

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

# ESTUDOS CLÁSSICOS

IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI  
LUCIANO COUTINHO

## Capítulo 9

### A fragmentação da personalidade nos poemas homéricos<sup>135</sup>

#### The fragmentation of personality in Homeric poems

Leonardo Passinato e Silva<sup>136</sup>

**Resumo:** O ser humano, conforme descrito nos poemas homéricos, *Ilíada* e *Odisseia*, não consiste em uma unidade orgânica integrada, mas em um aglomerado fragmentado de elementos, em decorrência da distribuição das variadas funções corporais e psicológicas entre centros diversos do corpo e da sujeição da pessoa à influência de fatores ambientais intrusivos. Esses fatores atuam diretamente sobre seu corpo e sua ação, tanto de forma benéfica quanto prejudicial. Este artigo promove uma recapitulação do vocabulário concernente a essa condição humana. A análise do problema a partir do plano lexicográfico e tradutológico requer o enquadramento adequado do próprio método lexical utilizado.

**Palavras-chave:** Homero; Épica Grega; Lexicografia Grega; Antropologia Filosófica.

**Abstract:** Human being, as described in Homeric poems *Iliad* and *Odyssey* does not consist of an integrated organic unity, being a fragmented cluster of elements due to the distribution of various physical and psychological functions within different centers of the body and the liability of the person to the influence of intrusive environmental factors that act directly on body and action, either inbeneficial or harmful ways. This article promotes a recapitulation of the vocabulary concerning this human condition. The analysis of the problem on the basis of lexicography and translatology requires the adequate framing of the lexical method used itself.

**Keywords:** Homer; Greek Epic; Greek Lexicography; Philosophical Anthropology.

#### Introdução

A condição do ser humano é marcada nos poemas homéricos, *Ilíada* e *Odisseia*, por sua natureza fragmentária, que se expressa de duas maneiras fundamentais. Primeiramente, o homem homérico carece de unidade somática, apresentando-se o corpo como uma jun-

---

135 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

136 Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito, com estudos na linha de pesquisa em Semiótica do Direito Antigo, pela Universidade de São Paulo (USP). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: <passinato@usp.br>.

ção de segmentos e membros diversos, que, muitas vezes, compõem aspectos que se sobressaem em relação ao próprio personagem. Em segundo lugar, embora as funções atualmente ditas psíquicas sejam entendidas em Homero como parte da existência corpórea – de modo que as diversas nuances da experiência emocional e intelectual possam ser associadas a centros corporais mais ou menos delimitados –, muitas vezes ocorre de não serem as motivações do comportamento humano provenientes do próprio corpo, mas devidas à intrusão de forças advindas do ambiente externo.

Este artigo<sup>137</sup> trata do inventário da terminologia homérica da fragmentação da vida humana, cuja relação engloba o vocabulário das partes justapostas do corpo e das forças a ele inerentes, bem como os termos que designam as entidades e as forças externas que confluem sobre o corpo e a ação do homem.

Por conseguinte, a abordagem do problema consistirá primordialmente em uma análise lexical. Entre os autores que se valeram desse método para o tratamento do presente tema, cabe destaque a Bruno Snell, que dedica ao problema da fragmentação do homem em Homero o primeiro capítulo da obra *Die Entdeckung des Geistes*, originalmente publicada em 1955. O método lexical é um instrumento de análise poderoso, mas é preciso ter em mente os excessos aos quais se arrisca em seu manejo, nos quais o próprio autor alemão incorreu.

A crítica a esse método é suscitada por Trajano Vieira no prefácio à edição brasileira da obra de Snell, ao identificar como ponto de partida do tipo de análise lexical praticada por este autor o argumento *ex silentio*, isto é, a ideia de que “uma noção determinada só existe se existe o termo que a designa” (SNELL, 2001, p. xv), credo sustentado pelo autor logo na introdução: “Se em Homero não se encontraram

---

137 O autor agradece ao Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira pela orientação e ao Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari pela avaliação final, e ambos pelas recomendações.

muitas coisas que, segundo nossa concepção moderna, deveriam absolutamente ali se encontrar, cumpre-nos pensar que ele ainda não as conhecesse [...]” (SNELL, 2001, p. xxii).

Giovanni Reale, que em muitos aspectos ecoa os escritos de Snell, também defende a concepção segundo a qual o surgimento de um termo apenas pode se dar com o amadurecimento da ideia que se quer expressar pelo uso daquela palavra em seu respectivo contexto cultural, que, por sua vez, se apoia estruturalmente em outras ideias previamente estabelecidas. Reale assevera que o problema não deve ser entendido à maneira heideggeriana, pois tal abordagem implicaria uma relação ontogônica da linguagem, pela qual o próprio ser da coisa designada é criado pela linguagem (REALE, 2002, p. 30, 42-46). Essa ressalva serve para delimitar e esclarecer que o objeto designado não tem sua gênese na linguagem, mas é por ela trazido à consciência do ser humano, o que já constitui uma das premissas da abordagem de Snell.

O problema da fragmentação da personalidade também é enfrentado por Jean-Pierre Vernant, no texto que encerra o volume “L’individu, la mort, l’amour”, intitulado “L’individu dans la cité”, ensaio cuja primeira versão conhecida veio a público em língua inglesa, no ano de 1986. Nessa obra, o autor francês estabelece a diferenciação entre as categorias do indivíduo, do sujeito e do eu. O indivíduo se destaca por seu papel no grupo social, pelo valor que lhe é reconhecido e pela relativa autonomia que lhe é atribuída. No âmbito do mundo homérico, o indivíduo é representado pelo ideal de singularidade do herói guerreiro. Por seu turno, o sujeito fala em nome próprio, conferindo tratamento objetivo à sua realidade íntima. Por fim, há a experiência do “eu” enquanto um conjunto de práticas e de atitudes psicológicas que denotam a realidade, a originalidade e a unicidade da vida interior

como natureza autêntica de si, exclusivamente acessível à experimentação pela própria consciência (VERNANT, 2011, p. 214-216).

O objeto deste artigo corresponde precipuamente à esfera daquilo que Vernant chamaria de indivíduo. Tal nomenclatura, contudo, traz certos inconvenientes. A condição humana fragmentária nos poemas homéricos contradiz o sentido original do termo “indivíduo”, que diz respeito justamente a um ser unitário e íntegro, tanto no que concerne à organicidade de sua existência física quanto no que diz respeito à coesão de sua personalidade; ao passo que “sujeito”, a partir da metáfora da função sintática, talvez pudesse ser usado com maior vantagem para designar o homem de Homero, que, ao mesmo tempo, atua e sofre a ação do entorno. Optou-se por falar em “personalidade”, termo que deve ser entendido de forma literal, como atributo da pessoa, para englobar conjuntamente sua realidade física, emocional e cognitiva.

