavor, pela dor física. Em Homero, os sintomas aparecem isolados (raramente formando um par – por exemplo, tremor e palidez juntos). Ora, na ode de Safo há duas diferenças importantes: aqui, todos esses sintomas aparecem juntos, ao mesmo tempo, na mesma pessoa e – novidade fundamental – como sintomas não de dor, pesar, susto etc., mas de paixão amorosa (o que nunca ocorria em Homero).

Contudo, um eventual leitor que tomasse apenas esses versos talvez pensasse que a ode descreve uma pessoa doente. Essa mulher, que está esverdeada, tomada de tremedeira, muda, com uma névoa sobre os olhos, com taquicardia, com zumbido nos ouvidos, queimando de calor – e suando frio – sofre com alguma enfermidade!

Portanto, em sua *Ode a Anactória*, Safo reúne, pela primeira vez na poesia ocidental, todos aqueles sintomas (que já apareciam individualmente em Homero) e os atribui à paixão amorosa – e podemos afirmar que, aqui, ela inequivocamente caracteriza a paixão amorosa como uma patologia: o estado dessa mulher é patológico; ela está amando e está doente...

Passemos ao *Hipólito* de Eurípides. O leitor que buscar um manual de literatura grega e procurar o resumo da ação da peça inevitavelmente encontrará mais ou menos o seguinte: Afrodite está irritada com Hipólito porque ele a despreza e venera apenas Ártemis, deusa casta. Como vingança, a Cípria faz Fedra, a madrasta de Hipólito, se apaixonar por ele. A ação da tragédia continua até o desfecho ruinoso; contudo detenhamo-nos aqui: o que nos interessa particularmente é esse apaixonar-se de Fedra.

Quando Afrodite faz referência a Fedra pela primeira vez na peça, diz que a jovem padece de uma doença (*nóson*, v. 40). Mais tarde, o Coro alude ao fato de ela jazer alquebrada em estado doentio (*teíroménan noserâi koítai*, v. 131). No diálogo do Coro com a nutriz, diz-se que ela está sem comer (*abrosíai stómatos*, v. 136-7), que seu corpo apresenta cor alterada (*démas allókhroon*, v. 175), que ela sofre de um *páthos*³ oculto.

² *Khlorós* é um verde pálido, esverdeado. É a cor que assume quem está muito doente ou levou um grande susto (em nossa cultura, diríamos que esse indivíduo está “pálido”).

³ Lembremo-nos de que *páthos* inclui nossa noção de paixão, mas também nossa noção de doença. No vocabulário médico, por exemplo, disenteria era *dusenterikà páthe*.

Quando aparece em cena, Fedra está prostrada, estendida em uma maca de doente, carregada por criadas. Afirma que sofre de fraqueza nos membros (*lélumai meléon súndesma*, v. 199), de peso na cabeça (*barù moi kephalês epíkranon*, v. 201); o Coro menciona o estado de debilidade geral e de consumpção do corpo de Fedra (*hos asthenêi te kai katéxantai démas*, v. 274). Enfim, sua condição é descrita claramente como uma *nósos*.

Além disso, quando Fedra fala, aquilo que ela diz parece não ter sentido, e a nutriz pensa em loucura: tal fala é inspirada pela *manía* (v. 214), é uma fala demente (*paráphron épos*, v. 232). O *Tratado sobre o sublime* (X, 3), ao comentar a ode de Safo, percebeu que se tratava de uma afecção que atingia tanto a alma (*tèn psukhén*) como o corpo (*tò sôma*) do eu poético.

Portanto, Fedra padece de uma doença que lhe perturba o corpo e a mente. O vocabulário da moléstia (e da loucura, que também era vista como uma *nósos*) está presente de forma marcante em todo esse diálogo entre Fedra, a nutriz e o Coro. *Nósos*, *noséin* e termos cognatos aparecem nos versos 176, 179, 186, 205, 269, 279, 293 e 294. Enfim, é inegável que Fedra está doente. A questão, para o Coro, para a nutriz e para nós, leitores modernos, é “que doença é esta?”. O Coro apresenta explicitamente a questão: quer saber *hétis estin he nósos* (v. 269). E muitos leitores modernos – leitores que conhecem a *Ode a Anactória* e que agora leem o *Hipólito* – respondem sem hesitar que não há mistério: tanto a mulher da ode de Safo quanto Fedra estão apaixonadas. Essa é a doença. Aquelas moças padecem de amor.

