

Consciência e decisão na *Iliada*: uma discussão da hipótese de Julian Jaynes

Christiano Pereira de Almeida*

RESUMO: Partindo da análise de cenas de tomada de decisão pelos personagens da *Iliada*, o presente trabalho pretende discutir a proposta do psicólogo Julian Jaynes, segundo a qual, no período de concepção da obra homérica, não havia palavras e conceitos para o que modernamente viria a ser concebido como subjetividade consciente, volição ou mesmo para o corpo como um todo, visto que tais conceitos só viriam a surgir muito mais tarde na história da espécie humana. Considerando tal proposta, este trabalho pretende questionar as hipóteses propostas por Jaynes.

Palavras-chave: decisão; consciência; *Iliada*; Homero.

Consciousness and decision in *Iliad*: a discussion on Julian Jaynes' hypothesis

ABSTRACT: Through the analysis of the *Iliad* characters decision-making scenes, this paper aims to discuss Julian Jaynes' hypothesis, according to which, in the Homeric period, there were not words or expressions for modern concepts as subjective consciousness, volition or for the body as a whole, since such concepts would only emerge much later in the history of human nature. In light of the above, this paper intends to discuss Jaynes' hypothesis.

Keywords: decision-making; consciousness; *Iliad*; Homer.

Introdução

Ao leitor contemporâneo que percorre os 24 cantos da *Iliada*, uma pergunta parece inevitável: os heróis dessa extensa trama seriam capazes de tomar decisões por si mesmos? Ou seriam destituídos da consciência de seus atos e totalmente submissos às intervenções divinas?

Embora essa seja uma questão ainda bastante debatida, não foram poucos os estudiosos que elaboraram análises baseadas em trechos específicos do poema homérico em busca de vestígios de uma sobredeterminação divina ou de traços do que na modernidade costuma-se entender como indícios de comportamentos decisivos dotados de autonomia consciente:

A suposição de que na *Iliada* decisões e ações divinas precedem e determinam decisões e ações mortais, conformando as linhas mestras da

*Graduado em Psicologia (Psicólogo e Bacharel em Psicologia) e Letras (Português e respectivas literaturas) pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre em Letras (Linguística) e Doutorando em Linguística também pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

trama, poderia ser sustentada por inúmeras passagens, ainda que restasse esclarecer as complexas relações destas ações divinas que desenham a trama – entre elas próprias e com as dos mortais – segundo uma hierarquia de poder olímpico onde Zeus deteria em princípio a última decisão. Tal suposição poderia, no entanto, ser desmentida por outras passagens que mostram inversamente ações mortais – descritas como não necessariamente motivadas por deuses – suscitando ações divinas e tendo, portanto, precedência na conformação da trama (ASSUNÇÃO, 2001, p. 63-64).

Tal discussão, embora tenha uma longa trajetória, ainda não é um tópico pacífico entre pesquisadores de literatura, filosofia, psicologia e classicistas (SNELL, 2001[1946]; GASKIN, 2001; KIP, 2000; ADKINS, 1972; LESKY, 1999 [1961]), uma vez que a relação entre as divindades e os mortais, permeada pelo tema da decisão consciente, serve como campo fértil a hipóteses que motivam estudos que abrangem desde os problemas de tradução até reflexões filosófico-psicológicas sobre o surgimento da consciência na espécie humana. Contudo, torna-se cada vez mais evidente que a riqueza do tema exige cautela e ponderação dos que o tomam como objeto de reflexão.

1. Seria Aquiles capaz de ponderar?

No primeiro canto da *Ilíada*, o narrador delineia a trama que dá início ao desentendimento entre o rei dos aqueus—Agamêmnon – e Aquiles, o guerreiro mais poderoso daquele exército. Em um surto de raiva, Aquiles vê-se disposto a matar o rei do exército dos aqueus, mas é interrompido por Atena, que desce do céu a mando de Hera:

uma dor se apoderou do Pelida, cujo coração / no peito hirsuto se dividia no que haveria de pensar (έν δέ οι ήτορ στήθεσσιν λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν): ou desembainhar de junto da coxa a espada afiada / e dispersar a assembleia matando o Atrida; / ou antes acalmar a ira e refrear o coração. / Enquanto isso pensava no espírito e no coração, / tirando a espada da bainha, chegou Atena, / vinda do céu¹ (*Il.* I, 188-195).

