

2022.1 . Ano XXXIX . Número 43

CALÍOPE

Presença Clássica

(separata 3)



2022.1 . Ano XXXIX . Número 43

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

(separata 3)

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz

Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Denise Pires de Carvalho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

FACULDADE DE LETRAS
DIRETORA Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Rainer Guggenberger
VICE-COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Simone de Oliveira Gonçalves Bondareczuk
SUBSTITUTO EVENTUAL Fábio Frohwein de Salles Moniz

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universitat Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UNB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrie (EHES)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martín Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autonoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Templo de Selinunte (Sicília, Itália).

EDITORAÇÃO
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

REVISORES DO NÚMERO 43
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Fábio Frohwein de Salles Moniz | Felipe Marques Maciel | Fernanda Messeder Moura | Rainer Guggenberger | Vinicius Francisco Chichurra

REVISÃO TÉCNICA
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Programa de Pós-Graduaao em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

A *psykhé* e a alma analítica dos poemas homéricos

Pedro da Silva Barbosa | Ricardo de Souza Nogueira

RESUMO

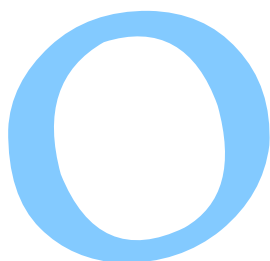
O artigo trata da concepção de alma nos poemas épicos de Homero, mostrando tal conceito como possuindo características analíticas que evocam um modo de pensar do homem grego do período arcaico. Observa-se que a palavra *psykhé*, em tempo posterior entendida como alma na sociedade grega, somente se afigura como uma parte específica dela em Homero, sendo complementada pelos conceitos de *thymós*, *noûs* e *phrén*, cada qual desempenhando uma função determinada, juntamente à *psykhé*. Pautando-se em autores como Snell e Reale, no intuito de evidenciar que a visão analítica da sociedade grega arcaica estabelece o próprio entendimento de alma constante nos poemas, apresenta-se, no decorrer do estudo, várias características do modo analítico de pensar em diversos âmbitos, contrapondo-o a uma tendência sintética que viria posteriormente.

PALAVRAS-CHAVE

Psykhé; Poemas homéricos; Alma analítica; Período arcaico.

SUBMISSÃO 27.10.2022 | APROVAÇÃO 29.10.2022 | PUBLICAÇÃO 17.2.2023

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i43.55248>



objetivo do presente estudo é observar como Homero, tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*, expressa uma concepção de alma condizente com o que poderia ser descrito como o modo de pensar do homem grego do período arcaico da Grécia Antiga. O discurso épico construído nos poemas evoca uma espécie de compreensão analítica de mundo em vários âmbitos que vão desde a expressão de certo vocabulário e conceitos até o próprio estilo homérico, com uma propensão acentuada para construções paratáticas em detrimento do uso da subordinação, essa última muito mais frequente nos autores do período clássico. Percebe-se que a própria definição de alma em Homero é explicada por essa visão analítica e essa é a tese subjacente ao estudo pretendido.

Para dar conta do objetivo proposto aqui, a investigação toma por base algumas considerações apontadas pelo renomado helenista alemão Bruno Snell (1896-1986), em seu artigo “O homem na concepção de Homero”.¹ Nesse estudo, o autor arrola uma série de características próprias da visão homérica de mundo para se chegar às definições de corpo e alma em Homero, mostrando ambas como concepções destituídas ainda de futuras abstrações que seriam desenvolvidas com mais complexidade a partir do séc. VI a.C., momento em que surge o pensamento filosófico-científico na Grécia Antiga. Pretende-se fazer um aprofundamento de alguns dizeres de Snell para, em seguida, usá-los como comprovação das tendências analíticas em Homero que justificam, inclusive, entre outras coisas, a própria ideia de alma para o poeta. Além de Snell, o estudo baseou-se muito no que é dito pelo especialista em filosofia grega e não menos helenista Giovanni Reale (1931-2014) em seu livro *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*, pautando-se, mais especificamente, nos capítulos dedicados ao poeta épico. Há ainda a presença de outros autores, não menos importantes, cujas obras serão especificadas no decorrer da investigação. De resto, informa-se que o artigo em pauta é um desenvolvimento (no tocante a

vários acréscimos na questão da *psykhé* e do conceito de corpo em Homero) do que consta no subcapítulo “Homero” do capítulo “Morte e pós-morte antes de Platão”, da tese de doutorado de Pedro da Silva Barbosa, intitulada “A preparação para a morte: uma leitura intertextual do *Axióco*”.²

No início de suas elocubrações sobre a concepção de alma em Homero, Snell³ deixa claro que a *psykhé*, nesse poeta épico, só pode ser compreendida como alma enquanto um elemento atuante que tem a função de animar o homem e mantê-lo vivo, não havendo ainda de forma alguma o sentido de alma como algo que determina o pensamento do ser humano. Nessa acepção, a palavra vai ao encontro do significado do termo *anima* do latim, que tem o sentido de *sopro, emanação, alma, sopro vital, vida*.⁴ Tal dado se direciona para um sentido original de *psykhé*, perceptível até de modo onomatopaico como o sopro⁵ de vida que deixa o corpo do homem no momento de sua morte. Nessa concepção, não há ainda em Homero o significado de *psykhé* como alma no sentido da parte mais nobre e importante do ser humano, e muito menos a presença da definição platônica da alma como sede do conhecimento. Buscar isso em Homero seria incorrer em anacronismos.

Quando um homem morre, na visão de Homero, a *psykhé* vai para o Hades, o mundo dos mortos na cultura grega, enquanto o seu corpo jaz inerte, por estar desprovido desse elemento vital. Snell⁶ adverte que Homero limita-se a usar a palavra *psykhé* somente nas passagens em que ela está para deixar o corpo, não nos dando, dessa forma, nenhum dado sobre o comportamento dela no corpo vivente. Desse modo, não se pode relacioná-la indiscutivelmente a alguma função intelectual ou emocional, e, sendo ela impessoal (apenas o sopro de vida), não possui ainda os valores pessoais de caracterização individual de cada homem, apesar de cada herói homérico ter sua própria *psykhé*, a qual, após a morte, vaga no Hades, aparentemente desprovida de consciência. Snell⁷ prossegue com seus argumentos trazendo à baila a palavra grega *eídon* (imagem, aparição, simulacro) para dizer que, desprovida do corpo, é assim que a *psykhé* se apresenta no Hades,

ou seja, como uma mera imagem do morto. Assim, a *psykhé* não é propriamente o elemento que representa a continuidade de um ser humano após a morte e a permanência de sua identidade em um plano além. É como se a *psykhé*, ao se desprender do corpo, perdesse a sua função fisiológica, portando-se, em outro plano existencial e sobrenatural, como um mero espectro da imagem do homem em vida.

Geralmente, traduz-se a palavra *psykhé* por *alma*, nos poemas homéricos, mas, como se pôde perceber na argumentação desenvolvida até aqui, o termo faria referência apenas a uma das partes daquilo que se entenderia por alma na época da composição dos poemas. Homero se utilizava de algumas palavras para expressar, à sua maneira pré-filosófica, conceitos ligados a sentidos motivacionais sobre o desejo do homem grego de realizar uma ação, tais como *thymós*, *noûs* e *phrén*. Tais conceitos, juntamente com *psykhé*, parecem formar, analiticamente, o sentido do que seria a alma em Homero, pois a palavra *psykhé*, em sua acepção não intelectual e emocional, era utilizada apenas para designar, reiterar-se, o sopro de vida, complementando-se o conceito de alma por meio dos outros termos supracitados. O levantamento dos três termos condizentes à alma homérica é citado por Snell, que ainda especifica suas funções no corpo humano.⁸ É interessante discorrer sobre tais conceitos, porque eles expressam, na obra de Homero, certas características, mais tarde perceptíveis no termo *psykhé*.

