



## O Aparato Mental Homérico sob as Perspectivas de Onians, Bremmer e Clarke

### *The Homeric Mental Apparatus under the Perspectives of Onians, Bremmer and Clarke*

Erike Couto Lourenço

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, Minas Gerais/Brasil  
erikeclourenco@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5128-474X>

**Resumo:** Este trabalho busca mostrar as análises feitas por três pesquisadores sobre o aparato mental homérico, cujos principais termos são κῆρ, κραδίη, φρήν/φρένες (ou πραπίδες), νόος, ψυχή e θυμός. Para isso, serão utilizadas as obras de Richard Broxton Onians (1951), *The Origins of European Thought: about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*; Jan Bremmer (1983), *The Early Greek Concept of the Soul*; e Michael Clarke (1999), *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*.

**Palavras-chave:** *thymós, psyché, alma, épica, Iliada, Odisseia, Homero.*

**Abstract:** This work aims to show the analyzes made by three researchers about the Homeric mental apparatus, whose main terms are κῆρ, κραδίη, φρήν/φρένες (or πραπίδες), νόος, ψυχή and θυμός. For this, will be used the works of Richard Broxton Onians (1951), *The Origins of European Thought: about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*; Jan Bremmer (1983), *The Early Greek Concept of the Soul*; and Michael Clarke (1999), in *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*.

**Keywords:** *thymós, psyché, soul, epics, Iliad, Odyssey, Homer.*

A mente e a alma humanas se tornaram objetos de intensos e aprofundados estudos, no final do século XIX, com o advento da Psicologia. Porém, conceituações sobre elas já eram feitas desde tempos imemoriais na História humana, o que pode ser verificado pelos escritos e tradições deixados por diversos povos ao redor do mundo, dentre os quais encontram-se os gregos (cf. SNELL, 1953, p. 196).

Apesar de os poemas serem produtos de um longo processo de composição cujo autor é convencionalmente chamado de “Homero” – processo que começa com os ἀοιδοί (bardos), com seus cantos dos feitos heroicos acompanhados da lira, passando pelos ῥαψωδοί (recitadores), que iam de cidade em cidade declamando seus poemas, e termina na tradição que se formara posteriormente ao redor das obras produzidas a partir disso tudo (cf. HOSE; SCHENKER, 2015, p. 55-56) –, a *Iliada* e a *Odisseia*, e seus conceitos sobre a mente e a alma, não são meros produtos de criação literária, mas reflexos de uma época específica, que se estendeu de 800 a 500 a.C., conhecida como Período Arcaico Grego (cf. WALLACE, 2014, p. 23).

Bruno Snell (1999, p. 246-247), famoso classicista, diz que esses conceitos não são expressos por vocábulos diretos nos épicos homéricos, mas por diversos termos que, a despeito de orbitarem em centros diferentes e se comportarem de forma diversa, tentam cobrir as mesmas áreas dos conceitos modernos de “mente” ou “alma”. Dentre os termos principais estão κῆρ, κραδίη, φρήν/φρένες (ou πραπίδες), νόος, ψυχή e θυμός.

O escopo deste trabalho focará nesses termos em suas diferentes definições e relações entre si, dadas principalmente por três destacados acadêmicos.

Uma das análises a serem abordadas é a de Richard Broxton Onians (1899 a 1986), professor de latim da Universidade de Londres, presente em sua (ao que parece) única e magna publicação, *The Origins of European Thought: about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Nesse trabalho, lançado primeiramente em 1926 como uma premiada tese de doutorado e relançado depois como livro em 1951, Onians (1951) se esforça em detalhar, conforme indica o título da obra, as concepções de corpo, mente, alma, mundo, tempo e destino presentes em diversas culturas, como a greco-romana e a judaico-cristã. Nesse sentido,

ele empreende um extenso e meticuloso estudo filológico, averiguando como os termos são tomados nas mais diversas ocorrências na literatura de cada povo, mostrando as influências e pontos de contato entre eles. Seu estudo a respeito do θυμός foi fundamental para as pesquisas posteriores sobre esse conceito grego.

Outro pesquisador cujos estudos também serão expostos é Jan Bremmer, professor da Universidade de Groningen, Holanda. Eles estão contidos em seu livro *The Early Greek Concept of the Soul*, lançado pela Princeton University Press em 1983. Apesar de tecer muitos pontos similares aos de Onians (1951) – até mesmo citando-o várias vezes –, Bremmer (1983) se diferencia de seu predecessor ao se concentrar nas crenças arcaicas, entendendo-as como iluminadoras das ideias presentes na época grega arcaica e contidas também nos poemas homéricos.

O terceiro classicista a ter suas pesquisas analisadas aqui é Michael Clarke (1999). Seu livro, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*, lançado em 1999, endossa muitos pontos das pesquisas de Onians (1951) e Bremmer (1983), mas refuta-os em pontos cruciais, partindo de pressupostos outros dos seguidos por seus predecessores, como, por exemplo, de um enfoque quase que exclusivo nos usos da terminologia do aparato mental no âmbito da *Iliada* e da *Odisseia*, sem recorrer às informações de culturas diferentes ou de fontes externas aos épicos homéricos.<sup>1</sup>

## 1 O Aparato Mental Homérico

A consciência humana, tal como é descrita em Homero, foi teorizada e explicada de diferentes maneiras por Onians (1951), Bremmer (1983) e Clarke (1999). Eles, porém, concordam que ela foi expressada por meio de um conjunto de termos gregos, a saber: κῆρ, καρδίη, ἦτορ, μένος, νόος, φρήν/ρένες (ou πραπίδες) e θυμός (cf. ONIANS, 1951, p.

---

<sup>1</sup> Os textos gregos usados neste trabalho foram retirados das edições da *Iliada* (cf. HOMER, 1920) e da *Odisseia* (cf. HOMER, 1919) disponíveis em *Perseus Digital Library*. As respectivas traduções desses trechos, caso apareçam sem a referência ao tradutor, são de autoria própria.

13-89; BREMMER, 1983, p. 61-63). Clarke (1999, p. 63-66) chama esse grupo de “aparato mental”, denominação que será adotada aqui.

### 1.1 A Proposta de Onians

Para Onians (1951), esses termos acima podem ser tomados como tipos de “almas”, dentre as quais podem ser citadas a *alma-fôlego* (*Breath-soul*, cf. ONIANS, 1951, p. 56), a *alma-vida* (*Life-soul*, cf. ONIANS, 1951, p. 116), a *alma-fumo* (*Smoke-soul*, cf. ONIANS, 1951, p. 44-45) e a *alma-sangue* (*Blood-soul*, cf. ONIANS, 1951, p. 47-48). Essas “almas”, especialmente a *alma-fôlego* – denominação associada pelo autor geralmente ao  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  –, formam o que ele chama de “substância da consciência” (*Stuff of consciousness*, cf. ONIANS, 1951, p. 44-66).

