

DEFESA DE TESE

CAIRUS, Henrique Fortuna. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 1999. 175 fls. mimeo. Tese de Doutorado em Língua e Literatura Grega.

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Nely Maria Pessanha (UFRJ)
Orientadora

Professor Doutor Hime Gonçalves Muniz (UFRJ)

Professor Doutor Carlos Antônio Kalil Tannus (UFRJ)

Professora Doutora Filomena Yoshie Hirata (USP)

Professor Doutor Jaime Larry Benchimol (FIOCrúz)

Professora Doutora Marilda Evangelista dos Santos (UFRJ)
Suplente

Professor Doutor Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Suplente

Defendida a tese:

Conceito:

Em: ___/12/1999

OS LIMITES DO SAGRADO
NA NOSOLOGIA HIPOCRÁTICA

por
Henrique Fortuna Cairus,
Departamento de Letras Clássicas

Tese de Doutorado em Letras Clássicas
(Língua e Literatura Grega) apresentada
à Coordenação dos Cursos de Pós-
Graduação em Letras da Universidade
Federal do Rio de Janeiro. Orientadora:
Professora Doutora Nely Maria Pessanha.

Faculdade de Letras - UFRJ
Rio de Janeiro, segundo semestre de 1999

SINOPSE

Limites da laicização da doença no século V a.C. Contribuição dos tratados hipocráticos *Da doença sagrada* e *Ares águas e lugares* para a cultura da Grécia Clássica. A importância do tratado *Da doença sagrada* no *Corpus hippocraticum*. Tradução do tratado. Reflexos do tratado na Cultura Grega.

HELENÆ
UXORI, AMICÆ COMITIQUE
OFFERO

ET
NOEMIÆ
MATRI
DEDICO

HOC OPUS CUNCTAQUE OPERA

À *Professora Titular Doutora Nely Maria Pessanha*, pela orientação dedicada e minuciosa;

Ao *Professor Titular Doutor Afonso Carlos Marques dos Santos*, pelo generoso entusiasmo por meu trabalho;

Ao *Professor Doutor Paulo Knauss*, pelos incentivos inúmeros;

À *Professora Doutora Maria Aparecida Resende Mota*, pela amizade e pelos sábios conselhos;

À *Professora Titular Doutora Celina Maria Moreira de Mello*, pela confiança depositada em minhas forças;

agradeço.

A *Noemia*, minha mãe, pelo apoio permanente e compreensão infinita, presto este insuficiente tributo.

A *Helena Mollo*, pelas leituras atentas, comentários indispensáveis e lições pacientes, declaro-me mais do que devedor.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. OS LIMITES DO SAGRADO	
ENTRE LITTRÉ E PIGEAUD	22
3. TRADUÇÃO INTEGRAL DO TRATADO	
<i>DA DOENÇA SAGRADA</i>	41
3.1. <u>Nota à tradução</u>	41
3.2. <u>Da doença sagrada</u>	42
4. A DOENÇA E O SAGRADO	
NO SÉCULO V a.C	70
5. ITERAÇÃO E COMPLEMENTAÇÃO ENTRE OS TRATADOS	
<i>DA DOENÇA SAGRADA E ARES, ÁGUAS E LUGARES</i>	137
6. CONCLUSÃO	159
7. BIBLIOGRAFIA	162

ABREVIATURAS
Conspectus siglorum

a) Dos tratados médicos

AAL	— <i>Ares, águas e lugares</i> (Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων)
Af.	— <i>Aforismos</i> (Ἐφορισμοί)
Afec.	— <i>Das afecções internas</i> (Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν)
Art.	— <i>Da arte</i> (Περὶ τέχνης)
Diet.	— <i>Da dieta</i> (Περὶ διαίτης)
MS	— <i>Da doença sagrada</i> (Περὶ ἱερῆς νόσου)
NH	— <i>Da natureza do homem</i> (Περὶ φύσιος ἀνθρώπου)
Pren.	— <i>Prenocções de Cos</i> (Κωακαὶ προγνώσεις)
Progn.	— <i>Prognóstico</i> (Προγνωστικόν)
Vent.	— <i>Dos ventos</i> (Περὶ φυσῶν)

b) gerais

CH	— <i>Corpus hippocraticum</i>
CMG	— <i>Corpus medicorum graecorum</i> . Ediderunt Academiae Beroinensis, Hauniensis Lipsiensis. Leipzig (et Berlin), a partir de 1947.
DK	— Referência numérica dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos adotada pela obra DIELS & KRANZ (1951-92)
Hdt.	— Heródoto
Hom.	— Homero

- GUAL — Referência a: *TRATADOS hipocráticos*. Tradução, introduções e notas por Carlos GARCÍA GUAL (org.), Maria D. NAVA, J. LÓPEZ FERREZ, B. ÁLVARES CABELLOS et alii. Madrid: Gredos, 1983-1990. 6 vols.
- Tuc. — Tucídides
- W — Referência numérica adotada por WEST (1989-92)
- át. — dialeto ático
- gr. — grego
- jôn. — dialeto jônico
- lat. — latim
- lit. — literalmente

d) Das edições do *Corpus hippocraticum*

- LITTRÉ — Referência a: *OEUVRES complètes d'Hippocrate*. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile LITTRÉ. Paris, Academie Royale de Médecine, tomo I, 1839; tomo II, 1840; tomo IV, 1844; tomo VI, 1849; tomo VII, 1851; tomo VIII, 1853; tomo IX, 1861; tomo X, 1861.
- JOUANNA(1975) — Referência a: HIPPOCRATE. La nature de l'homme. Edité, traduit et commenté par Jacques JOUANNA. In: *Corpus medicorum Graecorum*. Berlin, Akademie-Verlag, 1975.