O *thymós* era sempre associado às emoções, e, assim sendo, tanto era considerado o órgão físico dos sentimentos, como o próprio sentimento em si mesmo. Sendo de difícil tradução em português, pelo fato de não haver uma só palavra que abarque a totalidade dos sentidos que o termo agrega, *thymós* pode significar, dependendo do contexto, *alma como princípio da vida, sopro vital, vida, alma como princípio ou sede da vontade, vontade, desejo, coração como sede da inteligência, ânimo, mente, coração como sede de sentimentos e paixões, íntimo, ânimo, ardor, ímpeto, impetuosidade, animosidade* etc.⁹ É o fluxo de sangue quente e da força vital, e daí elemento emotivo responsável pela excitação, pela coragem ou pelo desejo, entre outras afecções.

O *thymós*, assim como a *psykhé*, também escapa pela boca e pelo ferimento, no momento da morte de um guerreiro, o que pode ser percebido no seguinte excerto de *Ilíada*, aparecendo o termo duas vezes, numa narrativa destacando a morte de determinados guerreiros:

ἐνθ' Ἀμαρυγκείδην Διώρεα μοῖρα πέδησε·
χερμαδίω γὰρ βλήτο παρὰ σφυρὸν ὀκριόεντι
κνήμην δεξιτερῆν· βάλε δὲ Θρηκῶν ἀγὸς ἀνδρῶν
Πείρωσ Ἰμβρασίδης ὃς ἄρ' Αἰνόθεν εἰληλούθει.
ἀμφοτέρω δὲ τένοντε καὶ ὄστέα λῆας ἀναιδῆς
ἄχρῖς ἀπηλοίησεν· ὃ δ' ὕππιος ἐν κονίησι
κάππεσεν ἀμφὶ χεῖρε φίλοις ἐτάροισι πετάσσας
θυμὸν ἀποπνεύων· ὃ δ' ἐπέδραμεν ὃς ῥ' ἔβαλέν περ
Πείροος, οὔτα δὲ δουρὶ παρ' ὀμφαλόν· ἐκ δ' ἄρα πᾶσαι
χύντο χαμαὶ χολάδες, τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψε.
τὸν δὲ Θόας Αἰτωλὸς ἀπεσσύμενον βάλε δουρὶ
στέρνον ὑπὲρ μαζοῖο, πάγη δ' ἐν πνεύμονι χαλκός·
ἀγχίμολον δὲ οἱ ἦλθε Θόας, ἐκ δ' ὄβριμον ἔγχος
ἐσπάσατο στέρνοιο, ἐρύσσατο δὲ ζήφος ὄξύ,
τῷ ὃ γε γαστέρα τύψε μέσην, ἐκ δ' αἴνυτο **θυμόν**.

Alí, o destino, a Dioreu, filho de Amaríncio, subjogou, pois ele deixou que lhe acertassem, com uma pedra, o tornozelo da perna direita; o chefe dos trácios a atirou, Peiroo, filho de Imbraso, de Eno recém-chegado. Aos tendões e aos ossos a pedra estraçalhou e ele caiu de costas no pó, após erguer as mãos aos companheiros, exalando o *thymós*; e Peiroo o feriu com a lança, no lado do umbigo; e então, todo o intestino derramou-se por terra, e a Dioreu cobriram os dois olhos as trevas. Aí, Toante, da Etólia, lançou uma lança, quando Peiroo se afastava, acima do mamilo, e o bronze penetrou o pulmão; e Toante se aproximou, e retirou a lança vigorosa do peito de Peiroo, e puxou a espada, feriu o meio do estômago, e retirou-lhe o *thymós*.¹⁰

Em meio a orações coordenadas, marcadas pelo estilo analítico (isso será visto com mais detalhe um pouco à frente), pode-se notar que, no v. 524, o termo *thymós* (na forma de acusativo – *thymón*) aparece complementando o verbo *apopneín*

(exalar, soprar para fora, em sua forma nominativa de participio presente ativo), o que evidencia a relação desse conceito com a *psykhé*, a qual, como mencionado anteriormente, exprime etimologicamente, e de maneira onomatopaica, a ideia de sopra. Na segunda ocorrência, ao final do v. 531, o termo *thymós* (mais uma vez, na forma de acusativo) está associado à preposição *ek*, em uma tmese que se evidencia por meio do verbo depoente *ainymai* (tomar, em sua forma de imperfeito).

Snell¹¹ afirma que, assim como *thymós*, *noûs* significa *espírito*, sendo *thymós* o que provoca as emoções, e *noûs*, o que faz surgir as imagens. Pode-se, portanto, entender o *noûs* como intelecto, capacidade de pensar. No entanto, da mesma maneira que os demais termos usados para expressar a noção de espírito, na obra de Homero, *noûs* pode ser traduzido de diversas maneiras, dependendo de sua utilização no contexto literário da narrativa épica. Um campo semântico extenso pode ser representado, em parte, da seguinte maneira: alma, mente, coração (como sede dos pensamentos, dos sentimentos), disposição da alma, maneira de pensar, sentimento, faculdade de pensar, inteligência, razão, pensamento, sagacidade, prudência, bom senso, reflexão, projeto, intenção, desígnio, resolução etc.¹² Como é possível perceber, o campo semântico é bem variado, havendo semelhanças profundas de *noûs* com *thymós* e mesmo com *psykhé*. Contudo, embora o *noûs* e o *thymós* sejam usados para expressar ações do espírito, o *noûs*, de acordo com Snell,¹³ nunca é associado ao sentimento, mas antiteticamente em relação a ele, salvo casos excepcionais.¹⁴ Um típico exemplo da presença do termo *noûs* em *Ilíada* pode ser notado na seguinte passagem, em um contexto que, diferentemente da violência que se observou no caso do termo *thymós* (por mostrar a morte de guerreiros que o perdem em batalha),¹⁵ mostra entendimento e percepção da parte do velho Nestor, que se dirige a um já arrependido Agamêmnon para censurá-lo pelo fato de ter tomado a bela Briseida de Aquiles, sendo que se poderia esperar que tal vocabulário estivesse em uma fala do personagem, já que Nestor é o conselheiro dos gregos na guerra de Troia:

Ἀτρεΐδῃ κύδιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον
ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι, οὐνεκα πολλῶν
λαῶν ἔσσι ἄναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε
σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλευῆσθα.
τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἠδ' ἐπακοῦσαι,
κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω, δὴ ἂν τινα θυμὸς ἀνώγη
εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν· σέο δ' ἔξεται ὅτι κεν ἄρχῃ.
αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὡς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.
οὐ γὰρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει
οἷον ἐγὼ νοέω ἡμὲν πάλαι ἠδ' ἐτι καὶ νῦν
ἐξ ἔτι τοῦ ὅτε διογενὲς Βρισηΐδα κούρην
χωομένου Ἀχιλῆος ἔβης κλισίηθεν ἀπούρας
οὐ τι καθ' ἡμέτερόν γε νόον· μάλα γὰρ τοι ἐγῶγε
πόλλ' ἀπεμυθεόμην· σὺ δὲ σῶ μεγαλήτορι θυμῷ
εἶξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἄθάνατοί περ ἔτισαν,
ἠτίμησας, ἑλὼν γὰρ ἔχεις γέρας· ἄλλ' ἐτι καὶ νῦν
φραζώμεσθ' ὡς κέν μιν ἀρεσσάμενοι πεπίθωμεν
δώροισίν τ' ἀγανοῖσιν ἔπεσσί τε μελιχίοισι.