Apesar dessa categorização em “almas” não ter sido inventada por ele, Onians (1951) não a explica de forma detalhada nem diz exatamente quais foram os pesquisadores que o influenciaram em suas formulações. As poucas e obscuras referências que faz são aos nomes de Erwin Rohde (cf. ONIANS, 1951, p. 23), Carl F. Nägelsbach (cf. ONIANS, 1951, p. 44), Theodor Gomperz (cf. ONIANS, 1951, p. 44), Ernst Bickel (cf. ONIANS, 1951, p. 23), Walter Friedrich Otto (cf. ONIANS, 1951, p. 99) e Joachim Böhme (cf. ONIANS, 1951, p. 24). Eles afirmavam, influenciados pela antropologia de Lucien Lévy-Bruhl,<sup>2</sup> que os gregos arcaicos tinham “um modo de pensamento que se punha muito próximo da mente da humanidade primitiva” (cf. CASWELL, 1990, p. 5). Erwin Rohde (1925, p. 50), uma das principais influências sobre Onians, concordava com essa ideia, acrescentando que era muito difundida “a crença na existência de mais de uma alma na mesma pessoa” entre os “primitivos” e, conseqüentemente, entre os povos gregos arcaicos e nas obras homéricas.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Que, por sua vez, fora influenciado por Walter Baldwin Spencer (cf. CASWELL, 1990, p. 5). É possível ver a influência de Lévy-Bruhl através de uma tímida nota feita por Onians (1951, p. 19), quando esse explica que Homero pensava conforme os povos primitivos, não separando o pensamento das ações, conações e sentimentos.

<sup>3</sup> Como será visto mais adiante, a crença se manifestava entre os gregos na diferenciação existente entre  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  e  $\psi\upsilon\chi\eta$  (cf. ONIANS, 1951, p. 23, nota 3).

A despeito de a ter considerado “primitiva”, Onians (1951, p. 13) supõe que a concepção arcaica de consciência era mais complexa que a moderna, pois abarcava um grande número de percepções e ações. Por exemplo, a partir do contexto grego arcaico, é possível supor que a consciência era muitas vezes descrita como equivalente à ação interior do falar – localizada, algumas vezes, na κῆρ ou κραδίη (palavras traduzidas com frequência por “coração”) e, outras vezes, nas φρένες (no singular, φρήν, ou também πραπίδες, traduzida tradicionalmente por “diafragma”) – e no θυμός, conforme pode-se verificar em alguns trechos dos poemas homéricos, nos quais as personagens conversam com o θυμός ou com alguns desses órgãos de seu aparato mental.<sup>4</sup> No nível lexical, é possível ver sinais da complexidade da consciência na relação existente entre as palavras φρήν, φράζω e φρονεῖν: φρήν seria da mesma raiz dos verbos φράζω, “falar” ou “relatar” (cf. CHANTRAINE, 1977, p. 1228), e φρονεῖν, que no grego clássico significava “pensar” ou “entender”. Porém, a partir dessa relação e das ocorrências de φρονεῖν nos poemas homéricos,<sup>5</sup> Onians (1951, p. 14) informa que esse verbo abrangera maior campo semântico no estrato épico da língua grega, refletindo “a atividade psíquica indiferenciada, a ação das φρένες, [...] a emoção e a conação”, confirmando a sua suposição

<sup>4</sup> Por exemplo, Odisseu conversa com seu κραδίη (HOMERO, *Odisseia*, XX, 6), com seu próprio θυμός (HOMERO, *Iliada*, XVII, 90-106) ou o seu θυμός com ele (HOMERO, *Iliada*, XI, 407). Outro exemplo disso é o episódio de Agamêmnon e seu sonho, no início da *Iliada*: o sonho do herói se foi e “deixou-o ali/pensando no θυμός sobre as coisas que não haveriam de se cumprir./Pois dizia ele tomar a cidade de Príamo naquele dia” (τὸν δ' ἔλπ' αὐτοῦ/τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμὸν ἃ ῥ' οὐτελέεσθαι ἔμελλε:/φῆ γὰρ ὁ γ' αἰρήσειν Πριάμου πόλιν/ἤματι κείνῳ, HOMERO, *Iliada*, II, 35-37). Outras referências dadas por Onians são: HOMERO, *Iliada*, III, 366; V, 190; VIII, 498; XII, 105-106; HOMERO, *Odisseia*, V, 285, 298 (cf. ONIANS, 1951, p. 13).

<sup>5</sup> Apesar de o verbo φρονεῖν ter o sentido de “pensar” em Homero – como no trecho em que Calipso pergunta a Hermes o porquê de ele ter vindo, dizendo-lhe: “fala o que pensas e o θυμός me manda cumprir” (αὔδα ὅ τι φρονείεις: τελέσεια δέ με θυμός ἄνωγεν, HOMERO, *Odisseia*, 5, 89) –, outras passagens como HOMERO, *Iliada*, XIII, 135, XXII, 263 e HOMERO, *Odisseia*, VII, 75 mostram φρονεῖν expressando sentimentos e atividades psíquicas, indo além de meras atividades cognitivas (cf. ONIANS, 1951, p. 15).

inicial. A partir desse e de outros exemplos,<sup>6</sup> Onians (1951, p. 17) conclui que, para o homem grego arcaico, havia:

uma unidade primeva de mente na qual a percepção ou o intelecto é associado a, e imediatamente acompanhada por, um sentimento e uma tendência à ação que varia em grau e tipo, de acordo com a natureza do objeto [...]. Nós fazemos discriminação entre a visão, ou o pensamento, e o sentimento, e nós notamos o último como subsequente, mas não devemos esquecer que o primeiro pode persistir, e também que a emoção pode preceder à ideia, pode ser vagamente sentida antes de ser tomada a forma definitiva na consciência e de ser “intelectualizada”.

O pensamento moderno, portanto, não consegue compreender facilmente as realidades do pensamento no mundo antigo, em geral, e de Homero, em particular, pois os pesquisadores atuais traduzem-nas por termos abstratos, que criam a ilusão de “uma existência separada” da mente. Como é possível ver, essa realidade formava uma unidade complexa, que pode ser epitomada pela exemplificação dada anteriormente do verbo  $\phi\rho\nu\epsilon\iota\upsilon\nu$ . Assim, Onians (1951, p. 1-2, 20)) expõe simultaneamente tanto a sua suposição a respeito da consciência em Homero quanto a sua crítica à leitura moderna sobre ele.

