

Fortuna, amizade e justiça na *Hécuba* de Eurípides¹

Luck, friendship, and justice in Euripides' Hecuba



Antonio Sá da Silva²



Alisson Alves Santos³

Resumo: Com base em análise de uma importante tragédia de Eurípides, *Hécuba*, de seu contexto social e político e de questões fundantes da ética grega, o presente artigo busca responder à pergunta do autor que ecoa por toda a peça: o julgamento moral e jurídico deve levar em consideração a contingência vivida pelas partes e pelo juiz? As conclusões indicam nossa concordância com aqueles que advogam a necessidade, tanto no Direito como na política, na economia e nos saberes éticos em geral, da garantia a cada pessoa de bens e recursos necessários ao seu bem viver, cuja privação pode macular sua compreensão do mundo e o seu senso de justiça.

Palavras-chave: Fortuna; amizade e justiça; tragédia grega.

Abstract: Based on the analysis of Hecuba, an important tragedy written by Euripides, its social and political context and the fundamental questions of Greek ethics, this paper seeks to answer the a question that reverberates throughout the play: moral and legal judgment must take into account the contingency experienced by the parties and the judge?

¹ Trabalho produzido no âmbito do grupo de pesquisa *Teorias da Justiça, do Direito e da Decisão Judicial*, projeto de pesquisa “Escolhas Trágicas e Justiça Poética”, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia, sob a liderança do Prof. Doutor Antonio Sá da Silva.

² Doutor, mestre e especialista em Ciências Jurídico-Filosóficas pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Portugal, com bolsa do Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra e orientação do Prof. Doutor José Manuel Aroso Linhares. Graduado em Direito pela Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete, Minas Gerais, Brasil. Professor de Filosofia, Teoria, Ética e Hermenêutica Jurídica da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA), na graduação e no Programa de Pós-Graduação em Direito; ex-Professor do Mestrado Profissional Interdisciplinar em Segurança Pública, Justiça e Cidadania da UFBA; ex-Professor da Faculdade Baiana de Direito, da Unijorge, da Universidade Federal de Ouro Preto e da Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete; ex-pesquisador do Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra, Portugal. <http://lattes.cnpq.br/6269183372032732>. antoniosa@antoniosa.com.br.

³ Mestre em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduado em Direito pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Advogado. <https://orcid.org/0000-0001-8163-1426>. alisson.2903@hotmail.com.

The conclusions point to our agreement with those who advocate the need, both in law, politics, economics and in general ethical knowledge, to guarantee each person with the goods and resources for their well-being, whose deprivation can tarnish their understanding of the world and sense of justice.

Keywords: Luck; Friendship and justice; Greek tragedy.

Data de submissão do artigo: Dezembro de 2021

Data de aceite do artigo: Outubro de 2022

1 Introdução

O presente artigo analisará uma importante obra de Eurípides, *Hécuba*, encenada no século V a.C, destacando algumas cenas que parecem indispensáveis à análise filosófico-jurídica da questão que estamos propondo. Temas como nossa vulnerabilidade perante a Fortuna (Τύχη, *Tyche*), incorruptibilidade de caráter, deliberações humanas, entre outros, são centrais naquela tragédia e neste estudo, este, aliás, metodologicamente orientado pela pesquisa bibliográfica acerca de cada um destes problemas.

Trata-se de uma tragédia exemplar para se compreender esse gênero narrativo, pois reúne elementos que Aristóteles, na sua *Poética*, considerava indispensáveis para a diferenciação com outros gêneros literários: importa dizer que, de acordo com o filósofo grego, as tragédias mais bem-sucedidas são as que mostram pessoas boas incorrendo em grandes erros, causando danos irreparáveis a si mesmas ou a alguém próximo (ARISTÓTELES: 2004; 1453a13-25; 1453b14-1454a2-3); neste tipo de cena, o espectador testemunha pessoas admiráveis sendo acometidas de terríveis infortúnios.

É o que temos em *Hécuba*, pois a narrativa nos revela a história da rainha de Troia, concentrando maior atenção nas desditas que se deram em sua vida. De fato, após a derrota dos troianos para os gregos, Hécuba foi escravizada pelos helenos e testemunha, até esse momento, a perda de dois de seus filhos, Polixena e Polidoro. A morte da filha ocorre quando Ulisses vem exigir um sacrifício à alma de Aquiles, cuja demanda por uma noiva na mansão dos mortos (Αδης, *Hades*) impede o retorno dos navios gregos às suas terras (EURÍPIDES: 2004; 218-228). Apesar dos apelos da heroína, a ordem para o sacrifício subsiste, com a anuência da própria filha, que prefere a morte a uma vida indigna (EURÍPIDES: 2004; 342-378); foi assim sacrificada em cerimônia que exaltou sua pureza e dignidade, virtudes estas, aliás, reconhecidas pela tropa grega (EURÍPIDES: 2004; 521-582).

Após a perda de Polixena, foi a vez de Hécuba descobrir o cruel assassinato de seu último rebento, o infante Polidoro. É que, com o

aprofundamento do conflito bélico, temendo pelo pior, o rei Príamo confiara a guarda do filho mais novo a Polimestor, rei da Trácia e até então um hóspede fiel a frequentar habitualmente a corte troiana, que de resto resguardaria a descendência dos troianos. Ao saber da queda de Troia, o falso amigo deu cabo da vida do impúbere, no intento de apossar-se do tesouro que recebera em forma de dote (EURÍPIDES: 2004; 767-778.). Isto sugere desde logo que Eurípides nos arrasta para o epicentro de questões morais sérias, constitutivas de nossa identidade ocidental, mas que aqui sofrerão um recorte para tratar, exclusivamente, daquelas relacionadas com a deliberação prática.

Vamos nos deter, portanto, na reflexão sobre a possibilidade de o agente moral seguir adiante em seus projetos de felicidade, sem ser atingido por surpresas desagradáveis, como as vivenciadas por Hécuba, que mesmo resistindo por muito tempo à humilhação de seu Destino (Μοῖρα, *Moirá*) acaba sendo violentada na sua bondade e faz com que, pelo menos no início, obtenha a simpatia (συμπάθεια, *sympatheia*) do espectador. Por causa mesmo desta adesão do auditório é que inicialmente serão feitas considerações sobre o papel das emoções e da literatura nas reflexões sobre a vida pública e privada; daremos, pelas razões já ditas acima, um especial relevo para o gênero tragédia, encenado no teatro grego e que constituiu desde então um campo fértil para essas reflexões.