A cena sugere um momento de hesitação em que duas alternativas são contempladas por Aquiles: matar Agamêmnon ou acalmar a sua ira. O impasse é resolvido quando a deusa entra em cena: “vim para refrear a tua fúria (no caso de me obedeceres) / do céu: mandou-me a deusa Hera de alvos braços, / pois a ambos ela estima e protege no coração” (*Il.* I, 207-209). O Pelida julga mais prudente atender ao pedido das deusas, uma vez que “aquele que aos deuses obedece, ouvidos lhes dão eles também” (*Il.* I, 218). Tanto a fala quanto a atitude de Aquiles esboçam uma concepção de mundo erigida sobre uma hierarquia entre os deuses imortais e os humanos, criaturas finitas e perecíveis. Os primeiros, por serem dotados de força e eternidade, devem ser obedecidos pelos homens. No entanto, o consentimento de Aquiles mostra um elemento determinante na relação entre deuses e homens: a troca de favores. Sua obediência mira

¹ Neste trabalho, utilizamos a tradução de Frederico Lourenço (HOMERO, 2017). Consultamos também o texto grego da edição de Oxford (HOMER, 1920).

um benefício futuro, pois se ele atender a um pedido agora, poderá ter um desejo retribuído posteriormente.

Em uma primeira leitura, a intromissão divina pode ser vista como o principal fator decisório – e também gerador – das tramas humanas, pois todo o poema é permeado por cenas em que deuses intervêm na conduta dos mortais, transfigurando-se em personagens, manifestando-se em sonhos, mostrando-se diretamente ou mesmo inflando os ânimos e membros dos guerreiros em luta. Nessa perspectiva, decisões humanas são apenas manifestações de vontades divinas, em um contexto no qual as “ações emocionais dos deuses permitem uma explicação racional de eventos fatídicos da vida humana” (KULLMANN, 1985, p. 246). Tal racionalização, mesmo que condicionada por um modelo explicativo que assume entidades divinas como seres naturais e causadores das ações dos homens, funcionaria como modelo explicativo dos conflitos e da natureza humana no mundo grego de Homero.

2. A hipótese de Julian Jaynes

Partindo de uma concepção bastante próxima da que foi esboçada acima, o psicólogo Julian Jaynes elaborou um modelo explicativo – tão ousado quanto controverso – a respeito do problema da consciência e da decisão nos personagens da *Ilíada*.

No terceiro capítulo do seu livro *The Origins of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, de 1976, Jaynes sugere que, no período de concepção da obra homérica, não havia palavras ou expressões para conceitos modernos como subjetividade consciente, volição ou mesmo para o corpo como um todo, visto que tais palavras e conceitos só teriam surgido muito posteriormente. Por isso, o homem dos tempos de Homero seria destituído de tais características: “os personagens da *Ilíada* não se sentam e pensam no que fazer. Eles não têm mentes conscientes tal como nós dizemos que temos, e certamente também não têm introspecção. É impossível para nós, com nossa subjetividade, compreender como era isso” (JAYNES, 1976, p. 72). Assim, “palavras na *Ilíada*, que numa era posterior vieram a significar coisas mentais, têm diferentes significados, todos eles mais concretos” (JAYNES, 1976, p. 69).

Nessa perspectiva, o poder de decidir conscientemente sobre uma ação específica não seria uma característica dos personagens da *Ilíada* e, por extensão, dos homens contemporâneos a Homero. As ações humanas seriam motivadas pelas decisões e palavras dos deuses, assim como pacientes epiléticos e esquizofrênicos obedecem a vozes de comando que determinam seu agir:

Quem então eram esses deuses que moviam os homens como robôs e cantavam épicos por suas bocas? Eles eram vozes cujas falas e direções poderiam ser tão distintamente ouvidas pelos heróis iliádicos como as vozes que são escutadas por certos pacientes epiléticos e esquizofrênicos. (JAYNES, 1976, p. 73)

As tais vozes divinas responsáveis por comandar o agir dos homens surgiriam, segundo Jaynes, em situações de *stress* provocadas por impasses difíceis de serem solucionados, como, por exemplo, na cena em que Atena impede Aquiles de assassinar