## 1.2 A Proposta de Bremmer

Outro classicista, Jan Bremmer (1983), em seu livro *The Early Greek Concept of the Soul*, segue críticas e suposições similares às de Onians (1951). Porém, ele já inicia seu trabalho apontando problemas que devem ser encarados preliminarmente pelos pesquisadores que desejam estudar o aparato mental nos poemas homéricos (BREMNER, 1983, p. 4). Dentre os problemas, encontra-se a dificuldade enfrentada

<sup>6</sup> Outro exemplo dado por Onians (1951, p. 14-17) é o verbo  $\omicron\iota\delta\alpha$ , “conhecer”, que, segundo ele, não denotava somente um conhecimento intelectual tal como o significado posterior desse verbo no grego clássico, mas envolvia também sentimentos (como confiança e afinidade), emoção e impulso.

pela terminologia ocidental, em geral, e pelo termo “alma” nas diferentes línguas modernas, em particular, para expressarem os conceitos gregos arcaicos. Quando é usada pelos helenistas, a terminologia ocidental cai constantemente no erro de dissimilaridade de ideias ou na exigência de explicações adicionais, essas últimas destinadas a afastarem uma possível “contaminação” dos conceitos gregos pelas ideias modernas (BREMNER, 1983, p. 5). Por outro lado, ele não vê a necessidade de se criar novas terminologias que tentem abarcar as definições para as antigas crenças gregas (BREMNER, 1983, p. 4).

Diante desse quadro, Bremner (1983, p. 5) opta por usar a terminologia que envolve denominações modernas, extraídas dos trabalhos de antropólogos sobre os quais se baseia seu estudo.

Outra crítica que ele faz é quanto ao uso quase exclusivo das fontes gregas (BREMNER, 1983, p. 5-6). Ele entende que o significado de uma palavra advém de seu uso na língua, isto é, ela pode variar conforme o contexto em que se encontra dentro das obras e de uma determinada época, e que a natureza das fontes (longínqua temporalmente, escassa e, às vezes, fragmentária) deve gerar uma oportunidade ao acadêmico de procurar ritos e conceitos em outras culturas que sejam paralelos aos do assunto estudado, a fim de que os ilumine (BREMNER, 1983, p. 6).

Em seguida, indica vários nomes que contribuíram nas pesquisas sobre o aparato mental homérico, dentre os quais encontram-se Erwin Rohde, Ernst Arberman, Bruno Snell e o próprio Richard Onians (BREMNER, 1983, p. 6-9). Embora tenha se baseado nos estudos desses, Bremner (1983, p. 8-9) tece-lhes algumas críticas: Rohde, por exemplo, oferecera definições incompletas, que não abarcavam “todos os elementos e considerações de todos os fatores que determinam os substantivos para as diferentes partes do que nós usualmente associamos à alma”. Por outro lado, Bremner (1983, p. 9) adota quase que irrestritamente as hipóteses do sanscritista sueco Ernst Arberman, por entendê-las serem suficientemente integrais, possibilitando assim o uso delas para explicar de forma mais completa o pensamento homérico.

Arberman propunha a existência de uma crença anímica basicamente dualística entre os povos “primitivos”, dividida da seguinte

forma: a *alma-livre* (*free soul*), representando a personalidade individual, e as *almas-corpo* (*body souls*), representado o elemento vital e da mente (cf. BREMMER, 1983, p. 13; RUPPENTHAL NETO, 2014, p. 25). Esse último tipo de alma, por sua vez, seria subdividido em *alma-vida* (*life soul*), que é identificada com o fôlego, e a *alma-ego* (*ego soul*), identificada com o “eu” (BREMMER, 1983, p. 53).<sup>7</sup> Serão vistas, a seguir, as definições acuradas de cada uma delas.

As *almas-corpo*, segundo Arbman (1926 *apud* BREMMER, 1983, p. 9), eram aquelas ativas durante a vida acordada do indivíduo, suprimindo-o com a vida ordinária e consciência. Representavam o “eu interior do indivíduo”, concentrando as funções psicológicas dele (cf. BREMMER, 1983, p. 9; WALLACE, 2014, p. 53). Elas receberam essa denominação por serem atadas ao corpo, ao contrário da *alma-livre* (cf. BREMMER, 1983, p. 18), que será descrita mais à frente. Por causa dessa característica, elas deixavam de existir com a morte do corpo, não indo para o Além.<sup>8</sup>

Um dos discípulos de Ernest Arbman, Åke Hultkrantz (1953 *apud* BREMMER, 1983, p. 53-54), definiu a subdivisão da *alma-corpo*, a *alma-ego*, como “potências por trás dos vários atos e fases da vida da consciência”. Wallace (2014, p. 55-56) apresenta a seguinte explicação do que seriam essas potências:

Hultkrantz teorizou que o conceito de alma-ego se despertara de um processo psicológico similar tal como ocasionou o conceito de alma-vida – nominalmente o que nós nos referimos [...] como um processo de “concretização”.<sup>9</sup> Aqui, “concretização” não envolve uma sensação física, mas o plano do próprio processo ideacional (o “eu”), como se isso fosse feito objetivo por um processo de reflexão. Isso é uma

<sup>7</sup> Ou em alemão *Ichseelen*, “almas-eu” (cf. WALLACE, 2014, p. 54).

<sup>8</sup> É praticamente consensual que isso seja uma exclusividade grega: em outras culturas antigas, há uma continuidade das almas-ego (ou de parte delas) no pós-morte (cf. BREMMER, 1983, p. 76; NAGY, 1990, p. 89-90).

<sup>9</sup> Ou “reificação” da psicologia homérica. Por exemplo, a associação das sensações psíquicas com o que é sentido no peito, conforme ocorre com o θυμός. Sobre “concretização” ou “reificação”, cf. WALLACE, 2014, p. 41-42.

interpretação ingênua do objeto da consciência como uma entidade autônoma, com relação ao qual o agente humano é passivo, mas neste caso é paradoxalmente o próprio “eu” que é reputado como autônomo e separado do agente humano. Para explicar essa dissociação, Hultkrantz argumentou que percepções, pensamentos, desejos e outros fenômenos que são dados à consciência como fundados no “eu” podem, contudo, manifestarem um grau de independência de seu próprio “dono” – especialmente se eles conflituam um com o outro, ou com outros fatores psicológicos, ou se eles adquirem um caráter compulsivo (por exemplo, ideias obsessivas ou fobias). De acordo com Hultkrantz, isso pode explicar como as diferentes “potências” (poderes ou potencialidades) do ego podem ser consideradas por povos primitivos como almas separadas ou distintas, que podem inclusive possuir uma atitude exageradamente independente, e às vezes superior, para com o seu dono.

