
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

As partes pelo todo: a mentalidade paratáxica em Homero e no Antigo Testamento

The parts for the whole: parataxic mentality in Homer and the
Old Testament

Willibaldo Ruppenthal Neto

<https://orcid.org/0000-0003-0254-6165>

Universidade Federal do Paraná (Brasil)

willibaldoneto@hotmail.com

Renan Frighetto

<https://orcid.org/0000-0001-7977-2342>

Universidade Federal do Paraná (Brasil)

rfrighetto@hotmail.com

Resumo: O presente artigo visa demonstrar a existência de uma mentalidade paratáxica tanto nas obras homéricas quanto no Antigo Testamento, estabelecendo um paralelo a fim de evidenciar que o corpo, enquanto unidade viva e orgânica, é apresentado mediante suas partes, que expressam não somente o conjunto como ainda o indivíduo. Há, portanto, uma possibilidade de relação entre o que Giovanni Reale entende por “mentalidade paratáxica”, na expressão do todo pelas suas partes presente nos poemas homéricos, e o que Hans Walter Wolff indica como “pensamento estereométrico-sintético” do Antigo Testamento. Atestando-se esta relação e semelhança entre a mentalidade do Antigo Testamento e a mentalidade homérica, não somente se evidencia a importância do estudo comparativo entre estas, mas também se possibilita um renovo interpretativo tanto da gramática antropológica destes textos como ainda da história das concepções antropológicas tanto na Grécia Antiga quanto na tradição judaico-cristã.

Palavras-chave: Homero; Antigo Testamento; Antropologia.

Abstract: This article aims to demonstrate the existence of a parataxic mentality both in Homeric works and in the Old Testament, establishing a parallel to show that the body, as a living organic unit, which is shown through its parts that express not only the whole but also the individual. Therefore, there is a possible relationship between what Giovanni Reale understood as the “parataxic mentality” of Homeric poems, and what Hans Walter Wolff indicates as the “stereometric-synthetic thinking” of the Old Testament. By attesting this relation and similarity between the mentalities of the Old Testament and the Homeric works, it’s shown not only the importance of a comparative study but also a renewal of both the anthropological grammar of these texts and the history of the anthropological concepts in Ancient Greece and even in the Judeo-Christian tradition.

Keywords: Homer; Old Testament; Anthropology.

1. Introdução

Já é bem conhecida a tese de Gerhard Krahmer (1931, p. 7ss) a respeito do caráter paratáxico presente na arte grega arcaica: as representações teriam ênfase nas partes do corpo humano ao invés do seu conjunto, sendo o resultado de uma perspectiva separadora, “paratáxica”, que representa o todo como a união das partes que o integram. Deste modo, as pinturas gregas arcaicas que representam os seres humanos apresentaram os mesmos com braços e pernas bem marcados, dando destaque para seus membros, quase como enfatizando a musculatura que compõe o corpo humano. É como se os músculos tivessem independência em relação ao conjunto.

Também não é nenhuma novidade a aplicabilidade da tese de Krahmer aos poemas homéricos, percebendo nestes uma “mentalidade paratáxica”, como o fizeram James A. Notopoulos (1949), Bruno Snell (2005) e Giovanni Reale (2002). De fato, é notório que em Homero, como destacaram estes autores, há uma mentalidade que representa, tal como bem definido por Giovanni Reale, “bem mais *os particulares ligados entre si do que o conjunto enquanto tal*” (Reale, 2002, p. 23). Assim como no caso da arte arcaica, também em Homero isto se aplica principalmente em relação às representações do corpo humano: não há termo que represente o corpo enquanto unidade viva entre os textos homéricos,¹ ao mesmo tempo que suas partes são utilizadas como referência ao conjunto. Deste modo, em Homero há a referência a “órgãos particulares do corpo não só para aludir especificamente a eles, mas para exprimir por meio deles um sentido muito mais amplo” (Reale, 2002, p. 34).

Esta aplicabilidade da teoria paratáxica ao caso homérico foi bem divulgada e hoje é bastante conhecida. Porém, parece que passou em branco, ao longo dos diversos estudos sobre a parataxe em Homero, um fato um tanto quanto notório: a similaridade com a mentalidade do Antigo Testamento. A mentalidade paratáxica, presente nos textos

¹ Há um termo para a representação do corpo enquanto unidade morta, ou seja, o cadáver, como se verá adiante.

homéricos, encontra um paralelo bastante próximo nos textos do Antigo Testamento, havendo uma completa relação com o que alguns biblistas definiram como o “pensamento estereométrico-sintético” veterotestamentário.

2. A mentalidade paratáxica e o pensamento estereométrico-sintético

Em sua obra *Corpo, anima e salute*, o filósofo Giovanni Reale (2002) apresentou a transformação do conceito de homem dentro da cultura grega ao longo de séculos, desde Homero até Platão. Neste livro, Reale estabelece diversos paralelos importantes, chegando inclusive a aludir ao cristianismo, a fim de enfatizar a “reavaliação radical e completa do corpo nas dimensões ontológica, metafísica e teológica” (Reale, 2002, p. 16) que a religião cristã apresenta em relação à mentalidade grega. Assim, utiliza do cristianismo como exemplo para enfatizar a distância para com a cultura grega, enfatizando as suas particularidades. Em nenhum momento, porém, remete ao Antigo Testamento, demonstrando ignorar que haveria uma possível relação. Relação esta, porém, não de distância, tal como no caso do cristianismo, mas de semelhança e proximidade.