A sequência de nosso estudo mostrará a particularidade da obra de Eurípides, além do seu impacto cultural e político; apresentaremos os principais tópicos de sua *Hécuba*, e, mantendo um diálogo privilegiado com Aristóteles e Martha Nussbaum, buscaremos esclarecer questões relacionadas ao dilema prático e à incorruptibilidade da vida virtuosa. Suscitaremos, também, questões relacionadas com a guinada política da heroína, que, depois de resistir exemplarmente ao infortúnio e preservar sua fé nas instituições públicas, opta pela vingança privada; esta última nota é particularmente instigante, pois desafia o auditório do tragediógrafo grego a pensar sobre o momento histórico em que a peça foi encenada, isto é, aquele em que as instituições públicas parecem

se deteriorar, não garantindo as condições para o florescimento das virtudes dos cidadãos e colocando em xeque a honorabilidade (τιμή, *time*) dos dirigentes políticos.

2 O lugar da poesia e a particularidade da tragédia na educação do homem grego

O uso de obras ficcionais, para iluminar reflexões éticas, procura compreender sentidos e pontos de vista sobre a natureza humana e a organização social, que, engendradas pela imaginação artística, podem enriquecer a discussão nas diferentes áreas do conhecimento⁴. Importa para isto, desde logo, reconhecer o papel das emoções nesse debate. Na Atenas dos séculos IV e V a.C, os poetas, especialmente os trágicos e entre eles Eurípides, eram considerados uma das fontes principais do pensamento ético-político⁵; no decurso desse último século, entretanto e graças à viragem antropológica dos Sofistas e de Sócrates, os filósofos não somente assumiram um lugar de destaque na formação do homem grego que até então era protagonizada pelos poetas (JAEGER: 2013; 991), mas chegaram até reivindicar para si a prerrogativa do magistério, tal como se vê da querela intelectual de Platão com esses poetas (PLATÃO: 2001; 398a-b).

O principal ponto de divergência (quijá a inimizade intelectual) entre poetas e filósofos, ressaltamos, está na desconfiança destes em relação às emoções (πάθος, *pathos*). Com efeito, para Platão, os poetas não eram pessoas sérias no sentido filosófico do termo (PLATON: 1964; 531a-534), sendo suas obras incapazes de sobrepor-se às aparências, entendimento esse que parece ser fruto dos preconceitos e ideias dominantes nesse período (JAEGER: 2013; p. 994 e segs.); para o filósofo, ademais, os poetas prestigiavam as paixões e não a razão (λόγος, *logos*), contrariamente ao dever da pessoa moralmente superior, que seria o de suprimi-las. Tal

⁴ Para uma boa introdução a esta questão, ver Nussbaum: (2010; p. 95-120).

⁵ A principal fonte adotada por esta pesquisa, a propósito da relação entre poesia (ποιησία, *poesia*) e educação (παιδεία, *paideia*), foi Jaeger (2013; *passim*).

divergência levou o autor da *República* a expulsar os poetas da sua cidade ideal (PLATÃO: 2001; 398a-b).

A controvérsia quanto à honorabilidade da poesia foi também aberta por Aristóteles (2002; 1106b7-22): na sua *Ética a Nicômaco*, afirma que todas as ações estão, de certa forma, relacionadas com emoções, estando a excelência moral calçada na maneira como os sentimentos são externados; para ele, há uma vasta gama de sentimentos em nossas vidas, sendo certo que experimentá-los da forma correta e em relação aos objetos certos é característico da excelência, isto é, o meio termo encontrado entre o excesso e a privação das emoções.

Sobre a emoção e a excelência, diz Almeida que aquela

é indispensável às propostas éticas de Aristóteles, seja como ocasionadora (biologicamente) de alteração, seja como causadora de mudança no ajuizamento e mesmo de reflexão, ou seja, como (eticamente) elemento do desiderativo que concorre para a ação boa ou má moralmente. (ALMEIDA: 2017; p. 92).

Esses aspectos complementarizam, assim, um entendimento das emoções como algo que possui um lugar na ação humana, influenciando, efetivamente, o que resolvemos fazer (URMSON: 1988; p. 30); de resto, o Estagirita concorda que é o desejo (*επιθυμία*, *epithymia*) que faz um animal, incluindo o animal humano. Buscar alguma coisa, isto é, a causa de toda ação não é nada mais que um sentimento (URMSON: 1988; p. 30). Inexistem, portanto, emoções negativas ou positivas em si: como disse Urmson (1988; p. 32), o que Aristóteles requer é uma avaliação de como expressá-las em cada caso, ideia compatível com a visão do filósofo grego de que a “decisão depende da percepção” (ARISTÓTELES: 2002; 1109b21-22).

A tragédia, no palco grego, caracteriza-se por expor o auditório ao extremo das emoções, como o terror e a piedade, onde a purificação dessas emoções (*κάθαρσις*, *katharsis*) denuncia a existência

de conflitos éticos profundos. Deste modo é que Williams (2006; p. 58 e seg.) diz que uma vantagem dos estudos éticos serem feitos a partir da tragédia é que essas obras nos mostram horrores ficcionais, capazes de provocar atitudes que não tomamos em relação a horrores verdadeiros, estes, por sua vez, melhor compreendidos com o apoio de ficções apropriadas. Como Nussbaum (2001; p. xv) sugere, a diferença entre literatura e filosofia, pelo menos na educação grega, não é substancial como passou a ser depois de Platão, revelando muito mais uma disputa entre escolas por atenção que qualquer outra coisa. O próprio Aristóteles (2004; 1431a39-1431b6), na sua *Poética*, reconhece que a literatura tem uma dimensão filosófica importante: comparada à história, a literatura é mais filosófica, pois enquanto a primeira nos diz o que aconteceu, a segunda nos desafia a refletir sobre o que poderia ter acontecido.