Agamêmnon. Assim, o homem homérico² teria uma mente bipartida (“mente bicameral”), uma vez que seria destituído da possibilidade de refletir sobre a sua consciência do mundo:

Distintamente de nossas próprias mentes subjetivas conscientes, chamamos a mentalidade dos Micênicos de “mente bicameral”. Volição, planejamento, iniciativa são organizadas sem qualquer consciência e, então, ditas para o indivíduo em sua linguagem familiar, às vezes com a aura visual de um amigo familiar, ou figura de autoridade, ou “deus”, ou, às vezes, como somente uma voz. O indivíduo obedece a essas vozes alucinativas porque ele não poderia “ver” o que fazer por sua própria conta (JAYNES, 1976, p. 75).

Tal bipartição da mente, no modelo sugerido por Jaynes, pode ser mais bem compreendida quando se estabelece a distinção entre “ter consciência de” e “reagir a” algo: ao visualizar um objeto, o olho realiza uma série de reações ao estímulo visual e à iluminação do ambiente. No entanto, todo o esquema de formação da imagem na retina, as operações adaptativas e as correções que ocorrem durante todo o processo não são percebidas por quem vê a imagem, uma vez que acontecem de modo não consciente, pois são apenas reações e, enquanto tais, “podem ser definidas como comportamento ou neurologicamente”, o que não é o caso da consciência (JAYNES, 1976, p. 22). Essas reações, que ocorrem também em todas as atividades cotidianas que não exigem reflexão – como andar de bicicleta, tocar um instrumento etc. –, são, nessa perspectiva, práticas quase automatizadas: ao conversar, não é comum que o falante reflita sobre cada letra que compõe suas palavras, sobre a estrutura sintática da sentença, as articulações realizadas por seu aparelho fonador e assim por diante. Ele simplesmente fala.

Mas o que seria, então, a consciência subjetiva? Para Jaynes, ela é “análoga ao que é chamado de mundo real. Ela é construída com um vocabulário ou um campo lexical cujos termos são todos metáforas ou analogias de comportamentos no mundo físico” (JAYNES, 1976, p. 55). Em seu modelo, a consciência surge por meio de metáforas que têm como base elementos da realidade. Por meio de analogias, um objeto desconhecido é comparado e associado a outro mais familiar, em um processo ascendente de abstração, que parte do mundo concreto em direção a conceitos abstratos. Desse modo, é possível dizer coisas como “pensei no fundo de minha alma”, “minha mente foi massacrada pelas imagens que presenciei” etc., tratando conceitos abstratos e não espaciais – *alma* e *espírito*, por exemplo – como entidades espaciais. Logo, “a mente consciente é um análogo espacial do mundo, e atos mentais são análogos a atos corpóreos” (JAYNES, 1976, p. 66).

Portanto, é ao falar sobre o mundo que o ser humano consegue criar o processo ascendente de abstração. As analogias acontecem por meio da linguagem, que parte da denominação de objetos concretos, ou mesmo de comportamentos observáveis, em direção a conceitos abstratos. O que leva à conclusão de que, “se a consciência é baseada na linguagem, então segue-se que ela tem uma origem muito mais recente do que tem sido suposto até o momento. A consciência surge após a linguagem” (JAYNES, 1976, p. 66).

² “Homem homérico” designa, aqui, não somente os personagens do poeta, mas também a concepção de homem/humanidade vigente na época retratada por Homero.

Assim, se a consciência é dependente da linguagem, uma determinada língua que em algum momento de sua história não possuísse termos que pudessem expressar certos conceitos, estes, por consequência, não existiriam para aquela comunidade de falantes. Nesse ponto é importante destacar a noção de continuidade ascendente de abstração: nos anos iniciais de formação de uma determinada língua, suas palavras e seus conceitos estariam vinculados a elementos mais concretos. No caso do grego homérico, então, traduzir, contemporaneamente, palavras como *thymós*, *phrénes*, *nóos* e *psykhé* por termos como “mente, espírito, ou alma” seria “inteiramente equivocado e sem qualquer justificativa na *Iliada*” (JAYNES, 1976, p. 257), já que naquele estágio da língua elas estariam vinculadas a significados mais concretos, e não aos conceitos abstratos.