Atrida muito glorioso, rei dos homens Agamêmnon,
em ti terminarei, e começo por ti, porque de muitos
povos és rei, e Zeus te concedeu
tanto o cetro quanto a lei divina, a fim de que deliberes para eles.
Por isso, é necessário tanto tu dizeres uma palavra quanto ouvires,
e ainda exercer o poder sobre o outro, quando o *thymós* incitar a alguém
falar em direção ao bem; apegar-se-á a ti o que ele iniciar.
Em seguida, eu falarei como me parece ser melhor.
Pois nenhum outro projetará um *noûs* melhor do que este
que eu projeto tanto outrora quanto ainda também agora,
desde quando tu, nascido de Zeus, a donzela Briseida
foste tomar da tenda de um contrariado Aquiles,
em nada precisamente conforme o nosso *noûs*; pois a ti eu
tentava dissuadir por completo; mas tu, ao teu *thymós* soberbo
tendo cedido, o homem mais valente, que os imortais
[certamente valorizam,
desonraste, pois, após tomar, tens o seu prêmio honorífico,
[mas ainda também agora
meditemos como possamos persuadi-lo, após satisfazê-lo,
com presentes amáveis e com palavras doces como mel.¹⁶

Na primeira vez em que o termo *noûs* aparece, mais precisamente no v. 104 da passagem selecionada, ele vem acompanhado do verbo que lhe é cognato *noeîn* (pensar, projetar), em uma forma futura que enfatiza bem o sentido de planejamento inerente ao que está sendo dito a respeito do que teria sido melhor

para os gregos, no caso a não feitura do ato de Agamêmnon em tomar Briseida de Aquiles. Em um segundo momento, no v. 108, a palavra aparece novamente, dessa vez formando uma curiosa oposição com o termo *thymós*, que aparece no verso seguinte (também já havia aparecido antes no v. 101). Se seguir o *noús* seria pensar da maneira mais ponderada, não cometendo o excesso de desonrar Aquiles, ceder ao ímpeto próprio do *thymós* é fazer exatamente ao contrário, deixando-se tomar pela arrogância. É interessante observar que o termo *thymós* pode até mesmo transitar entre valores positivos e negativos, enquanto *noús* não, uma vez que o ato de pensar antes de agir sempre é visto como algo positivo.

Por fim, chega-se à palavra *phrén*, que pode, algumas vezes, ser entendida como um órgão físico que está situado no peito e bem perto do coração. É assim que Homero a utiliza (no plural, *phrénes*), na seguinte passagem: “Πάτροκλος: τοῦ δ' οὐχ ἄλιον βέλος ἔκφυγε χειρός, ἀλλ' ἔβαλ' ἔνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχεται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ” (“a mão de Pátroclo não arremessou a lança em vão, mas lançou-a onde as *phrénes* circundam o musculoso coração”).¹⁷ De fato, uma consulta ao campo semântico de *phrén* evidencia um valor mais fisiológico do que o visto até agora nos outros componentes da alma homérica, havendo também, contudo, sentidos relacionados à vontade e ao intelecto. Assim, o termo possui os significados de diafragma, pericárdio, membrana que envolve o fígado, peritônio, vísceras, entranhas (ambas no plural), coração, alma, espírito (como sede dos sentimentos ou da vontade), e, por fim, também na forma plural, há os sentidos de razão e espírito (como sede da inteligência).¹⁸

Em algumas passagens de *Ilíada*, o termo *phrén* expressa um sentimento, mas, na maioria das vezes, indica o que se relaciona com a mente, o entendimento, como se pode perceber no momento em que Pátroclo se dirige a Heitor: “ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν.” (outra coisa, porém, quero te dizer, e lança tu bem no teu **peito** (*nas phrénes*): [...]).¹⁹ É importante destacar aqui uma construção sintática, recorrente no estilo formular de Homero: a utilização da preposição *en*²⁰ regendo a

forma de dativo plural de *phrén* (*phresí*). Essa expressão, formada pela preposição mais o dativo, desempenha a função sintática de adjunto adverbial de lugar “onde” por excelência na língua grega, evidenciando bem o quanto o conceito de *phrén* pode ser usado, no âmbito humano, para expressar uma interioridade relativa a uma compreensão íntima e importante para os dois participantes do contexto literário: um conselho importante da parte de um emissor (conselheiro) e uma mensagem valiosa a ser compreendida por um receptor (aconselhado). Tal relação é bem enfatizada no uso da forma verbal *bálleo* (imperativo presente médio, segunda pessoa do singular do verbo *bállein*, lançar), que determina todo o ato de linguagem, possibilitando a utilização do adjunto adverbial na interação íntima entre os dois personagens.

Após a discussão dos termos que se relacionam ao intelecto e às emoções, é necessário trazer mais algumas informações importantes sobre a palavra *psykhé*, que, como visto, juntamente com as três últimas palavras mencionadas e comentadas, forma o conceito da alma analítica em Homero. A primeira ocorrência desse termo, em Homero, está registrada logo no começo da *Iliada*:

Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε,
πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν

A ira canta, deusa, do filho de Peleu, Aquiles,
ira funesta, que dores sem conta trouxe aos Aqueus,
e muitas **vidas** de heróis lançou no Hades,
ficando, **eles mesmos**, atirados aos cães e às aves de rapina.²¹

Gual²² destaca que a palavra *psykhai*, em negrito no terceiro verso, frequentemente traduzida por *almas*, refere-se às *vidas* dos heróis, não tendo, de forma alguma, no contexto em questão, toda a carga semântica que a palavra *alma* tradicionalmente virá a ter. De fato, muitos tradutores optam por traduzir o mesmo termo por *vidas*, como também apresentado aqui. Gual ressalta ainda que a palavra *psykhai* estabelece uma oposição com *autois* (eles mesmos),

ou seja, as almas/vidas são lançadas no Hades, e os corpos, a parte mais importante (“eles mesmos”), atirados aos cães e às aves de rapina. Em outra passagem, pode-se encontrar a *psykhe* escapando do corpo, pela ferida ou pela boca:

ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε:
ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει
ὄν πότμον γόωσα λιποῦσα ἀνδρότητα καὶ ἦβην.

A estas palavras, envolveu-o o termo da morte.
A *psyche* evola-se dos membros para o Hades,
ao deixar a força da juventude, gemendo a sua sorte.²³

O sentido de *psykhe* como *vida* ou *sopro de vida* em Homero fica evidente nas duas passagens acima. De fato, a palavra adquiriu, ao longo da Antiguidade grega, uma série de significados, sendo que um dos mais antigos foi o de *borboleta*, evidentemente associado ao sopro sugerido pela enunciação do verbo *psykhein* (soprar), já mencionado, pois é voando que a *psykhe* deixa o corpo pela boca ou pela ferida do guerreiro, dirigindo-se então para o Hades.

Reale²⁴ destaca que no Hades, a *psykhe* passa a existir apenas como um espectro do defunto, e, portanto, sem capacidade de sentir, de querer e de conhecer, ou seja, desprovida de consciência. O mesmo autor ressalta ainda que, dentre as passagens onde a *psykhe* retém uma consciência, apenas três podem, efetivamente, ser consideradas significativas: *Il.*, XXIII, v. 57-107, *Od.*, XI, v. 90-99 e *Od.*, XI, v. 204-224.

No primeiro excerto selecionado por Reale, no canto XXIII d a *Iliada*, a *psykhe* de Pátroclo vem até Aquiles enquanto este dormia na beira da praia e lhe pede para sepultar o seu corpo, pois as *psykhai* habitantes do Hades não permitem a entrada dos que na terra ainda têm seus corpos insepultos. O próprio Pátroclo adverte a Aquiles que sua presença ali só é possível enquanto o seu corpo não for cremado, ou seja, a sua *psykhe* está dotada de consciência porque ainda não se desligou totalmente do corpo; esse desligamento só se consumará mais adiante, com os rituais fúnebres (*Il.*, XXIII).²⁵ No entanto, fica evidente que apenas o

espectro de Pátroclo aparece a Aquiles, pois este tenta abraçá-lo, mas a imagem do companheiro se esvai como fumaça.