Importa dizer que Nussbaum (2001; p. 44 e seg.) mostra, quanto ao pensamento helênico, que a vida humana possui uma dimensão trágica irrecusável, ensinando que devemos perceber o caráter complexo das deliberações humanas, tomadas, muitas vezes, apenas mediante certa gama de sofrimento pessoal. Antes dela, disse Jaeger (2013; p. 286) que desde Ésquilo o homem emerge como o herói que se debate com a ambição de liberdade que é própria do tempo daquele tragediógrafo, o que se vê da sistemática discussão sobre a vida ativa (*πράξις*, *praxis*) em todo gênero de discurso, inclusive no teatro; os festivais de poesia, que em remotíssima origem, como ensina Santo Isidoro de Sevilla (MCMLI; libro VIII, capítulo VII), nas suas *Etimologias*, premiavam o poeta com um bode (*τράγος*, *tragos*) e deu origem ao termo “tragédia”, converteram-se em concursos promovidos pelo Estado⁶, não para a simples fruição estética do espectador ou para o proveito econômico do vencedor, tal como se daria no advento da modernidade e da autonomização da técnica (*τέχνη*, *techne*) em relação à ética (*ἔθος*, *ethos*): buscava-se exaltar a grandeza dos valores comunitários e a promoção de um espírito público à altura das exigências

⁶ Como nunca é demais observar, o termo “Estado” aqui vai dito não no sentido em que a modernidade o empregou, mas naquela concepção grega assumida pela *polis* e que representava a totalidade das coisas humanas, morais e divinas.

de seu tempo (JAEGER: 2013; p. 292), o que permite falar de uma indissociabilidade entre literatura e educação na Grécia antiga.

3 O cultural e o político em Eurípides e a particularidade de sua obra

Entre as tragédias, a obra de Eurípides se destaca como uma das mais relevantes e férteis em conteúdo ético-filosófico, motivo pelo qual o autor ganhou na antiguidade a alcunha de “filósofo do palco” (JAEGER: 2013; p. 396). Com efeito, disse Jaeger (2013; p. 397) que “Aparece em Eurípides pela primeira vez, como dever elementar da arte, a vontade de traduzir nas suas obras a realidade tal qual a experiência a proporciona”. Assim, não sem razão, a tragédia de Eurípides foi considerada uma sementeira de ideias e espaço de discussão sobre questões relevantes do seu tempo, trazendo à tona preocupações que pulsam em pessoas de todas as classes e idades (JAEGER: 2013; p. 406), particularidade que explica a popularidade atemporal de suas obras.

Compreender o contexto em que *Hécuba* foi escrita ajuda em parte a se inteirar das preocupações do autor, bem como entender melhor as críticas dirigidas ao seu trabalho. A maior parte das peças criadas por Eurípides, entre elas a que estamos analisando, foi escrita no conturbado período da Guerra do Peloponeso, de tal modo que essa conjuntura reflete enormemente na produção do poeta, pois, nas palavras de Jaeger (2013), Eurípides é um poeta que está postado no fim de uma era: aquela marcada pelo declínio da civilização helênica, o que explica alguns poetas trazerem ao palco situações de exceção política e social (WERNER: 2004; p. XI).

É que com esse tragediógrafo o teatro foi um lugar privilegiado para explorar os conflitos e problemas da comunidade política (πόλις, *polis*) de seu tempo, estando o seu texto permeado pelos temas relevantes desse período conturbado. O drama euripídiano, assim como seu discurso sobre a justiça (Δίκη, *Dike*), vale-se do

mito para desafiar o auditório a pensar sobre as mudanças exigidas pelo seu tempo (KIBUUKA: 2015; v. 1, p. 166 e segs.). A respeito de *Hécuba*, Kibuuka destaca que o autor se converteu num sofista da cena, discutindo assuntos controversos de seu tempo; o caso de *Hécuba*, de 424 a.C, seria exemplar, pois além da denúncia da importância relativa da guerra (a Guerra de Peloponeso) e da sua glória, também levou ao palco:

o sentido de uma nova hierarquia social; o confronto tempestuoso entre *nómos e physis*, a convenção social e impulsos naturais numa sociedade que privilegiava o coletivo em detrimento do individual; *philío e díke*, solidariedade e justiça, como novos fatores de proteção social, num mundo que punha em dúvida a atuação dos deuses ou de forças superiores; a aparência e a realidade como desafios à posição do homem em cada momento concreto; e a questão dos limites da clarividência do saber humano. (KIBUUKA: 2015; p. 174).

A fragilidade humana em face da Moira (Μοῖρα, *Moira*), bem como os limites da ação moral do agente, é explorada com melhor êxito por Eurípidés quando coloca em cena as mulheres; na sua *Hécuba*, essas características estão ainda mais evidentes: as personagens femininas dessa peça são os seres que, por sua posição social inferiorizada, encontram-se mais vulneráveis e impotentes face ao Acaso (Καῖρός, *Kairos*) e às ameaças da guerra, da traição e até da morte (NUSSBAUM: 2001; p. 413). Num contexto como este é que o revés sofrido pela protagonista, passando da nobreza à escravidão, da confiança na supremacia da lei à descrença nas instituições públicas, entre outras adversidades, chamou tanto a atenção do espectador que resultou na premiação do espetáculo; isto nos obriga a dedicar alguma atenção aos infortúnios que se abateram sobre a heroína.

3.1 O infortúnio de Hécuba

Vimos já na introdução o drama de Hécuba, desde a perda violenta de sua família, pátria e amigos. Importa agora acentuar que ao deparar com a morte do último filho, Polidoro, a protagonista dirige-se a Agamêmnon, chefe do exército grego, para suplicar por justiça, que neste caso era a punição do hóspede infiel, uma demanda que lhe é negada (EURÍPIDES: 2004; p. 786-863). Confrontada com o fim trágico de seus entes queridos e interdito seu acesso à justiça, Hécuba decide avocar para si a tarefa de reparar a ofensa. A partir de então deixa de lado a firmeza de caráter e passividade que cultivara durante toda primeira parte da peça; passa-se por uma transformação que marca a centralidade e a controvérsia principal da narrativa. Ocorre que, com a anuência de Agamêmnon, atrai Polimestor e seus dois filhos à sua vivenda, supostamente para contar sobre a existência de um tesouro ali guardado; nesta emboscada, a protagonista assassina as duas crianças e mutila os olhos do assassino de seu filho, levando o rei da Trácia a rastejar pela praia e profetizar o fim de Hécuba: transformar-se numa “cadela de olhares vermelhos como fogo” (EURÍPIDES: 2004; p. 1265).