Procurou-se apresentar o emprego dos termos tratados no âmbito de versos ou passagens maiores dos poemas e não isoladamente. São apresentadas nas notas de rodapé as traduções utilizadas da *Iliada* e da *Odisseia* feitas por A. T. Murray, com revisão de William F. Wyatt e de George E. Dimock, respectivamente. Optou-se por manter o texto inglês da tradução de referência, sem o recurso à reelaboração em português, com a preocupação essencial de evitar eventuais problemas decorrentes do distanciamento do texto original a que se arrisca uma dupla tradução, mas também a fim de favorecer a discussão sobre o sentido dos termos estudados a partir da apresentação das escolhas do tradutor.

### **1. A condição humana fragmentária: análise vocabular**

A análise dos termos mais frequentes nos poemas para a descrição das partes e das funções corporais permite aduzir a segmenta-

ção e a ausência de unidade do organismo. Contudo, deve-se advertir, como recorda Pereira, que se trata de uma terminologia “flutuante”, vale dizer, carente de definição conceitual constante e rigorosa, de sistematização meramente aproximativa e dependente da consideração conjunta dos diversos exemplos (PEREIRA, 1987, p. 118-119).

Outro fator muito importante a se considerar na análise terminológica que segue é o fato de não ser o aspecto funcional o que efetivamente prepondera na caracterização de uma parte do corpo, mas o modo como o órgão se manifesta. Isso é o que defende Snell, que dá como exemplo a expressão da visão nos poemas homéricos, que pode se dar mediante o uso de variados verbos, conforme se queira indicar um olhar penetrante (*δέρκεσθαι*), alegre (*λεῦσσειν*), apreensivo (*παπταίνειν*), boquiaberto (*θεᾶσται*) etc.; de modo que apenas no período clássico sobrevirá o predomínio de verbos que expressam de modo neutro o ato de ver como função (*θεωρεῖν*, *βλέπειν*) e não a qualificação afetiva do olhar observado (SNELL, 2001, p. 1-5).

Como recorda Reale, a realidade é compreendida em sua dimensão de multiplicidade, com ênfase na diversidade de aspectos das coisas, de modo que apenas posteriormente se tenha passado a tomar a manifestação multifária dos objetos sob a perspectiva da unidade conceitual (Reale, 2002, p. 20-21). Por sua vez, Gernet defendeu que o vocabulário homérico do corpo remonta a uma antiquíssima valorização religiosa de propriedades de certos órgãos isoladamente considerados, prática cuja identificação nos poemas é dificultada pelo estilo formular recorrente com que os termos são empregados (GERNET, 2002, p. 22).

Efetivamente adentrando à análise vocabular, o primeiro termo a ser considerado é *θυμός*. Com esse termo se designa o órgão responsável por fazer o homem passar à ação, por ser, segundo Snell, a sede das emoções, como a alegria, a ira, o prazer, o amor, a compaixão etc.,

bem como do movimento do corpo (SNELL, 2001, p. 9-10, 13). Frise-se, contudo, de acordo com esse autor, que não se trata o *θυμός* de algo análogo à noção posterior de alma, correlação derivada da interpretação equivocada de fórmulas poéticas para a morte, nas quais se diz que o *θυμός* abandona o homem, como em *λίπε δ' ὄσ τεα θυμός*, “o *θυμός* abandona os ossos”; ou em *ῶκα δέθυμός ὤχετ' ἀπὸ μελέων*, “logo o *θυμός* destacou-se dos membros”. Com tais expressões, refere-se à cessação da função do movimento natural do corpo com a morte, não havendo suporte para que se pense que ao “abandonar” o corpo, o *θυμός* subsista como uma entidade incorpórea. Gernet não deixa de assinalar que o *θυμός* está ligado ao corpo vivo e desaparece juntamente com a vida, embora o destaque particularmente como uma das “funções propriamente psicológicas” ou “o querer e o sentimento”, categorias a rigor inexistentes em Homero, ao menos como manifestações inequivocamente provindas do homem (GERNET, 2002, p. 21).

O próprio Snell, porém, acusa a ocorrência de menções ao *θυμός* como algo que, com a morte, se destaca do corpo em direção ao Hades, como no discurso de Nestor aos aqueus em *Iliada*, VII, v. 131,<sup>138</sup> passagem na qual se diz de Peleu que rogaria aos deuses que *θυμόν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω* (SNELL, 2001, p. 11-12).<sup>139</sup> O autor, no entanto, reputa tais ocorrências a interpolações poéticas tardias que resultaram em confusão de imagens. Em outros casos, se diz que o *θυμός* abandona o cadáver voando, o que, prossegue Snell, tampouco autoriza qualquer entendimento do *θυμός* como uma realidade espiritual. Isso porque, em todas as ocorrências desse tipo, trata-se da descrição da morte de algum animal. Sendo os animais desprovidos de *ψυχή*, a parte do homem que efetivamente se evade do corpo com a

138 HOMERO, 1999.

139 “[...] that his spirit might go from his limbs into the house of Hades” (HOMERO, 1999)..

morte, o poeta a substituiu por *θυμός* a fim de manter a construção formular. Por todos, cite-se o exemplo de *Ilíada*, (XVI, vv. 467-469): ὁ δὲ πῆδασον οὔτασεν ἵππον ἔγχει δεξιὸν ὤμων· ὁ δ' ἔβραχε θυμὸν αἰσθων, κὰδ δὲ πῆσ' ἐν κονίῃσι μακῶν, ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός.<sup>140</sup>

A partir de sua acepção como fonte da emoção e do movimento, pode-se verificar que *θυμός* está elacionado ainda à função de motivação, à formação do instinto, do apetite ou do alento, não apenas para a execução de grandes feitos em combate, mas também para a execução de tarefas e atos cotidianos, como comer (PEREIRA, 1987, p. 115). No entanto, mesmo a função motivadora do agir humano admite a existência de uma pluralidade do *θυμός*, o que denota a natureza conflitante que está na raiz daquele agir. Veja-se *Odisseia IX*, vv. 299-303:

τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατὰ μεγαλήτορα θυμὸν ἄσσοιῶν,  
ξίρος ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ, οὐτάμεναι πρὸς στῆθος,  
ὄθι φρένες ἦπαρ ἔχουσι, χεῖρ' ἐπιμασσάμενος ἕτερος δέ με θυμός  
ἔρυκεν. αὐτοῦ γάρ κ'ε καὶ ἄμμες ἀπλωλόμεθ' αἰπὺν ὄλεθρον.<sup>141</sup>

Como se percebe, Odisseu havia adotado um plano em seu *θυμός* e estava pronto para passar à ação, quando foi assomado por outro *θυμός*, que o demoveu do intento original. O tradutor optou por expressar a primeira ocorrência da palavra no trecho com *heart*, termo de uso ambíguo na linguagem corrente, pois faz referência a uma parte do corpo e a uma fonte metafórica de emoção e alento, sentido este que prevalece na tradução da segunda ocorrência como *thought*. Para designar o local atingido pela espada, diz-se simplesmente “no peito”.