Pois bem, pretendo demonstrar que essa resposta não é exata. Fedra não está apaixonada por Hipólito. A ideia de “paixão” e de “apaixonar-se” implica, em nossa língua e em nossa cultura, um envolvimento afetivo profundo. Uma moça pode dizer a seus pais, durante um jantar, “estou apaixonada por um rapaz”. A paixão está associada a noções de ternura, amizade, afeição: ela implica um compromisso afetivo terno e profundo que está excluído no caso de Fedra. Fedra não gosta de Hipólito; Hipólito é seu inimigo. A doença dela é desejo sexual – só e tudo isso. Fedra deseja Hipólito sexualmente. Sofre na alma e em todo o corpo por desejo de fazer sexo com Hipólito. E é justamente esse o domínio de Afrodite.

Com efeito, Afrodite não é a deusa do “amor” tal como entendemos hoje essa noção:⁴ é a deusa do amor carnal, é a deusa do

⁴ Aliás, aquilo que em nossa língua e nossa cultura chamamos “amor” não é um afeto imutável que sempre existiu, idêntico a si mesmo, em toda a História e entre todos os povos: a ideia de amor evolui e se metamorfoseia. Pode-se fazer uma História do amor, uma História dos afetos – mas isso é uma outra história.

sexo. Seu domínio é o da paixão erótica. Afrodite é o sexo em estado bruto, é a atração erótica irresistível e não está, essencialmente, vinculada a afeição, ternura, namoro, casamento – embora de modo geral se associe secundariamente a essas noções (pois uma das funções sociais do casamento implica o sexo e, do ponto de vista afetivo, a atividade sexual pode implicar ternura). Eu diria que, no que diz respeito ao modo como o grego concebia a esfera de ação de Afrodite, o sexo pode estar ligado às concepções de casamento ou de ternura por acidente, e não por essência.

Como afirmamos, o domínio de Afrodite é o da paixão erótica, do sexo. O autor do *Tratado sobre o sublime*, ao falar a respeito dos sintomas descritos na ode de Safo, refere-se a eles justamente como *tà sumbainonta taís erotikáís maníais pathémata* (as paixões – ou os sofrimentos – aderentes à loucura erótica). A paixão erótica – *tà erotikà pathémata* – que devasta corpo e alma é vista, no pensamento poético grego, como uma doença, como uma *nósos*. O desejo sexual é, então, concebido como enfermidade. Ora, uma questão se impõe a nós, leitores, e a todos aqueles que padecem dessa doença: se é doença, qual é o remédio?

No *Hipólito*, a nutriz, ao descobrir que a doença de sua senhora é desejo sexual, afirma que tem um remédio (*phármakon*, v. 516) para o mal. Esse remédio, todavia, é um filtro amoroso (*phíltra*, v. 509). Ora, um *phíltron* era um meio mágico de provocar desejo erótico em alguém (e não de eliminar, de curar o desejo erótico). O remédio proposto pela nutriz para a doença de Fedra, portanto, é tornar doente também Hipólito: que a doença seja recíproca. A nutriz parece supor que a doença de Fedra não tem cura e que, portanto, a única saída seria atingir igualmente a Hipólito. Tal *phármakon* seria destinado ao mancebo para que este também adoecesse, e não para curar Fedra.

O que está em questão é um problema moral, no sentido grego (de uma moral eminentemente prática). A questão é: o que fazer quando se é acometido de desejo sexual? O que fazer com essa paixão erótica que nos atormenta?

Uma solução possível seria eliminar o desejo. Contudo, isso parece impossível aos olhos da nutriz; a paixão erótica vem de Afrodite, é divina, é inelutável. Não há remédio para eliminar o desejo. Daí a solução proposta: se Fedra não pode eliminar o desejo, deve então satisfazê-lo. É simples. Se Hipólito também desejar Fedra, Fedra poderá satisfazer seu desejo. Essa solução do impasse moral provocado pela paixão erótica – uma solução bem grega – não foi a solução que triunfou em nossa cultura.