A mudança de atitude da personagem, que abandonando o figurino da mulher cuja virtude faz responder ao luto com altivez e honra exemplares, resulta na assunção de outro papel no palco: sujará suas mãos com o sangue de inocentes, completando sua empresa, nada menos, com o assassinio de um hóspede que durante anos celebrou a Fortuna de sua família; tal mudança de caráter é tamanha que há quem sugira a existência de “duas Hécubas” (KIRKWOOD: 1947; p. 61) na peça. Por esta razão é que Eurípidés recebeu severas críticas, nomeadamente apontando a inexistência de uma conexão causal entre os incidentes e uma aparente inconsistência da protagonista (KIRKWOOD: 1947; p. 61 e seg). Todavia, como explicitaremos adiante, a transformação sofrida pela personagem evidencia pontos importantes sobre questões éticas concernentes ao embotamento de nossos projetos de felicidade e aos caracteres necessários a uma vida bem-sucedida.

3.2 Amizade, *ethos* e possibilidade do *nomos*

A compreensão da peça e das razões para a mudança súbita de Hécuba, capaz de levá-la a adotar a postura do último ato, exige considerar as expectativas da personagem, no plano de vida que tinha antes e orientava suas ações, até a cena ignominiosa onde o corpo de Polidoro aparece boiando na praia (EURÍPIDES: 2004; 681-701), seguida da denegação de justiça e da ausência de repúdio institucional das condutas que a protagonista considerava injustas. A passagem que melhor expressa o fracasso dessa confiança é a discussão entre Agamêmnon e Hécuba, logo após a descoberta da desdita do ninfeto. O trecho seguinte mostra a irrisignação com que a escrava-rainha suplica ao comandante grego uma resposta ao crime perpetrado por Polimestor:

por meio das leis cremos nos deuses
e vivemos distinguindo as coisas injustas e justas;
se ela, estando nas tuas mãos, for eliminada, e não pagarem sua pena aqueles que matam
hóspedes ou ousam pilhar as coisas sacras dos deuses
não há nada daquilo que, entre os homens é seguro. (EURÍPIDES: 2004; 802-805).

O clamor de Hécuba é dirigido ao magistrado que no sistema grego recebeu de Zeus a missão de guardar a lei humana (*vóμος*, *nomos*) (EURÍPIDES: 2004; 841-845)⁷; o que o sistema de justiça atual designa por “prevaricação” é odioso desde que o chefe dos deuses deu ao rei “cetro” e lei (*θήμις*, *themis*), isto é, concedeu-lhe a grandeza cavaleiresca cujo privilégio é dar cada um ao que lhe é devido, pela lei num sentido ainda divino, anterior àquela instituída pelas convenções humanas; neste caso, Agamêmnon antes de Hécuba rompe o compromisso assumido de assegurar entre os humanos uma existência conforme a razão; afinal, como Heráclito (2005; frag. 44) lembrava, acentuando a importância de no mundo

⁷ Para esta questão, ver especialmente Jaeger (2013; p. 130 e segs).

humano se imitar a ordem que preside a Natureza (*φύσις, physis*), cabe a nós defendermos nossas leis como os soldados defendem as muralhas da cidade.

Importa dizer com isto que “lei” no sentido grego não tem o sentido que assumiu no advento do Iluminismo, restringindo-se àqueles comandos legais emitidos por uma autoridade do Estado investida do poder de legislar, mas outro bem distinto: o de uma “legalidade” pressuposta daquela ordem imanente do cosmo (*κόσμος, kosmos*), como Castanheira Neves (1983; p. 492 e segs.) disse ter sido rompida com o contratualismo jurídico, onde direito e Estado são concebidos como artefatos humanos a serviço de interesses egoísticos e contingentes; não é por isso menos relevante, pois sua força incide inclusive sobre os deuses, algo aliás declarado por Hécuba (EURÍPIDES: 2004; 798-801). Isto exemplifica o quão enraizados se encontravam tais preceitos, dentre eles o dever de hospitalidade (*ξενία, xenia*).

Acentuada essa diferenciação, observemos que Kastely (1993; p. 1040) afirma que, no contexto da peça e do mundo helênico do período, o que distinguiria um apelo à justiça de um edito aplicado mediante força seria justamente a disposição do suplicante em discutir uma correição baseando-se na lei consagrada pela comunidade. Dessa relação, surgiam as convenções ou práticas que seriam a base principal para os cânones morais; uma vez descartada estas convenções, como Nussbaum (2001; p. 400) ensina, não haveria um tribunal superior para o qual se poderia apelar. Especificamente a esta tragédia, na conformidade com a visão de Hécuba, o indigno Polimestor injuriou gravemente a lei, atentando contra tudo que a consciência moral e religiosa reconhecia como justo e necessário (EURÍPIDES: 2004; 788-797); sua ação foi capaz de dissolver os vínculos e a confiança do cidadão na autoridade pública cujo dever é guardar a justiça e proteger a cidade (*πόλις, polis*) da vingança privada. Apesar de os valores éticos sustentados por essa lei serem “apenas” convenções humanas, não mereciam naquele contexto a displicência do magistrado, tampouco a permuta por um compromisso menos importante, uma vez que tais bens são exatamente

aqueles que organizam o espaço de convivência social (NUSSBAUM: 2001; p. 403). Com algum esforço de tradução para outro contexto cultural, que não obstante preserva a relação necessária entre ordem humana e justiça, poderíamos dizer com o jagunço Riobaldo, protagonista do *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa (2006; p. 283 e seg.), que sem uma lei que ordene o curso da vida e oriente nossas escolhas, o mundo segue à revelia.

Antes de mostrar Hécuba se corrompendo moralmente, a narrativa explicita que as circunstâncias vividas por ela eram proporcionadas por uma sociedade já corrompida, que não recorria às suas leis para realizar a justiça; como Nussbaum (2001; p. 403) ensina, se os julgamentos morais são acordos na forma de viver e se a moralidade é um sistema de práticas humanas, então há uma clara possibilidade de que as circunstâncias ou atos humanos possam corromper a própria lei. A peça capta nitidamente esta situação, explorando não apenas a existência de iniquidades, mas também a forma de resposta a esse mal (KASTELY: 1993; p. 1040). Supõe-se que Eurípides, enquanto espectador da dissolução da moralidade grega (ἔθος, *ethos*), faz da sua peça o espaço para discutir essa crise que abala a credibilidade nas instituições e no seu sistema público de justiça, que Ésquilo (1992; 400-805) apresentara décadas antes de maneira entusiástica, sistematizando pela primeira vez na história do Ocidente uma tese sobre a origem do tribunal, do Ministério Público e da legitimidade da persecução penal. Conforme Kibuuka (2015; p. 181) esclarece, “a questão central em *Hécuba* é a escolha do mal que se faz eventualmente o pior, chocando a plateia deste drama que, na verdade, é uma grande metáfora da violência cometida pelos próprios espectadores no âmbito da Guerra do Peloponeso”.