Por outro lado, optou-se por traduzir *φρένες* nessa passagem como “diafragma”, em patente acepção física. Também a *Ilíada* (XVI,

140 “[...] but struck with his spear the horse Pegasus on the right shoulder; and the horse shrieked aloud as it gasped out its life, and down it fell in the dust with a moan, and its spirit flew from it” (HOMERO, 1999)..

141 “And I formed a plan in my great heart to steal near him, and draw my sharp sword from beside my thigh and stab in the breast, where the midriff holds the liver, feeling for the place with my hand. But a second thought checked me, for there in the cave we too would have perished in utter ruin” (HOMERO, 1999).



vv. 480-481) confere uma localização física aos *φρένες*, ao descrever a morte de Sarpédon, caído após Pátroclo o ter atingido nessa região: τοῦ δ' οὐχ' ἄλιον βέλος ἔκφυγε χειρός, ἀλλ' ἔβαλε ἔνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχεται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ.<sup>142</sup>

Mas os *φρένες* (sing. *φρήν*) designam não apenas o diafragma, a região precordial ou as vísceras em torno do fígado, como na supracitada passagem da *Odisseia*, IX, mas também o próprio entendimento, a função intelectual, que possivelmente se pensava ser originada naquela parte do corpo. Nesse sentido, podem-se mencionar, entre outros exemplos, duas ocorrências seguidas em *Ilíada* IX, vv. 183-186: *πολλὰ μάλ' εὐχομένω γαιήοχῳ Ἐννοσιγαίῳ ῥηιδίως πεπιθεῖν μεγάλας φρένας Αἰακίδαο. Μυρμιδόνων δ' ἐπὶ τεκλισίας καὶ νῆας ἰκέσθην, τὸν δ' εὗρον φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείῃ;*<sup>143</sup> bem como em *Odisseia* III, vv. 25-27: *τὸν δ' αὖτε προσέειπε θεά, γλαυκῶπις Ἀθήνη Τηλέμαχ', ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις, ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται.*<sup>144</sup>

*Νόος* ocorre nesse último trecho como uma forma verbal ligada à atividade dos *φρένες* e designa também a função intelectual, em estreita relação com esse termo (PEREIRA, 1987, p. 115-117). A autora assinala a recorrente aparição do par associado *φρήν-θυμός*, como em *Ilíada*, XXI, v. 386, onde se lê *δίχρα δέσφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο;*<sup>145</sup> em *Odisseia*, IV, v. 120, *ἦος ὁ ταῦθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν;*<sup>146</sup>

142 “And not in vain did the shaft speed from his hand, but struck where the midriff is set close about the throbbing heart” (HOMERO, 1999)..

143 “[...] with many an earnest prayer to the god who holds the earth and shakes it, that they might easily persuade the great mind of Aeacus’ grandson. And they came to the huts and the ships of the Myrmidons, and there they found delighting his mind with a clear-toned lyre” (HOMERO, 1999)..

144 “Then the goddess, flashing-eyed Athene, answered him: ‘Telemachus, some things you yourself will devise in your breast, and other things heaven too will prompt you’ (HOMERO, 1999).

145 “[...] and in different directions the heart in their breasts was blown” (HOMERO, 1999)..

146 “While he pondered thus in mind and heart” (HOMERO, 1999)..

e no exemplo mais interessante, *Odisseia*, V, v. 458, onde se emprega a expressão *ἐςφρένα θυμόςἀγέρθη* para descrever o ato de despertar, imageticamente entendido como “o sacudir do torpor do sono, como que revitalizando o *φρήν* com novos alentos”.

Enquanto o cerne das emoções está no *θυμός*, o *νόος* é o órgão no qual se formam as imagens, mais uma vez evidenciando a partição do que chamaríamos de função psíquica. A diferenciação entre os dois termos nem sempre será nítida (SNELL, 2001, p. 9, 13). Por vezes, o conhecimento é situado no *θυμός*, como em *Ilíada*, II, v. 409: *ἤδεεγὰρ κατὰθυμόνἀδελφεόνῶς ἐπονείτο*.<sup>147</sup> Mas não se trata aqui de um conhecimento racional, mas do instinto visceral “animado” pela simpatia fraterna. Uma protoemoção, portanto, cuja harmonização com as funções do *θυμός* é aceitável, ainda que limítrofe.

*Νόος* relaciona-se a *νοεῖν*, verbo que apenas em seu uso posterior pode ser atestado com o sentido de “entender”. De início, traduz-se por “ver”, como em *τοὺς δὲ Εκτωρένῶσε κατὰστίχας* (*Ilíada*, V, v. 590).<sup>148</sup> Não se reduz ao puro ato da visão, mas indica, no dizer de Snell, “também a atividade espiritual que acompanha o ver”, aproximando-se do significado de *γινώσκειν*, “reconhecer”. O mesmo autor recorda, porém, que, diferentemente desse verbo que se refere precipuamente à identificação de uma pessoa, *νοεῖν* remete de maneira mais específica a situações determinadas, das quais se faz uma representação, o que fundamenta a ideia do *νόος* como o órgão no qual são elaboradas as imagens mentais, “quase um olho espiritual que vê com clareza” (SNELL, 2001, p.14). Em sentido alargado, refere-se ao próprio entendimento como função, até mesmo como o próprio conteúdo da atividade pensante. Ambos os desenvolvimentos são identificáveis

---

147 “[...] for he knew in his heart how his brother was occupied” (HOMERO, 1999)..

148 “But Hector caught sight of them across the ranks” (HOMERO, 1999).

em *Ilíada*, IX, vv. 104-105: *οὐγάρτις νόον ἄλλοσά μείνονα τοῦ δενοήσει, οἷον ἐγώνος ἔω, ἡμὲν πάλαι ἤδη ἔτι καὶ νῦν.*<sup>149</sup>

Pensou-se, à vista de expressões como *χρόα νίζετοε ξίφος χρώος διήλθε*, respectivamente traduzidas por Snell como “ele lavou o próprio corpo” e “a espada penetrou em seu corpo”, que *χρώς* pudesse ser tomado como um designativo do corpo por completo (SNELL, 2001, p. 6). No entanto, o autor se apressa em esclarecer que se trata apenas da superfície do corpo, que determina a sua cor e lhe serve de invólucro. Nas expressões apresentadas, é esse invólucro que está em evidência. São as carnes, invólucro em sentido amplo, que não se confunde, portanto, com a pele em seu sentido anatômico moderno, dita *δέρμα*.