No que diz respeito à mentalidade do Antigo Testamento e, principalmente, sua percepção sobre o homem, Hans Walter Wolff é o equivalente bíblico de Giovanni Reale. De modo muito semelhante a Reale,² Wolff estabelece em sua obra *Anthropologie des Alten Testaments* (2008)³ uma conceptualização da ideia de homem dentro

² Apesar das semelhanças, Reale e Wolff diferem muito em relação à metodologia empregada: enquanto Reale estabelece um panorama histórico das transformações do conceito de homem ao longo da história da cultura grega, Wolff descortina um a um os vários aspectos do ser humano no Antigo Testamento mediante estudos gramaticais (termos-chave da antropologia hebraica) e temáticos (antropologias biológica e sociológica).

³ Enquanto a obra *Corpo, anima e salute* de Giovanni Reale foi publicada originalmente em 1999 (Raffaello Cortina Editore), a edição original de Wolff data de 1973 (Gütersloher Verlagshaus Mohn), sendo anterior. Wolff, diferente de Reale, utiliza os gregos como exemplo inúmeras vezes, porém, o faz para

da mentalidade semítica do Antigo Testamento, fundamentando a mesma sobre o princípio que vem a denominar como “pensamento estereométrico-sintético”. Assim como Reale retoma a tese de Krahmer sobre “parataxe”, Wolff aprofunda o conceito de “estereometria” de Benno Landsberger. Como bem indicado por Bernd Janowski (2013, p. 14), Landsberger havia percebido a “estereometria da expressão ideativa” relacionada com o paralelismo dos membros (*parallelismus membrorum*), formando, no Antigo Testamento, uma “completude simétrica”, na qual “o todo sempre consiste em uma pluralidade de partes e é linguisticamente expresso colocando-se elementos complementares ou contrastantes em relação um com o outro” (Janowski, 2013, p. 14). Para Landsberger, portanto, o paralelismo é “o equivalente da estereometria na expressão do pensamento” (Landsberger apud Von Rad, 1993, p. 27 n. 5).

À “estereometria” de Landsberger, Wolff acrescenta a ideia de “pensamento sintético” de K. H. Fahlgren. Segundo Wolff, a ideia que Fahlgren “designa como ‘sintética’” é, “em primeiro lugar, aquela visão da vida que não vê na religião, na ética ou na economia fenômenos completamente independentes, mas apenas aspectos diversos da mesma realidade” (Wolff, 2008, p. 30 n. 22). O que Fahlgren observa nos aspectos sociais, porém, é aplicado antropologicamente por Wolff, de modo que o “pensamento sintético” do Antigo Testamento pode ser indicado como a lógica pela qual “com a menção de uma parte do corpo, refere-se à sua função” (Wolff, 2008, p. 30). Deste modo, enquanto pela lógica da “estereometria” as partes podem servir de paralelo entre si ou para com o conjunto, pela lógica “sintética” servem como referência às suas funções.

A similaridade entre as pesquisas de Giovanni Reale e Hans Walter Wolff, portanto, vai para além de seus focos antropológicos: os dois encontram resultados semelhantes e apresentam respostas parecidas aos seus diferentes problemas e contextos estudados. Deste

evidenciar justamente as diferenças em relação à mentalidade semítica, tal como Reale vale-se do cristianismo.

modo, fica claro que a semelhança entre a “mentalidade paratáxica” apresentada por Giovanni Reale, e o “pensamento estereométrico-sintético”, construído por Wolff, é evidente. Há, no entanto, uma falta de trabalhos no sentido de relacionar as duas perspectivas. Mas, qual seria a causa desta ausência? Aparentemente, é o resultado da distância aberta entre as pesquisas clássicas a respeito de Homero e as pesquisas bíblicas a respeito do Antigo e mesmo do Novo Testamento, sendo uma consequência direta da atual especialização extremada nas ciências (que já alcançou os estudos históricos, filológicos e mesmo teológicos), cujos representantes acabam não somente perdendo paralelos importantes como ainda a própria visão de conjunto. Ou seja, parece ser a falta de estudo (e consequentemente de conhecimento) dos estudos bíblicos por parte dos estudiosos clássicos, e dos estudos clássicos por parte dos biblistas. Este conhecimento mútuo, aparentemente ausente, possibilita não somente que comparações sejam traçadas, mas também que se renovem os estudos a respeito das gramáticas antropológicas grega e hebraica e mesmo da história da formação dos conceitos antropológicos dentro dos contextos grego e judaico-cristão.

3. Homero e o Antigo Testamento

Se considerarmos que os estudos de Homero e do Antigo Testamento possuem destacada proeminência dentro da história da ciência, perceberemos que há, de fato, um número demasiado pequeno de comparações entre as duas obras. Havendo em ambos os casos milhares de anos de pesquisas e exaustivos estudos, se esperaria que houvessem mais pesquisas relacionando ambas obras, tão clássicas. Afinal, a “questão homérica”, ou seja, o estudo crítico das obras homéricas, remonta à antiguidade, sendo assunto de inúmeras pesquisas que vieram por dar origem à filologia (especialmente em Alexandria e Pérgamo).⁴ O Antigo Testamento, de modo semelhante,

⁴ Os estudos homéricos em Alexandria vieram inclusive a influenciar a exegese judaica sobre o Antigo Testamento, já na antiguidade. Sobre esta questão, Cf.

não foi objeto somente da hermenêutica judaica – que resultou em enormes comentários e obras interpretativas –, mas também da teologia cristã, cujas pesquisas linguísticas e contextuais remontam a Jerônimo. Nas duas situações, há tradições milenares de estudo e crítica.