3.3 A dissolução dos valores da *polis*, a anomia e a reabilitação da justiça de sangue

Hécuba, de Eurípides, destaca a inexistência de uma regra universal de juízo ou de uma ciência que resolva o dilema prático,

destacando, também, o papel da prudência (*φρόνησις*, *phronesis*) nas decisões que tomamos no mundo moral; explicita o contraste, de um lado, do excesso de rigor de Ulisses, utilizando-se da face-ta mais cruel da tradição para obter o sacrifício de Polixena, mas do outro, também denuncia a displicência de Agamêmnon, que ignora completamente a tradição ao não enquadrar Polimestor pelas graves violações à lei. Em ambas as situações, a protagonista se sente desamparada por conhecer os cânones que protegiam sua demanda. Não sendo a transformação de Hécuba algo que se possa atribuir acriticamente ao seu Destino, devendo aqui reconhecer a falha na concretização da justiça por parte daqueles que deveriam garanti-la, resta questionar se, diante dessa situação, a conduta da heroína é de alguma forma justificável.

Apesar da brutalidade com que Hécuba efetiva sua vingança, assim como da aparente bestialidade da personagem no final da narrativa, Zanotti (2019; p. 4) sustenta a opinião de que o apelo à vingança, naquela situação, seria justificado; para a autora, a protagonista recusa a proporcionalidade e a isonomia esperadas de um sistema público de justiça, apontando para a particularidade da perda do seu filho Polidoro, ao mesmo tempo em que indica a inadequação de um sistema que ignora totalmente essa perda violenta. A vingança é sua tentativa de rearranjar o mundo em que a lei foi violada, uma solução que, diferente de uma ordem de justiça, não carece da confiança e de outros bens relacionais sedimentados em instituições públicas: depende, somente, dos planos de quem executa a vingança (NUSSBAUM: 2001; p. 409 e seg.).

De acordo com Zanotti (2019; p. 11), a vingança não era tida como algo ruim na Grécia antiga. Isto não quer dizer, todavia, que os gregos desconheciam os riscos de fazer justiça com as nossas próprias mãos, mesmo quando compreendiam a vingança como um desafio à indiferença ou uma última instância de busca por essa justiça (KASTELY: 1993; p. 1047). Neste sentido, a peça aqui estudada é um forte contraponto ao sistema público defendido por Ésquilo, ao colocar em dúvida um tal monopólio da reparação a toda forma de injustiça por parte do “Estado”, num tempo de

maior confiança na amizade cívica, e quando encenou o julgamento de Orestes. Tal como Nussbaum (2001; p. 404) disse, a desconfiança em valores cívicos como amizade (φιλία, *philia*) e hospitalidade, expressos na peça, sugere a degradação da justiça pública que Ésquilo, o autor da *Oresteia*, em seu tempo testemunhou.

Confrontada pela concepção equivocada da lei que Ulisses adota, assim como pela prevaricação de Agamêmnon, a heroína decide dar as costas à justiça da *polis*, tal como antes fizeram seus algozes; o resultado dessa soma de fatores é a tragédia de Hécuba (KIRKWOOD: 1947; p. 67-68). Há talvez uma ironia de Eurípides na construção de sua trama, como Kastely (1993; p. 1043) observa, mostrando uma inversão do padrão da tragédia, na forma como protagonista responde ao próprio infortúnio: Hécuba inicia a peça derrotada e em busca do apoio de outros, mas, à medida que as catástrofes se avolumam, deixa de lado a resignação e interrompe seus lamentos; a postura ativa que adota a partir daí permitiria interpretar sua história como um processo de reabilitação, não como um fracasso pessoal.

É certo que mesmo levando em conta a dificuldade reconhecida por Eurípides de a personagem manter sua integridade, enquanto passa pela vida enfrentando a burocracia oficial que ignora o seu pleito, a maneira como Hécuba atinge inocentes na sua busca por justiça talvez sugira uma terrível insensibilidade de sua parte à dor de outras pessoas; todavia, ainda que equiparando factualmente sua atitude à de Ulisses e de Agamêmnon, pode-se argumentar que sua ação seja defensável, desde que consideremos o fato de que lidava com circunstâncias injustas (KASTELY: 1993; p. 1046). Ainda pior é o desfecho, que a coloca em igualdade com o algoz de seu filho, ideia reforçada pela imagem evocada por Eurípides ao comparar os dois aos cães. Nesta toada, Hécuba parece perder sua autoridade moral, passando a imagem de que não compreende as consequências dos seus atos enquanto tais, visto que continua justificando cada um deles a um suposto direito de vingar o mal de que foi vítima (MITCHELL-BOYASK: 1993; p. 125);

a desdita da rainha mostra que, mesmo havendo algum grau de justificação para a vingança, esta falha ao buscar a estabilidade ou os bens relacionais, perdidos anteriormente.

Curioso notar que a partida dos navios gregos de volta à casa, mostrada ao fim da peça, pode ser entendida como um prólogo à *Oresteia* de Ésquilo (ZANOTTI: 2019; p. 11): com *Hécuba*, Eurípides parece mostrar, como aquele, que a vingança não é uma escolha acertada para a vida social, talvez indo além para expor as dificuldades de a justiça prevalecer sempre em um mundo de pessoas demasiadamente vulneráveis. Resta indagar, como o faz Jaeger (2013; p. 405), se com isso Eurípides acreditava ou não na justiça positivada pelo Estado. Independentemente da resposta, a relevância das questões, suscitadas pela sua obra, permanecem atuais.

4 Caráter, vicissitude e (in)corruptibilidade

É importante destacar, como Nussbaum (2001; p. 317 e seg.) destaca, duas passagens da narrativa aqui estudada; primeiramente, o discurso do espectro de Polidoro que se vê no prólogo da obra, seja para conhecer sua condição de hóspede na casa de Polimestor, seja ainda para lamentar a desdita que se deu com sua família:

quando estão perdidas Tróia e a vida
de Heitor [...]
mata-me, mui afligido, graças ao ouro,
o hóspede paterno e, tendo-me morto, na onda do mar
jogou-me, para que ele mesmo o ouro em casa guardasse.
(EURÍPIDES: 2004; p. 16-27).