Snell acusa o uso de termos no plural em frases que demandariam, para correta compreensão do sentido, a tradução por “corpo”, no singular: *ἴδρωσ ἐκέμελών ἔρρεεν*, “o suor transpirava do corpo”; *πλήσθεν ἄρα οἰμέλε ἐντὸς ἀλκῆς*, “seu corpo encheu-se de força”; *λέλυντο γυῖα*, “seu corpo enfraqueceu”; *γυῖα τρομέονται*, “o seu corpo tremia” (SNELL, 2001, p. 5-8). Literalmente, no entanto, tem-se que *γυῖα* e *μέλεα* se tratam dos membros do corpo. A distinção entre uma e outra forma a partir do sentido é discutível, mas é relativamente inconteste que se trate de membros, e não do corpo, o que pode ser intuído da evolução posterior do uso do singular *γυῖον* como “corpo” já em Píndaro. No período helenístico, os *γυῖα* homéricos teriam sido entendidos como os braços e as pernas, indistintamente.

Nessa altura de sua exposição, Snell afirma que *γυῖα* diria respeito aos membros enquanto movidos pelas articulações, ao passo que *μέλεα* seriam os membros enquanto receptores da força muscular. Em suporte dessa diferenciação, Reale aduz as seguintes passagens

---

149 “No other man will devise a better thought than this I have long had in mind and still think now” (HOMERO, 1999).

da *Ilíada*: οὐ γὰρ ἐμῆϊς ἔσθ' οἷη πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι (XI, vv. 668-669);<sup>150</sup> τῆς δ' ἐλελίχθη γυῖα, χαμαὶ δέ οἱ ἔκπεσε κερκίς (XXII, v. 448).<sup>151</sup>

Ao que tudo indica, vê-se novamente a preponderância das qualidades do órgão sobre a corporeidade da pessoa. Com efeito, são conhecidos os diversos epítetos presentes nos poemas para ressaltar qualidades físicas dos heróis, construções que, de forma geral, identificam os personagens por meio da caracterização perifrástica dos membros. Pereira apresenta um rol exemplificativo de tais epítetos, inseridos em motivos recorrentes na improvisação oral, a partir do texto da *Ilíada*, cabendo destacar *ῥοδοδάκτυλος ἠώς*, “Aurora de dedos cor-de-rosa”, e *πόδας ὠκύς Ἀχιλλεύς*, “Aquiles de pés velozes” (PEREIRA, 1987, p. 52-54). Outra expressão que denota a natureza afetiva da caracterização por epítetos é a menção à deusa *γλαυκῶπις Ἀθήνη*, “Atena dos olhos de coruja”. A referência dos epítetos a “ágeis pernas”, “móveis joelhos” e “fortes braços”, entre outras expressões do gênero, denota o fato de os membros representarem algo vivo, que impressiona aos olhos, sobrepondo-se à visão do todo (SNELL, 2001, p. 8): não há em Homero palavras que designem braço e perna em sua total extensão, mas apenas as que indicam seus segmentos: mão, antebraço, braço, pé, coxa e canela.

Reale (2002, p. 34-36) conclui que é o homem em si quem está em questão no momento em que se alude pontualmente a um de seus órgãos. Dito de outra forma, o homem em sua inteireza é referido mediante a menção à parte. Ao dizer que um homem é golpeado no ventre ou no peito, o que se quer efetivamente exprimir é que naqueles pontos específicos é golpeado todo o homem. Essa maneira paradoxal

---

150 “For my strength is not such as it once was in my supple limbs” (HOMERO, 1999).

151 “[...] and her limbs reeled, and from her hand the shuttle fell to the floor” (HOMERO, 1999).

de compreender a linguagem homérica permitiria, segundo o autor italiano, explicar certas passagens que de outra forma seriam consideradas figurativamente. Entre os exemplos que ilustram o argumento, Reale aduz *Ilíada*, I, vv. 165-166, momento no qual Aquiles explica sua insatisfação diante do quinhão que lhe cabe do espólio da batalha, *ἀλλά τὸ μὲν πλεῖον πολυάικος πολέμοιο χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ*.<sup>152</sup>

Murray emprega o verbo dessa passagem no sentido de algo que é “suportado” pelos braços, ao passo que a edição brasileira da obra de Reale traz a passagem mencionada como “é bem verdade que a parte mais dura dos prélios sangrentos a estes meus braços compete”, como uma tarefa a ser desempenhada. O verbo *διέπω* significa, de acordo com o dicionarista Isidro Pereira (1998), “ocupar-se com, dirigir, governar”, ações que poderiam ser razoavelmente associadas ao *θυμός*, aos *φρένες* ou até mesmo ao *νόος*, mas que não se coadunam com o que se espera de um braço, pois nem mesmo *μέλεα* e *γυῖα*, correntemente tomados para denotar o que se evidencia da totalidade física, parecem ter sido usados em sentido semelhante. Desse modo, deve-se admitir, ao menos em alguns casos mais evidentes, a procedência do argumento de Reale.

A forma humana, tal como representada na arte grega arcaica, pode ser vista como um indício da concepção do corpo substancial do homem como um agregado, em vez de uma unidade, pois se apresenta como um conjunto de partes segmentadas, músculos fortes e proeminentes, cuja distinção é acentuada pelo caráter delgado das articulações, que se resumem a estrangulamentos que unem as partes praticamente em um único ponto de contato (PEREIRA, 1987, p. 114-115; SNELL, 2001, p. 6-7). Snell está inclusive convencido de que a hipertrofia dos membros nas artes visuais do período arcaico evidencia o já aludido mecanismo que põe em relevo o que impressiona

---

152 “My hands bear the brunt of tumultuous battle”.

os sentidos em detrimento da consideração funcional. De toda forma, apenas uma longa e gradual evolução artística viria a conferir à figura humana contornos mais amenos e contínuos.

A difusão da representação harmônica do corpo em partes que mantêm nexos preciso com o conjunto se deu, de acordo com Reale, apenas a partir do século VI ou V a.C. O autor italiano expõe a matéria conforme tratada por Gerhard Kraemer, que estruturou a questão em torno da oposição, tomada de empréstimo à Linguística, entre hipotaxe e parataxe (REALE, 2002, p. 22-30). O fenômeno sintático da hipotaxe – que consiste na elaboração do discurso em função de uma proposição principal, à qual se ligam proposições subordinadas – pode ser usado para exprimir o corpo em sua organicidade unitária, tardiamente prevalecente. Por seu turno, a parataxe consiste na produção discursiva mediante a justaposição de proposições em uma série coordenada, na qual não há a explicitação de nexos lógicos, mas apenas um encadeamento de assíndetos do qual não sobressai uma estrutura fundada em relações funcionais entre os elementos do discurso. Como justaposição de partes, sem arranjo consistente do todo em um tronco, a arte pictórica do período geométrico pode ser adequadamente enquadrada mediante o recurso à ideia de parataxe, com sua representação do corpo humano como um articulado de elementos reciprocamente dotados de vida própria e de sentido autônomo.