A palavra *thymós* (θυμός), no contexto da *Iliada*, segundo Jaynes, designaria algo como o coração ou “atividade percebida externamente”. Em momentos de tomada de decisões difíceis, em que o personagem não poderia simplesmente agir de modo prático e espontâneo, seu coração dispararia, dilatando seus vasos sanguíneos e liberando adrenalina e noradrenalina no organismo, dando força para o personagem enfrentar a situação que o desafiava. Este, por sua vez, poderia interpretar tal impulso como uma intervenção divina, manifestada por meio de vozes ou mesmo por imagens visuais.

As hipóteses de Jaynes são bastante ousadas, mas parecem fundamentadas sobre bases, no mínimo, pouco sólidas. Além disso, elas são muito semelhantes ao trabalho que Bruno Snell realizou em sua obra *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*³ (*Die Entdeckung des Geistes – Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*), publicada originalmente em 1946, estando, portanto, sujeitas às várias críticas que o livro de Snell recebeu. Desse modo, uma leitura um pouco mais cuidadosa de algumas cenas do poema homérico pode enfraquecer as sugestões de Jaynes.

3. Considerações sobre a *Iliada* de Jaynes

No canto XI, quando Diomedes é atingido no pé por uma lança atirada por Alexandre, Ulisses vem em socorro do companheiro, retirando a lança do seu pé e colocando-o em um carro para que o cocheiro o levasse para as naus dos aqueus. Ao perceber que estava sozinho e que uma fileira de troianos aproximava-se, encurralando-o, Ulisses é surpreendido por um diálogo interior, ponderando sobre duas alternativas, fugir ou enfrentar, sozinho, a turba de troianos:

Mas por que razão o meu ânimo assim comigo dialoga? (ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;) / Sei que eles são vis e que fugiram da batalha; por outro lado, / àquele que é excelente no combate, a esse

³Jaynes reconhece que tomou conhecimento da obra de Snell quando seus estudos sobre a *Iliada* já estavam bastante avançados. No entanto, ele assegura que suas conclusões são bastante diferentes das atingidas por aquele trabalho (JAYNES, 1976, p. 71). As propostas de Snell sugerem que não existia uma palavra, no grego homérico, para designar o corpo como um todo, mas que este era representado como um conjunto de membros. O mesmo vale para a questão da alma, que, em Homero, seria “um conjunto de três entidades que ele interpreta por analogia com os órgãos físicos” (SNELL, 2001 [1946], p. 16), portanto, concebida de um modo muito distinto do que viemos a designar alma na modernidade.

competete ficar / sem arredar pé, quer seja atingido, ou outros atinja” (II. XI, 407-410).

Esse mesmo tipo de diálogo interior (διαλέγομαι) ocorre em outras passagens da obra, e poderia, talvez, ser compreendido como algo próximo de uma consciência subjetiva, afinal, no exemplo acima, o personagem reflete e, ao mesmo tempo, surpreende-se com sua própria reflexão, questionando o movimento do seu pensar. A cena descreve, portanto, um homem que pensa e reflete sobre o tema de seu pensamento. Não se trata de alguém que percebe seu coração disparar e teme a possibilidade de uma alucinação como consequência de uma reação corpórea desencadeada por alguma situação causadora de *stress*.

O próprio Jaynes reconhece essa possibilidade, mas sugere que tais solilóquios ocorrem sempre por meio das mesmas sequências de palavras, sinalizando que seriam artifícios formulares inseridos tardiamente por aedos, como improvisações surgidas na prática da recitação do poema, invocando, de maneira confusa e pouco precisa, um vocabulário da poesia oral tradicional (JAYNES, 1976. p, 82). Sendo assim, o surgimento das vozes divinas – que emitiam comandos a serem executados pelos homens homéricos– seria, nessa perspectiva, um processo desencadeado em momentos de tomada de decisões difíceis, como um mecanismo explicativo rudimentar que estaria no lugar do que na modernidade viria a se tornar algo como a consciência de si mesmo. Os solilóquios, inseridos tardiamente pelos aedos, funcionariam, portanto, como um *deus ex machina* criado por aqueles que cantavam os poemas.