No segundo excerto (*Od.*, XI, v. 90-99), Odisseu encontra-se no Hades, buscando saber de Tirésias, quando enfim regressará ao lar. O adivinho pede ao senhor de Ítaca que o deixe beber do sangue dos animais cujos corpos foram depositados pelo herói num fosso cavado na terra, pois, ainda que os deuses tivessem concedido a ele, Tirésias, algum conhecimento excepcional, mesmo estando ali, no Hades, só ao beber do sangue ele efetivamente poderia proferir uma profecia.

No terceiro e último excerto levantado por Reale (*Od.*, XI, v. 204-224), Odisseu conversa com sua mãe, Anticleia. Após beber do sangue dos animais sacrificados, Anticleia, quando o filho quer saber por que ela se esquiva de seus abraços, responde que a *psykhé* se assemelha a uma sombra dos sonhos, pois, tão logo o *thymós* abandona o corpo, o fogo o consome inexoravelmente.

Assim sendo, pode-se supor que, salvo nos casos de um corpo continuar insepulto, como na passagem em que Pátroclo aparece a Aquiles, nos casos de a *psykhé* ingerir sangue, como o fizeram Tirésias e Anticleia, e nos casos de os deuses concederem uma consciência, a *psykhé* vaga a esmo no Hades, aparecendo como um “não ser”, ou seja, um espectro sem consciência. Dessa forma, pode-se perceber que a ideia de continuidade da vida após a morte não é algo presente no mundo homérico: a *psykhé* que vai habitar no Hades não passa de um “não-ser-mais-do-eu” ou um “eu-que-não-é-mais”, para se expressar nos termos de Reale.²⁶

Chega-se a essa conclusão, seguindo os três exemplos aqui citados, propostos por Reale. É evidente que o assunto é extremamente complexo e amplo, de sorte que as opiniões dos especialistas podem variar e até mesmo divergir devido às várias possibilidades de leitura. Concluiu-se até aqui que, mesmo que se possa perceber, em algumas passagens da *Iliada* e da *Odisseia*, uma espécie de consciência para as *psykhaí* que se encontram no Hades, tais narrativas podem ser explicadas por determinadas situações que ocorrem na realidade ficcional dessas obras.²⁷

Fica estabelecido, então, que o sentido de alma frequentemente atribuído ao termo *psykhé* nos dias de hoje, que, de certa maneira, pode encontrar as suas raízes nos séculos posteriores ao surgimento do gênero épico na Grécia Antiga (com mais clareza talvez em conformidade com o desenvolvimento do pensamento racional, com os pré-socráticos), não poderia jamais ser atribuído à *psykhé* homérica. Não é possível encontrar em Homero uma só palavra que nos reporte à noção intelectual de alma vigente atualmente, visto que o entendimento que se tinha de vida, morte e pós-morte, naquele tempo, não compreendia a multiplicidade de sentidos que o campo semântico da palavra *psykhé* veio a possuir posteriormente.

Nesse sentido, sempre é importante lembrar que Homero é de um tempo anterior ao nascimento do pensamento filosófico e científico, que surgiu na parte oriental da Grécia apenas no séc. VI a.C., na Jônia, mais precisamente na cidade de Mileto. Isso significa dizer que a construção de seu pensamento se faz na idealização de um discurso que se baseia no pensamento mítico, e, assim sendo, os termos gregos que utiliza se encontram esvaziados em seus campos semânticos dos significados possíveis apenas a partir do nascimento da filosofia. Isso explica o fato de a palavra *psykhé* em Homero não expressar ainda os sentidos que, posteriormente, irá agregar.

No dicionário de Bailly, que sempre remete o pesquisador, na medida do possível, aos sentidos primordiais em literatura presentes nos poemas homéricos, o primeiro significado que aparece no extenso campo semântico da palavra *psykhé* é o já referido sopro. Logo em seguida, tem-se a especificação sopro de vida, como uma extensão do primeiro significado. Esse sopro de vida se desmembra em vários significados que ocupam a maior parte do verbete. O primeiro é alma, como princípio da vida, e os exemplos relacionados à *Ilíada* e à *Odisseia* são variados. A partir do sentido de *alma*, o dicionário arrola os seguintes significados: vida, falando de pessoas; um vivente, uma pessoa; ser querido (em um tratamento afetivo). Apenas posteriormente, o termo *psykhé* apresenta os sentidos de alma em oposição ao corpo e de alma como sede dos

sentimentos, das paixões. Para se verificar significados unicamente do âmbito homérico, pode-se observar no *Homeric Dictionary* de Autenrieth o seguinte campo semântico e texto:

psykhé: anima, propriamente *sopro de vida, vida*, percebida como escapando, como uma substância material, no momento da morte pela boca, a palavra também é usada no mesmo sentido de *vida de animais*; então, em sentido derivado, *eidolon*, a *alma dos falecidos no mundo inferior*, desencarnada, e assim sem *phrénés*, ainda retendo a aparência externa que tinha em vida. *Psykhé* não tem em Homero seu comum significado mais tarde de *alma como a parte mais nobre e imortal do homem*, mas denota o *espírito* apenas em oposição ao corpo.

Um exame do verbete é muito útil para perceber as diferenças e as funções da *psykhé* homérica para os outros elementos que compõem analiticamente o conceito de alma em Homero. Sendo menos fisiológica do que as *phrénés*, que é uma das partes da alma, citadas no verbete, que é abandonada por ela, juntamente com o corpo. Também bem significativo é o final do verbete, ao frisar claramente que a *psykhé* não é em Homero a parte mais nobre do ser humano (o que evidencia a sua característica analítica, ao se colocar em pé de igualdade com o *thymós*, o *noús* e a *phrén* ou as *phrénés*, no plural). Deve-se reiterar, então, que a *psykhé*, em seu sentido de *anima*, não corresponde, na realidade ficcional construída por Homero, a ideias que se relacionem a uma maneira de ser ou de agir subjetivas a um indivíduo.

Por tudo o que foi visto até aqui, pode-se dizer que, para abordar, a *psykhé* em Homero, talvez não seja suficiente se deter apenas no termo em questão que ocorre em passagens de suas epopeias, mas sim, seguindo uma linha de investigação antropológica, na ideia que Homero, ou um homem de seu tempo, poderia fazer do conceito de alma. Para tal, é necessário tentar resgatar a própria maneira arcaica (ou mesmo pré-arcaica) de pensar, que pode ser depreendida com base não só na análise das epopeias homéricas, como feito até aqui, mas também em determinadas tendências da ação humana no tempo de Homero. É de bom tom mostrar como isso funciona tanto mantendo-se

focado em Homero, ao tratar um pouco da questão do corpo nesse autor, que também é importante para entender a alma, quanto observar esse pensamento analítico em âmbitos diversos.

Pode-se perceber em Homero uma disposição analítica de percepção do mundo, que fica bem evidenciada no modo como a própria figura do corpo do ser humano era representada pictoricamente no período da Grécia Arcaica. É, mais uma vez, Snell²⁸ que o comprova, ao demonstrar que, quanto ao vocabulário, Homero não possui uma palavra para designar o corpo do ser vivente, sendo que a palavra *sôma*, usada posteriormente para esse fim, é utilizada em Homero apenas para se referir ao corpo do homem morto, ou seja, ao cadáver desprovido de *psykhé*, como foi visto no próprio verbete do termo *psykhé*, de Autenrieth. Em estreita relação com o conceito de alma, será possível perceber que, assim como a alma, o conceito de corpo, em Homero, também possui um entendimento analítico.