- JOUANNA(1996) — Referência a: HIPPOCRATE. *Airs, eaux, lieux*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- JONES —Referência a: HIPPOCRATES. With an english translation by W.H.S. JONES and E.T. Withington. London/Cambridge, Loeb Classical Library, 1923-92.
- JOLY (1967a) — Referência a: HIPPOCRATE. *Du régime*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

c) *Manuscripta*

(*et ubi in quoque est De morbo sacro*)

- θ — Vindobonensis 4. Codex chartaceus, saec.XI uel XII. *MS*: frgm.
- λ — Vindobonensis 24. Codex chartaceus ex collatione Dietzii, saec. XI uel XII. *MS*: frgm.
- E — Parisinus 2255 . Codex chartaceus quarti decimi, secundum Littré (1839:512), uel, secundum Jouanna (1996:176), sexti decimi saeculi.
- F — 2144 in folio Parisinus. Codex chartaceus quarti decimi saeculi. *MS*:f.65, verso.
- G — 2141 Parisinus. Codex chartaceus scriptus circa annum 1345, varia manu. *MS*: f.80, recto. Cum hoc scriptione: ὦ Χριστὲ, βοήθει μοι τῷ σῷ δούλῳ Ἀλεξίῳ Πυροπούλῳ.

- H — 2142 Parisianus. Codex chartaceus, duis manibus (manus posterior: decimi saeculi. manus recentior: quarti decimi saeculi). *MS*: f. 97, recto.
- I — 2140^{in folio} Parisinus. Codex chartaceus, quarto decimo saeculo scriptus. *MS*: f. 71, recto.
- J — Parisinus 2143^{in folio}. Codex chartaceus, decimi quarti saeculi. *MS*: f. 71, verso.
- K — Parisinus 2145 ^{in folio}. Codex chartaceus quarti decimi saeculi. *MS*: f.108, verso.
- M — Marcianus 269. Codex chartaceus decimi saeculi.
- V — Vaticanus 276. Codex chartaceus ex collatione Dietzii , saec. XII .
- X — Parisinus 2332. Codex chartaceus, quarti decimi saeculi. *MS*: f. 213, verso.
- Z — Parisinus 2148. Codex chartaceus, sexti decimi saeculi. *MS*: f.59, verso.

τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι.

(Pseudo-Aristóteles. Probl.XVII,3,916a33)

ἄρξομαι δὲ ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς λέγων, ἵνα καὶ πρεσβεύωμεν τὴν τέχνην. (...) Ἔστι δὲ ἔχθιστα τὰ ἐναντιώτατα (...), τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ ὁμόνοιαν, ὃ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός, ὡς φασὶν οἶδε οἱ ποιηταὶ καὶ ἐγὼ πείθομαι, συνέστησε τὴν ἡμετέραν τέχνην.

(Platão, *Banquete*, 186b&e, discurso de Eurixímaco)

1. INTRODUÇÃO

O registro mais remoto que há do banimento do sagrado de uma esfera qualquer da atividade humana é um tratado de medicina. A laicização do mundo helênico vinha ao encontro da nova ordem políade, que cada vez lograva mais espaços no século de Péricles. A medicina exerceu um papel fundamental e determinante nesse contexto de mudanças de cosmovisão. Na criação do que aprendemos a chamar de Grécia clássica, a medicina foi, mais do que um importante elemento, um verdadeiro parâmetro. Entre os reconhecidos pilares e mais ilustres epígonos dessa nova maneira grega de se relacionar com o mundo, a medicina ocupa sempre um lugar na base de seus pensamentos. Platão, Tucídides, os tragediógrafos e mesmo Aristóteles, filho de médico¹, reconheciam na medicina o paradigma de um novo *modus putandi*.

A presença mais antiga de que dispomos do termo μέθοδος em seu sentido de ‘maneira de conduzir o raciocínio’ está no *Fedro* de Platão, e refere-se precisamente à medicina. Sócrates perguntava a Fedro se é possível conhecer a natureza da alma sem conhecer a natureza do todo. Fedro responde-lhe que, baseado em Hipócrates de Cós, não é possível conhecer o corpo sem esse método. O que Fedro chama de μέθοδος vai ser praticado por

¹ Vale lembrar que, na Antigüidade, eram comuns as ‘famílias médicas’. Galeno, em seu tratado *Das operações anatômicas* (II,280-1Kühn), mostra que, ainda em seu tempo, a prescrição do *Juramento* de transmissão hereditária dos conhecimentos médicos vigorava, embora sempre acompanhada do ensino pago, conforme exemplifica Platão no *Protágoras* (311b).

Sócrates através de análise a partir da decomposição dos compostos em unidades mínimas, observando sobretudo a propensão:

ΣΩΚΡΑΤΗΣ – Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

ΦΑΙΔΡΟΣ – Εἰ μὲν Ἴπποκράτει γε τῷ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.

ΣΩ. – Καλῶς γὰρ, ὦ ἑταῖρε, λέγει. Χρὴ μέντοι, πρὸς τῷ Ἴπποκράτει τὸν λόγον ἐξετάζοντα, σκοπεῖν εἰ συμφωνεῖ.

ΦΑΙ. – Φημί.

ΣΩ. – Τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἴπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθῆς λόγος.

Ἄρ' οὐχ ὥδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὄτουοῦν φύσεως; Πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστὶν οὐ περὶ βουλησόμεθα εἶναι αὐτοῖ τεχνικοῖ καὶ ἄλλον δυνατοῖ ποιεῖν; Ἐπειτα δὲ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἢ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον, ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ; ἔαν δὲ πλείω εἶδη ἔχη, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἐνὸς τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἐκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν, ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ;

Sócrates – *Então, quanto à natureza da alma, crês que é possível conhecê-la de uma forma digna de λόγος² sem conhecer a natureza do todo?*

Fedro – *Quanto a isso, se se fiar em Hipócrates, da família dos Asclepiades, não é possível conhecer o corpo sem esse método [ἄνευ τῆς μεθόδου]*

Sócrates – *É certo, meu companheiro, o que ele diz. É necessário, porém, examinando o λόγος para além*

² As traduções de ἀξίως λόγου por 'digno de ser mencionado' me parecem reduzir demasiadamente o conteúdo do termo λόγος; por outro lado, a tradução que sugiro ('de uma forma digna de λόγος'), apenas preserva a estrutura mais próxima do original, mas não resolve o problema que sempre acompanha a tradução do termo λόγος.

de Hipócrates, observar se este está de acordo com aquele.