As formulações de Jaynes estão embasadas em uma crença de que a linguagem condicionaria o modo como o homem concebe e classifica o mundo, visto que é por meio dela que ele formaria seus conceitos, numa espécie de escala ascendente de abstração:

Nesse sentido, a consciência não é uma qualidade universal da vida mental humana, uma faculdade inevitável do cérebro do *homo sapiens*. Quando sociedades são capazes de adquirir a consciência individualmente, dependendo de suas histórias e desenvolvimentos culturais posteriores, (escrita, organização social, religião), o cérebro desempenha um papel muito menor do que foi inicialmente assumido⁴ (RIahi, 2014, p. 25).

Na passagem acima, Riahi mostra, de maneira crítica, que Jaynes, enquanto um construtivista social, tende a sujeitar a biologia à cultura, assumindo uma perspectiva em que as capacidades mentais do homem seriam reflexos do processo de abstração contínua da linguagem. Logo, línguas distintas, em períodos e contextos culturais diversos, seriam responsáveis por moldar conceitos passíveis de variações relativas ao contexto dos falantes. O próprio Jaynes, na introdução do terceiro capítulo do seu livro, sugere que textos ainda mais antigos que a *Ilíada* (hieróglifos, hieráticos e a escrita cuneiforme) registrariam um contexto tão distinto que seria praticamente impossível ao leitor moderno compreendê-los:

⁴ O argumento utilizado por Riahi parece não se ocupar da distinção entre cérebro (suporte material) e mente (imaterial/abstrata). Estamos cientes de tal generalização, mas não iremos desenvolvê-la neste trabalho.

Nenhum desses escritos é inteiramente compreendido. Quando os assuntos são mais concretos, há pouca dificuldade. Mas quando os símbolos são peculiares e indeterminados pelo contexto, a quantidade de conjecturas transforma essa fascinante evidência do passado em um *Teste Rorschach*, no qual acadêmicos modernos projetam suas próprias subjetividades com pouca consciência da importância das distorções que cometem (JAYNES, 1976, p. 68).

Essa é uma crítica interessante, mas discutível. O argumento de que os deuses homéricos funcionariam como uma espécie de consciência exterior que comandaria os personagens, sendo estes privados de capacidade decisória, pressupõe que divindades atuariam como instâncias antecedentes ao surgimento de conceitos e da linguagem adequadas para permitir o surgimento da consciência. No entanto, os deuses homéricos parecem compartilhar uma consciência bastante antropomórfica (RIAHI, 2014, p. 33), uma espécie de extensão da consciência humana, permitindo que tanto homens quanto deuses partilhem os mesmos valores culturais e sistemas conceituais a respeito do mundo. Os deuses seriam, enfim, uma projeção humana, pois “quando o homem homérico desejava explicar as relações sociais existentes entre suas inúmeras divindades, ele naturalmente usava os conceitos disponíveis em sua própria sociedade humana⁵” (ADKINS, 1972, p. 2).

Imaginar que estágios culturais distintos possam ser incomunicáveis entre si, uma vez que todo o sistema conceitual seria moldado pela linguagem, é uma hipótese que acarreta a impossibilidade de tradução de textos de uma determinada cultura para outra. Por outro lado, Jaynes chega a sugerir que a *Ilíada* foi registrada em um momento de transição da história cultural que seria mais próxima dos conceitos modernos, mesmo que ainda não dispusesse de nossa ideia de consciência e decisão. Esse recorte é bastante arbitrário, além de pouco explorado pelo autor. Mesmo assim, a hipótese pressupõe rupturas intransponíveis entre momentos distintos na história e na formação de conceitos, sugerindo a impossibilidade de compreensão e tradução entre contextos distintos, além de não oferecer um critério confiável para que tais limites sejam traçados.

Assim sendo, um ponto muito importante deve ser ressaltado: a ausência de um determinado conceito ou palavra não tem como consequência necessária a inexistência do que designariam. O método lexical, que atrela palavras e conceitos de modo bastante restritivo, pode mostrar-se problemático, tanto na interpretação de Snell quanto na de Jaynes:

A diferença semântica entre *self* e *θυμός* (em seu uso relevante) deve, assim, estar situada em diferentes modos sob os quais esses termos apresentam o mesmo conceito (nomeadamente, individualidade); em outras palavras, a diferença é linguística, e não ontológica (GASKIN, 2001, p. 153).