Porém, mesmo que em número limitado, há obras importantes que já demonstraram consideravelmente bem a relação existente entre gregos e judeus na Antiguidade, servindo como meio para aproximar Homero do Antigo Testamento. De fato, a troca cultural entre a Grécia e o Antigo Oriente Próximo anterior ao período helenístico é o tema de intensas discussões a respeito não somente do surgimento da filosofia grega, como também da construção da religião grega e, inclusive, das influências gregas na Bíblia Hebraica.⁵ Tais pesquisas demonstraram que a presença grega marcava o Oriente muito antes de Alexandre,⁶ de modo que André Chevitarese pode afirmar o seguinte: “não foi Alexandre quem introduziu a cultura grega na Palestina”, mas antes, ele “a encontrou lá” (Chevitarese, 2004, p. 77).

No que diz respeito à relação específica entre Homero e a Bíblia Hebraica (ou Antigo Testamento), houve um número considerável de estudos no alvorecer da crítica bíblica, no século XVII,⁷ mas que não encontrou fundamentos para ganhar força e solidez. Os estudos comparativos retornaram no século XX com as obras de Erich Auerbach (1996), Herbert Haag (1961) e Cyrus H. Gordon (1955), as quais tiveram abordagens tanto literárias (Auerbach) quanto teológicas (Haag) e históricas (Gordon), mas que acabaram tendo um

Niehoff, 2011.

⁵ Apesar de Erich Auerbach ser um precursor nestas pesquisas, as mesmas se desenvolveram pelos trabalhos de John Van Seters, Flemming A. J. Nielsen e Jan-Wim Wesselius, que buscaram indicar uma influência grega na historiografia bíblica. Cf. Römer, 2015.

⁶ Há consideráveis evidências na cultura material, como demonstrado pela pesquisa de Waldbaum (1994), e por um artigo de Maier, Fantalkin e Zukerman (2009).

⁷ As obras *Homeros Hebraizon* (1658), de Zachary Bogan, e *Homeros Hebraios* (1704), de Gerard Croese, são exemplos importantes. Para Croese, por exemplo, Homero teria espelhado o período dos patriarcas bíblicos.

destino semelhante às pesquisas anteriores. Atualmente, porém, algumas obras têm tentado reabrir a questão, apresentando novas perspectivas, mesmo que sejam a partir de problemas antigos:⁸ o aspecto fragmentário e canônico destes dois conjuntos de obras, a afirmação de Homero como a “Bíblia” dos gregos, etc. Quanto ao caráter fragmentário, há algo que se faz importante na atual pesquisa: mesmo que a autoria homérica tenha sido contestada já na antiguidade por conta da clara composição das obras, segundo Erich Auerbach, “o Antigo Testamento é em sua composição incomparavelmente menos unitário que os poemas homéricos”, de modo que “é, mais obviamente que estes, uma reunião de peças soltas” (Auerbach, 1996, p. 22).⁹ Assim, surge a seguinte pergunta: se ambos – Homero e o Antigo Testamento – são composições, como poderíamos falar em uma “mentalidade” homérica ou veterotestamentária, tal como o fazem Reale e Wolff?

No caso do Antigo Testamento,¹⁰ mesmo que este seja uma “reunião de peças soltas”, como afirmou Auerbach, “todas estas peças estão dentro de uma conexão histórico-universal, de uma interpretação da história universal” (Auerbach, 1996, p. 22). Há, portanto, uma relação histórico-teológica que dá certa unidade. Também, mesmo que de fato o Antigo Testamento tenha sido marcado por intensas e profundas transformações históricas, sociais, políticas, religiosas e mesmo culturais, mantém ao longo dos textos certa uma unidade antropológica. Isto é particularmente atestado pelo estudo do termo hebraico *nefesh*, uma vez que, mais do que qualquer outra palavra, este termo é “verdadeiramente antropológico”

⁸ A obra *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, organizada por Maren R. Niehoff (2012), é particularmente importante neste sentido.

⁹ Os estudos a respeito da formação dos textos homéricos mediante a tradição oral influenciaram os estudos da formação de textos bíblicos a partir de tradições orais. Cf. Culley, 1986.

¹⁰ No que diz respeito à mentalidade homérica, pode-se encontrar certa unidade na parataxe, como será demonstrado no artigo (pela relação com o Antigo Testamento), uma vez que esta, como aferido por James A. Notopoulos, “se estende para além do estilo e caracteriza a estrutura e pensamento dos poemas” (Notopoulos, 1949, p.7). Mesmo assim, a ideia de um “homem homérico”, tal como Bruno Snell desenvolve, parece um tanto quanto generalista (n. abaixo).

(Seebass, 1998, p. 503), ao mesmo tempo que, apesar de seus diversos significados, preserva uma medida de unidade que permite ser identificado por um conceito específico,¹¹ preservado ao longo do desenvolvimento cultural e encontrando inclusive um paralelo no uso homérico do termo grego *psyche*.