Ressalve-se que o reconhecimento de possibilidades de aproximação entre a figura humana na arte pictórica do período tratado e a concepção do corpo humano fragmentado tal como apresentada na épica homérica não implica dizer que as imagens dos vasos gregos da época arcaica devam ser consideradas em função das ideias veiculadas pelos poemas. A expressão visual traz em seu bojo problemas específicos e referências próprias, que diferem dos recursos da elaboração poética, de modo a merecer análise autônoma, que não se resuma à

caracterização de um apêndice de ideias literárias. Snodgrass ataca a suposição tradicional de que os motivos pictóricos estariam associados à difusão dos poemas homéricos, já que, por meio destes, apenas se cristalizaram versões específicas entre variantes concorrentes dos relatos folclóricos, o que é evidenciado pela variedade dos elementos empregados nas cenas pintadas, muitas vezes discrepantes em relação ao relato de Homero no tocante a aspectos essenciais (SNODGRASS, 2004, p. 107-150).

O recurso à metáfora linguística da parataxe segue válido ao colocar em destaque a segmentação do corpo humano na iconografia dos vasos gregos do período arcaico como uma evidência de sua fragmentação, tida como essencial à compreensão da vida humana entre os gregos mais antigos. Não se trata aqui de imputar a forma humana retratada nas pinturas à influência normativa dos poemas, afirmação tampouco encontrada em Reale ou em qualquer outro comentador ora aludido.

O corpo pode ser metonimicamente expresso por meio de suas partes, mas carece de palavra que o designe em sua inteireza, senão para nomear o cadáver, conforme os antigos – Aristarco foi o primeiro – já haviam notado ser o sentido em que se empregou nos poemas o termo *σῶμα* (PEREIRA, 1987, p. 117; REALE, 2002, p. 30), que na linguagem do período clássico remete ao corpo humano vivo, de acordo com o uso que chegou até nós, em palavras como *somático* e outras de derivação semelhante. Ao suplicar a Aquiles que, após o combate, seu corpo seja devolvido à sua família sem qualquer vilipêndio, diz Heitor (*Ilíada*, XXII, vv. 342-343): *σῶμα δέοϊκαδ' ἐμόνδόμεναι πάλιν, ὄφρα πυρόςμετρῶες καὶ Τρώων ἄλοχοι λελάχῃσι θανόντα*.<sup>153</sup>

---

153 “[...] but my body give to be taken back to my home, so that the Trojans and the Trojans’ wives may give me my share of fire in my death” (HOMERO, 1999).

Não deixa de impressionar ao leitor contemporâneo o fato de que apenas no cadáver se reconheça a totalidade do corpo negada ao organismo vivo. Reale argumenta que no cadáver há o desaparecimento das múltiplas funções dos órgãos, de forma que eles passam a se identificar na medida em que se tornam todos juntos rígidos e inertes, o que confere ao fenômeno do defunto a unidade na inércia inexistente nas várias partes do corpo vivo (REALE, 2002, p. 21).

À evidência da mutação posterior no sentido de *σῶμα*, cogitou-se, ainda na Antiguidade, que *δέμας* fosse o termo usado por Homero para designar o corpo vivo. Embora de fato seja a palavra que mais se aproxime de tal acepção, Snell e Reale asseveram que *δέμας* efetivamente não dá conta da noção de corpo, pois é termo usado exclusivamente sob a forma de um acusativo de relação, no intento de revelar o aspecto particular do corpo, em construções tais como *μικρὸς ἦν δέμας* (“era pequeno de corpo”) (SNELL, 2001, p. 5; REALE, 2002, p. 31). O caráter comparativo de estruturas desse gênero é evidenciado em *Odisseia*, XXIV, vv. 502-503: *τοῖσι δ' ἔπ' ἀγχίμολον θυγάτηρ Διὸς ἦλθεν Ἀθήνη Μέντορι εἰδομένη ἡμὲν δέμας καὶ αὐδῆν*.<sup>154</sup>

Nunca, portanto, *δέμας* é empregado para se falar em corpo como uma realidade independente, mas sempre como uma característica a ele inerente, o que parece ser, como já apontado anteriormente, a tendência geral do vocabulário homérico dos órgãos do corpo, com a preponderância do aspecto sobre a função.

Como dito, o *σῶμα* é o corpo caído, já desprovido da *ψυχή*, que se esvai pela boca ou pela ferida (PEREIRA, 1987, p. 117). A *Ilíada* traz logo de início a imagem da dissociação entre o corpo morto e sua vitalidade (I, vv. 3-5), já que em razão da cólera de Aquiles as *ψυχαί* dos

---

154 “Then Athene, daughter of Zeus, drew near them in the likeness of Mentor both in form and in voice” (HOMERO, 1999).



inimigos seguem para o Hades, destacadas dos heróis, restando “eles mesmos”, *αὐτούς*, tombados inertes.

Deve-se ter em mente, no entanto, que a *ψυχή* não corresponde à noção posterior de alma. Não se trata da sede perene da subjetividade ou de um feixe de manifestações conscientes da pessoa, tampouco do princípio que dá causa a tais manifestações, pois, mesmo no culto familiar dos mortos, a noção concreta da imortalidade se apresenta apenas debilmente, quase desligada de qualquer reforço de caráter religioso (GERNET, 2002, p. 17). Trata-se, propriamente, de uma energia vital que anima o corpo, deixando-o com a morte, quando passa a vagar sem consciência pelo Hades, razão pela qual não há nada nos poemas que permita qualquer ilação acerca da interação entre a *ψυχή* e o corpo vivo, pois a forma como aquela opera se torna evidente apenas quando ausente, com a morte (SNELL, 2001, p. 9). Como termo relacionado a *ψυχεῖν*, “expirar”, a *ψυχή* é exatamente isso, um “hálito vital” – daí escapar primariamente pela boca do morto –, quase um órgão físico, e não a vida em si mesma. Um guerreiro que proclama expor a sua *ψυχή* em combate e lutar para defendê-la não está de forma alguma a afirmar que defende sua vida, em termos abstratos, mas justamente esse hálito que vai embora com a morte e que traduzimos de maneira insuficiente com a palavra “alma”.

Enquanto energia vital que anima a massa viva, a noção de *ψυχή* pode ser confundida com a de *θυμός*, conforme mencionado anteriormente acerca da imagem do *θυμός* que escapa voando rumo ao Hades. Em sentido oposto, ocorre também a atribuição de características do *θυμός* à *ψυχή*. Conforme dito, o *θυμός* está relacionado ao movimento dos membros, como em *Ilíada* XXII, vv. 67-68: *ἐπεικέτιζόξέι χαλκῶτύψας ἠὲ βαλὸν ῥεθέων ἐκ θυμὸν ἔληται*,<sup>155</sup> e não a uma energia

---

155 “[...] when some man by thrust or cast of the sharp bronze has taken the spirit from my limbs” (HOMERO, 1999).

vital como a *ψυχή*, cujo aludido abandono do corpo caracteriza o estado da morte. No entanto, há passagens nas quais se diz da *ψυχή* que “abandona os membros em direção ao Hades” (*Ilíada*, XVI, v. 856; XXII, v. 362).