Diferentemente da representação contida nos vasos gregos do período clássico, que trazem desenhos de homens concebidos com seus corpos preenchidos com músculos interligados, a concepção arcaica apresenta um homem no qual os braços, a cabeça e as pernas são como que encaixados em um tronco, de maneira semelhante aos desenhos de crianças, como esclarece Snell,²⁹ em que elas desenhavam um corpo e depois acrescentam os membros e a cabeça. Tal evidência mostra o quanto um homem arcaico vislumbrava o ser humano analiticamente (e não como um todo inteiriço), com cada uma de suas partes representando uma função específica. Esse modo de pensar vai perfeitamente ao encontro, obviamente, de como o próprio Homero pensava e construía a sua poesia nos momentos de falar do corpo humano do ser vivente.

Em meio a outros termos possíveis, mas menos notáveis, para designar o corpo em Homero, Snell³⁰ elege duas palavras como as mais importantes, ambas apresentadas no plural e pertencentes ao gênero neutro, a saber *gýia* e *mélea*, acrescentando que a primeira diz respeito aos membros enquanto movidos pelas articulações e a segunda os membros enquanto receptores da força

dos músculos. Evidencia-se, assim, que, ao invés de corpo, Homero fala membros, visto que o corpo vivente para ele é entendido analiticamente, em uma pluralidade de partes.

Os conceitos de alma e corpo sendo analíticos comprovam que, mais do que meras definições, há por trás desses mesmos conceitos algo mais abrangente e profundo que justifica o porquê de a alma e o corpo serem entendidos em uma pluralidade de partes. Essa tendência se explica por meio de um modo de pensar característico de um tempo que pode ser vislumbrado nos mais diversos âmbitos da ação humana. É o momento de se deter em um bem específico, ligado ao contexto bélico.

O guerreiro micênico, no contexto idealizado dos poemas homéricos, apresenta-se extremamente individualista, lutando pelo seu nome em prol da manutenção de sua glória individual, o que é bem diferente da revolução bélica decorrente do surgimento das técnicas hoplíticas. Vernant expressa de maneira bem clara tal característica:

O herói homérico, o bom condutor de carros, podia ainda sobreviver na pessoa do *hippeús* (o cavaleiro); ele já não tem muita coisa em comum com o hoplita, esse soldado-cidadão. O que contava para o herói homérico era a façanha individual, a proeza feita em combate singular. Na batalha, mosaico de duelos em que se enfrentam os *prómakhoi* [combatentes das primeiras filas], o valor militar afirmava-se sob a forma de uma *aristeía* [valentia], de uma superioridade toda pessoal. A audácia, que permitia ao guerreiro executar aquelas ações brilhantes, ele a encontrava numa espécie de exaltação, de furor belicoso, a *hýssa*, onde o lançava, como fora de si mesmo, o *ménos*, o ardor inspirado por um deus. O hoplita, no entanto, já não conhece o combate singular; ele deve recusar, se lhe é oferecida, a tentação de uma proeza puramente individual. É o homem da batalha de braço a braço, da luta ombro a ombro, pois ele foi treinado em manter a posição, marchar em ordem, lançar-se com passos iguais contra o inimigo, enfim, cuidar, em plena peleja, de não deixar seu posto.³¹

Profundo conhecedor dos conceitos gregos associados à realidade ficcional desenvolvida nos poemas homéricos, Vernant evidencia o caráter analítico, individualista, do guerreiro micênico, envolto em valores que enfatizam a glória pessoal. Nesse ponto, tal guerreiro, moldado em um imaginário micênico, se opõe à figura do hoplita, cuja existência encontra respaldo em fenômenos sociais, culturais e filosóficos necessários para compreender a transição dos valores homéricos ao novo modo de pensar do homem grego em seu horizonte arcaico.

Já no séc. VIII a.C., o surgimento de uma nova classe social nas comunidades gregas, enriquecida com as atividades mercantis decorrentes do desenvolvimento do comércio e das técnicas marítimas, foi determinante para o próprio advento de um alfabeto adaptado à língua grega e aos interesses do povo helênico; posteriormente, esse alfabeto serviria a toda cultura grega dos séculos subsequentes, chegando até mesmo a ser utilizado por autores gregos pós-clássicos pelo motivo de o idioma grego ter se tornado tão importante culturalmente.³² Essa nova classe social de indivíduos ricos, inserida entre esses comerciantes marítimos responsáveis pelo alfabeto, foi determinante para o aparecimento de uma nova literatura que atendesse aos seus anseios – a poesia lírica do séc. VII a.C., voltada para o cotidiano do homem grego e não para o mundo externo, mítico e distante no tempo, alicerçado na representação de heróis e deuses. Soma-se a isso, no século seguinte, o surgimento da filosofia em Mileto, cidade cosmopolita, culturalmente marcada por uma relativização dos mitos, levando o debate daí decorrente à insatisfação com as respostas proporcionadas pelo pensamento mítico. Dessa insatisfação, surge o pensamento filosófico e científico. É interessante perceber que a poesia lírica, antes da filosofia, é a primeira manifestação intelectual artística dos gregos que se direciona para a *physis* – ação de desenvolver de tudo que se encontra no mundo observável, ao focalizar a vida cotidiana das comunidades helênicas, buscando, assim como a filosofia,³³ no mundo palpável dos homens, o seu próprio material poético.

O desenvolvimento do alfabeto, a nova classe social baseada em atividades mercantis, a poesia lírica com seus valores voltados para o cotidiano e o surgimento da filosofia são fenômenos sociais e culturais que evidenciam um mundo helênico em desenvolvimento que deixará para trás muitas tendências arcaicas, entre elas a visão analítica de mundo muito forte em Homero. Tudo parece pertinentemente lógico: com a filosofia, o mito, que explica o real por forças divinas politeístas por meio da existência de vários deuses (eis o caráter analítico inerente ao mito), dará lugar ao pensamento filosófico e científico que tenta explicar o real pela ordenação do todo. Essa tendência não analítica e sim sintética vai surgindo na mentalidade da própria sociedade grega, conforme os *pólis* se desenvolvem e se organizam, e assim se explica o fato de a própria concepção de alma deixar de ser explicada por meio de quatro termos (*psykhé*, *thymós*, *noûs* e *phrén*) e passar a ser concentrada em apenas um, elegendo-se a palavra *psykhé* para dar conta desse todo.

Voltando ao contexto bélico, é preciso complementar que, com a presença do hoplita, este soldado anônimo que engrossa as fileiras dos combatentes defensores da *pólis*, apropriando-se da *areté* homérica em proveito da terra de seus pais, e deixando para trás o guerreiro individualista homérico ansioso pela glória nos campos de batalha, a classe social dos novos ricos se sentiria representada, uma vez que ela mesma não se identificava com uma aristocracia guerreira pautada pela ideia de reis divinos. De maneira bastante pertinente, Vernant sintetiza não só essa nova virtude guerreira, mas também a própria nova percepção do homem em tempos posteriores aos poemas homéricos, como algo que se insere na ideia da palavra *sophrosýne* (bom senso), em detrimento ao ímpeto expresso pelo *thymós*, aqui entendido em sentido negativo, como visto anteriormente na querela em que Agamêmnon desonra Aquiles, tirando-lhe Briseida:

A virtude guerreira não é mais da ordem do *thymós*; é feita de *sophrosýne*: um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correriam

o risco de perturbar a ordem geral da formação. A falange faz do hoplita, como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento semelhante a todos os outros, e cuja *aristeia*, o valor individual, não deve jamais se manifestar senão no quadro imposto pela manobra de conjunto, pela coesão de grupo, pelo efeito de massa, novos instrumentos da vitória.