Este chocante episódio, ecoando a fala de uma criança assassinada por quem tinha o dever de protegê-la, ajuda a compreender um aspecto essencial da narrativa: as possibilidades de alcançarmos a plenitude de nossas vidas não dependem só de nós, ne-

cessitando, também, da boa vontade e da confiança em outras pessoas, nem sempre confiáveis (NUSSBAUM: 2000; p. 397). Um segundo discurso, desta vez da própria Hécuba, aprofunda esse tópico: após o sacrifício de Polixena, que manteve a honradez até os últimos instantes da sua vida, a rainha de Troia faz considerações que misturam seu luto com uma espécie de orgulho pelo feito da jovem imolada:

E agora, de sorte a não gemer, teu sofrimento eu não seria capaz de apagar do meu espírito; mas o excesso removeste, anunciada para mim como nobre [...]
Ser belamente criado por certo também envolve a lição do nobre: se alguém aprender isso bem, após aprender, conhece o feio com a régua do belo. (EURÍPIDES: 2004; p. 589-602).

Neste ponto da peça, Hécuba ainda sustenta que o nobre de verdade mantém sua integridade moral diante da má-sorte (*avanykaia*, *anangkaia*), argumento este que será confrontado por suas próprias ações posteriormente. Guiados por Nussbaum (2001; p. 400), podemos enumerar as características da “excelência de caráter” defendida inicialmente pela heroína, algo que ajuda a compreender sua instabilidade futura: primeiro, a natureza relacional e a fragilidade dos vínculos que sustentam valores; depois, o antropocentrismo da personagem, isto é, sua crença de que as leis são estatutos humanos, incapazes de nos garantir qualquer estabilidade do que prescrevem nem a rigidez da sua observância.

Não por acaso, nas duas passagens destacadas, a analogia evocada por Eurípides (2004; 16 e 593) foi de uma planta, um broto em referência a Polidoro, uma espiga para se referir à rainha de Troia. O confronto é entre o cultivo das capacidades que permitem ao agente alcançar uma vida de excelência e a possibilidade de perda dessas capacidades quando as pessoas são privadas de atenção e de cuidados (NUSSBAUM: 2000; p. 11 e segs.), por causas

naturais e sociais. A comparação feita por Nussbaum (2000; p. 1), aliás, pode ser vista já exemplarmente na obra de Píndaro, um problema que de resto era candente no pensamento moral grego.

Com efeito, os poetas e os tragediógrafos não foram os únicos a abordar essa temática. Ainda segundo a mesma filósofa americana, vários pontos em comum podem ser traçados entre o pensamento expresso na tragédia de Hécuba e a obra moral de Aristóteles: de fato, o Estagirita também conferiu forte relevo aos bens relacionais, enfatizando ainda o papel da comunidade na construção de valores pelos quais pelejamos ao longo de nossas vidas (NUSSBAUM: 2000; p. 401). Sua *Ética a Nicômaco* expressa isso ao afirmar que a felicidade (ευδαιμονία, *eudaimonia*) carece de bens que nos são exteriores, mostrando que não é fácil fazer a coisa certa quando se está desprovido de recursos (ARISTÓTELES: 2002; 1099a31-33); a lista de bens requeridos para uma vida feliz variaria desde a riqueza, amigos e poder político, até atributos como a beleza e bons filhos. Esta falta de autossuficiência na direção de uma vida bem-sucedida, diz o filósofo, decorre do fato de que nossos esforços pessoais ainda dependem, no limite, de um complemento que escapa ao nosso controle, dando certa razão aos que identificavam a felicidade com a boa-sorte (ARISTÓTELES: 2002; 1099b6-8).

É preciso considerar que a concepção aristotélica da felicidade requer, do agente moral, uma vida ativa (πράξις, *praxis*) e adequada disposição do caráter (ἦθος, *ethos*), algo que lhe permitiria desfrutar de razoável estabilidade em um mundo cercado de incerteza (ARISTÓTELES: 2002; 1101a). O que Aristóteles mostra é que, apesar de evitarmos a instabilidade, a vida valorosa expõe o agente ao risco inevitável, já que muitos dos bens que buscamos nunca nos são dados de antemão e dependem da circunstância, onde e quando são buscados. Nas palavras de Nussbaum (2001; p. 417), a desditosa Hécuba leva a pensar como uma pessoa de caráter nobre é mais vulnerável que outra: ela construiu uma relação de confiança e afeto com outras pessoas (da qual a amizade de Polimestor é o exemplo mais esclarecedor), sendo exatamente por

isto que caracteres que a elevaram moralmente, acima de muitos de nós, foram os mesmos que mais contribuíram para derrubá-la.

O principal desafio ético para nós seria imaginar, quanto a um mundo em que é impossível para a pessoa virtuosa controlar tudo de que depende a estabilidade de seu caráter, como a justiça poderia prevalecer o tempo inteiro. Assim, como argumenta Kastely (1993; p. 1041), a situação de Hécuba, apesar de extrema, é eticamente representativa desse dilema: ninguém está totalmente imune à vicissitude. Deste modo é que Nussbaum (2001; p. 372), quanto a Hécuba, afirma que valoramos o próprio risco como parte constituinte de alguns tipos de valor, e, por isso, devemos aprender a equilibrar esses argumentos conflitantes. A história da rainha troiana não oferece as respostas a essas questões; pelo contrário, leva às últimas consequências os problemas aos quais somos expostos pela nossa humilhação em face de nosso Destino: mostra de forma contundente os desdobramentos na vida de quem antes possuía os bens relacionais adequados à prosperidade e a perda violenta desses bens.

É esta corruptibilidade inerente à vida humana que nos obriga a nos desvestirmos das pretensões excessivas (*ύβρις*, *hybris*) de encontrar uma teoria moral e decisória, capaz de nos ensinar a julgar ações humanas prescindindo da dimensão trágica da vida (PEREIRA: 1966; *passim*). A atenção para o que se passa com Hécuba nos arrasta para o centro do debate proposto por Aristóteles sobre a deliberação prática; é que ao contrário de Platão, cuja pretensão era provar que as escolhas éticas poderiam ser guiadas por um conhecimento teórico (*θεορία*, *theoria*), seu discípulo se convenceu de que aquilo que está sujeito à deliberação não pode aspirar o estatuto das ciências (*ἐπιστήμη*, *episteme*) (ARISTÓTELES: 2002; 1142b24-31), isto é, não goza da estabilidade diante da nossa intervenção, tal como se dá com os objetos matemáticos, que só nos permitem contemplá-los. A boa-vida, portanto, é mais vulnerável à nossa Sorte (*Τύχη*, *Tyche*) e menos ávida por controle do que Platão imaginava (NUSSBAUM: 2001; p. 290).