⁵ O que não significa dizer que homens e deuses fossem concebidos do mesmo modo: nos poemas homéricos, os deuses são imortais e mais fortes que os homens. Além disso, eles têm mais “excelência (*ἀρετή*), honra (*τίμη*) e força (*βίη*) que os mortais (Il. IX, 498). Os homens têm mais, mas mais das mesmas – e, mais importante – qualidades ou características dos homens” (ADKINS, 1972, p. 1). Portanto, há, de fato, uma hierarquia, mas esta é baseada na projeção dos mesmos esquemas conceituais e de valores.

Além disso, cada gênero textual pode representar cenas de modo distinto, de acordo com suas características particulares. Um corpo humano, por exemplo, pode ser retratado diferentemente na épica e na lírica, o que aponta para a riqueza de possibilidades representativas oferecidas pela exploração da linguagem poética. Logo, a ausência de uma palavra para designar um conceito, comportamento ou mesmo alguma coisa real no mundo não implica a sua inexistência, que pode ser designada de outras formas. Assim, a ausência de nomeação não implica a inexistência ou mesmo a expressão seja de objetos ou de conceitos.

A criação contínua de metáforas e o processo de analogia podem atuar, segundo Jaynes, como elementos geradores de novos conceitos e palavras. Por outro lado, nessa perspectiva, o único instrumento para avaliar o surgimento de metáforas que dão origem a novas palavras e conceitos é a própria linguagem, que seria, portanto, critério de si mesma. Desse modo, como seria possível adotar como critério um meio que está em constante modificação? É possível que tal hipótese, levada às últimas consequências, poderia impedir o próprio Jaynes de postular um momento inicial em que palavras primitivas teriam um significado vinculado a objetos materiais, antes do surgimento da primeira metáfora e do conseqüente processo ascendente de metáforas cada vez mais abstratas. Qual seria o critério para assegurar a pressuposição de tal estado inicial?

Sendo assim, faria sentido postular algo próximo do que entendemos como capacidade de decisão e consciência nos personagens da *Ilíada*? No canto 24, Tétis é enviada por Zeus para convencer Aquiles a devolver o corpo de Heitor ao seu pai, Príamo. A deusa argumenta que os deuses estão enfurecidos com a conduta de Aquiles, que “com espírito tresloucado” retém o corpo de Heitor e não aceita o resgate oferecido por Príamo. O Pelida decide atender à reivindicação enviada por Zeus: “Que assim seja. Quem trazer o resgate que leve o morto, / se o próprio Olimpo assim ordena de coração decidido” (*Il.* XXIV, 139-140). Tanto nessa cena quanto na que relata a intervenção de Atena, impedindo Aquiles de assassinar Agamêmnon, o Pelida é consultado, embora seja mais fraco que os deuses e os respeite por isso. No fim, é sua decisão que determina o curso de suas ações.

Isso permite vislumbrar nessas passagens a noção de consciência e capacidade de decisão? Talvez seja uma escolha bastante arbitrária aplicar tais conceitos modernos à leitura de um texto tão antigo, “o que não impede o poeta de distinguir, na prática, as ações originadas no ego daqueles aos quais ele atribui intervenção psíquica” (DODDS, 2002 [1951], p. 29). Desse modo, mesmo que não existam palavras que expressem a decisão⁶, ela pode, na prática, aparecer como algo subjacente às ações dos personagens.

Mas será que esses atributos (consciência e capacidade decisiva) seriam compartilhados pelo homem homérico?

Se tivéssemos a chance de perguntar a um guerreiro homérico (Aquiles, por exemplo): “quem é o verdadeiro Aquiles?”, provavelmente – depois de se recuperar do espanto causado por tal pergunta – ele iria apontar para seu próprio corpo e dizer: “Este, é claro!”. E, com isso, ele estaria querendo dizer: “este corpo vivo”. Ele não diria que um cadáver é uma pessoa, o cadáver seria o mero resíduo, *prestes-a-se-decompor*, daquilo que um dia foi uma pessoa. “E o que era aquela ‘sombra’ (*skíá*) que acabou de sair voando como um morcego para o Hades?” Aquiles

⁶Na cena inicial em que Aquiles pondera se deve ou não matar Agamêmnon, é utilizada a palavra *μερμηρίζω*, que pode ser traduzida como *ter dúvida sobre opções de escolha, inquietar-se, estar incerto*.

poderia ter tido problemas para lidar com essa pergunta. Mas ele provavelmente acabaria respondendo que a “sombra” era (como o cadáver) o resíduo de uma pessoa (ROBINSON, 2010, p. 17).