Fedro – *É o que digo.*

Sócrates – *Vê, então, o que dizem sobre a natureza Hipócrates e o lógos verdadeiro. Não seria assim que é preciso pensar sobre a natureza de um objeto? Ou seja, primeiramente, examinar se o objeto sobre o qual nós queremos ser os τεχνικοί – e capazes de formar outro τεχνικός – é simples ou multiforme, e e, em seguida, se ele for simples, observar sua propriedade, a que atividade está mais propenso ou de que ação é mais passível? Se o objeto possuir muitas formas, não seria preciso, depois de contá-las, vê-las, a cada uma, como objetos simples, isto é, examinar a que está mais propenso a fazer ou de que ação é mais passível?*

(PLATÃO, *Fedro*, 270c-d)

O ‘método’, que desde Platão é apontado como uma importante contribuição da medicina hipocrática para o pensamento grego, vai colidir com espaços até então ocupados, ainda que parcialmente, pelo sagrado. O sagrado não é previsto pelo método hipocrático, que se impunha a tarefa de distanciar-se do pensamento dogmático, mesmo quando isso parecia insólito.

O *Corpus hippocraticum* não é apenas copioso em textos, mas o é sobretudo em opiniões. Formado por tratados de autores diversos, por vezes, de épocas diferentes, a Coleção hipocrática, que representara um desafio como manual de medicina, tornou-se mais recentemente, a partir do cientificismo do século XIX, um complexo conjunto de documentos de história da ciência. As opiniões e os pontos de vista dos seus textos podem ser, além de divergentes, contrários. Unem-nos, não obstante, alguns aspectos de seus conteúdos, dos quais os que mais parecem haver sido inovadores e profícuos são, primeiramente, o da crença de que o homem pode interferir em sua própria natureza; ou, em última instância, o da convicção de que a cultura podia orientar a natureza.

A medicina hipocrática ganha vulto como uma resposta positiva ao desamparo ao qual o homem se sente lançado no século V a.C. O homem abandonado a si mesmo, como Teseu segurando Hipólito na desolada tragédia de Eurípides também pode, como diz o famoso coro da *Antígona*, escapar de doenças incuráveis através da inteligência: νόσων δ' ἀμηχάνων φυγὰς ξυμπέφρασται [*ele conjectura, tendo escapado de irremediável doenças*]³. Jacqueline de Romilly lembra que Eurípides é o autor do herói demasiadamente humano, e Sófocles, o do herói solitário (1994:124 e 91). O herói de Sófocles, humano mas δεινότατος, é bem diverso do de Eurípides, que, conforme ainda Romilly (1994:115)⁴, sofre sem sequer aprender algo com isso. O *Corpus hippocraticum* tem a humanidade de Sófocles e o Panteão de Eurípides⁵. A mais δεινή dentre as criaturas, o homem, inventa, em sua solidão, uma maneira de ver um mundo que não conta mais com os deuses, embora jamais lhes seja negada a existência.

A medicina hipocrática não espera nada dos deuses; nem panacéias, nem flagelos. Dos escasso pontos comuns de todo o *Corpus hippocraticum*, a criação de uma circunscrição para o sagrado, mais restrita e definida do que a que observamos existir até então, parece ser o que representou a contribuição mais notável ao modo de se relacionar com o mundo e com a *pólis*, característico do tempo e do espaço clássicos.

Os tratados que compõem o *Corpus hippocraticum* não são ateus, nem tampouco devocionistas, pois não é de teologia de que se trata. Trata-se de dirigir-se aos deuses para jurar, por exemplo, mas não para curar. O

³ vv.361-3. O verbo ξυμπέφρασμαι, que é central nesse ponto do canto 'apologético', traz em si a δύνωμις de sua origem no verbo φράζω, acrescida do caráter que lhe afere a voz média. A sentença, tão fácil de compreender quanto difícil de traduzir, aplica toda a ênfase nesse verbo em que a ação é, não somente humana, mas humana somente.

⁴ "A arte de Eurípides sabe extrair grandes efeitos patéticos de uma ação de múltiplos volteios, na qual o homem é sempre a vítima, mas da qual ele não pode tirar nenhuma lição" (Romilly, 1994, p. 115).

⁵ Jacqueline de Romilly (1994: 142-3) mostra como o teatro de Eurípides não era irreligioso, mas era dotado de uma vigorosa audácia crítica. Escreve a Helenista (*loc.cit.*): "Essa audácia traduz sobretudo a aspiração a uma religião que seria mais pura e menos primitiva (...) seus ataques não contradizem em nada uma crença nos deuses, à qual ele deu colorido mais moderno".

conhecido *Juramento* de Hipócrates, assim se inicia: "Ὄμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν, καὶ Ἀσκληπιὸν, καὶ Ὑγίαν, καὶ Πανάκειαν, καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας (...) [*Juro por Apolo médico, por Asclépio, por Hígia, por Panacéia e por todos os deuses e todas as deusas (...)*]. O homem jura, como Hipólito na tragédia euripídiana homônima, pelos deuses, mas, tal como ocorre com esse herói e sua aliada, Ártemis, os deuses em nada podem ser-lhe úteis.

Entre os autores dos tratados que compoem o *Corpus hippocraticum*, alguns explanaram muito particularmente esse caráter comum a toda a Coleção. É o caso do médico hipocrático, autor do tratado *Da doença sagrada*, um exemplo notável de atenção ao combate à renitência com que alguns ainda se sentiam amparados ou perseguidos diretamente pelos deuses. Desses dois tratados, o *Da doença sagrada* detem-se mais longamente na parte em que hostiliza abertamente os que crêem ter com os deuses a mesma relação que os heróis de Homero mantiveram com suas divindades.

O autor dos referidos tratados hipocráticos não cita nenhum texto literário, e nem com ele mantém diálogo algum. Não escreve tampouco um texto teológico. Sua preocupação é delimitar uma nova fronteira para o sagrado que sequer tanja os aparentemente nítidos limites do conhecimento médico. Os tratados não se preocupam em delinear um campo para o divino, mas acabam por fazê-lo ao expurgá-lo de uma atividade que lhe era tão fundamental como a cura.

A tese propõe um estudo sobre as conseqüências dessa exclusão do sagrado para além da ἰατρικὴ τέχνη, a partir da análise do tratado *Da doença sagrada*, que, conforme foi dito acima, expressa mais explicitamente a tendência mais generalizável do *Corpus hippocraticum*. Não pretendo, contudo, fazer desse tratado um 'porta-voz' da Coleção; mas tão-somente tratá-lo como uma das mais importantes referências para aqueles que queriam laicizar seu universo, tendo a medicina por paradigma.