Por isso pode-se dizer não em uma, mas em várias *almas-ego*, algo que, segundo Bremmer (1983), ocorre também na crença grega arcaica. Tendo como base a explicação acima, a definição de *alma-ego* pode ser feita da seguinte forma:

[Ela é] uma alma-corpo com uma natureza bastante heterogênea e, às vezes, obscura. Na sua forma “pura”, constitui uma hipóstase do fluxo de consciência, o centro do pensamento, da vontade e do sentimento – a mente, em um sentido amplo. Mas, ao mesmo tempo que a alma-ego mostra sua estreita relação com o nosso conceito de ego, ela manifesta certas características especiais que tornam claro que não é a expressão da própria personalidade do indivíduo, mas de um ser que está dentro dele, que o supre com pensamento, vontade etc. (HULTKRANTZ, 1953 *apud* BREMMER, 1983, p. 60).

Já a outra subdivisão, a *alma-vida*, era o “princípio de vida” e, conforme seu próprio nome sugere, supria o indivíduo em suas funções corporais (cf. BREMMER, 1983, p. 9; WALLACE, 2014, p.

54). Como foi dito anteriormente, ela era identificada com o próprio fôlego, sendo por isso chamada também por Arbman de *alma-fôlego*. Essa alma frequentemente adquiria novas qualidades e, segundo o discípulo de Arbman, ela tinha “grandes possibilidades, [sendo] ao mesmo tempo material e imaterial, sujeita à matéria e, ainda, livre” (cf. HULTKRANTZ, 1953 *apud* BREMMER, 1983, p. 23.). Assim, ela compartilha características tanto da *alma-ego* quanto da *alma-livre* (BREMMER, 1983, p. 21-24).

A *alma-livre* é uma alma desembaraçada, ativa quando alguém está inconsciente e passiva durante a sua consciência. Ela representa a individualidade de alguém e não se sabe exatamente sua localização no corpo (BREMMER, 1983, p. 9). Segue-se uma explicação mais detalhada sobre esse tipo de alma entre os povos antigos:

A alma-livre é um modo de existência não-físico não somente depois da morte, mas também em sonhos, desmaios e outros tipos de inconsciência. É a alma-livre que, nessas condições, representa a individualidade da pessoa. Isso é mostrado em vários relatos nos quais as pessoas contam, como experiências pessoais, aventuras da sua alma em sonhos, quer sob a forma de inseto, animal ou homúnculo. A alma-livre, portanto, é sempre ativa fora do corpo; não é ligada a ele como as almas-corpo. Porém, precisamente porque a alma-livre atua fora do corpo, seu lugar dentro do corpo é mais obscuro, pelo que, quando seu possuidor está acordado, o corpo representa o indivíduo e somente suas atividades são de seu interesse. A alma-livre, nesse estado, é somente presente passivamente e não é geralmente mencionada [nos registros de sociedades antigas]. [...] A alma-livre nunca tem quaisquer atributos físicos ou psicológicos; ela somente representa o indivíduo. Adicionalmente a isso, é impossível para a alma-livre continuar sua existência mundana quando o corpo está morto, ainda que ela seja ativa fora do corpo. A alma não pode permanecer por trás de um corpo morto, mas precisa seguir para o Além. Semelhantemente, o corpo morto é dependente da alma-livre: quando a alma-livre desaparece, o corpo morre, após cair doente ou gradualmente se consumir. (HULTKRANTZ *apud* BREMMER, 1983, p. 17-18).

Um fenômeno apontado por Arbman e seus sucessores, comum entre diversos povos estudados por eles, é a absorção da *alma-livre* pela *alma-vida*, o que se desenvolve em um “tipo unitário de alma” (cf. BREMMER, 1983, p. 22-23). Hultkrantz (1953) explica novamente que algumas características delas facilitaram essa fusão, como ambas serem “insubstanciais e instáveis” e terem um aspecto “aéreo, etéreo, [...] como uma condensação de um fôlego humano” (HULTKRANTZ, 1953 *apud* BREMMER, 1983, p. 23). Pode-se perceber que a *alma-vida*, as *almas-ego* e a *alma-livre*, apesar de terem pontos de contato em suas características, são muito diferentes entre si (BREMMER, 1983, p. 53).

No âmbito da cultura grega arcaica, Bremmer (1983) identificou os termos θυμός, νόος e μένος, presentes nos poemas homéricos, com as *almas-corpo* (ou, mais especificamente, com as *almas-ego*, cf. HULTKRANTZ, 1953 *apud* BREMMER, 1983, p. 61) e ψυχή, com a *alma-livre* e com um tipo de *alma-vida* (ou *alma-fôlego*, Cf. BREMMER, 1983, p. 21-24.) (cf. BREMMER, 1983, p. 11-13; RUPPENTHAL NETO, 2014, p. 25). Já Onians (1951, p. 74, 93 *passim*) associou especificamente o θυμός à *alma-fôlego*, rejeitando a identificação dessa com a ψυχή.

Contudo, Bremmer (1983, p. 53-54, 61) se mostra cômico de que a identificação dos termos gregos com os tipos teorizados por Arbman não era inequívoca, pois, dentre alguns motivos, θυμός, νόος e μένος se mostravam complexos já na época homérica, como terem parecido desempenhar existências múltiplas mais complexas do que previa a *alma-ego* arbmaniana. Portanto, os modelos de Arbman são ainda muito limitados para explicar o aparato mental homérico, crítica que é tecida por Bremmer (1983, p. 61) da seguinte maneira:

É claro que há muitos pontos de semelhança entre o θυμός, νόος e μένος, mas a definição de Hultkrantz não sugere a riqueza e variedade do material grego. Aliás, o próprio material de Hultkrantz não corresponde completamente à sua própria definição, desde que sua forma “pura” é evidentemente uma abstração que nunca é encontrada na realidade. Cada tribo que ele estudou parece ter tido sua própria variante.

Outro motivo apontado por Bremmer (1983, p. 13) é que alguns termos como φρένες e κραδίη, que de alguma forma estavam relacionados aos termos θυμός, νόος e μένος, ao mesmo tempo que se aproximavam da definição armaniana de *almas-ego* (por representarem potências do aparato mental homérico), se distanciavam dela por apresentarem também características físicas (serem órgãos do corpo).