4. Entre *nefesh* e *psyche*

Segundo Hans Walter Wolff, a palavra hebraica *nefesh* (נֶפֶשׁ), tem sido erroneamente traduzida como “alma” (Wolff, 2008, p. 33-34). A causa deste erro parece ser a primeira tradução grega do Antigo Testamento, a Septuaginta (LXX), que traduziu esta palavra pelo termo grego *psyche* (ψυχή) cerca de seiscentas vezes, das 755 vezes que aparece no Antigo Testamento. De fato, se entendermos *psyche* no sentido que esta palavra ganha a partir de Sócrates e Platão – como uma parte imaterial, eterna, superior e quase divina do homem –, estaremos muito longe do significado de *nefesh* que, dependendo do caso, pode ser traduzida como “respiração”, “garganta”, “desejo” e “vida”. Acontece, porém, que *nefesh* deve ser compreendida a partir de seu conceito, que está fundamentado na relação com as ideias de homem, vida e morte (Ruppenthal Neto, 2016), tal qual *psyche* se apresenta em Homero. Assim, caso venhamos a relacionar *nefesh* com o conceito homérico de *psyche*, há certas semelhanças que merecem destaque e podem fazer jus à tradução.

Mesmo sem analisar propriamente o conceito homérico de *psyche*, Daniel Lys já havia indicado que esta palavra originalmente significou “respiração”, “vida”, e um “ser vivo”, além de, na tradução

¹¹ Para o conceito de *nefesh* no Antigo Testamento, cf. Ruppenthal Neto, 2016. A afirmação de Alain Marchadour de que “há um homem bíblico substancialmente idêntico ao longo de toda a história de Israel” (1985, p.11) é um tanto exagerada, mas possui certo fundamento quando se considera as unidades conceituais de alguns termos, como *nefesh*. Mesmo assim, esta afirmação deve ser contrastada com as profundas transformações pelas quais a sociedade israelita passou ao longo do longo período de tempo no qual foi escrito o Antigo Testamento, que necessariamente alteraram em boa medida a ideia de ser humano dentro da cultura judaica, de modo que a ideia de um “homem bíblico” é tão generalizante quanto a ideia de um “homem homérico” de Bruno Snell.

da LXX, aparecer relacionado ao estômago e aos apetites (Lys, 1966, p. 227) – significações possíveis por este termo ter certa independência em relação ao dualismo ao qual geralmente esteve associado (Lys, 1966, p. 228). O que Lys não percebeu, porém, foi o fato deste dualismo ter sido uma transformação no conceito de *psyche* que tomou forma a partir das religiões de mistério, de Empédocles e outros pré-socráticos e, principalmente, de Sócrates e Platão. Em Homero, porém, há certa unidade no conceito de *psyche*, apesar de não haver uma significação unívoca, em decorrência dos vários usos que a palavra pode ter. De todo modo, além da relação com a “vida”, já mencionada, a *psyche* homérica pode ser entendida ainda como “sombra” (Robinson, 2010, p. 16), vinculada à morte, o que merece uma explicação.

Tanto *nefesh* no Antigo Testamento quanto *psyche* em Homero são partes (ou dimensões) do homem que estão relacionadas com sua vida em situação de necessidade ou, em alguns casos, de risco de vida. *Nefesh*, portanto, não é apenas a “força vital” do “ser vivo” (*nefesh hayyah*), mas é também a vida que corre risco de morte. Assim, em situação de perigo extremo, *nefesh* serve como representação de todo o corpo ameaçado, ou seja, da própria “pessoa cuja vida se encontra em jogo” (Wolff, 2008, p. 53), tal como em Números 23.10: “Que eu [minha *nefesh*] morra a morte dos justos!” (Wolff, 2008, p. 53). Da mesma forma, quando o homem pede a Deus por livramento, pode lhe falar: “livra-me a alma” (Sl 116.4), que poderia ser traduzido como “salve a minha *vida*”, ou ainda, “*me salve*”.

Também a *psyche*, tal qual *nefesh*, possui o sentido de vida em face à morte.¹² Segundo a definição de Joachim Böhme, a *psyche* em Homero é “vida que se vai com a morte”, uma vez que está, como lembra Reale, “sempre apresentada em conexão com a morte” (Reale, 2002, p. 77). O homem, sendo mortal, possui somente uma *psyche* (Hom. Il. 21.569). Deste modo, quando é afirmado por Aquiles (Hom. Il. 9.322) que é a *psyche* que se põe em risco nos combates,

¹² Sobre a relação de *psyche* com a situação de morte, cf. Warden, 1971; Bremmer, 1983, p. 74ss.

ou ainda “quando se diz que alguém combate pela própria ψυχή, que empenha a própria ψυχή, que procura salvar a ψυχή” (Snell, 2005, p. 9), pode-se pensar de duas formas: 1) pensar, com Bruno Snell, que “faz-se sempre referência à alma, que, na morte, abandona o homem” (Snell, 2005, p. 9);¹³ 2) ou pensar que, tal qual a *nefesh* hebraica, há uma referência à vida do homem, ou seja, que ele faz todas estas coisas por seu próprio corpo ou, em outras palavras, por si mesmo. Nesta segunda perspectiva *psyche* serve como representação do homem completo em situação de risco de vida.¹⁴