Se a ciência, para que ela possa ser ciência, não pode contar com o sagrado, então ainda há uma dívida para com o *Corpus hippocraticum*, em geral, e para com o tratado *Da doença sagrada*, em particular. Ao século XIX de nossa Era essa dessacralização pareceu muito interessante, e sobretudo ao positivismo de Émile Littré, que rompeu com seu amigo e mestre Auguste Comte justamente por recusar-se à envergadura diante da metafísica que este queria impor à sua doutrina. Pela segunda vez na história, os tratados do *Corpus hippocraticum* se alçavam para além da medicina. Se antes, no século V a.C., víamos traços do método hipocrático – e particularmente o que está expresso nos tratados *Da natureza do homem*, *Da doença sagrada*, *Ares, águas e lugares* e *Da medicina antiga* – transporem as fronteiras da arte médica e servirem de instrumental para a leitura da cidade; acompanharemos o resgate dos tratados atribuídos a Hipócrates das salas das academias de medicina, no século XIX. Por essa razão, o segundo capítulo desta tese é dedicado à retomada, a partir do cientificismo, do tema dos limites do sagrado explicitados sobretudo no tratado *Da doença sagrada*. O que procurarei investigar nessa parte são os tratamentos que o tema recebeu a partir do momento em que o *Corpus hippocraticum* é convocado a ser autenticador de uma forma de pensar sobre o mundo, até o momento em que ele passou a ser reconhecido como uma autêntica fonte para a história da ciência. Sabe-se que viajantes e epidemiologistas do século XVII, mormente holandeses e franceses, serviram-se das idéias e das doutrinas apresentadas no *Ares, águas e lugares*⁶. Nesses casos, temos o modelo teórico do tratado transposto parcialmente para realidades outras diversas daquelas do tratado. Contudo, a utilização de um tratado antigo, de Hipócrates ou de Galeno, como base

⁶ Guilherme Piso, explorador holandês do século XVII e autor do famoso *Historia naturalis Brasiliae* (1648), publicou, em 1658, o tratado *Indiae ultrisque re naturali et medica*, do qual o primeiro capítulo, que trata das doenças do Brasil é intitulado *Ares, águas e lugares*. Além de Piso, não se pode deixar de citar o longo comentário ao *AAL* da lavra de Jerônimo Cardan, publicado em 1570 (v. PIGEAUD, 1985). É também muito célebre a influência desse tratado sobre o *Espírito das leis* de Montesquieu, de 1748.

teórica – mais do que como vade-mécum da medicina – não o eleva do universo médico ao das idéias.

O estudo do percurso das idéias de dessacralização conduzem naturalmente à restrição do *corpus* desta tese ao tratado *Da doença sagrada*, ainda que não se possam ser negligenciados os intercursos entre esse e outros tratados, especialmente o *Ares, águas e lugares*. Assim, apresento, no terceiro capítulo, uma proposta de tradução do tratado *Da doença sagrada*, como uma leitura tanto mais isenta de intenções doutrinárias quanto me é possível. O tratado é rico em traduções – muitas delas indiretas, a partir de Littré ou de Jones –; contudo, considero ser necessária uma abordagem do texto que não tenha preconceituado o seu caráter de fundador da ciência, através de uma concepção – assumidamente ou não – evolucionista. Não é essa a perspectiva desta tese, como se verá alhures. O que interessa neste momento é a investigação dos frutos e do entorno da produção cultural de um momento muito peculiar e fundamental da história do Ocidente, de nossa própria história.

É a esse entorno que se dedica o capítulo quarto da tese. Jean-Pierre Vernant (1977:11) entende que o século de Péricles é *sui generis* a ponto de o estudo que lhe é dedicado não dizer diretamente respeito a nenhum outro momento do mundo helênico. O século V representa, de fato, para a Grécia e para o Ocidente uma passagem para vias temporais que ainda percorremos, embora não mais se nos afigurem como o retilíneo percurso da humanidade preconizado pelo positivismo.

O tratado *Da doença sagrada* se insere no imbricado universo do século da tragédia. As idéias médicas, que não partiam de Atenas, a ela convergiam, e, em tempos de tragédia, assim como nos tempos da filosofia ática, as idéias médicas circulavam em profusão pela solo pátrio de Teseu. O tratado *Da doença sagrada* inseria-se no conjunto das idéias médicas que aportavam em Pireus, e que se destacaram por vir ao encontro dos ideais de secularização da *pólis*, que caminhava, desde Sólon, por essa via, e que deu, com o domínio de

Péricles, um passo definitivo nessa direção, com a restrição dos poderes do areópago aos domínios das práticas religiosas. Tais são as relações às quais se dedicará o capítulo quarto.

A diversidade dos textos que hoje compõem o *Corpus hippocraticum* devia-se, em parte, às suas diferentes proveniências. Os textos da escola de Cnido mesclaram-se aos da escola de Cós, que, por sua vez, também discordam entre si como os autores mestres, de seus discípulos igualmente autores, e ainda há as outras diferenças de origem mais complexas e, por vezes, inescrutáveis. O capítulo quinto da tese estudará as relações do tratado *Da doença sagrada* com os demais textos do *Corpus hippocraticum* para situá-lo no conjunto no qual o vemos inserido. A sua relevância como formador no século V é, naturalmente, um reflexo parcial de seu *status* no próprio domínio que o gerou.

O estudo das relações do tratado *Da doença sagrada* com o restante do *Corpus hippocraticum* e muito especialmente com o tratado *Ares, águas e lugares* torna-se necessário para o estudo dos limites do sagrado na nosologia hipocrática, porque pertencer à Coleção hipocrática depõe substancialmente muito pouco acerca de um texto, e há que saber o que esse fato implica quando diz respeito a um texto tão relevante.

A datação dos tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares* proposto por Jouanna (1992:549) situa os textos na segunda metade do século V. Ver-se-á adiante que a argumentação de Jouanna parte do pressuposto – que, de resto, também me orienta – de que ambos são da lavra do mesmo autor. A datação confere aos textos o ensejo de influenciar o pensamento grego clássico de Tucídides, de Platão e de Eurípides, por exemplo. E uma das tarefas a que este estudo se propõe é a de averiguar em que medida e como isso acontece.