### 1.3 A Proposta de Clarke

Um caminho diferente é apontado por Michel Clarke (1999), em sua obra *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*. Clarke (1999, p. 3), com o objetivo de “inquirir como os gregos do recuado primeiro milênio antes de Cristo concebiam a identidade humana em relação à substância visível do corpo”, inicia seu trajeto apontando “armadilhas”, equívocos, em que os pesquisadores antes dele caíram frequentemente quando haviam se lançado para uma compreensão mais profunda dos termos homéricos.

Um desses equívocos era a utilização, por parte dos pesquisadores, de termos como “alma”, “espírito” ou “mente” para explicarem ou traduzirem as ideias em Homero. Essas palavras estão envolvidas em ideias modernas, como no dualismo entre “alma” e “corpo” ou de sobrevivência no pós-morte, que eram estranhas àquelas da época homérica, ao menos tais como são concebidas em geral atualmente (CLARKE, 1999, p. 40-48).

Joachim Böhme, filólogo alemão citado algumas vezes por Onians (1951) e Bremmer (1983), é apontado por Clarke (1999) como tendo expressado reflexos dessas concepções acima. Ele propôs que a ψυχή teria sido a *alma-morte*, que era perdida na hora da morte, juntamente com o θυμός, a *alma-vida* (CLARKE, 1999, p. 46).

Clarke (1999) lançou também essa mesma crítica a Rohde (CLARKE, 1999, p. 44), que veio posteriormente a Böhme e cujas análises foram utilizadas como base teórica por Onians (1951) e por Gregory Nagy (1990); Rohde definiu a ψυχή utilizando a categoria “espírito”, insinuando um dualismo entre esse e “corpo” por trás suas análises. Nas próprias palavras de Rohde, a existência humana homérica poderia ser definida do seguinte modo:

Ambos, o homem visível (o corpo e as suas faculdades) e a ψυχή, que habita nele, poderiam ser descritos como o eu do homem. Conforme a visão homérica, os seres humanos existem duplamente: uma, como uma forma externa e visível, e outra, como uma “imagem” invisível, que somente ganha a sua liberdade na morte. (ROHDE, 1925 *apud* CLARKE, 1999, p. 44).

Essa visão de Rohde é, em essência, fundada em uma dicotomia de “corpo” e “espírito” (ψυχή), cuja influência procede de Lévy-Bruhl,<sup>10</sup> que teorizou sobre as crenças dos povos “primitivos” e também influenciou Onians (1951) e Bremmer. Para Clarke, crítico enfático dessa visão, “[Rohde] esperava adequar sua análise a uma teoria que explicava uma crença primitiva na alma por meio da doutrina de [...] dualismo [...]: retrospectivamente, a insistência de Rohde [nisso] mostra-se como uma escravidão às maneiras de sua própria época” (CLARKE, 1999, p. 45), impossibilitando-o de acessar as ideias mesmas presentes nos épicos homéricos.<sup>11</sup>

Clarke (1999, p. 43-46) aponta que o próprio Bremmer (1983) ficou preso a uma outra formulação teórica, porém semelhante às mostradas acima quanto ao aspecto dualista, que fora proposta por Arbman. Bremmer (1983) tentou encaixar os conceitos do aparato mental homérico às categorias de almas arbmaniana (*almas-corpo, alma-livre, alma-ego* etc.), as quais, hipoteticamente, refletiam as crenças de povos antigos (como os indo-europeus). Esse uso paradigmático de Bremmer (1983) dos modelos arbmanianos, para Clarke (1999, p. 44), se constitui em um erro, pois pressupõe não somente uma ancestralidade de línguas entre, por exemplo, gregos e indo-europeus, mas também de ideias, cujos arquétipos “estão postos tão longe que não seria possível supor de antemão que uma estrutura tão significativa seja compartilhada pelas culturas incorporadas nas literaturas existentes”.

---

<sup>10</sup> Sobre Lévy-Bruhl e suas ideias, cf. CLARKE, 1999, p. 38-39.

<sup>11</sup> Até mesmo W. Otto – que dizia ter atentado, primeiramente, às ideias procedentes das próprias evidências homéricas para, somente depois, efetuar a comparação com as crenças dos povos antigos – não escapou da influência de uma visão dualista, e não integral, do homem homérico, ao ter proposto as categorias de “alma-morte” e “alma-vida” para, respectivamente, θυμός e ψυχή. (cf. CLARKE, 1999, p. 45).

Logo, a tradução de palavras de dentro do material homérico (especialmente aquelas que expressam aspectos do aparato mental) para termos de línguas modernas corre o risco de não refletir o espectro semântico original delas (CLARKE, 1999, p. 6, 18). A terminologia moderna não é capaz de abarcar a riqueza encerrada nas palavras nem expor todos os significados homéricos encerrados nelas, porque cada uma tem uma gama de significados variados, que poderiam ser alternados a depender do contexto em que ela estivesse inserida. Desse modo, um conjunto de palavras que, de algum modo, se relacionavam entre si formavam uma espécie de índice, que, então, formava as ideias e os motivos que deveriam ser compreendidos pela audiência do poeta. Por isso, os vocábulos da poesia homérica não possuem traduções exatas ou diretamente equivalentes nas línguas modernas; frequentemente, uma mesma palavra tem diferentes e nuançados significados, que são sutis aos olhos do pesquisador moderno por causa da distância de tempo e cultura entre ele e o mundo homérico (CLARKE, 1999, p. 31-32).<sup>12</sup> Essa é a lógica seguida pelo grupo de termos do aparato mental homérico (κῆρ, κραδίη, ἦτορ, μένος, νόος, φρένες e θυμός) e por ψυχή: por exemplo, θυμός, a depender do contexto em que apareça, pode ser traduzido por “alma”, “vida” ou “fôlego” (CLARKE, 1999, p. 35-36). Essas críticas lançadas por Clarke (1999) não são exclusivas dele, mas os próprios Onians (1951) e Bremmer (1983) haviam feito algo semelhante antes dele, como foi visto *supra*.