A expressão “valor individual” citada por Vernant, mais do que dizer respeito ao homem homérico que, diferentemente do também mencionado “permutável” hoplita, se lança ao combate com o objetivo de adquirir para o seu nome uma glória imorredoura, pode ser empregada para dar conta de contextos diferentes do bélico. Poder-se-ia, por exemplo, no caso da alma homérica, mencionar analiticamente, como foi de fato feito neste artigo, o valor individual de cada um dos quatro elementos que compõem a alma homérica, cada um com sua função específica. Então, da mesma maneira em que se observa tendências analíticas ou não em vários âmbitos de convivência humana dependendo da época investigada, também se percebe essas diferenciações no desenvolvimento de conceitos, com modificações nos campos semânticos das palavras. Como o instrumento de expressão desses conceitos é o idioma grego, é necessário ainda dizer uma palavra sobre o assunto.

Se comparada com o português ou qualquer outra língua românica da atualidade, o idioma grego se apresenta como uma língua bem sintética, devido, sobretudo, ao seu sistema de declinações, em que uma desinência específica é acoplada à palavra para determinar a sua função na frase.³⁴ Contudo, obviamente, esse sistema de declinações do grego existe também nas epopeias Homéricas, o que seria um problema para o argumento de que o estilo de Homero possuiria tendências analíticas. Ora, mas é claro que o que torna Homero mais analítico do que, por exemplo, Xenofonte, na expressão da língua grega, não é o uso dos sistemas de declinações, pois ambos os utilizam, nem tampouco a diferenças entre os dialetos, o jônico em Homero e o ático em Xenofonte, mas sim a forma como cada um constrói a sua narrativa. Enquanto Xenofonte faz largo uso da subordinação,

Homero se utiliza da parataxe na maior parte de suas construções, e isso pode ser considerado uma característica analítica, já que várias frases independentes, cada uma com sua função específica, se sucedem para formar a poesia própria do gênero épico.

Uma característica marcante no registro literário dos cantos do aedo é a sintaxe homérica, com a predominância da parataxe, em oposição à subordinação, independentemente de a língua grega ser, predominantemente, sintética, o que mostra o quanto o conjunto de ações era resolvido separadamente em cada ato de linguagem. O exemplo que se segue evidencia a utilização da coordenação, na *Ilíada*. Trata-se de uma passagem decisiva, assinalando o início das ações que levaram o herói Pátroclo à morte. Em uma tradução bem literal, evidencia-se a presença da parataxe, em meio às orações coordenadas:

στή δ' ὄπιθεν, πλήξεν δὲ μετάφρενον εὐρέε τ' ὤμω
χειρὶ καταπρηνεῖ, στρεφεδίνθηεν δὲ οἱ ὄσσε.
τοῦ δ' ἀπὸ μὲν κρατὸς κυνέην βάλε Φοῖβος Ἀπόλλων· ἦ δὲ
κυλινδομένη καναχὴν ἔχε ποσσὶν ὑφ' ἵππων
αὐλώπις τρυφάλεια, μίανθησαν δὲ ἔθειραι
αἶματι καὶ κονίησι· πάρος γε μὲν οὐ θέμις ἦεν
ἵπποκομον πῆληκα μιάινεσθαι κονίησιν,
ἄλλ' ἀνδρὸς θείοιο κάρη χαρίεν τε μέτωπον ρύετ' Ἀχιλλῆος·

Febo Apolo veio por trás e lhe bateu nas costas,
nos ombros largos, com a palma da mão,
e os olhos de Pátroclo rodopiaram.
E o deus lançou longe o elmo de pele de cão;
e rolou o elmo, sob os cascos, ruidosamente,
e cristas de sangue e poeira o mancharam;
e até então, isso não ocorrera, certamente,
ao elmo de crina de cavalo coberto de pó,
mas ele protegia, poderoso, a cabeça, e, com a viseira,
o semblante de um homem divino, como ele só: Aquiles.³⁵

A repetição de conjunções ou partículas coordenativas, como utilizadas na narrativa acima, certamente seria evitada por um autor do Período Clássico e mesmo pouco posterior, no sentido em que esse autor iria tratar as mudanças de aspecto percebidas nos verbos empregados por Homero em muitas orações subordinadas. Seria esperado, pelo menos em algum

momento, em autores posteriores, o uso de uma oração subordinada reduzida de participio, ou mesmo desenvolvida, com conjunções causais ou temporais. Não é isso o que ocorre na passagem em pauta, desenvolvendo-se cada ato por si só, separadamente.

O exemplo selecionado é característico de uma maneira analítica de pensar; essa visão analítica também está associada, nos poemas de Homero, às ideias de alma e de corpo; tanto isso é verdade que, simplesmente, aí não se encontra uma palavra unitária para designar a alma e o corpo. Uma vez que as funções relativas a essas ideias são variadas, necessita-se de diversas palavras portadoras de conceitos e funções, para se apreender o todo.

Tão difícil quanto resgatar os conceitos homéricos, em meio ao pensar ainda analítico que emana tanto da *Iliada* quanto da *Odisséia*, é apontar as mudanças sociais, filosóficas, religiosas e históricas que geraram as diferenciações pós-homéricas, frisando-se aqui que a diferença nada mais é do que uma evolução lógica desenvolvida das maneiras anteriores de se entender o mundo. É assim que a mudança deve ser compreendida, mesmo nos estudos a respeito das culturas da Antiguidade, nas quais, muitas vezes, os dados não são comprovados, dispondo-se apenas de hipóteses.

Nesse amaranhado de questões, conclui-se, então, que não havia ainda em Homero os conceitos unitários de alma e corpo para os termos *psykhé* e *sôma*. A *psykhé* era entendida apenas como uma parte da alma, juntamente com o *thymós*, o *noûs* e o *phrén*, não havendo, portanto, no pensamento analítico do maior dos aedos, um termo único para designar a alma, e nem o conceito de corpo para o ser humano vivente, uma vez que, no contexto literário homérico, a palavra *sôma*, que mais tarde designará tal corpo, significava apenas o corpo de um indivíduo morto, ou seja, um cadáver. Esse modo de pensar analítico, perceptível até na predominância da parataxe no texto homérico, como foi mencionado, dará lugar, conforme a sociedade grega vai se desenvolvendo, a uma nova maneira de compreender o mundo.

Além das características supracitadas, deve-se dizer ainda que as leis e a religião também se desenvolvem em solo grego. Isso

fica perceptível, até mesmo em uma comparação entre a *Iliada* e a *Odisseia*,³⁶ comparação perfeitamente plausível, uma vez que a maioria dos estudiosos defende a tese de que a *Odisseia* seria pelo menos cinquenta anos posterior à *Iliada* (alguns chegam mesmo a falar de cem anos).³⁷ E independentemente de o conceito de *psykbé* ser analítico, tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*, deve-se frisar que a segunda epopeia já reflete muito da nova classe social em ascensão.³⁸

A realidade ficcional do mundo centrado no *oikos*, característico da *Odisseia*, descreve um cotidiano mais organizado que o apresentado na cidade de Troia, na *Iliada*. A grande propriedade inclui simples casas rústicas à volta da casa do senhor e da senhora, onde se desenvolvem as atividades rurais e pastoris. O homem comum (*kakós*, em oposição ao *agathós*), tão pouco distinguido na *Iliada*, já dispõe de um espaço significativo na *Odisseia*. O porqueiro Eumeu e o boieiro Filétio, por exemplo, como fiéis escravos de Odisseu, enfrentam os pretendentes ao lado do herói, portando-se como nobres guerreiros. Assim sendo, já se antevê, nesse poema de *nóstos* (regresso), a ascensão da nova classe social que se contrapõe à aristocracia. O excerto que se segue, em que Odisseu se dirige aos dois criados, ilustra claramente esse aspecto:

εἴ χ' ὑπ' ἐμοί γε θεὸς δαμάσῃ μνηστῆρας ἀγαυούς,
ἄξομαι ἀμφοτέροις ἀλόχους καὶ κτήματ' ὀπάσσω
οἰκία τ' ἐγγύς ἐμεῖο τετυγμένα· καὶ μοι ἔπειτα
Τηλεμάχου ἐτάρω τε κασιγνήτω τε ἔσεσθον.