O processo de secularização característico da *pólis* do século V foi passível de análises polarizantes. É de Paul Veyne, latinista antes de tudo, o passo decisivo para que se vislumbrassem as nuances desse processo; mas o

Da doença sagrada ainda é considerado pelos estudiosos a expressão mais extrema desse processo que teria em sua negação as figuras que o autor do tratado queria desmerecer. Isso é algo que parece evidente: o médico emprista, para usar a idéia de Cornford, contra os magos; o embate entre o secular e o sagrado. Não se quer negá-lo com essa tese, e isso sequer poderia ser feito. O que se pretende, contudo, é redimensionar a querela a partir de sua contextualização.

O tratado *Da doença sagrada* não atinge o Partenon ou os templos de Delfos, não se refere aos rituais políades, e tampouco volta-se contra a crença em nome da qual Sócrates foi condenado. O alvo do discurso negativo do tratado são determinadas práticas que, segundo ele, não poderiam ser reconhecidas como sagradas, sobretudo pela relação direta que visavam a estabelecer entre os atos divinos e as mazelas humanas.

Robert Joly , acusando o equivocado teor tecnológico do tratado *Da doença sagrada*, considera:

Ninguém pode duvidar de que o *Da doença sagrada* seja uma obra admirável. Sua contribuição espetacular para o progresso do racionalismo⁷ foi sublinhada já muitas vezes. Nossa tarefa não é temperar o entusiasmo que ela acendeu e que é plenamente justificado, mas é mostrar que, nas questões médicas, ou seja, fisiológicas, o *Da doença sagrada* é exatamente do mesmo nível que as outras obras já analisadas. (JOLY,1967:212)

Autores como Lloyd (1990), que se extremaram pelas vertentes de Joly, não vêm no *Da doença sagrada* sequer um indício da tendência à

⁷ Nota-se que essa postura teórica parece ser anterior a de Littré ou de Daremberg (da segunda fase), que, conforme há de ser demonstrado no segundo capítulo desta tese, não esperavam da medicina hipocrática senão uma ratificação de caráter histórico-epistemológico, mas nunca um texto de validade científica.

racionalização, uma vez que não poderíamos considerar racionalista uma terapia eficaz para a epilepsia nos termos apresentados pelo tratado. Esta tese, contudo, não tratará o tema dentro da perspectiva de ‘racionalização’, mas de secularização. A procura por uma racionalização do tratado fora do âmbito puramente discursivo correria o grave risco de tornar-se uma análise littreana *après la lettre*, extemporânea sem dúvida.

A presente tese tem, portanto, como objetivos avaliar a influência do *Corpus hippocraticum* na literatura coeva no que concerne aos limites do sagrado, tendo por ponto de partida o tratado *Da doença sagrada*, e perquirir acerca da relação entre esse tratado e os demais textos que integram a Coleção hipocrática.

2. OS LIMITES DO SAGRADO ENTRE LITTRÉ E PIGEAUD

O *Corpus hippocraticum* nunca deixou de ser lido desde a constituição de sua forma atual, e até mesmo desde bem antes dela. Alguns livros que integram essa copiosa coleção só deixaram de ser adotados como manuais pelos cursos de medicina de todo o mundo ocidental a partir do domínio da perspectiva cientificista do século XIX. O positivismo, regente de boa parte das manifestações intelectuais daquela época, encontrou no *Corpus hippocraticum* um respaldo para algumas de suas idéias. Assim, a Coleção hipocrática abandonou as aulas de medicina e passou a freqüentar os salões de conferências laicas.

O positivismo trouxe o *Corpus hippocraticum* para a discussão de idéias, resgatando-o do universo das preleções técnicas, onde não mais cabia. Charles Daremberg, na primeira edição de seu *Hippocrate*⁸ (1843)⁹, endereça-o “aos médicos e aos estudantes que têm pouco tempo para dedicar à literatura médica”. Doze anos mais tarde, o mesmo (e outro) Daremberg¹⁰ publica a segunda edição de seu *Hippocrate*; mas o endereçamento, na Introdução, modifica-se substancialmente:

⁸ Trata-se de uma edição de quatorze livros do *CH*: Juramento, A lei, Da arte, Do médico, Prorréticos (I), Prognóstico, Prenoções de Cós, Ares, águas e lugares, Epidemias I e III, Do regime nas doenças agudas, Aforismos, e fragmentos de muitos outros tratados.

⁹ Portanto, seis anos antes da edição de Littré.

¹⁰ A hipótese de uma influência de Littré nessa transformação de Daremberg não me parece nada inverossímil. Duas cartas de Petrequin a Daremberg (a primeira de 14 de setembro de 1862, e a segunda de 25 de outubro de 1872), embora posteriores à data de publicação do último tomo da obra de Littré, reforçam a crença nessa possibilidade. As cartas continuam inéditas, e Danielle Gourevitch (1994) publicou-as parcialmente.

Continuando fiel ao meu plano primitivo, estendi sobre mais de um ponto o campo das discussões históricas (...) Eu me sentiria muito recompensado pelos novos esforços que empreendi, se a leitura deste volume puder contribuir em alguma coisa para robustecer ou engendrar em alguns espíritos o gosto pela filologia médica e pela história da medicina.¹¹

A partir da releitura das obras recolhidas sob o nome de Hipócrates, abriu-se uma nova perspectiva para a história da ciência, e, por conseguinte, para a história do pensamento ocidental. Desde Aristóteles, havia sido negligenciada a contribuição do *Corpus hippocraticum* para o pensamento, que em muito sempre ultrapassou o que dali poderia se valer exclusivamente a medicina.

O caráter fundador dos textos hipocráticos é costumeiramente discutido a partir da negação do título de "pai da medicina" que se atribui a Hipócrates. De fato, a paternidade da medicina, assim como a da história, suscitaram algumas discussões tão infecundas quanto pouco oportunas. A medicina existia já muito antes de Hipócrates. Existem registradas em linear B diversas ocorrências do termo $\Upsilon\text{I}\text{I}\text{I}\text{I}$ (*i-ja-te*), que corresponde ao homérico $\iota\eta\tau\eta\rho$ ¹². Na *Ilíada*, os dois filhos de Asclépio, Podalírio e Macáon, estão à frente dos guerreiros de Ecália. No segundo canto do poema, há uma referência às atribuições curativas dos dois personagens:

οἳ τ' ἔχον Οἰχαλίην, πόλιν Εὐρύτου Οἰχαλιῆος,
 τῶν αὖθ' ἠγείσθην Ἀσκληπιουῦ δύο παῖδε,
 ἰητῆρ' ἀγαθῶ, Ποδαλείριος ἦδὲ Μαχάων·
 τοῖς δὲ τριήκοντα γλαφυραὶ νέες ἔστιχόωντο.