5. O corpo e suas partes em Homero e no Antigo Testamento

Também relacionado à morte há, em Homero, uma significação da *psyche* como uma “sombra”, tal como mencionado anteriormente: a *psyche* seria, portanto, um “duplo” do homem (Oliveira, 2008, p. 16), que no momento da morte “bate leve asas e se dissolve como um sonho” (Hom. Od. 11.222). Neste sentido, *psyche* não é uma parte do homem que lhe representa – afinal, os homens não possuem *psyche*, mas antes se tornam *psychai*, ou seja, “sombras inconscientes que

¹³ Nesta perspectiva, não se deve pensar na *psyche* como “alma”, enquanto o próprio homem (tal como defendido por Platão), mas antes como uma “fumaça inconsciente”, um “fantasma sem relevo e sem força que exala do homem em seu último suspiro”, como definido por Jean-Pierre Vernant (2008, p. 435). Como bem indicou James M. Redfield, a *psyche* no Hades “não é uma continuação da vida pessoal, mas um tipo de monumento ao fato de que a vida pessoal certa vez existiu” (Redfield, 1975, p.181). Ao invés de pessoas, estas “almas” (*psychai*) são eidôla (Hom. Od. 11.476), ou seja, são meras imagens que se encontram em uma “condição frágil, privada e não invejável”, como indicou Bernard Williams (1993, p. 23).

¹⁴ Quando é dito que no homem “há somente uma *psyche*” (Hom. Il. 21.569) a ideia é a de que o homem é mortal, ou seja, possui somente uma vida – perdendo a vida que possui, não terá outra. Isto o próprio Snell admite (2005, p. 9). O Hades, portanto, como realidade invisível e imaterial, não é uma vida após a morte, mas uma situação pós-morte não existencial – é um vir a “não-ser”. Deste modo, o homem não existe após a morte, mas somente sua imagem (n. acima). Deste modo, pode-se pensar a vida dos heróis homéricos como “uma existência intensamente física”, a qual terminará “completamente e irrevogavelmente quando eles morrerem” (Long, 2015, p. 17).

levam uma existência diminuída nas trevas subterrâneas” (Vernant apud Oliveira, 2008, p. 16). Este significado, porém, de modo algum impede que o termo também venha a representar o próprio homem em sua unidade, e ainda como vida deste em casos específicos. Da mesma forma, também a terminologia homérica para “vida” vai para além de *psyche*, utilizando outros termos importantes como *thymos*, *phrenes boule* e *nous*, que formam uma “multiplicidade de almas vitais ou almas funcionais, que correspondem às diferentes formas de manifestação da vida”, tal qual Böhme (apud Reale, 2002, p. 56) indicou.

A vitalidade dos órgãos do corpo humano fica evidente nos diálogos que os personagens estabelecem com estes.¹⁵ Assim, Odisseu fala ao seu coração: “Sê, coração, paciente, pois vida mais baixa e mesquinha já suportaste” (Hom. Od. 20.18). De modo muito semelhante Jeremias fala com suas entranhas e seu coração: “Ah, entranhas minhas, entranhas minhas! Eu me torço de dores! Paredes do meu coração! O meu coração se aflige em mim” (Jr 4.19). Em ambos os casos – de Odisseu e Jeremias – os órgãos representam o conjunto do corpo e o próprio indivíduo, que estabelece uma autorreflexão em forma de diálogo com seus membros.¹⁶ Mais

¹⁵ O diálogo, mesmo que com seus órgãos e as partes de seu corpo, indicam consciência e personalidade de um indivíduo, contrastando com a tese de Snell (n. abaixo), uma vez que o discurso é um símbolo da personalidade. Cf. Friedrich & Redfield, 1978. Também o próprio uso discursivo da primeira pessoa demonstra não somente consciência, mas consciência individual, no reconhecimento de alguém como um indivíduo separado dos demais (Sullivan, 1988, p. 4).

¹⁶ Isto não implica em uma ausência da consciência sobre a decisão humana, tal como pretendeu Bruno Snell, que defendeu a existência, nos poemas homéricos, de um “homem homérico” que não perceberia a si mesmo como fonte de suas próprias decisões, de modo que Homero ignoraria “o verdadeiro e autêntico ato da decisão humana” (Snell, 2005, p. 20). Para uma crítica, cf. Williams, 1993, p. 21ss. Também não implica em ausência de unidade no homem. Pelo contrário, a reflexão do indivíduo com as partes do seu corpo exprime uma consciência da importância destas na ação própria do conjunto assim como um ato de reflexão, negado por Snell aos textos homéricos por não apresentar “um colóquio da alma consigo mesma” (Snell, 2005, p. 19), ou seja, em certa medida, por não perceber os órgãos como representantes do próprio indivíduo. Aparentemente, este equívoco se dá pelo fato de Snell esperar uma distinção entre corpo e alma como algo necessário na concepção do homem como indivíduo. Assim, não encontrando em Homero a

importante do que os membros, portanto, é o conjunto o qual eles representam, tanto em seu conjunto como na própria reflexão.¹⁷ Da mesma forma, o salmista repete inúmeras vezes “louva, ó minha *alma* [*nefesh*], ao Senhor” (Sl 103.1, 2, 22; 104.1, 35). Neste caso, *nefesh* pode representar tanto o ser humano que afirma a frase quanto ainda aquilo que há no corpo que lhe permite a fala, uma vez que outra tradução possível seria justamente “louva, ó minha *garganta*, ao Senhor”, ou ainda “louva, ó minha *vida*, ao Senhor” (cf. Wolff, 2008, p. 56). Afinal, sem sua garganta, ou sem seu fôlego de vida, o homem não poderia louvar a Deus.