Se, por mim, um deus matar os nobres pretendentes,
levarei, para ambos, esposas, e riquezas vos darei,
e uma casa, perto de mim; e, então, aqui presentes,
companheiros e irmãos de Telêmaco sereis.³⁹

Esse ambiente predominantemente agrário caracteriza-se por um espaço muito mais organizado do que na *Iliada*, em termos sociais e religiosos. Diferentemente da epopeia guerreira, a *Odisseia* apresenta regras mais claras, como, por exemplo, o direito dos suplicantes; por outro lado, são mais raras as intervenções divinas na vida cotidiana dos homens. O mundo dos deuses, na *Iliada*,

carece de uma justiça divina que dê conta do todo (como é possível observar, por exemplo, em Ésquilo), pois os deuses tomam partido de uma ou de outra personagem, de acordo com seus caprichos ou graus de parentesco.⁴⁰ Na *Odisseia*, por sua vez, esse quadro se altera um pouco. A relação entre Odisseu e Atena é muito mais profunda e íntima do que na *Ilíada*, pois o elo que une o homem e a deusa parece ser estabelecido por regras pré-determinadas, afigurando-se mais respeitosa a própria devoção para com os deuses. Na *Odisseia*, os deuses não são feridos pelos homens, como na *Ilíada*; e, no tocante às leis, este fenômeno que parece estar estritamente associado ao desenvolvimento da religiosidade, a *Odisseia* apresenta um mundo muito mais organizado; basta chamar a atenção para a já mencionada presença comum do direito dos suplicantes. Uma passagem característica dessa lei se dá no momento em que Odisseu, ao chegar à caverna do Ciclope, interpela o monstro a dar acolhida a si e aos seus companheiros:

ἡμεῖς δ' αὖτε κιχάνομενοι τὰ σὰ γούνα
ἰκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήιον ἦε καὶ ἄλλως
δοίης δωτίνην, ἣ τε ξείνων θέμις ἐστίν.
ἀλλ' αἰδέϊο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δέ τοι εἰμεν,
Ζεὺς δ' ἐπιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε,
ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.

E nós, então, atingindo os teus joelhos,
viemos, que nos concedas um agrado de hóspede ou então
que nos dês um presente, que certamente é lei divina de estrangeiros.
Mas vai, reverencia os deuses; somos suplicantes a ti,
e Zeus é vingador tanto dos suplicantes quanto dos estrangeiros,
protetor dos hóspedes, que acompanha os sagrados estrangeiros.⁴¹

Na sequência da narrativa o Ciclope se recusa a atender à súplica de Odisseu, assassinando e devorando alguns de seus homens. Isso exemplifica bem a diferença entre civilização, regada por leis, e povo selvagem, destituído das mesmas.

Assim, características relacionadas à epopéia *Odisseia*, que a faz divergir da *Ilíada* em muitos aspectos, mais do que a possível existência de um autor distinto, mostram que, devido ao tempo

que separa as duas obras, o desenvolvimento de ações relacionadas com o aparecimento da nova classe social em ascensão no solo grego já se faz perceptível na realidade ficcional da *Odisseia*. Tudo isso contribui para uma nova maneira de pensar o mundo que, conforme apontado desde o início do estudo efetuado, perpassa pelo entendimento em vários âmbitos de um modo de pensar analítico que, em complexo desenvolvimento, vai aos poucos adquirindo tendências sintéticas, conforme acontece com o conceito primevo de alma para Homero e o sentido posterior a ser dado à palavra *psykhé*.

ABSTRACT

The paper deals with the creation of soul in the homeric poems, as having analytical characteristics that evoke a way of thinking of the greek man of the archaic period. It is observed that the word psykhe, at a later time conceived as a soul in Greek society, only appears as a specific part of it in Homer, which will be complemented by the concepts of thymos, nous and phren, each performing a specific function, together with the psykhe. Based on authors such as Snell and Reale, in order to show that the analytical view of archaic Greek society, establishing his own conception of soul in the poems, it appears, in the course of the study, several characteristics of the analytical way of thinking in different areas, opposing it to a synthetic tendency that would come later.

KEYWORDS

Psykhé; Homeric poems; Analytical soul; Archaic period.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUTENRIETH, Georg. **Homeric Dictionary**. London: Duckworth, 2009.
- BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Ed. rev. et aum. par L. Sechan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1983.
- BARBOSA, Pedro da Silva. **A preparação para a morte: uma leitura intertextual do Axíoco**. Rio de Janeiro, 2017.
- FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português**. Rio de Janeiro: FAE, 1994.
- GUAL, Carlos García. Cuerpo y alma: de Homero a Platón. **Bitarde**: Revista cuatrimestral de humanidades, ano 11, nº 32, 2004, p. 47-61.
- HOMÈRE. **Iliade**. Texte établi par Paul Mazon. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1937, 1938. tomes I, II, III et IV.
- _____. **Odyssée**. Texte integral en 3 volumes établi et traduit para Victor Bérard. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 2002.
- HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. **Os gregos e seu idioma**. Rio de Janeiro: Editora J. Di Giorgio & CIA. LTDA. tomo I (1978), tomo II (1983).
- MALHADAS, Daisi, DEZOTTI, Maria Celeste Consolin & NEVES, Maria Helena de Moura (equipe de coordenação). **Dicionário grego-português**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010. 5 v.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- NOGUEIRA, Ricardo de Souza. Um olhar sobre o grego da Septuaginta. **Revista Coletânea**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 16, nº 32, jul.-dez., 2017, p. 245-56.
- REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. São Paulo: Paulus, 2002.
- ROMILLY, Jacqueline de. **Homero: introdução aos poemas homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- SANTOS, Bento Silva. **Platão: coerência e legitimidade do argumento final (102a-107b)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SNELL, Bruno. O homem na concepção de Homero. In: SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

A psykhé e a alma analítica dos poemas homéricos | Pedro Barbosa | Ricardo Nogueira

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de homero**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