Snell também considera que a construção seja espúria, em consonância com o seu entendimento sobre o *θυμός* com qualidades de *ψυχή*, embora não ignore que a palavra homérica *ῥέθη* possa ter sido interpretada como “boca”, à vista do termo eólico *ῥέθος*, que tem esse significado. O autor preferiu, contudo, afastar essa possibilidade a fim de concluir pela ocorrência de interpolação que tenha igualado *θυμός* e *ψυχή* e usado ambas as palavras indistintamente em associação aos membros (originalmente um atributo de *θυμός*). Snell argumenta que essa hipótese permite manter a coerência interpretativa e evita complicações desnecessárias no tocante ao significado de *ῥέθη*, já que faz sentido situar o *θυμός* em *ῥέθη* como “membros”, ao passo que seria absurdo associar *θυμός* e *ῥέθη* quando esta é entendida como “boca”, ambiguidade que prejudicaria o sentido de versos em que a relação entre os termos nada tem que ver com a ideia de força vital, limitando-se a expressar o movimento muscular (SNELL, 2001, p. 10-11).

A *ψυχή*, idêntica em aparência à pessoa quando viva, compartilha de sua imagem (*εἶδωλον*) anterior. No entanto, apresenta-se intangível, carente de materialidade, como constata Aquiles ao tentar em vão abraçar o fantasma de Pátroclo (*Ilíada*, XXIII, vv. 103-104): ἧ ῥάτιἔστι καὶ εἰν Ἄϊδαο δόμοισι ψυχή καὶ εἶδωλον, ἀπάρφρηνες οὐκ ἐνὶ πάμπαν.<sup>156</sup> Note-se que a intangibilidade da *ψυχή* é demonstrada pela ausência dos *φρένες*, parte material que integra as vísceras, que permanecem como parte do *σῶμα*. Deve-se recordar que os *φρένες* respondem pelas faculdades intelectuais, de modo que, ao lado de sua

---

156 “Well now! Even in the house of Hades there is something – spirit and phantom – though there is no mind at all” (HOMERO, 1999).

imaterialidade, é característico das *ψυχαί* vagar pelo Hades sem entendimento, como já mencionado, o que embasa a opção do tradutor por *mind* para denotar os *φρένες*.

Benveniste, ao discorrer sobre o termo grego *δίκη*, vulgarmente entendido como uma expressão do conceito de “justiça”, vale-se da narrativa do encontro entre Odisseu e a *ψυχή* de sua mãe no Hades (*Odisseia*, XI, v. 218) para sustentar sua concepção do sentido originário de *δίκη* como uma fórmula do modo de ser materialmente conformado pela natureza, pois a resposta da mãe do herói quanto à impossibilidade de ser por este abraçada esclarece que tal condição corresponde à *δίκη* própria dos mortais: *ἀλλ' αὐτεδίκηέσσι βροτῶν* (BENVENISTE, 1969, p. 110).

## 2. Elementos externos da fragmentação da personalidade

A *ψυχή* homérica, como já mencionado, em nada se identifica com a alma como continuidade da consciência destacada do corpo, em um plano incondicionado pelas categorias do espaço e da extensão próprias do mundo material habitado pelos mortais. Na feliz percepção de Gernet, a cena das almas errantes no Hades é comparável à imagem do *Sheol* hebraico (GERNET, 2002, p. 17). Snell sustenta que apenas com Heráclito surge claramente a noção de pertencimento da alma à esfera do infinito (SNELL, 2001, p. 17-19), marcada pela qualificação da *ψυχή* como “profunda”: *ψυχῆς πείρατα ἰώνουκᾶνέξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαθύνλογον ἔχει*.<sup>157</sup> Por sua infinitude, a alma é contraposta à limitação da existência corpórea, afirmação mitigada por Kahn, que não detecta em Heráclito qualquer evidência de dualidade entre matéria e espírito (KAHN, 2009, p. 173). De qualquer modo, prossegue Snell sustentando que o atributo da profundidade – que teria sido gestado no período entre a produção dos

157 Fragmento 45 DK: “Não descobrirás os limites da alma (psyché) mesmo se percorreres todos os caminhos, tão profundo é o seu logos” (cf. KAHN, 2009, p. 172).

poemas homéricos e o surgimento do pensamento de Heráclito pela tradição da poesia lírica arcaica – não se coaduna com a concepção homérica desta *ψυχή* que, seja ela um órgão ou um hálito, não pode ser entendida como profunda, no sentido aqui exposto. A intensidade do sentimento e do pensamento, própria da profundidade da alma, era expressa por meio de construções quantitativas, tais como *πολύμητις* (“de muitos pensamentos”), *πολύιδρις* (“muito sábio”), *πολυπενθής* (“muito aflito”), etc. A intensidade da alma inexistente em Homero mesmo em seu sentido primitivo de “tensão”, de modo que não se pode falar em conflito interno do sujeito, em contradições psicológicas ou em solilóquio, reflexão solitária e introspectiva do homem com sua alma; não há um conflito interno do ser, mas uma divergência entre centros distintos do corpo.

Será justamente nessa poesia lírica identificada por Snell como a fonte da noção de profundidade da alma que Vernant situará o advento da categoria do sujeito, que se ocupa de suas emoções pessoais como tema maior da comunicação entre si e um público que lhe é próximo, em um tempo interior descolado da sucessão cósmica e do ciclo da vida social (VERNANT, 2011, p. 223-227). Tais condições propiciam o caráter confidencial da expressão poética da subjetividade, alçada à confrontação com os valores estabelecidos externamente. Já no âmbito daquilo que o autor denomina indivíduo, categoria que abarca a épica homérica, não há consciência reflexiva, mas apenas existencial. Dito de outro modo, o herói não baseia a consciência de si na compreensão e na expressão de sua interioridade psíquica, mas na evidência da própria existência objetiva, mediante a concretude de seu corpo, de suas atividades e de suas obras, bem como de sua projeção em direção aos outros. A personalidade homérica ainda não é compreendida como unidade entre corpo e alma, mas como uma totalidade complexa indicada por meio do nome da pessoa e de suas ações, por meio das quais

o herói se sobressai por inteiro em cada parte que se revela no agir (REALE, 2011, p. 82-89). Esse cenário se coaduna com as ressalvas de Vernant à tese de Dumont, para quem a construção da individualidade remonta, no Ocidente, à figura do asceta em sua fuga da materialidade da existência coletiva, pois o individualismo grego não surge de um ato de renúncia à vida mundana do grupo, mas do próprio exercício das possibilidades do quadro social vigente, como sujeito de direito, agente político e membro de família (VERNANT, 2011, p. 211-213).