Além da vitalidade dos órgãos, também os membros com suas respectivas funções e características acabam representando os indivíduos, de modo que se pode falar em “olhos altivos, língua mentirosa, mãos que derramam sangue inocente, coração que traça planos perversos, pés que se apressam para fazer o mal” (Pv 6.17-18). Do mesmo modo Homero não atribui características ao indivíduo, mas aos seus membros, de modo que, como lembra Bruno Snell, “fala sempre de ágeis pernas, de móveis joelhos, de fortes braços, visto que estes membros representam para ele uma coisa viva” (Snell, 2005, p. 8). Isto não quer dizer que os órgãos tenham independência do conjunto, mas que as ações, próprias dos

ideia de alma que suas premissas indicam (como realidade oposta ao corpo), não somente procura partes para lhe ocupar o espaço vago (Williams, 1993, p. 25-26), como também acaba negando a função de reflexão ao diálogo com o corpo – mesmo que Odisseu fale com seu coração, não há, para Snell um “colóquio com a alma”, pois não se comunica com algo alheio ao próprio corpo, mas antes com uma parte deste. Snell, portanto, não percebe que Homero apresenta um “modelo cardiovascular da mente”, como o define A. A. Long (2015, p. 4). Apresenta, portanto, uma consciência humana, mas não a partir de uma estrutura dualista, senão por um modelo psicossomático. Sobre este modelo, cf. Long, 2015, p. 15-50.

¹⁷ Michael Clarke (1999, p. 66) lembra que os pensamentos são relacionados a diferentes centros ou órgãos, os quais possuem vários nomes, no que define como a “vida mental do corpo”. Cf. Clarke, 1999, p. 61-126. Bernard Williams os apresenta, porém, como “centros de agência”. Cf. Williams, 1993, p. 21-49. Mais importantes do que estes vários órgãos, porém, é o fato de que Homero “não opõe a vida mental à vida do corpo, mas as toma como um todo indiferenciado” (Clarke, 1999, p. 115).

indivíduos, se dão na relação com estes.¹⁸ É por isso que as características, apesar de serem próprias do indivíduo, são representadas, portanto, nos órgãos que lhes dão efetividade, que lhes põem em ação. Também, no caso hebraico, da mesma forma que o homem em risco de morte é representado pela *nefesh*, sua tristeza é representada por seus olhos que choram e suas derrotas pelos seus pés que caem: “Pois livraste da morte a minha alma [*nefesh*], das lágrimas, os meus olhos, da queda, os meus pés” (Sl 116.8). Nestes casos, cada parte representa o todo, incorporando um elemento que lhe é próprio e colocando o homem em ação no mundo.¹⁹

6. As partes e o todo em Homero e no Antigo Testamento

Mas, assim como as partes representam o indivíduo em suas funções, também podem representa-lo quando estão em conjunto entre si. O melhor exemplo deste aspecto no Antigo Testamento é o corpo humano, que pode ser representado por uma ou mais das partes que lhe integram. Assim, da mesma forma que *basar* (בָּשַׂר) pode significar “corpo”, esta palavra também pode ter o sentido somente de “pele” quando está em conjunto com *’etsem* (עֶצֶם), “ossos”:

¹⁸ Deste modo, Snell não erra somente em não perceber a consciência do indivíduo na tomada de decisões (nota acima), mas também quando nega o valor dos próprios órgãos, afirmando que “não passam de simples órgãos”, pois “neles não se pode ver a origem de nenhuma emoção” (Snell, 2005, p. 21). Pelo contrário, os órgãos são elementos essenciais na ação humana, de modo que sua importância é enfatizada justamente no destaque individual dos mesmos em relação ao conjunto.

¹⁹ Como bem lembra Richard Gaskin, a ideia de Bruno Snell de que o “homem homérico” não toma decisões de fato é negada pelo fato de que o homem se relaciona com um mundo, que lhe impõe reação e mesmo decisão. Deste modo, mesmo que Homero não apresente uma ideia de “alma”, seus personagens tomam decisões, uma vez que “a alma não é o local de busca, pois a dificuldade em um dilema moral é uma dificuldade no mundo e não no ser [*self*]” (Gaskin, 1990, p. 14). Negar a tomada de decisões por parte dos heróis homéricos, portanto, é negar sua relação com o mundo, que se dá através de seus corpos, mediante suas ações. Também, reduzir as ações dos heróis homéricos a “reações físicas ao ambiente”, como o faz em certa medida E. L. Harrison (1960, p. 64), seguindo Snell, é uma redução indevida não somente do aspecto reflexivo presente nos diálogos com o corpo, mas também das diferentes respostas dadas pelos diversos personagens.

“estende a tua mão e fere a sua carne [*basar*] e os seus ossos [*’etsem*]” (Jó 2.5), fala o diabo a respeito do corpo de Jó. Também pode haver um terceiro elemento no conjunto, *’ôr* (עוֹר), “pele”, de modo que os três vêm a indicar o corpo todo: “Fez que a minha pele [*’ôr*] e a minha carne [*basar*] envelhecessem e quebrou os meus ossos [*’etsem*]” (Lm 3.4), fala Jeremias a respeito da ação divina no seu corpo. E ainda um quarto elemento, *gîdîm* (גִּידִים) – que pode ser entendido como “músculos” ou “tendões” –, pode ser acrescido ao quadro: “Não me vestiste de pele [*’ôr*] e carne [*basar*] e não me juntaste com ossos [*’etsem*] e tendões [*gîdîm*]?” (Jó 10.11). Em todos estes casos, nenhum termo além de *basar* representa o corpo isoladamente, porém, todos o fazem quando estão em conjunto. Deste modo, pode-se perceber o corpo como fundamentalmente a união das partes.