- ¹ Em: SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 1-22.
- ² A tese foi defendida em 2017, no Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ e teve como orientador o prof. dr. Auto Lyra Teixeira.
- ³ SNELL, 2001, p. 8.
- ⁴ O campo semântico de *anima* apresentado foi extraído do *Dicionário escolar latino português* de Ernesto Faria.
- ⁵ A palavra *psykhé* possui feição onomatopaica por conta da consoante dupla ψ (ps), que, com seu som duplo inicial de uma labial seguida de uma sibilante, evocaria o som de um sopro. De fato, o verbo *psykhein*, cognato a *psykhé*, significa “soprar”, “respirar”.
- ⁶ SNELL, 2001, p. 9.
- ⁷ Idem, ibidem.
- ⁸ Idem, ibidem, p. 8 e seguintes
- ⁹ O campo semântico apresentado foi extraído do *Dicionário grego-português* organizado por Dezotti, Malhadas e Neves. Como se pode observar, há muitos significados que vão ao encontro do próprio campo semântico de *psykhé*. No *Homeric Dictionary* de Autenrieth, aparecem os seguintes significados para *thymós*: *sangue como veículo do “anima”, vida, força vital, coração como sede das emoções, coragem, apetite (mesmo para comida e bebida), sede da razão, mente, pensamento, disposição*.
- ¹⁰ HOM., *Il.* IV, v. 517-531 (todas as traduções de textos gregos pertencem aos autores do presente artigo).
- ¹¹ SNELL, 2001, p. 9.
- ¹² Novamente, o campo semântico foi extraído do dicionário organizado por Dezotti, Malhadas e Neves. No *Homeric Dictionary* de Autenrieth, é possível vislumbrar os seguintes significados para *noûs*, ou melhor, *nóos* (no dialeto jônico, ainda sem a contração constante no dialeto ático): *consciência, poder do pensamento, entendimento, prudência, pensamento, desejo ou objetivo*.
- ¹³ Idem, 2001, p. 7
- ¹⁴ A presença de *sentimento* no extenso campo semântico citado evidencia o quanto é complexo e difícil tomadas de posição quanto ao significado dos termos *thymós*, *noûs* e *psykhé*. No verbete, o significado de *sentimento* vem como uma sequência lógica a partir do sentido de *maneira de pensar*. Então, sentimento aqui talvez possa ser entendido mais em um sentido racional de percepção das coisas do que propriamente como uma expressão passional.
- ¹⁵ É preciso frisar, contudo, que o próprio termo *thymós* também aparece em momentos de expressão intelectual, fora de narrativas de violência. Há até casos em que *thymós* e *noûs* aparecem juntos no mesmo verso, como em *Iliada* IV, v. 309: τὸνδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες (“com este *noûs* e *thymós* no peito”). Também na próxima passagem de *Iliada* a ser citada no corpo do artigo, a palavra *thymós* aparece juntamente como o termo *noûs*, não no mesmo verso, mas na fala de um personagem, no caso, Nestor.
- ¹⁶ HOM., *Il.* IX, v. 96-113.
- ¹⁷ HOM., *Il.* IX, v. 480-481.
- ¹⁸ Mais uma vez, a base do campo semântico está de acordo com o encontrado no dicionário de Dezotti, Malhadas e Neves. No *Homeric Dictionary* de Autenrieth, há, em âmbito homérico, os seguintes significados e texto: *apenas no plural “praecordia” (invólucro do coração), barriga ou diafragma, separando o coração e os pulmões dos órgãos restantes/ os significados da palavra pbrén em Homero ficam entre seu sentido literal e figurado; ela significa coração e as partes do coração, a sede do pensamento, vontade e sentimento; mente, alma, coração, consciência, vida*.
- ¹⁹ HOM., *Il.*, XVI, v. 851.
- ²⁰ Forma jônica equivalente ao ático *en*. Cf. Bailly.

²¹ HOM., *Il.*, I, v. 1-4.

²² GUAL, 2004, p. 47.

²³ HOM., *Il.*, XVI, v. 855-858.

²⁴ REALE, 2002, p. 70-74.

²⁵ Poder-se-ia afirmar que a dualidade alma/corpo se evidencia na própria homenagem feita ao herói, Pátroclo, ao longo de quase todo o canto XXIII. Primeiro, tem-se o tratamento dado ao corpo, com as homenagens associadas à cremação; depois, a realização dos jogos fúnebres, com a representação terrena da ação heroica, recuperando-se assim, como uma lembrança perene, o homem, apenas existente com a união entre corpo e alma.

²⁶ REALE, 2002, p. 74.

²⁷ Como visto, um desses casos é perceptível no aparecimento da *psykhé* de Pátroclo a Aquiles, em sonho. Claramente, a fala de Pátroclo evidencia um nível de consciência no herói morto (*Iliada*, XXIII, v. 69-92). Reale (2002, p. 72) menciona que tal consciência se torna possível devido ao fato de Pátroclo manter ainda determinado laço com seu corpo visto que ainda não havia sido realizada a sua cremação, sendo que a própria passagem do texto evidencia isso. Outra ocorrência de tomada de consciência da *psykhé*, no caso, algumas *psychai*, ocorre na catábase de Odisseu ao Hades, no canto XI de *Odisseia*, mas também aqui Reale (Idem, ibidem, p. 72-74) demonstra, em várias passagens desse canto, que o ritual praticado por Odisseu justifica a consciência das *psychai*, que passam a lembrar de determinados acontecimentos apenas depois de beber o sangue dos animais sacrificados pelo herói.

²⁸ SNELL, 2001. p. 5-7.

²⁹ Idem, ibidem, p. 7.

³⁰ Idem, ibidem, p. 6.

³¹ VERNANT, 2000, p. 50-51.

³² O alfabeto grego foi criado na Grécia como uma adaptação necessária ao idioma helênico a partir do alfabeto fenício, que, aparentemente, chegara à Hélade por intermédio de comerciantes fenícios oriundos da Palestina. Possivelmente, o contato entre nautas fenícios e gregos se deu, inicialmente, na ilha de Rodes, solo grego mais próximo do território palestino. As informações aqui contidas são oriundas de Horta, mais precisamente do tomo 1 de seu livro *Os gregos e seu idioma* (1978, p. 90-91).

³³ Referindo-se à concepção de *psykhé* dos chamados filósofos naturalistas, afirma Santos (1999, p. 32) que, excetuando-se pensadores como Empédocles e Pitágoras, que adotaram ideias órficas, de modo geral, “Eles identificavam logicamente a alma com aquele *princípio* que dá vida e movimento ao corpo, que é parte e momento do princípio supremo do cosmo. Nesta indagação eminentemente cosmológica, tais filósofos entendiam, portanto, a *psykhé* como a força vital que move o mundo e move tudo o que, sem ela, seria necessariamente algo rígido e imóvel. O homem, como tal, em sua subjetividade, não é objeto ainda de uma pesquisa autônoma, mas apenas uma parte ou elemento da natureza. Assim compreende-se por que a tenham identificado com a água (Tales de Mileto), com o ar (Anaxímenes) e com o fogo (Heráclito)”. Essa valorização da alma, mais precisamente no que diz respeito ao termo *psykhé*, vai minando a visão analítica da sociedade grega, observada na *Iliada* (e também na *Odisseia*), em um processo em que o homem grego começa a entender o mundo como um todo ordenado.

³⁴ Uma diferenciação bem abrangente entre idiomas predominantemente sintéticos ou analíticos, com um estudo sobre o estilo grego com tendências analíticas da *Septuaginta*, está em Nogueira (2017). Vide bibliografia.

³⁵ HOM., *Il.*, XVI, v. 791-799.

³⁶ A maior parte das ideias aqui apresentadas acerca dos poemas homéricos baseia-se em Romilly (2001).

³⁷ Já na Antiguidade, mais precisamente no período helenístico, havia os corizantes, estudiosos que atribuíam autoria diferente para a *Iliada* e para a *Odisseia*. A terminologia é formada do particípio presente do verbo *khorízein* (“separar”).

³⁸ O próprio Odisseu, como um heleno astucioso, que muito aprende ao interagir com outros povos, é um bom representante desses novos tempos, ou seja, um indivíduo muito mais marcado pela *sophrosýne* do que pelo *thýmos*, termos que, com a ajuda de Vernant, foram utilizados para expressar esse contraste no presente artigo.

³⁹ HOM., *Od.*, XXI, v. 213-216.

⁴⁰ Eneias e Páris, por exemplo, são favorecidos por Afrodite, não por seus méritos, mas simplesmente pelo fato de o primeiro ser filho da deusa, e de o segundo a ter favorecido no episódio do pomo da discórdia, não mencionado na *Iliada*. Isso é muito diferente do favor divino ou do castigo concedido ao chefe nas tragédias de Ésquilo, sobretudo em *Persas* e em *Sete contra Tebas*.

⁴¹ HOM., *Od.*, IX, v. 266-271.