Para Aristóteles (2002; 1107a29-32), expressões universais têm valor ético menor que julgamentos particulares ou concretos; as regras teriam autoridade apenas se estivessem corretas, mas estariam corretas somente se levassem em consideração o particular (NUSSBAUM: 2001; p. 301); logo, a própria natureza das questões práticas e da deliberação ética é imprecisa, não porque tais problemas possam ser melhor resolvidas com um método de deliberação científica, mas, sim, porque é a sua própria natureza possuir algum grau de indefinição (NUSSBAUM: 2001; p. 302). Como o próprio Aristóteles (2002; 1137b15-20) explica, a possibilidade do erro não está na lei ou no legislador, mas na natureza das questões práticas que estão sujeitas à permanente alteração, coisa que não se dá, por exemplo, com as propriedades de um triângulo.

Nesta perspectiva traçada por Aristóteles, o conhecimento prático (*φρόνησις*, *phronesis*), pela sua própria natureza, versa sobre a capacidade de o agente ajustar o conhecimento do universal às situações que se apresentam diante dele a cada momento, como no clássico exemplo dos pedreiros de Lesbos (ARISTÓTELES: 2002; 1137a-1138a): um bom magistrado, por certo já conhecedor da regra na sua generalidade e abstração, sabe adequá-la à particularidade do caso que é cada um diferente do outro; faria como aqueles pedreiros cujas pedras de que dispunham para erguer um edifício eram cada uma de um modo, irregulares, sendo por isto obrigados a inventar uma régua que se ajustasse a cada uma delas, evitando que a tentativa de alinhar materiais irregulares a uma régua que descarta tudo que não é conforme o seu padrão universal de medida, impeça que o operário coloque de pé seu edifício. Diferente de um conhecimento científico que é de resto dedutivo, como já vimos, essa habilidade está ligada à percepção (*αἰσθήσις*, *aisthesis*) e à habituação (*εἶξις*, *hexis*), atributos que ajudariam a compreender os aspectos relevantes em uma situação complexa (NUSSBAUM: 2001; p. 305). A demanda de Hécuba é única como todo caso submetido à apreciação de um juiz, devendo ser julgado na sua singularidade, por isto que a virtude decisória aqui invocada não é científica, mas prudencial, alcançável somente com a experiência de vida.

5 Conclusão

E aqui precisamos concluir. Vimos que o espaço ocupado pela tragédia na educação do homem grego só se equipara, como Jaeger (2013; p. 287) ensina, ao que antes tiveram as epopeias de Homero; exerceu grande poder na vida política dos gregos, representada nunca acidentalmente no teatro. No caso de Eurípedes, este se valeu da posição de espectador das transformações ocorridas em função da Guerra do Peloponeso, isto para suscitar questões morais importantes e que continuam a nos desafiar. Com uma abordagem interdisciplinar, embarcamos na tarefa de investigar algumas de suas contribuições ao pensamento moral contemporâneo, especialmente à reflexão sobre as escolhas trágicas e que tem merecido nossa atenção⁸.

A peça nos convida a refletir se o agente permanece sempre dessa forma, independente dos infortúnios que embaraçam seu caminho ao longo de sua vida, pois a incorruptibilidade de caráter é posta à prova, terminando de modo pessimista quanto ao futuro das instituições e à capacidade humana de lidar com a contingência (NUSSBAUM: 2001; p. 416); entretanto, nosso diálogo com Aristóteles permitiu elucidar pontos cruciais da narrativa. Cremos que as conclusões de Nussbaum (2001; p. 417) são proveitosas: ensina-nos, inspirada no filósofo ateniense, que viver é se expor a muitos riscos e que a possibilidade de traição da confiança, uma corrupção da bondade que não poupa sequer pessoas mais honradas, como a virtuosa esposa de Príamo.

De fato, para Aristóteles, uma parcela dos bens, capazes de tornarem uma vida bem-sucedida, são ao mesmo tempo aqueles que aumentam nossa vulnerabilidade; a história de Hécuba parece ser exemplar neste sentido, uma vez que mostra o revés sofrido por uma pessoa que já possuía todos os recursos necessários à excelência; mas isto não significa, contudo, que o sujeito esteja definitivamente abandonado, indefeso, pois a vida social cria e

⁸ Para um estudo mais detido sobre como reconhecer uma questão trágica, ver Silva (2020; p. 291-327, *passim*).

aperfeiçoa instituições, leis, entre outras estruturas, capazes de garantirem um mínimo de previsibilidade; a própria fundamentação da comunidade política por parte do Estagirita, que ademais o distingue dos contratualistas, está naquela falta de autossuficiência de nossas vidas que nos obriga a associar uns aos outros e a nos ajudar mutuamente (ARISTÓTELES: 1951; 1252a; 1253a).

A ausência das condições para que a virtude floresça, como vimos, é parte central da tragédia de Hécuba. Uma coleção de reveses resultou na mudança violenta do seu caráter, sendo inevitável aqui reconhecer que a fugacidade da nossa vida deve sempre ser considerada nos julgamentos humanos. É que, somente após o fracasso de seu apelo à tradição e à autoridade que deveria garanti-la, a protagonista toma para si a tarefa de punir o assassino de seu filho mais novo. O contexto em que se passam as ações fornece um novo peso para a caracterização das personagens e para a mensagem central da narrativa; tal postura é frequentemente ignorada por críticos que denunciam uma suposta falta de consistência da personagem (ZANOTTI: 2019; p. 11).

A inexistência de um ambiente que pudesse responder adequadamente às graves violações aos preceitos que regulam as relações humanas é fator determinante na mudança da trajetória de Hécuba; neste sentido a contingência, a circunstância totalmente desfavorável, impede que simplifiquemos o julgamento de suas escolhas, pois se trata de uma heroína que sofreu as intempéries do Destino, enfrentou corajosamente a presença dele no curso de sua vida e sucumbiu ao final.