No caso dos textos homéricos, a representação do corpo pelas partes é ainda mais expressiva: não há, em Homero, um termo próprio para designar o corpo “em sua unidade viva e orgânica”, como destacou Santos (1999, p. 23). Na realidade, não há nem mesmo “um vocábulo que corresponda a braço e perna, mas apenas palavras que indicam mão, antebraço, braço, pé, parte inferior e parte superior da perna”, do mesmo modo que “uma palavra que designe o tronco em seu conjunto” (Snell, 2005, p. 8 n.8). Isto não quer dizer que não houvesse uma noção de indivíduo ou mesmo de corpo nas obras homéricas, mas antes que tanto o corpo como o indivíduo são expressos mediante suas partes constituintes.²⁰

No caso de Homero, isto não é nenhuma novidade, afinal, já Aristarco de Samotrácia havia percebido que o próprio termo *soma* (σῶμα), que posteriormente terá como significado principal “corpo”,

²⁰ Como bem lembra Bernard Williams (1993, p. 24), é evidente que há uma consciência de corpo nos poemas homéricos: quando Príamo fala ao seu companheiro (Hermes disfarçado) sobre seu “filho”, refere-se ao seu corpo, “mesmo que não seja senão um cadáver” (Hom. Il. 24.405-423), como Hermes lhe lembra. Não haver um termo próprio para designar o “corpo”, como unidade das partes que o formam, não implica na ausência de ideia de corpo, como pensou Bruno Snell. Sendo assim, não é porque não há um termo para “corpo” que há somente a ideia de “membros” (Williams, 1999, p. 24). Afinal, ao invés das “partes do todo”, as palavras que designam os membros muitas vezes representam “as partes *pele todo*”, indicando o conjunto.

não tem em Homero senão o sentido de “cadáver”, ou seja, o corpo, em sua unidade, porém morto.²¹ A ideia de corpo vivo, desta forma, acaba sendo expressa de outro modo, existindo termos – como *melea* (μέλεα) e *gyia* (γυῖα) –, que acabam sendo traduzidos como “membros”,²² mas que em determinadas situações possuem sentido de “corpo” (como conjunto), por indicarem ao mesmo tempo os membros constitutivos do corpo e o próprio conjunto: “o suor transpirava dos membros” (ἴδρωσ ἐκ μελέων ἔρρεεν), também traduz-se como “o suor transpirava do corpo”; “todos os seus membros [*gyia*] tremiam” (γυῖα τρομέονται), poderia ser lido como “todo seu corpo tremia”; e ainda “seus membros enfraqueceram” (λέλυντο γυῖα), como “o seu corpo enfraqueceu” (Snell, 2005, p. 5). Mesmo o termo *chros* (χρός), que segundo Reale é o mais próximo de “corpo” (Reale, 2002, p. 32), significa “pele”, apesar de ser pele não no sentido anatômico (*derma*), como lembra Snell, porém a pele “como superfície do corpo, como invólucro, como portador da cor, e assim por diante” (Snell, 2005, p. 6). Assim, quando Homero fala que “a espada penetrou sua pele [*chros*]” (ξίφος χροὸς διήλθε), compreende-se que esta pode ter ferido mais do que somente a pele, podendo ser traduzida como “a espada penetrou seu corpo”. Segundo Snell (2005, p. 5), diferente da opinião de Reale, a palavra que chega mais perto da ideia atual de corpo é *demas* (δέμας), que pode ser traduzida como “figura”, “estatura”, “aspecto” (Santos, 1999, p. 23). Porém, mesmo que este termo carregue consigo a dimensão da extensão do corpo, não serve como designação própria do mesmo. Deste modo, em Homero assim como no Antigo Testamento, o corpo é apresentado não apenas como um conjunto de suas partes, como é ainda representado pelas mesmas. As partes são evocadas para expressar o conjunto, enquanto unidade viva e orgânica. Não é o conjunto que é

²¹ O fato de estar morto não elimina completamente a identificação do termo com o corpo ou mesmo com o indivíduo. Afinal, como indicado por Bernard Williams (1993, p. 24), “esta coisa que vai morrer, que a menos que alguém o enterre propriamente vai ser devorado por aves e cães, é exatamente aquilo que alguém é”.

²² Segundo Snell, *gyia* está relacionado aos membros enquanto movidos pelas articulações, enquanto *melea* aos membros quando recebem força dos músculos (Snell, 2005, p. 5).

evocado para representar as partes, mas as partes que representam o conjunto. Ou seja, a representação não se dá, em ambos os casos, com o todo pelas partes, mas das partes pelo todo.