A resposta que, entre nós, triunfou culturalmente (pelo menos no plano ideológico) foi uma terceira via: entre eliminar o desejo e satisfazer o desejo, há uma atitude intermediária: reconhecendo que o desejo é inevitável (e que, portanto, não é possível eliminá-lo), cumpre resistir a ele. Tal resposta pode ser encontrada em Platão. Numa das mais belas passagens do *Górgias* (493a), afirma-se que nosso corpo (*sôma*) é um túmulo (*sêma*). A alma – que é boa e constitui a melhor parte de nós mesmos – é prisioneira do corpo – que é inferior e consiste no pior de nós mesmos. Os desejos do corpo têm um problema: são insaciáveis. Nesse passo, Platão apresenta a célebre imagem do tonel furado – alusão ao tonel das Danaides: elas foram condenadas, no Hades, a encher com água, perpetuamente, um tonel cheio de furos. Aquele que se dedica a satisfazer sempre os desejos (*epithumíai*) do corpo está na mesma situação que as Danaides: ele nunca será capaz de encher definitivamente o tonel, pois a água que nele é vertida escapa imediatamente pelos furos. Os desejos do corpo são um tonel furado.

Uma metamorfose moderna da imagem do tonel das Danaides é a figura mítica de Don Juan, paradigma da insaciabilidade da paixão erótica: ele jamais fica satisfeito; imediatamente após a consumação de uma experiência sexual, ele já é impelido a buscar outras. Na versão provavelmente mais célebre dessa personagem – o *Don Giovanni* do libreto de Lorenzo da Ponte para a ópera homônima de Mozart – Leporello diz a Dona Elvira (que está irritada porque Don Giovanni a havia traído): “Non siete voi, non foste e non sarete/ né la prima, né l’ultima” (ato I, cena 5). O tonel nunca ficou e jamais ficará definitivamente completo: Don Giovanni está fadado a se esfalçar incessantemente para enchê-lo, numa busca perpétua, inescotável e vã da satisfação do desejo sexual.

Mas retornemos ao problema que nos ocupa: o desejo sexual – que, no pensamento platônico, se inclui nessa categoria dos prazeres do corpo – por um lado não pode ser simplesmente suprimido, pois é irresistível e, por outro lado, nunca será completamente saciado. Se o satisfação, ele volta depois de algum tempo e devo me empenhar para satisfazê-lo novamente, num movimento perpétuo, como no caso do tonel que nunca fica definitivamente cheio: a água que lá coloco sempre escapa pelos furos.

Diante dessa dupla impossibilidade – impossibilidade de eliminar e impossibilidade de saciar a paixão erótica – a resposta platônica é mais ou menos a seguinte: não passe sua vida a se esforçar, em vão, para satisfazer os desejos do corpo, pois as paixões sensíveis são o que há de

pior nos homens; cuide de sua alma, que é o melhor de você. Essa resposta moral ao problema do desejo erótico leva à abstinência, à castidade. Em nossa cultura, ela terá sua formulação mais completa em Paulo, um dos principais teóricos do cristianismo. Na *Primeira Epístola aos Coríntios*, ele aconselha (6, 18): “evitai a fornicação” (*pheúgete tèn porneían*) e, logo abaixo (7, 1), “para um homem, o bom é não tocar em mulher” (*kalòn anthrópoi gunaikòs mè háptesthai*). Paulo aconselha aos solteiros que permaneçam castos, como ele. Mas, caso lhes seja impossível resistir ao desejo, que se casem: é melhor se casar do que se abraçar (*kreítton estín gameîn è puroústhai* 7, 9). Para Paulo, portanto, o ideal é não fazer sexo, resistir ao desejo: um homem virtuoso, um homem de força moral deve permanecer casto. Mas Paulo deixa a possibilidade de uma válvula de escape para os homens que não têm a força moral que ele tem: se não forem capazes de se abster de sexo, que se casem. O sexo é um mal; contudo, a maior parte dos homens não consegue derrotá-lo: nesse caso, que pelo menos o mal seja regularizado por meio do casamento.