¹¹ *Apud* GOUREVITCH, 1994, pp.65-6. Na segunda edição de Daremberg, a escolha dos textos modificou-se muito pouco, tendo sido acrescido apenas mais um tratado.

¹² *Il. II,732*. Há também inscrições cipriotas que registram essa forma (Hoffman, O. *Die griechischen Dialekte*, Göttingen, vol.I, 1891. p.135).

*(Havia) também os da Ecália, a cidade de Êurito ecálio,
lideravam-nos os dois filhos de Asclépio,
dois bons médicos¹³ (ἰητῆρες), Podalírio e Macáon.
Foram alinhadas por eles trinta côncavas naus.
(Il.II, 730-4)*

Esses "curadores", os médicos da *Ilíada*, gozam de um prestígio superior ao dos guerreiros. No canto décimo primeiro lê-se a axiomática sentença proclamada pelo sábio Nestor:

ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων
ἰοὺς τ' ἐκτάμνειν ἐπὶ τ' ἥπια φάρμακα πάσσειν
*vale por muitos um homem que é médico,
(que sabe) extrair flechas e aplicar medicamentos lenitivos nas
feridas
(Il. XI,514-5)*

Na *Odisséia*, o médico não vale menos. Na *Telemaquia*, lê-se como complemento à explicação dos conhecimentos farmacológicos de Helena um comentário acerca do Egito, que muito esclarece sobre o prestígio do médico:

ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων
ἀνθρώπων· ἦ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.
*(no Egito) médico é cada um que sabe sobre todos
os homens, pois descendem de Peon.
(Od.IV,231-2)*

¹³ Creio que seria ideal estabelecer uma distinção entre o "médico" de Homero e o médico hipocrático; contudo, não se pode negligenciar que Paul Mazon, nessa passagem, traduz o termo grego por "guérisseur", promovendo assim uma outra distinção, entre o ἰητρός e ἰητήρ. O helenista francês parece preferir "guérisseur" para traduzir ἰητήρ, e "médecin" para ἰητρός. Tal opção torna-se clara na sua tradução dos versos 514-8 do décimo primeiro canto, onde os dois termos gregos se sucedem.

Do médico homérico¹⁴, rei-sacerdote, não teremos outros registros na cultura grega, mas as referências às curas em Homero não se limitavam às atividades dos médicos. Pátroclo cura Eurípilo (*Il.XI,804ss.*), e a loura Agamede é-nos apresentada como conhecedora dos φάρμακα de toda a terra¹⁵; na *Odisséia*, a egípcia Polidamna é decantada como detentora de eficazes φάρμακα (*Od.IV, 229-30*), e Helena recebe de Polidamna o saber relativo ao φάρμακον (*Od.IV,219 ss.*). Todavia, paralelamente ao uso do φάρμακον, havia a prática da ἐπαιοιδή¹⁶, o canto ritualístico de cura.

Pierre Pellegrin, da recente geração francesa de estudiosos do *Corpus hippocraticum*, afirma de maneira enfática:

É preciso abandonar a idéia de que Hipócrates retirou a medicina das mãos dos sacerdotes, dos curandeiros [*guérisseurs*] e dos charlatães. Uma medicina que se apóia sobre observações e raciocínios existe *paralelamente* a uma medicina mágico-religiosa muito antes de Hipócrates¹⁷.

A idéia de que havia uma medicina pré-hipocrática apoiada no raciocínio e na observação, e paralela aos rituais curandeirísticos, opõe o φάρμακον à ἐπαιοιδή, além de suscitar uma questão acerca do caráter fundador da medicina hipocrática. Essa é uma questão ainda pujante, desde as especulações de Émile Littré até as considerações de Jackie Pigeaud.

¹⁴ Contudo, é sempre conveniente lembrar que não são exatamente esses "homens que valem por muitos" e "sábios em relação a todos os outros homens" os mesmos médicos que constituirão as escolas médicas geradoras do *Corpus hippocraticum*.

¹⁵ ἢ τόσα φάρμακα ἤδη ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών [*conhecia todos os medicamentos que a vasta terra oferece*]. *Il. XI, 741*.

¹⁶ Essa prática é atestada, por exemplo, em *Od. XIX, 455-8*, em uma passagem na qual Odisseu é acometido por uma hemorragia proveniente do ferimento provocado pelo javali, estancada através desse processo encantatório. É contra essa prática que o tratado *MS* parece voltar-se em Littré.

¹⁷ Introduction: Médecine hippocratique et philosophie. In: PELLEGRIN. *Art médicale*. 1994. p. 20. A introdução de Danielle Gourevitch, Pellegrin e Grmek a essa antologia de textos hipocráticos é um estudo acerca da medicina do século V que reflete algumas das tendências mais recentes dos estudos hipocráticos. Os três autores são oriundos respectivamente das áreas de letras, filosofia e medicina, e todos os quatro, doutores em letras.

Littré, discípulo dissidente de Auguste Comte, dedicou alguns anos à elaboração de sua edição do *Corpus hippocraticum*. São dez laboriosos volumes que saíram do prelo entre 1839 e 1861. Com essa obra, Littré não desejava somente reverenciar os primórdios da ciência, mas, à maneira de um pré-socrático, procurou em Hipócrates uma ἀρχή do que considerava a mais elevada forma do saber:

Quando se pesquisa a história da medicina e os primórdios da ciência, o primeiro corpo de doutrina que se encontra é a coleção de escritos conhecida sob o nome de obras de Hipócrates. A ciência remonta diretamente a essa origem, e aí mesmo permanece.¹⁸

Ao referir-se à ciência que tem seu início e seu último estágio em Hipócrates, Littré indica que os fundamentos do que ele concebia como ciência se encontravam no *Corpus hippocraticum*; mas, ainda assim, não se afastava da concepção positivista de progresso. De fato, a medicina do século XIX precisou reler suas fontes para beneficiar-se da primazia entre as ciências. A valiosa contribuição de Littré para o estudo do *Corpus hippocraticum* intentou também assinalar que, desde Hipócrates, ο φάρμακον e a ἐπιαιοδή são, além de diversos, antagônicos.