O exemplo acima é curioso, pois é muito provável que o homem grego retratado por Homero não se perguntasse sobre a dualidade entre espírito e corpo, embora, mesmo que indiretamente, essa distinção pudesse fazer parte de seu modo de encarar o mundo: não são poucas as cenas na *Iliada* em que a alma, comparada a um sopro, é expirada pela boca do guerreiro que morre, indo em direção ao Hades. No entanto, a distinção entre corpo e *cogito* só é postulada em termos de substâncias distintas por Descartes, no século XVII, sendo a existência de um “eu” que pensa a única certeza que resta de sua dúvida hiperbólica: “verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo” (DESCARTES, 1973 [1641], p. 102).

Isso não implica que o pensamento só tenha surgido após a formulação cartesiana, assim como não faz sentido acreditar que uma língua que não disponha de um nome para determinada tonalidade de cor impeça seus falantes de percebê-la.

Portanto, é na trama de ações constantes e, ao mesmo tempo, ordinárias, que o homem homérico se movimenta, toma decisões, lamenta ter sua razão cegada pela loucura (*áte*⁷), faz discursos e, por fim, mostra-se como o centro de um mundo que, mesmo sendo coabitado por entidades imortais e mais fortes, é representado sob a perspectiva humana.

Na cena que retrata a reconciliação entre Agamêmnon e Aquiles, é interessante notar que o Atrida atribui seus erros à *áte* e a outras divindades:

Só que não sou eu o culpado, / mas Zeus, e a Moira e a Erínia que na escuridão caminha: / eles que na assembleia me lançaram no espírito a Obnubilação (*áte*)/ selvagem, no dia em que eu próprio tirei o prêmio de Aquiles. / Mas o que eu poderia ter feito? É o deus que tudo leva a seu termo (*Il.* XIX, 86-90).

A fala de Agamêmnon é proferida em uma assembleia, logo após o discurso em que Aquiles declara cessar a sua ira e, finalmente, decide enfrentar os troianos. O discurso do Pelida é iniciado por uma ponderação em que ele expressa a dor de perder seu companheiro, Pátroclo, morto em combate: “Atrida, será que foi isto a melhor coisa para ambos, / para ti e para mim, quando cheios de dor no coração em conflito / devorador do ânimo nos zangamos por causa de uma mulher?” (*Il.* XIX, 56-58). Ao terminar seu discurso, Aquiles é aplaudido pelos aqueus. Agamêmnon, por sua vez, inicia sua fala sem se levantar, discursando “do próprio assento onde estava” (*Il.* XIX, 76). Embora não chegue a reconhecer seus erros, ele não nega as consequências de suas ações: “quero repor tudo de novo e oferecer incontável indenização” (*Il.* XIX, 138). Assim, embora atribua seus atos à cegueira (*áte*), ele reconhece que suas ações tiveram consequências desastrosas e, por isso, busca algum tipo de reparação, propondo indenizar Aquiles.

Nesse ponto, cabe citar a interpretação de Lesky (1999 [1961]), que enxerga uma dupla motivação nas ações dos personagens homéricos: há uma motivação interna

⁷A *áte* (ἄτη) pode ser traduzida por loucura, perdição, cegueira, dano, erro etc. Uma discussão aprofundada sobre esse conceito é encontrada no primeiro capítulo de Malta (2006).

(θυμός), mas ela pode ser inflada pelos deuses: “a ação humana não pode ser dita como sendo também a ação de um deus, mas esta última reforça a primeira; ela ainda ocorreria sem qualquer ajuda divina” (LESKY, 1999 [1961], p. 389). No entanto, o recurso às divindades como entes que intervinham nas ações humanas constituía um expediente comum e característico do registro homérico, o que, por sua vez, não anulava a responsabilidade e as consequências dos atos dos mortais: “um impulso divino para uma ação ou a colaboração divina durante uma ação não diminuem a responsabilidade dos mortais de maneira alguma” (LESKY, 1999 [1961], p. 397).