Mas, voltando ao *Hipólito*, seria legítimo formularmos a seguinte questão: no universo trágico grego essa solução – apresentada exemplarmente por Paulo séculos mais tarde – seria possível? De fato, teria sido exatamente essa a solução proposta por Hipólito [aliás, Hipólito é mais radical do que Paulo: para Paulo, o sexo é um mal; para Hipólito, não só o sexo, mas a própria mulher é um grande mal (*kakòn mégá*): num mundo ideal não existiriam mulheres (versos 616ss.)]. Mas no *Hipólito* tal solução – a abstinência completa de sexo – fracassa. Ao final da tragédia, Hipólito é punido por sua afronta a Afrodite e morre de maneira horrível.

Por que a solução da abstinência não funciona no quadro moral e religioso da tragédia grega? Vimos que no mundo grego o desejo sexual é assimilado a uma doença. Nós padecemos dele, nós o sofremos: ele é um *páthos*. Padecemos desse desejo como padecemos de uma gripe ou de uma peste.⁵ Contudo, na visão grega pré-platônica, há uma diferença fundamental de perspectiva que exclui, para o homem comum, a solução da abstinência; no mundo grego o desejo erótico é uma doença, sim, mas é uma doença divina: deriva diretamente de Afrodite. No cristianismo (e já em Platão) há uma desqualificação moral do mundo sensível (e do corpo, que é o veículo mesmo de todo o sensível, corpo

⁵ Em *Lucien Leuwen*, o herói de Stendhal, desconfiado de que está amando, se pergunta: *Est-ce que j'aurais la peste?* (Stendhal, 1973, t. I, pág. 266).

que incorpora – perdoem-me a redundância – todo o sensível). O corpo é sensível e todo o sensível passa pelo corpo; o corpo é condição necessária do sensível. Platão, contudo, nos diz (e o cristianismo no-lo dirá séculos depois): o real, o verdadeiro, o divino estão além do corpo, não podem ser sentidos pelo corpo.⁶ O corpo é um túmulo, é a prisão em que nossa alma divina está encarcerada.⁷ O desejo erótico – que é um desejo desse corpo inferior, ruim, vil – é uma doença a ser enfrentada por meio da abstinência, da castidade; o desejo erótico é só mais uma das misérias da condição humana.

No mundo grego, antes de Platão, tal *nóssos* não era considerada ruim nem abjeta. Ela era um problema, sim, ela incomodava, mas os desejos do corpo não eram moralmente condenados, em bloco, de maneira inapelável. O grego pré-platônico não via o mundo através de uma perspectiva dualista que opõe, por um lado, um mundo sensível, que é inferior e mau, e, por outro lado, um mundo do espírito e do intelecto, que é superior e bom. Podemos afirmar, de modo muito simples, que na cultura grega pré-platônica o mundo sensível também é sagrado (isso é, pertence à ordem do divino, no mesmo plano em que está aquilo que consideramos hoje espiritual ou intelectual);⁸ podemos afirmar que o desejo sexual é sagrado. Afrodite é a deusa que representa este aspecto divino da condição humana: o sexo. Para Paulo (e para Platão), a castidade do homem comum é uma virtude. No *Hipólito* de Eurípides, é *húbris*, é desmedida arrogante, é uma afronta sacrílega a um dos múltiplos aspectos do divino.⁹

Neste ponto o leitor do *Hipólito* poderia se propor outra questão: não havia, no mundo grego, impedimentos ou restrições à satisfação da

⁶ É verdade que Platão admitia, com relação aos prazeres do corpo, uma ideia de boa medida. Não o nego: não se trata, em Platão, de impor uma abstinência completa de todos os gozos corpóreos. O que afirmo é que, para Platão, os prazeres do corpo estão num plano moralmente inferior ao plano dos prazeres da alma. Estes têm valor em si mesmos; aqueles, não. Estes são divinos; aqueles não.

⁷ No pensamento poético grego, a perspectiva é diferente: aqui, a alma não é um inquilino (ou um prisioneiro) do corpo; é o corpo que é animado. O homem não é uma alma que é prisioneira de um corpo; o homem é um corpo animado.

⁸ Essa fratura entre plano o sensível e o plano espiritual-intelectual é estranha ao pensamento poético grego. Se não é invenção platônica, pelo menos encontrou sua formulação mais clara em Platão.