A ciência da “infância da humanidade”¹⁹ que tinha por patronos e expoentes Aristóteles e Hipócrates foi representada em uma célebre pintura no teto do anfiteatro do Collège de France. Foi ali que, em 1871, Claude Bernard proferiu sua conferência intitulada *Leçons de pathologie expérimentale*, na qual declarou a seus ouvintes:

¹⁸ A força da expressão exige a citação do original: *Lorsqu'on recherche l'histoire de la médecine et les commencements de la science, le premier corps de doctrine que l'on rencontre est la collection d'écrits connue sous le nom de l'oeuvre d'Hippocrate. La science remonte directement à cette origine et s'y arrête.*

¹⁹ Escrevo entre aspas distanciadoras essa expressão cunhada no seio da filosofia e da historiografia positivista.

Aqui mesmo, nas pinturas que ornaram o teto deste anfiteatro, vedes Aristóteles e Hipócrates curvados sob os pés dos anos e da ciência. Se é um emblema da ciência o que se quis representar, seria preciso tomar o sentido oposto, e, no lugar de velhos, pintar crianças que estavam em suas primeiras balbúncias. (*Apud* CANGUILHEM, 1994, p.411)

Canguilhem, que cita esse excerto da conferência de Bernard, termina a sua própria conferência intitulada *Puissance et limites de la rationalité en médecine*, proferida em 1978 em Estrasburgo – precisamente cem anos depois da morte de Bernard – , com a seguinte reflexão:

Sem dúvida, o discurso científico começou pelas balbúncias infantis, mas que adulto dedicado a racionalizar esse discurso poderia se vangloriar de haver atingido um estágio de articulação sintática das frases? (*ibidem*)

Canguilhem encerra definitivamente a era de certezas acerca do conhecimento científico, e o faz a partir da análise das tentativas de racionalização da doença empreendidas desde o final do século XIX. O *Corpus hippocraticum* deixa definitivamente de ser tratado como um retrato da infância da humanidade, no momento em que teria despontado a perspectiva científica.

No lapso entre as opiniões de Littré e Pellegrin, Robert Joly, em 1966, reivindica para o *Corpus hippocraticum* o tratamento de fonte para a história da ciência. Joly condena os médicos improvisados historiadores que são tomados por "um transe respeitoso diante da evocação do Pai [*sic*] da medicina, e esquecem a essência de seu espírito crítico" (1966: 10).

Francis Macdonald Cornford, no primeiro quartel deste século, reivindica outra paternidade para o *Corpus hippocraticum*, a do empirismo. Cornford, em seu antológico capítulo *Teoria empírica do conhecimento*, é categórico quanto à atribuição dos primórdios da experiência aos médicos hipocráticos:

É na Medicina que encontramos os começos de um método genuinamente experimental. A experimentação começa com a aplicação deste ou daquele remédio a um determinado doente, para ver se dará ou não resultado. É uma arma prática, indispensável ao médico, mas sem nenhuma aplicação, no condicionalismo antigo, aos problemas dos primeiros filósofos naturais. Os médicos foram os primeiros a interrogar a natureza com o espírito aberto e na disposição de aceitarem a sua resposta e de modificarem os seus métodos de acordo com ela. (CORNFORDE, 1981, p.60)

Para Cornford, a medicina hipocrática introduz a perspectiva generalizante no pensamento vigente, de tendência particularizante. Nesse ponto, segundo o classicista de Cambridge, a medicina entrou em conflito com a filosofia natural, que "chegava às suas conclusões sobre a natureza do homem partindo da direção oposta, de cima para baixo" (*ibidem*, p.60-1). A oposição, admitirá Cornford no final do citado capítulo, dá-se entre o empirismo e o dogmatismo pré-socrático. A 'experiência' pré-socrática²⁰ não era senão uma demonstração de um conceito já assentado. São, nas palavras de Cornford, "exemplificações de conclusões já previstas" (*idem*, p.69).

Werner Jaeger, que dedica um longo capítulo de sua *Paidéia* (pp.687-725) ao *Corpus hippocraticum*, tal qual Littré, oferece a Hipócrates a paternidade da ciência. Contudo, ao contrário de Cornford e da maioria dos

²⁰ Cornford cita a aparente experiência de Empédocles e Anaxágoras com a clepsidra.

próprios autores hipocráticos, não privilegia a diferença entre a filosofia e a medicina hipocrática. Ao contrário, Jaeger sublinha em vários momentos daquele volumoso capítulo o débito das idéias da medicina hipocrática aos filósofos. De fato, a contribuição de Alcmeon de Crotona para a teoria humoral é notada muito claramente a partir do fragmento 4DK²¹:

Ἄλκμαίων [ἔλεξε] τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. Καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῆς θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. Ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ κακ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

Alcmeon disse ser a constituição da saúde o equilíbrio das propriedades: o úmido, o seco, o frio, o quente, o amargo, o doce, etc., e a produção da doença é a prevalência nas pessoas de uma delas; pois a destruição consiste na prevalência [μοναρχία] de uma delas. Assim a doença sobrevém de uma parte quando causada pelo excesso de calor ou de frio, ou de outra, quando devida à abundância ou à carência de um alimento, o que ocorre

²¹ Este fragmento é gravemente corrompido. Compreendê-lo é uma tarefa assaz difícil; ofereço, não obstante, uma leitura relativamente distinta da conhecida interpretação da Professora Timpanaro Cardini, que consta de sua obra *Pitagorici, testimonianze e frammenti*, vol.I, p.151, n.4 (1958), seguida por Daniel Delattre, em sua tradução publicada pela Bibliothèque de la Pléiade (1988). Cabe-me contudo admitir a perspicácia da helenista italiana de considerar a perspectiva pitagórica de dualidade na sua interpretação. A tese da interpolação, sustentada inclusive por Grmek, está resumidamente exposta adiante.

em partes como o sangue, a medula ou o cérebro. Essas partes podem ser também afetadas por causas externas, como certas qualidades de águas, certos climas²², pela fadiga ou por experimentar-se uma necessidade ou devido ao que lhes estiver perto. Mas ainda quanto à saúde, ela é a justa medida da mistura das qualidades.