7. Conclusão

Apesar de não se pretender aqui a afirmação de uma influência bíblica sobre Homero, ou mesmo o contrário, se pode perceber, pelo estudo das apresentações do corpo em ambos conjuntos de textos, que há uma estrutura representativa semelhante. Assim, entende-se que aquilo que Giovanni Reale apresentou enquanto a “mentalidade paratáxica” homérica se evidencia na ausência de termos que tenham como significado “corpo” da mesma forma que a palavra grega *soma* assumirá posteriormente. As partes do corpo, no entanto, o representam mediante a lógica da parte pelo todo (*pars pro toto*). Os “membros” que suam, enfraquecem, sofrem, e se fortalecem, representam todo o conjunto nestas mesmas situações. De modo semelhante, no caso do Antigo Testamento, a mentalidade “estereométrica-sintética”, indicada por Hans Walter Wolff, pode ser percebida na alusão à *nefesh* que escapa da morte, o olho que chora, os pés que andam e mesmo caem, representando ações e situações nas quais todo o corpo e mesmo o indivíduo estão envolvidos. Em ambos os casos, portanto, há uma tendência a se representar o corpo humano a partir das partes que o compõe, dando certa “vida” aos membros, que atuam nos relatos quase como se fossem personagens, e enfatizando uma realidade muitas vezes esquecida: o homem, como organismo, é um conjunto, cuja unidade depende da ligação e funcionalidade de suas partes. O corpo, portanto, não é uma extensão do homem, nem uma parte deste. O homem é, também, seu corpo, mesmo que não se reduza a este.

Bibliografia

AUERBACH, E. (1996). *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

- BREMMER, J. N. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton, Princeton University Press.
- CHEVITARESE, A. L. (2004). Fronteiras Culturais no Mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico. *Politeia: Hist. e Soc.* 4, nº 1, p. 69-82.
- CLARKE, M. (1999). *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*. Oxford, Clarendon Press.
- CULLEY, R. C. (1986). Oral Tradition and Biblical Studies. *Oral Tradition* 1, nº 1, p. 30-65.
- FRIEDRICH, P. & REDFIELD, J. (1978). Speech as a Personality Symbol: The Case of Achilles. *Language* 54, nº 2, p. 263-288.
- GASKIN, R. (1990). Do Homeric Heroes Make Real Decisions? *The Classical Quarterly* 40, nº 1, p. 1-15.
- GORDON, C. H. (1955). Homer and Bible: the origin and character of East Mediterranean Literature. *Hebrew Union College Annual* 26, p. 43-108.
- HAAG, H. (1961). Homer und das Alte Testament. *Theologische Quartalschrift* 141, p. 1-24.
- JANOWSKI, B. (2013). *Arguing with God: a theological anthropology of the Psalms*. Translated by Armin Siedlecki. Louisville, Westminster John Knox Press.
- HARRISON, E. L. (1960). Notes on Homeric Psychology. *Phoenix* 14, nº 2, p. 63-80.
- KRAHMER, G. (1931). *Figur und Raum in der Ägyptischen und Griechisch-Archaischen Kunst*. Halle, Max Niemeyer.
- LONG, A. A. (2015). *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge, Harvard University Press.
- LYS, D. (1966). The Israelite Soul according to the LXX. *Vetus Testamentum* 16, nº 2, p. 181-228.
- MAIER, A. M.; FANTALKIN, A.; ZUKERMAN, A. (2009). The Earliest Greek Import in the Iron Age Levant: New evidence from Tell Es-Safi/Gath, Israel. *Ancient West & East* 8, p. 57-80.

- MARCHADOUR, A. (1985). *Morte e vida na Bíblia*. São Paulo, Paulinas.
- NIEHOFF, M. R. (2011). *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NOTOPOULOS, J. A. (1949). Parataxis in Homer: a new approach to homeric literary criticism. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80, p. 1-23.
- OLIVEIRA, A. C. de. (2008). Considerações sobre a *psykhé* nos poemas homéricos. *Gaia* 8, p. 7-27.
- REALE, G. (2002). *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, Paulus.
- REDFIELD, J. M. (1975). *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago, University of Chicago Press.
- ROBINSON, T. (2010). *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo, Annablume.
- RÖMER, T. (2015). The Hebrew Bible and Greek Philosophy and Mythology – some case studies. *Semitica* 57, p. 185-203.
- RUPPENTHAL NETO, W. (2016). O conceito de *nefesh* no Antigo Testamento. *Vox Scripturae* 24, nº 1, p. 31-53.
- SANTOS, B. S. (1999). *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade do argumento final*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- SEEBASS, H. (1998). *נֶפֶשׁ* *nepēš*. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids, Eerdmans, p. 497-519.
- SILVA, B. M. (2010). *Thymós e psykhé nas obras homéricas*. In: *I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de debates em História Antiga*, Rio de Janeiro, p. 57-67.
- SNELL, B. (2005). *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo, Perspectiva.
- STEAD, C. (1999). *A filosofia na Antiguidade Cristã*. São Paulo, Paulus.

SULLIVAN, S. D. (1988). *Psychological Activity in Homer: A Study of Phrēn*. Ottawa, Carleton University Press.

VERNANT, J.-P. (2008). *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

VON RAD, G. (1993). *Wisdom in Israel*. Harrisburg, Trinity Press International.

WALDBAUM, J. C. (1994). Early Greek Contacts with the Southern Levant, ca. 1000-600 B.C.: The Eastern Perspective. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 293, p. 53-66.

WARDEN, J. (1971). ΨΥΧΗ in Homeric Death-Descriptions. *Phoenix* 25, nº 2, p. 95-103.

WILLIAMS, B. (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press.

WOLFF, H. W. (2008). *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Hagnos.

Submetido em 20/03/2017 e aprovado
para publicação em 29/06/2017.