Ademais, as tentativas dos léxicos modernos em contornar essa situação falham, pois não apontam as relações e ligações subjacentes aos diversos significados de um dado termo, mas os separam em subseções enumeradas distintas e em categorias literárias modernas (metáfora,

<sup>12</sup> Clarke (1999) dá o nome desse fenômeno linguístico de “icônimo” (ing.: *iconym*), conceito que designa palavras ou expressões que, inicialmente ou em um contexto e época, possuíam um significado e, posteriormente ou em outro contexto e época, significariam outra coisa. Exemplo seria o próprio θυμός, que, nos poemas de Homero, ora pode significar “vida”, ora “fôlego”, ora “alma-fôlego” etc. (cf. SILK, 1983 *apud* CLARKE, 1999, p. 31).

figura, transferência etc.).<sup>13</sup> Isso porque uma dada palavra dos épicos homéricos (como θυμός), apesar de ter um campo de semântico amplo, o tem de forma unificada, e não com significados isolados (cf. CLARKE, 1999, p. 33). O motivo disso é que as palavras refletiam a ideia homérica própria de homem, em que esse era composto por “partes” ou “entidades” – como afirmara Snell (1999, p. 115-119)<sup>14</sup> –, fazendo com que não existisse algo que possa ser chamado de “corpo”, tal como é conhecido em sua acepção moderna, ao mesmo tempo que essas partes formassem também um todo unificado, quando “o senso da vida psicológica avança pelo todo corporal, o que nós chamamos de ‘um homem’” (CLARKE, 1999, p. 62). Essa complexa definição da realidade do homem homérico não é reproduzida nas rígidas demarcações encontradas nos léxicos modernos, que Clarke (1999) considera “artificiais”.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Além disso, essa categorização divide uma palavra em vários significados equivalentes nas línguas modernas. Um deles é tomado como o seu significado básico e os outros, extensões em outras direções (metafórico, metonímico etc.). Assim, a palavra é distorcida por duas maneiras: primeiro, ela passa por categorizações modernas, que as veem possuindo significados primários e secundários; esses são criativos, frutos da mente dos poetas. Segundo, as palavras usadas para explicar cada significado da palavra em questão são modernas, emolduradas em uma cultura diferente daquela de Homero. Tentar pensar uma alternativa a isso é o desafio proposto por esse autor (cf. CLARKE, 1999, p. 35-36).

<sup>14</sup> Snell (1999), por outro lado, afirma que não havia a ideia de “corpo” em Homero. Porém, apesar de as diferentes palavras usadas para representá-lo (σῶμα, δέμας, γυῖα e χρώς) expressarem, em seus significados primários, partes ou aspectos do corpo (“cadáver”, “forma”, “membros” e “pele”), isso não quer dizer que os gregos arcaicos desconhecêssem a ideia de corpo, mas somente que não possuíam um termo único pelo qual pudessem nomeá-lo diretamente. Eles viam o corpo como um conglomerado, um *continuum* das partes que compunham, na realidade, não somente o que pode ser chamado de “corpo”, mas também a mente, as emoções e outros fenômenos da vida humana (cf. SNELL, 1953, p. 4-7; SNELL, 1999, p. 244-246; CLARKE, 1999, p. 118-119).

<sup>15</sup> Para exemplificar que as palavras homéricas combinam coisas que são aparentemente desconectadas no entendimento moderno, ele toma o trecho HOMERO, *Odisseia*, IX, 220-222, no qual há, dentro da descrição feita por Odisseu da caverna de Polifemo, o termo ἔρσαι, “orvalho”, aplicado para um tipo de ovelhas. A partir de outros contextos – como a dádiva da vida trazida pelo orvalho em HOMERO, *Odisseia*, XIII, 245; V, 467 e o amadurecimento dos cereais em HOMERO, *Iliada*, XIII, 598; a fertilidade

Em seguida, Clarke (1999, p. 5-6) introduz um novo ponto para a condução de suas análises: a restrição das fontes. Diferentemente de seus predecessores, ele julga que somente a *Iliada* e a *Odisseia* poderiam trazer à tona os corretos conceitos homéricos. Por isso que ele propõe também a não utilização de representações gregas, e até mesmo estrangeiras, das almas ou do pós-morte que fossem posteriores ou estranhas à cultura e à época arcaicas,<sup>16</sup> mesmo que tais representações pudessem ter alegados paralelos na tradição homérica.<sup>17</sup> Portanto, ele restringe-se àquilo que somente o *corpus* homérico é capaz de expressar e que a sua audiência possivelmente compreenderia, mas não estende às coincidências de representações e conceitos de outras culturas (CLARKE, 1999, p. 5). Onians (1951) e Bremmer (1983) fizeram exaustivamente esses estudos comparativistas, os quais pressupõem a existência de modelos universais de crenças e fenômenos culturais, suscetíveis de comparação com os conceitos homéricos, o que não passa de suposição (CLARKE, 1999, p. 43-44).

Outra importante influência sobre a proposta de Clarke (1999) foi a teoria de Milman Parry (1902-1935) (CLARKE, 1999, p. 15-16). Ela revolucionou os estudos sobre as origens, autoria e desenvolvimento dos épicos homéricos (tradição de estudos conhecida como a “questão homérica”), ao ter proposto, entre outras coisas, que os epítetos presentes na *Iliada* e na *Odisseia* não tinham um significado que se encaixava no contexto dos versos, mas serviam, na realidade, a uma função mecânica,

---

sexual, tal como entre Zeus e Hera (HOMERO, *Iliada*, XIV, 351); a vida saudável dos homens como Heitor, que apesar de morto, é ἐρσήεις, “semelhante ao orvalho” (HOMERO, *Iliada*, XIV, 419, 757) –, é possível entender ἔρση como uma unidade de todas essas coisas que elas expressam, sendo aplicada “metaforicamente” àquele tipo de ovelha na descrição da cena (cf. CLARKE, 1999, p. 33). Para outros exemplos, cf. CLARKE, 1999, p. 34-35.

<sup>16</sup> Como ele mesmo sugere, entre as representações posteriores encontram-se as figuras aladas da arte micênica ou em vasos gregos da época clássica; já entre as representações estrangeiras está o *ba*, um tipo de “alma”, na crença egípcia, ou os mortos plumados entre os mesopotâmicos (cf. CLARKE, 1999, p. 5).

<sup>17</sup> Como as ψυχαί representadas como figuras aladas em HOMERO, *Iliada*, XVI, 855-857 (ou HOMERO, *Iliada*, XXII, 361-363) (cf. CLARKE, 1999, p. 5).

utilizada pelo bardo, no momento da composição dos poemas, para completar as exigências do hexâmetro nos versos.<sup>18</sup>

Entretanto, ele reconhece as limitações das propostas de Parry, como a ideia de que as palavras têm um uso puramente mecânico e funcional pelo aedo. Justamente por ter sido uma forma efetiva de comunicação entre o poeta e a sua audiência, essa visão deve ser flexibilizada. As palavras deviam possuir também campos semânticos amplos, que podem ser conhecidos hoje somente pela análise e comparação de suas ocorrências em diferentes contextos das obras (CLARKE, 1999, p. 31). Nas palavras de Clarke:

[...] a teoria formular da dicção homérica não deve permitir-nos crer que as palavras [nos poemas homéricos] são vagas e fúteis, e por meio desse estudo eu proponho [a ideia] que todas as palavras – incluindo epítetos – carregam significado tão distinta e precisamente como elas deveriam [fazê-lo] na maior parte da língua prosaica e direta. (Clarke, 1999, p. 63).