Desse modo, não se vislumbra em Homero a inequívoca possibilidade de desenvolvimento do espírito a partir de forças inerentes ao homem. Assim como ocorre com a noção de profundidade, a característica de ser o espírito algo passível de crescimento pelas próprias forças é uma noção cujo desenvolvimento definitivo Snell reputa a Heráclito, por conta do fragmento 115 DK, que diz ser próprio da alma o *λόγος*, que por si mesmo cresce na *ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων*. A *ψυχή* homérica decididamente desconhece a possibilidade inerente de desenvolvimento, sempre se atribuindo à concorrência de uma força divina todo feito humano superior às expectativas (SNELL, 2001, p. 20-21). O homem homérico carece da possibilidade de autossuperação, pois não decorre exclusivamente de si próprio qualquer vontade que possa se traduzir em uma firmeza de propósito que conduza à renovação de suas forças. Tais influências ambientais representam forças determinantes do agir. Como intervenções físicas, atuam diretamente sobre o *θυμός* e o *νόος*, que, desse modo, não originam autonomamente as emoções. Homero se refere frequentemente a tais forças, nomeadas por uma variedade de termos passíveis de diferenciação, mas todos corriqueiramente traduzidos entre nós como “força”, mera forma abstrata e, portanto, inadequada: *μένος*, *σθένος*, *βίη*, *κῆρυξ*, *ἴς*, *κράτος*, *ἀλκή*, *δύναμις*. Como para quase todos os termos já mencionados, esses vocábulos expressam um espectro de modos particula-

res. Dessa forma, *μένος* denota a força experimentada nos membros, ao sentir o impulso de colocar-se em ação. *Άλκή*, por sua vez, é a força defensiva que repele o inimigo. A plenitude do vigor físico e a potência do dominador são expressas por *σθένος*. À violência e à força de opressão correspondem *κράτος*.

Benveniste explora de maneira mais aprofundada o uso de dois desses termos, *ἀλκήε κράτος*. A primeira palavra designaria uma força, uma espécie de tenacidade que instiga o herói a prosseguir firmemente no combate sem recuar, em oposição à desistência e à fuga diante do perigo. *Κράτος*, por sua vez, não se resumiria a uma força corporal rústica, tendo, ainda, evoluído em sentido diverso, para nomear a prevalência no campo de batalha e na assembleia, um poder ou uma pujança de consequências não apenas físicas, mas territoriais, morais e políticas (BENVENISTE, 1969, p. 71-83).

Certas passagens dos poemas homéricos indicam que tanto *ἀλκή* quanto *κράτος* podem ser introjetados no homem pela divindade. Veja-se, na *Ilíada*, a referência à “*ἀλκή* que vem de Zeus” (VIII, v. 140); bem como a célebre súplica de Tétis a Zeus para que este confira *οκράτος* aos troianos (I, v. 509). Os termos podem mesmo aparecer combinados (IX, v. 39): *ἀλκήν δ' οὔτοιδῶκεν, ὃ τεκράτοςέστιμέγιστον*.<sup>158</sup> Observe-se que Murray traduz *ἀλκή* ora por *victory*, que é na verdade sua consequência, ora por “valor”, um de seus aspectos.

A confluência de diversas forças no ambiente habitado pelo homem é traço marcante da cosmovisão que permeia os poemas homéricos. Pereira ressalta que tudo está cheio de deuses, cuja intervenção justifica os acontecimentos (PEREIRA, 1987, p. 109-111). O fato de ações, pensamentos e emoções humanos encontrarem sua raiz no plano divino não significa uma indignidade para o homem, ao contrário, constitui a evidência incontestável do valor de homens cujos atos

---

158 “[...] but valor he gave you not, in which is the greatest might” (HOMERO, 1999).

são diretamente dignos de auxílio ou de estorvo por parte dos deuses. Para Reale, a divindade não deve ser entendida como fonte remota de inspiração das ações, mas como coautora, ao lado do homem, senão como a verdadeira agente das ações (REALE, 2011, p. 94-97).

Werner Jaeger assinala em sua obra clássica de 1936, *Paideia*, que dessa conjugação suprassensível de forças decorre uma visão holística do mundo, que se exprime necessariamente por meio da narrativa onisciente do poeta (JAEGER, 1994, p. 78-81). As interações e as repercussões recíprocas entre o desígnio dos deuses e os feitos humanos dão a dualidade de planos que acarreta a necessidade de considerar os eventos segundo uma perspectiva cósmica de totalidade. Há sincronia entre os acontecimentos no plano humano e os eventos do cosmo, dos quais os homens não estão inteiramente informados e que seguem continuamente a despeito da debilidade da vida humana. Segundo Reale, os movimentos que constroem a personalidade são os mesmos que operam em maior escala no cosmo; sua manifestação no homem revela a inescapável capacidade de penetração, além da surpreendente capilaridade das forças divinas (REALE, 2011, p. 98-99).

Veja-se *μένος*, entendido como um influxo divino, uma energia que sobrevém misteriosamente ao herói, renovando-lhe as forças para que consiga perfazer a ação (PEREIRA, 1987, p. 120), como em *Iliada*, XIII, vv. 59-61, que, por seu curioso detalhamento das partes do corpo sucessivamente suscitadas pelo *μένος* alentado por Posêidon, remete à problemática da cisão corporal anteriormente discutida e corrobora a tese de Reale quanto à continência total da personalidade em cada parte (REALE, 2011, p. 83-85): ἦ, καὶ σκεπανίῳ γαιήοχος Ἐννοσίγαιος ἀμφοτέρω κεκοπῶς πλησέμενος κρατεροῖο, γυῖα δέ θῆκεν ἐλαφρά, πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεν.<sup>159</sup>

159 “With that the Enfolder and Shaker of Earth struck the two with his staff and filled them with mighty strength and made their limbs light, their feet and their hands above” (HOMERO, 1999).

O *μένος* – como a generalidade dos termos desse vocabulário – não se reduz a uma explosão física; indica a atividade, a vontade, o impulso para a ação (REALE, 2011, p. 85-87). Mesmo objetos inanimados, como uma lança, podem ser imbuídos do *μένος* do herói e expressar, propriamente como uma parte sua, vivacidade e desejo; ou mesmo espelhar seu caráter.