Como mais tarde o filósofo e historiador Plutarco haveria de constatar (PLUTARCO: 1959; I), nas imprescindíveis reflexões sobre a história dos gregos, que a circunstância vivida pelo agente público, tal como na vida privada, pode modelar seu caráter e ação; defende isto ao mostrar que Fócion, enquanto governou Atenas, enfrentou vicissitudes que não podia de fato controlar, o que inclusive impediu que suas virtudes resultassem em um governo melhor que poderia ser se não fosse a arbitrariedade do infortúnio que sobre ele se abateu; neste sentido é que Nussbaum entende

que a renúncia Hécuba aos valores exaltados nos momentos iniciais da peça, permanecendo incólume às desgraças que experimentou e manteve a sua virtude, é proporcional ao circunstancial abandono da lei que presidia a comunidade à qual se encontrava vinculada (NUSSBAUM: 2001; p. 416).

O autor de *Hécuba* nos leva a refletir sobre o que pode acontecer na ausência de uma organização social que garanta o florescimento das capacidades humanas de ser e de atuar (NUSSBAUM: 2001; p. 421); mas apesar de a narrativa despertar em nós certa simpatia pela protagonista⁹, solidarizando com a sua dor e perguntando o que nós mesmos faríamos se estivéssemos no seu lugar (NUSSBAUM: 1995; p. 79 e segs.), não é possível endossar suas escolhas que levaram ao desfecho de sua busca por justiça: se a circunstância de fato condiciona o caráter e ação das pessoas, algo que parece ter ficado explícito, isto nos permite, somente, refazer os nossos mapas de atuação, não autorizando a incorrer na soberba que de resto ignora a lei¹⁰.

Deste modo, mais que testemunhar as desgraças da peça, a análise aqui ensaiada nos interpela para a necessidade de rever nossos compromissos e aperfeiçoar nossas instituições, tudo diferente do estado de coisas que Eurípides denuncia: será preciso garantir a cada pessoa, na vida pública atual, o acesso aos recursos para que a virtude floresça; seja quanto a Polidoro, cuja ação desleal de seu algoz interrompeu uma trajetória de sucesso pavimentada pelo pai, seja quanto à sua mãe, cujos sofrimentos indizíveis violentaram seu caráter e bondade, nossas instituições jurídico-políticas não podem falhar: a cada um de nós, independentemente de nossas crenças, filiações, recursos, etc., deve ser assegurado um catálogo de capacidades (*capabilities approach*), descritas por Nussbaum (2007; p. 75 e segs.) como os verdadeiros direitos humanos que devemos ambicionar.

⁹ "Simpatia" aqui entendida no sentido que Nussbaum (2010; p. 96) ensina, isto é, como a capacidade de ver o mundo com os olhos de outra pessoa.

¹⁰ O termo "lei" no sentido propriamente grego, como *logos* ou razão natural que rege o cosmo e tudo que há nele, não em sentido moderno, como prescrição normativa oriunda de um poder constitucional específico.

Referências

ALMEIDA, Juliana Santana de. **A racionalidade das emoções em Aristóteles**. Orientadora: Maria de Lourdes Alves Borges. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/183420/349810.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 23 jul. 2020.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 8. ed. Tradução: Maria Araujo e Julian Marias. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução: Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Julian Marias e Maria Araújo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.

ARISTOTLE. **On the movement of animals**. In: NUSSBAUM, Martha C. Aristotle's De motu animalium. Tradução: Martha C. Nussbaum. New Jersey: Princeton University Press, 1985. p. 24-55.

ÉSQUILO. Euménides. In: ÉSQUILO. **Oresteia**: Agamémnon, Coéforas, Euménides. Tradução: Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 173-236.

EURÍPIDES. Hécuba. In: **Duas tragédias gregas**: Hécuba e Troianas. Tradução: Cristian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HERACLITO. **Fragmentos contextualizados**. Tradução: Alexandre Costa. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2005.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego.
Tradução: Artur M. Parreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes,
2013.

KASTELY, James L. **Violence and rhetoric in Euripides's Hecuba**.
PMLA, [s. l.], v. 108, n. 5, p. 1036-1049, 1993.

KIBUUKA, Brian Gordon L. **A guerra e o teatro de Eurípides**.
Curitiba: Prismas, 2015. v. 1.

KIRKWOOD, Gordon M. **Hecuba and nomos**. Transactions and
proceedings of the American Philological Association, [s. l.], v. 78,
p. 61-68, 1947.

MITCHELL-BOYASK, Robin N. **Sacrifice and revenge in Euripides'
Hecuba**. Ramus, [s. l.], v. 22, n. 2, p. 125, 1993.

NEVES, António Castanheira. **O instituto dos "assentos" e a fun-
ção jurídica dos supremos tribunais**. Coimbra: Coimbra Editora,
1983.

NUSSBAUM, Martha C. **Frontiers of justice**: disability, nationality,
species membership. Cambridge: The Belknap Press of Harvard
University Press, 2007.

NUSSBAUM, Martha C. **Not for profit**: why democracy needs hu-
manities. Princeton: Princeton University Press, 2010.

NUSSBAUM, Martha C. **Poetic justice**: the literary imagination
and public life. Boston: Beacon Press, 1995.

NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness**: luck and ethics
in greek tragedy and philosophy. 2. ed. Cambridge: Cambridge
University Press, 2001.

NUSSBAUM, Martha C. **Women and human development: the capabilities approach**. New York: Cambridge University Press, 2000.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATON. Criton. *In*: PLATON. **Œuvres**. Tradução: Maurice Croiset. Paris, France: Societé d'Édition «Les Belles Lettres», 1964. t. 1, p. 209-233.

PLUTARCO. Foción. *In*: PLUTARCO. **Foción y Catón El Menor**. Tradução: Antonio Ranz Romanillos. Barcelona: Editorial Iberia, 1959.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologías**. Tradução: D. Luis Cortés Góngora. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLI, libro VIII, capítulo VII.

SILVA, Antonio Sá da. **Questão trágica e Questão jurídica: Decisões que declaram e Decisões que promovem “capacidades” humanas**. Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Coimbra, v. 96, p. 291-327, 2020.

URMSON, James O. **Aristotle's ethics**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1988.

WERNER Christian. Introdução. *In*: EURÍPIDES. **Dois tragédias gregas: Hécuba e Troianas**. Tradução: Cristian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. XI-LX.

WILLIAMS, Bernard. The women of trachis: fictions, pessimism, ethics. *In*: WILLIAMS, Bernard. **The sense of the past: essays in**

the history of philosophy. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 49-82.

ZANOTTI, Grace. κυνὸς σῆμα Euripides' Hecuba and the uses of revenge. **Arethusa**, [s. /], v. 52, n. 1, p. 11, 2019.