⁹ A castidade, contudo, é aceita – e mesmo exigida – em funções sacerdotais específicas em que virgens se dedicam exclusivamente ao serviço de certos deuses. São exceções regulamentadas, que não se aplicam ao homem comum.

paixão erótica? Trata-se, então, de uma cultura em que o sexo era totalmente livre? Penso que não – e aqui há, em minha opinião, um ponto importante que distingue, num aspecto essencial, a moral grega da moral cristã. Em suas valorações éticas, a moral cristã é uma moral do “tudo ou nada”. O corpo é inferior, a alma é superior, é divina. Os prazeres do corpo são vis, o sexo, em si mesmo, não é um bem. Para Paulo, o homem virtuoso deve se abster de sexo, deve ser casto. Aquela válvula de escape – casar-se – se destina aos moralmente mais fracos. E, mesmo no quadro do casamento, o sexo é tolerado unicamente como um mal necessário, inerente à condição humana – um mal necessário para a procriação e para a constituição da família cristã – e não como fonte legítima de um prazer que tenha valor em si mesmo. Esse dualismo – de um lado tudo aquilo que é bom, nobre, divino; de outro, as coisas reprováveis, péfidas, moralmente condenadas – não existe na moral grega.

Na lógica grega, a relação entre o moralmente superior e o moralmente inferior é nuançada: ali, é fundamental a noção de *métron*, medida, equilíbrio. Hipólito, que é um fanático da castidade, venera absolutamente Ártemis (deusa virgem) e despreza absolutamente Afrodite. Paulo consideraria a atitude de Hipólito virtuosa; um grego do século V a.C., não: na atitude de Hipólito não há medida, não há equilíbrio entre esses dois aspectos divinos de nossas existências – Afrodite e Ártemis, sexo e castidade. Adotar visceralmente um extremo – seja Afrodite, seja Ártemis – com total desprezo pelo outro não é virtude; é *húbris*.

Na moral cristã há um único deus, uma única verdade, um único bem. Na moral grega pré-platônica, há muitos deuses, que recobrem todos os aspectos da condição humana – do homem concreto, compreendido como um corpo no mundo – e lhes conferem um caráter sagrado. Há muitas verdades, com muitas facetas, e o bem pode ter muitas formas: consiste em inúmeras possibilidades de equilíbrio entre todos os aspectos da condição humana. Entre a bacanal perpétua e desenfreada e o fundamentalismo casto de Hipólito, há múltiplas soluções de equilíbrio e compromisso; entre o sexo – que é divino – e a castidade – que é divina – há soluções moralmente legítimas para os homens reais, de carne e osso, que somos nós. Uma dessas possíveis soluções de equilíbrio e compromisso é dada, no *Hipólito*, pelo servo que admoesta o herói ao ver que ele reverencia Ártemis e ignora acintosamente Afrodite. Dialogam assim o servo e Hipólito (versos 103ss.):¹⁰

¹⁰ Tradução minha; cf. Referências.

SERVO – Tem mais juízo, que hás de ser feliz.
HIPÓLITO – Desprezo um deus que à noite causa pasmo.
SERVO – É necessário honrar os deuses, filho.

No ponto de vista do homem comum, é preciso honrar os deuses – todos eles. E Afrodite é uma deusa.

Referências

- DA PONTE, L. *Tre libretti per Mozart. Le nozze di Figaro, Don Giovanni, Così fan tutte*. Milano: Rizolli, 1990.
- EURIPIDES. *Hippolytus*. Edited with introduction and commentary by W. S. Barrett. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- _____. *Hipólito*. Tradução, introdução e notas de Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Odisseus, 2010.
- HOMERI. *Opera*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- LONGINO. *Libellus de sublimitate*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Nouum testamentum*. Apparatu critico instructum edidit Augustinus Merk S.J. Roma: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1951.
- PLATONIS. *Opera*. Recognouit breuiqueadnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903. Tomus III.
- SAPPHO; ALCAEUS. *Fragmenta*. Edidit Eva-Maria Voigt. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1971.
- STENDHAL. *Lucien Leuwen*. Paris: Gallimard, 1973.