Ἄτη nomeia o influxo passageiro da divindade, que deixa o homem fora de si e o leva a cometer atos dos quais posteriormente se arrepende, (PEREIRA, 1987, p. 119). Cite-se, por todas as ocorrências, aquela que é recorrentemente apontada como sua mais célebre caracterização: as desculpas apresentadas por Agamenon a Aquiles (*Ilíada*, XIX, vv. 85-94):

πολλάκιδήμοιτοὔτονΑχαιοὶ μῦθονἔειπον, καὶ τέμενεικεῖσκον·ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιόσειμι, ἀλλὰΖεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἥεροφοῖτιςΕρινύς, οἵτέμοιεἰνάγορηφρεσὶνέμβαλον ἄγριονἄτην, ἧματι τῷδ' Ἄχιλλῆοςγέρας αὐτὸς ἀπηύρων. ἀλλὰτίκενῤέξαμι; θεὸςδιὰ πάντα τελευτᾷ. πρέσβαΔιὸςθυγάτηρἌτη, ἥ πάντας ἀαται, οὐλομένη·τῆμέν θ' ἀπαλοὶ πόδες·οὐγὰρ ἐπ' οὔδει πίνναται, ἀλλ' ἄρα ἢ γε κατ' ἀνδρῶνκράατα βαίνει βλάπτουσ' ἀνθρώπους κατὰ δ' οὔν'ετερόνγεπέδησε.<sup>160</sup>

Interessante observar que a explicação enunciada por Agamenon nessa passagem não consiste em uma tentativa de isentar-se de responsabilidade, já que o líder aqueu entrega farta indenização a Aquiles (PEREIRA, 1987, p. 119). A cegueira produzida pelo deus não chega, portanto, a uma justificação total, mas propicia profunda compreensão e atenuação da culpa (REALE, 2011, p. 102).

160 “Often have the Achaeans spoken to me these words and reproached me; but it is not I who am at fault, but Zeus and Fate and Erinys, that walks in darkness, since in the place of assembly they cast on my mind fierce blindness on that day when on my own authority I took from Achilles his prize. But what could I do? It is a god that brings all things to their end. Eldest daughter of Zeus is Ate who blinds all – accursed one; delicate are her feet, for it is not the ground that she touches, but she walks over the heads of men, bringing men to harm, and this one or that she ensnares” (HOMERO, 1999).



A tradição psicanalítica encontra na vulnerabilidade do homem a influências externas campo fértil para seu desenvolvimento teórico. O psicanalista italiano Luigi Zoja tem razão ao afirmar que o grego descrito por Homero sente-se violado por elementos subjetivos e objetivos (ZOJA, 2000, p. 33-36). Contudo, para o autor, informado pela interpretação nietzscheana, há uma espécie de função psíquica da divindade, que deve conter em si tudo aquilo de que a alma humana não consegue dar conta, isto é, a manifestação de entidades estranhas é concebida como a incapacidade de se assumir a própria responsabilidade.

Não sem certo exagero, Zoja apresenta a fragmentação do herói arcaico como “transição entre uma organização psíquica descontínua, como a da infância ou de certos estados patológicos, e a estrutura mental que os tempos modernos consideram sã e adulta”. Entre as entidades que jogam no interior do ser humano, incluem-se não apenas forças mais ou menos impessoais, mas os próprios deuses, o que leva o psicanalista a uma formulação em igual medida sucinta e impactante: “a relação fundamental entre o homem e o deus não é liturgia, mas invasão”.

A imputação do motor da ação humana às divindades é muito mais marcada na *Ilíada* do que na *Odisseia*, como observa Pereira, já que no poema posterior os deuses, entidades tutelares ou perseguidoras dos homens, atuam em geral de maneira mais distanciada, mais induzindo e sugestionando o homem por meio de sonhos ou de disfarces do que propriamente provocando-o à ação (PEREIRA, 1987, p. 110-112). Essa diferença essencial na concepção dos deuses de um poema para o outro é certamente um dos elementos colaterais à formulação geral de uma teodiceia que aprecia a responsabilidade humana por seus atos como fundamento e explicação das próprias vicissitudes, conforme o discurso de Zeus na assembleia divina do canto inicial da *Odisseia*, lembrado por Jaeger como refutação da atribuição da causa

dos sofrimentos aos deuses pelos homens enredados nas tramas da *ἄτη* (JAEGER, 1994, p. 81-82).

### **Considerações finais**

A análise do vocabulário elencado dá suporte à tese da fragmentação da personalidade na épica homérica, em consequência da diluição das funções físicas, intelectuais e emocionais entre diversas sedes, tanto agregadas ao corpo quanto provenientes do ambiente. A nomenclatura desses elementos corporais e vetores intrusivos mostra-se extensa e flutuante e não se pode reduzi-la a correspondentes terminológicos exatos e invariáveis, o que também é demonstrado pelas escolhas a que se vê forçado o tradutor de Homero para exprimir adequadamente o sentido desses vocábulos.

A tese da fragmentação da personalidade é corroborada, ainda, pela representação figurativa segmentada do ser humano no período, embora não jamais seja possível ignorar que uma forma artística não pode ser simplesmente reduzida a um veículo da outra.

A ideia de que a ação, o pensamento, o sentimento e o comportamento humanos são impulsionados ou influenciados por fatores externos tem grande impacto sobre a concepção dos limites da responsabilidade humana entre os gregos, com repercussões produtivas sobre a filosofia e a psicanálise modernas.

Tema clássico dos estudos sobre a Grécia, tal fragmentação, contudo, não significa que os gregos do período arcaico e clássico não tenham experimentado a personalidade como uma dimensão específica. Essa experiência simplesmente é diferente daquela do indivíduo moderno, por ser fragmentada e referenciada no mundo exterior.

A afirmação de que o homem homérico se reconhece na totalidade em cada uma de suas partes, sustentada por Reale, coaduna-se com a categoria do indivíduo de Vernant, marcada por uma consciên-

cia sensorial voltada para o exterior, que traduz a percepção de sua existência física na consciência de si. O herói homérico percebe-se como uma realidade que tem em sua natureza multifária uma qualidade essencial.

### **Referências bibliográficas**

- BENVENISTE, Émile. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2.ed. Paris: Minuit, 1969.
- GERNET, Louis. Anthropologie de la Grèce antique. Paris: Flammarion, 2002.
- HOMERO. Iliad. 2.ed. Trad de A. T. Murray. Cambridge: Harvard University, 1999. (Loeb classical library, 170-171).
- HOMERO. The odyssey. 2.ed. Cambridge: Harvard University, 1995. (Loeb classical library, 104-105).
- JAEGER, Werner. Paideia: a formação do homem grego. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KAHN, Charles H. A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário. São Paulo: Paulus, 2009.
- PEREIRA, Isidro. Dicionário grego-português e português-grego. 8.ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Estudos de história da cultura clássica, v. 1. 6.ed. Lisboa: CalousteGulbenkian, 1987.
- REALE, Giovanni. Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.
- SNELL, Bruno. A cultura grega e as origens do pensamento europeu. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SNODGRASS, Anthony. Homero e os artistas: texto e pintura na arte grega antiga. São Paulo: Odysseus, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. “L’individuant la cité”. In: VERNANT, Jean-Pierre. L’individu, la mort, l’amour. Paris: Gallimard, 2011.
- ZOJA, Luigi. História da arrogância: psicologia e limites do desenvolvimento humano. São Paulo: AxisMundi, 2000.