Desse modo, ele conclui que “o vocabulário homérico inclui sistemas de palavras intercambiáveis que são trocadas por causa da conveniência métrica”, fazendo com que as “nuanças semânticas” delas sejam “borradas quando elas funcionam sob esse modo”.<sup>19</sup> É precisamente isso o que ocorre com as palavras θυμός – que, dependendo do contexto no qual é usada, pode significar “ar que sai dos pulmões” ou “locus da

---

<sup>18</sup> Já era sabido que os épicos homéricos eram repetitivos, pois palavras, frases e até blocos inteiros são repetidos em diversos lugares nessas obras, mas nenhuma explicação – como erros ou especificidades estilísticas na composição – era suficientemente satisfatória. Então Milman Parry propôs que elas eram ferramentas pertencentes à tradição de poesia épica, da qual adveio a composição da *Iliada* e da *Odisseia*. O ponto central de sua teoria é a concepção de “fórmula”, definida como uma expressão usada regularmente, sob algumas condições métricas, para expressar uma ideia essencial. Por isso, a tradição de composição homérica é também chamada de tradição poética oral-formular (cf. VIDAL-NAQUET, 2002, p. 124-127; CLARK, 2006, p. 117-119; RUSSO; SIMON, 1968, p. 490-491).

<sup>19</sup> Ele usa como exemplo disso o intercâmbio que ocorre entre as palavras ἀχαιοί, δαναοί, ἀργεῖοι: elas, em poucos versos, podem ser usadas alternativamente como designações para “gregos” (cf. CLARKE, 1999, p. 63-64).

atividade mental” – e ψυχή – que pode ser “alma”, mas também “vida” ou “fôlego” –, que foram usadas alternadamente como “sinônimas”, quando da composição dos poemas (CLARKE, 1999, p. 35-36). Gregory Nagy (1990, p. 89-90) explica algo semelhante a isso, considerando existir certa sinonímia entre θυμός/μένος e ψυχή.<sup>20</sup>

## 2 A Família-Θυμός

Portanto, o uso funcional proposto por Parry não se restringe aos epítetos, mas recai também sobre outros tipos de ideias essenciais, destacando-se aqui o grupo de palavras que formam o aparato mental (φρήν ou φρένες, ἦτορ, κῆρ, κραδίη, πραπίδες e νόος), grupo esse denominado por Clarke (1999, p. 53, 60) de *família-θυμός*.<sup>21</sup>

Clarke (1999, p. 75) reconhece que Onians (1951) lançara “os fundamentos de um entendimento da *família-θυμός* [...] com sua compreensão brilhantemente imaginativa”. Fränkel afirma também que não havia limites para a mente e ações do homem homérico, pois esse “não confrontava um mundo exterior com uma individualidade interior diferenciada, mas [isso] era interpenetrado pelo todo, assim como ele era parte de todo o evento, penetrando-o, com sua ação e sofrimento” (Cf. FRÄNKEL, 1973 *apud* CLARKE, 1999, p. 62).

Baseando-se nisso, Clarke (1999) afirma que não havia distinção entre as esferas emocionais e cognitivas e as de ação na psicologia homérica e que os sentimentos não eram somente internos, mas também expressões do corpo. Portanto, os membros dessa “família”, especialmente o θυμός, não tinham duas funções (uma corporal e uma

<sup>20</sup> Embora ele suponha também que primeiro tenha havido uma convergência de significados entre esses termos e, somente posteriormente, houve uma distinção, uma especialização entre eles.

<sup>21</sup> Apesar de Clarke (1999, p. 110) ter entendido que μένος flui dentro das φρένες (HOMERO, *Iliada*, I, 103) e do θυμός (HOMERO, *Iliada*, XXII, 312), ele pôe o termo fora do aparato mental (CLARKE, 1999, p. 54). Já a ψυχή é compreendida como uma força vital, por isso ela é posta fora do aparato mental, entrando nesse grupo somente após a época arcaica, quando a palavra ψυχή é usada para denominar a alma unitária grega (CLARKE, 1999, p. 303).

mental), nem eram substâncias ou entidades próprias, mas movimentos ou processos (cf. CLARKE, 1999, p. 109-115) que se comportavam de forma fluida – ora como origem, ora como instrumento e ora como o próprio *locus* do pensamento –, representando a manifestação do ser humano holisticamente indivisível (CLARKE, 1999, p. 61-75). Assim, ele resume do seguinte modo seu pensamento:

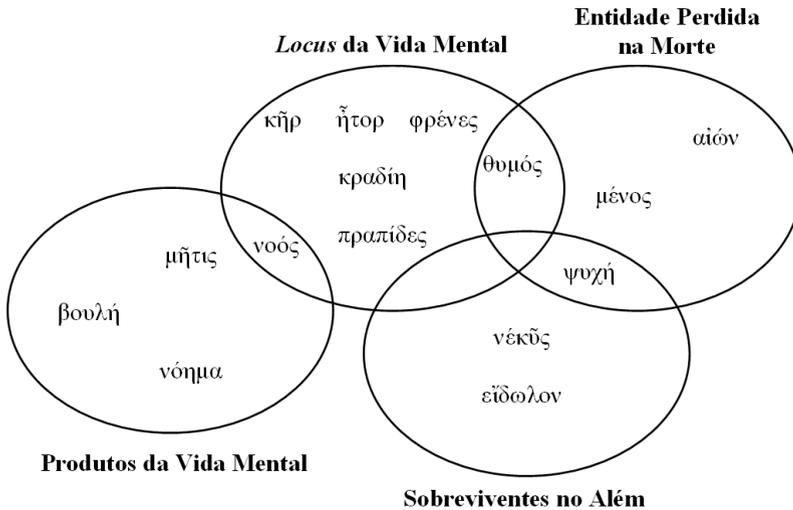
A atividade cognitiva e do conhecimento acontece do mesmo modo, em ou por meio do aparato [mental] [...]. Desse mesmo jeito, o alcance entre agência e função torna-se suave e contínuo. A entidade representada pelos substantivos na família-θυμός permanece em um relacionamento desafixado com o ser humano, desde que ele às vezes é a origem do pensamento, às vezes é o modo ou instrumento, às vezes é meramente o *locus* do processo de pensamento. É uma definição fluida que habilita estados de indecisão a serem imaginados onde a situação se move do homem dirigindo-se ao θυμός para o θυμός dirigindo-se ao homem, ou [...] onde o estímulo do θυμός e a ação do eu corporal são contrastados um ao outro. Dado esse *continuum* entre agência e função, acaba sendo uma má interpretação tomar as passagens [da *Iliada* e da *Odisseia*] isoladamente como ilustrando uma permanente dicotomia entre “θυμός” como “mente” e “αὐτός” como “corpo”. A língua de Homero não nos permite distinguir se eles são agentes, os instrumentos ou os resultados desses processos. (CLARKE, 1999, p. 72-73).