A dupla motivação, por sua vez, não anula a possibilidade de decisão dos mortais, visto que há espaço para a escolha, por exemplo, nas cenas em que deuses aconselham os mortais, como no já citado caso em que Atena tenta convencer Aquiles a não atacar Agamêmnon, ou quando Tétis, chorando, diz ao seu filho Aquiles que se ele voltar ao combate em busca de vingança pela morte de Pátroclo, morrerá logo em seguida, ao que seu filho responde: “que eu morra logo em seguida, visto que auxílio não prestei / ao companheiro quando foi morto” (*Il.* XVIII, 98-99). Sua mãe, uma deusa, lamenta a decisão do filho, que, por escolher retornar ao combate, aceita a morte prematura, mas honrosa:

o homem, exatamente por reconhecer sua parte na motivação, arca com as consequências dessas ações, impulsos e decisões (...); nessa dupla motivação, fica preservada a liberdade de decisão do homem, que, por se relacionar a uma ordem ou porção divina, conforma-se a uma ética definida (MALTA, 2006, p. 50).

Desse modo, teses como a de Jaynes, que postulam a obediência automática e determinada aos mandos divinos, sejam eles alucinações causadas por *stress* ou vozes de comando, parecem não se sustentar, visto que há, pelo que foi apontado nas reflexões expostas acima, certo grau de liberdade de decisão, mesmo que as resoluções humanas possam ser compreendidas como dotadas de motivações que surjam como resultados da interação entre impulsos interiores e comandos divinos.

Considerações finais

A falta de terminologia abstrata para expressar uma determinada perspectiva, ideia ou conceito não anula a existência ou possibilidade de retratá-los por outros meios, mas aqui cabe a diferenciação entre criação e representação poético-literária e a teorização do caráter humano pela filosofia ou outras ciências que se ocupam desse tema: “a falta de uma terminologia abstrata pode, no máximo, levar à conclusão de que este conhecimento não foi resultado de raciocínio, mas sim de uma forma altamente direta de conhecimento, sem fundação teórica” (KIP, 1999 [1961], p. 210). A *Ilíada* não é um texto filosófico, mas forneceu material para reflexões daquela modalidade. No entanto, o modo como os diferentes campos do conhecimento humano lidam com seus temas pode exigir diferentes recursos linguísticos e conceituais. O que torna razoável a sugestão de que a inexistência de teorização ou mesmo da nomeação de conceitos como consciência e decisão não implica a impossibilidade de sua expressão por meio de modos de retratação que não sejam estritamente dependentes da designação por nomes ou de formulações teóricas.

REFERÊNCIAS

ADKINS, A. W. H. Homeric gods and the values of Homeric society. *The Journal of Hellenic Studies*. London, vol. 92, 1972, p. 1-19.

ASSUNÇÃO, T. R. Ação divina e construção da trama nos ‘Cantos I e II’ da *Iliada*. *Letras Clássicas*, São Paulo, n. 5, 2001, p. 63-78.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1641].

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002 [1951].

GASKIN, R. Do Homeric Heroes Make Real Decisions?. In: CAIRNS, Douglas L. (ed.). *Oxford Readings in Homer*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 147-169.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

HOMER. *Homeri Opera in Five Volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920.

JAYNES, J. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. EUA: Houghton Mifflin, 1976.

KIP, A. M.V.E.T. Agamemnon in the *Iliad*. In: De JONG, J. F. (ed.) *Homer: Critical Assessments 2*. London and New York: Routledge, 1999 [1961], p. 206-217.

KULLMANN, W. Gods and men in the *Iliad* and *Odyssey*. *Harvard studies in classical philology*, vol. 89, p. 243-263, 1985.

LESKY, A. Motivation by gods and men. Trad. H. M. Harvey. In: JONG, J. F. de (Ed.). *Homer: critical assessments vol. II – The Homeric world*. London: Routledge, 1999 [1961]. p. 384-403.

MALTA, André. *A Selvagem Perdição: Erro e Ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus, 2006.

RIAHI, I. Ancient Minds Not Conscious? *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, vol. 9, 2014, p. 23-38. Disponível em: <http://journals.openedition.org/zjr/222>. Acesso em: 29 jun. 2018.

ROBINSON, T. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.

SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001 [1946].

Data de envio: 24-10-2018

Data de aprovação: 09-08-2019

Data de publicação: 05-10-2019