Por isso, constitui-se um erro a tradução de cada palavra do aparato em termos fixos nas línguas destinatárias (como νόος, κραδίη e θυμός por “mente”, “coração” ou “espírito” respectivamente), refletindo concepções inexistentes no mundo homérico (CLARKE, 1999, p. 73).

Assim, Clarke (1999, p. 53-54, 119) segue uma direção completamente diferente das de Onians (1951) e Bremmer, entendendo a consciência homérica como pensamento, emoção e introspecção, atuantes fora da divisão tradicional entre mente e corpo, formando um todo complexo e unificado, expresso pelo conjunto dos termos θυμός, φρήν ou φρένες, ἦτορ, κῆρ, κραδίη, πραπίδες e νόος.

Por fim, encontra-se abaixo um diagrama da *familia-θυμός* (ou *locus da vida mental*), inserida em um contexto maior junto com outros grupos que são denominados e atrelados conforme a atuação de seus membros nos diferentes contextos dentro dos poemas homéricos.

Figura 1 – Diagrama da família-θυμός



Fonte: CLARKE (1999, p. 54).

## Conclusão

Este breve artigo focou em algumas definições para os termos relacionados ao aparato mental homérico (φρήν ou φρένες, ἦτορ, κῆρ, κραδίη, πραπίδες, νόος e, especialmente, θυμός), dadas por alguns pesquisadores, dentre os quais destacam-se Onians (1951), Bremmer (1983) e Clarke (1999). Apesar da relevância para um entendimento mais completo dos diversos conceitos do mundo homérico, é perceptível que suas propostas são divergentes, com Onians (1951) e Bremmer (1983), de um lado, e Clarke (1999), de outro.

Embora Onians (1951) tenha lançado as bases para o melhor entendimento dos referidos termos, vendo-os como uma complexa

expressão da consciência grega arcaica que, dificilmente, é compreendida pela leitura moderna, ele os categorizou como tipos de “almas”, como θυμός sendo “alma-fôlego” – influenciado por teorias antropológicas de sua época, especialmente de Lévy-Bruhl, Rohde e Böhme.

Bremmer, por sua vez, embora tivesse alguma crítica a tal categorização em ideias ocidentais, seguiu adiante com algo similar ao que fez Onians (1951), influenciado principalmente por Arbman e Hultkrantz, vendo, por exemplo, θυμός, νόος e μένος como “almas-corpo” e ψυχή, “alma-livre” e “alma-vida”.

Já Clarke (1999) rompe com essas leituras, vendo-as refletir um dualismo moderno entre “corpo” e “alma”. Recorrendo somente ao material homérico – a *Iliada* e a *Odisseia* – e, a partir de Parry – assumindo que o aedo lançara mão de um uso funcional desses vocábulos de modo semelhante ao que fizera com os epítetos –, ele propôs uma nova abordagem para a terminologia mental homérica, chamando-a de “família-θυμός” – isto é, um conjunto de palavras relativas ao aparato mental homérico, intercambiáveis, que ora expressam a origem, ora o *locus* e ora o resultado do pensamento em uma espécie de processo contínuo (e não funções separadas em “alma” e “corpo”) e cujo representante destacado é θυμός.

Assim, os membros da “família-θυμός”, usados na *Iliada* e na *Odisseia*, expressam tamanha complexidade do aparato mental homérico, que não é possível traduzi-los inteiramente por vocábulos fixos nas línguas modernas (como κραδίη e θυμός por “coração” e “mente” respectivamente) sem incorrer em reduções das suas variadas, dinâmicas e interrelacionadas semânticas.

## Referências

BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of the Soul*. New Jersey: Princeton University Press, 1983. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780691219356>.

CASWELL, Caroline. P. *A study of “thumos” in early Greek epic*. Boston: Brill Academic Publishers, 1990. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004329102>.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris, 1977.

CLARK, Matthew. Formulas, Metre and Type-scenes. In: FOWLER, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 114-138.

CLARKE, Michael. *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

HOMER. *Iliad: Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0133>. Acesso em: 07 jul. 2021.

HOMER. *The Odyssey with an English Translation by A. T. Murray*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1919. 2 v. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0135>. Acesso em: 07 jul. 2021.

HOSE, Martin; SCHENKER, David. *A Companion to Greek Literature*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118886946.ch0>.

NAGY, Gregory. *Greek Mythology and Poetics*. New York: Cornell University Press, 1990.

ONIAN, Richard B. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. 8. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

ROHDE, Erwin. *Psyche, the Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. London: Routledge, 1925. Disponível em: <https://archive.org/details/x-psyche-soul-immortality>. Acesso em: 07 jul. 2021.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *A psyché entre os gregos: do mito homérico às concepções pré-socráticas*. 2014. Monografia (Licenciatura em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/60225>. Acesso em: 07 jul. 2021.

RUSSO, Joseph; SIMON, Bennett. Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition. *Journal of the History of Ideas*, [s. l.], v. 29, n. 4, p. 483-498, 1968. DOI: <https://doi.org/10.2307/2708290>.

SNELL, B. Homer's View of Man. In: JONG, Irene J. F. DE (Ed.). *Homer: Critical Assessments*. 1. ed. Nova Iorque: Routledge, 1999. v. 2.

SNELL, B. *The Discovery of The Mind: The Greek Origins of European Thought*. 8. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

VIDAL-NAQUET, P. *O mundo de Homero*. Tradução Jônatas Batista Neto. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WALLACE, Wes. Psychological concepts in prehistoric Greece. In: DEPETRO, Emily; WHITAKER, Harry (Ed.). *Approaches to a History of Western Psychology*. 4. ed. Marquette, MI: Northern Michigan University, 2014. p. 22-53. Disponível em: [https://web.archive.org/web/20160618073634/https://commons.nmu.edu/facwork\\_book/5/](https://web.archive.org/web/20160618073634/https://commons.nmu.edu/facwork_book/5/). Acesso em: 07 jul. 2021.

Recebido em: 10 de agosto de 2021.

Aprovado em: 28 de setembro de 2021.