Grmek (1995:215-7) lembra que a versão compilada e traduzida acima, a estabelecida por Diels e Kranz, é uma reconstituição do testemunho de Aécio, que, por sua vez, é baseado em duas fontes distintas, um texto de Estobeu e uma passagem de Plutarco reconstituída a partir de manuscritos que divergem consideravelmente no fragmento em questão. Grmek atribui às interpolações a busca de um sentido outro, diverso do intencionado pelo Pré-socrático. Para Grmek, a disposição dos conceitos em pares, que inclui a glosa segundo a qual φθοροποιόν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν [*a destruição consiste na prevalência [μοναρχία] de uma delas*] e a conclusão de que a saúde é ἡ σύμετρος τῶν ποιῶν κρᾶσις [*a justa medida da mistura das qualidades*], é um complemento organizador.

De qualquer forma, o texto de Alcmeon suscita, de fato, muitas questões, mormente pela forma com que a tradição no-lo legou. Mas, se, por um lado, sua origem fraccionada o torna objeto de especulações como as de Grmek; por outro, não é possível deixar de lhe notar as feições pitagóricas, o que Grmek acaba por admitir em suas ponderações. A idéia de que o mal é uma desarmonia, um desnível, é projetada por Alcmeon na percepção da doença. Ao Alcmeon médico, representante de uma nova τέχνη, cabe conservar e reestabelecer a justa medida no corpo e no seu relacionamento com o meio.

A contribuição de Alcmeon de Crotona para o pensamento médico hipocrático não se limita, portanto, aos tratados humorais, onde, de fato, a

²² lit. “certas regiões”.

justa medida adquire valor assaz explícito; mas sobretudo atinge toda a medicina hipocrática. É curioso notar, nesse fragmento, a inversão da concepção da *pólis* como um corpo, que viria a ser um *tópos* na historiografia de Tucídides²³. A utilização do termo μοναρχία, característico e mesmo exclusivo do vocabulário político, traz para o cenário da filosofia médica o universo políade. No *Corpus hippocraticum*, como ver-se-á alhures, haverá lugar para outras incidências dessa permuta vocabular.

O tratado *Da natureza do homem*, da lavra de Pólibo²⁴, genro e discípulo direto do próprio Hipócrates, ao apresentar a conhecida teoria dos quatro humores, é categórico ao afirmar:

Ἐγιάίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὀκόταν μετρίως ἔχη ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρήσιος καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθεος, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ἢ· ἀλγέει δὲ ὀκόταν τι τουτέων ἔλασσον ἢ πλέον ἢ ἢ χωρισθῆ ἔν τῷ σώματι καὶ μὴ κεκρημένον ἢ τοῖσι ξύμπασιν.

(O homem) tem saúde precisamente quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, sobretudo quando são misturados. O homem adoecer quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais. (NH, 4Littre)

No século XVII, o médico inglês William Harvey, que se tornou conhecido como o descobridor do sistema circulatório, não resgatou apenas a descrição de Pólibo (NH, 11Littre), mas principalmente o princípio de Alcmeon. Georges Canguilhem (1966:22 & ss.) lembra como a análise de

²³ Sobre esse tema, v. o quarto capítulo desta tese.

Sigerist (1932) aponta para um retorno das idéias médicas ao princípio de Alcmeon. Segundo Canguilhem, o resultado dessa tendência do pensamento médico traduz-se na adoção da teoria segundo a qual os fenômenos patológicos são apenas "variações quantitativas, para mais ou para menos, dos fenômenos fisiológicos correspondentes" (*ibidem*). O estado patológico passou a ser designado a partir do normal, através dos lexicogênicos *hiper-* e *hipo-*, enquanto os prefixos *a-* e *dis-* restringiram-se à esfera da sintomatologia.

Canguilhem não faz referências ao resgate do pensamento autenticamente hipocrático que se nota em Harvey, bem como em Haller. Contudo, nos séculos V e IV a.C., o princípio de Alcmeon, tradução fisiológica do μηδὲν ἄγαν, ganhou vulto através dos textos das escolas médicas de Cnido e de Cos. Platão refere-se a esse princípio no *Banquete* (186c), no discurso do médico Erixímaco: "ἔστι γὰρ ἰατρικὴ, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν" [*pois a medicina, para dizê-lo resumidamente, é um conhecimento do que há de erótico no corpo, em relação à repleção e à vacuidade*].

François Hartog (1996:103) também trata do tema da justa medida, lembrando que ele estava presente em várias atividades do homem grego do V século:

Mistura, medida, meio, partilha igualitária: têm-se aí a interpretação dos vocabulários climático, médico, geométrico e político, conduzindo a uma valorização do centro como produto de uma mistura equilibrada. Mais exatamente, um mesmo conceito imaginado opera em campos do saber que ainda não estão claramente separados.

²⁴ Há muito ocorre um entusiasmado debate acerca da autoria desse tratado. Prefiro, não obstante, considerá-lo uno, e assim, consoante aos testemunhos de Aristóteles (Hist.an.III,512b-513a) e do *Anônimo de Londres*, considerar Pólibo seu autor. Sobre esse tema, v. CAIRUS (1994, pp.28-30).

A face política do discurso que apologiza o meio termo e a justa medida tem sua mais ilustre expressão em Sólon, mas a palavra de Sólon era também a do poeta, e pertencia a um universo cultural onde o poeta, como lembra Detienne, detinha a memória-verdade. Não se deve olvidar que o μηδὲν ἄγαν era sobretudo uma inscrição depositada no oráculo de Delfos. Essa circunstância aferia mais valor a esse princípio do que poderia conferir-lhe a empiria que se apoderará do discurso²⁵ grego a partir do V século. Neste ponto, seria muito difícil discordar de Cornford (1981), que em seu texto sobre o conhecimento empírico considera que a grande contribuição do *Corpus hippocraticum* para o pensamento ocidental foi a introdução do empirismo. A eficácia da justa medida comprovada pela observação sistemática e comparativa poderia comparar-se às verdades de Tirésias e dos τεκμήρια em Édipo Rei. O meio-termo como um valor comprovável inaugura também a época dos valores suscetíveis de comprovação, na medida em que seu caráter político vai se firmando na cultura grega.

O discurso de Nícias, no sexto livro da *Guerra do Peloponeso*, tem por característica a apologia da temperança. Nícias tenta dissuadir os atenienses do projeto de atacar a Sicília. O debate é empolgante. De um lado, o destemor de Alcibíades, motivado pela vaidade pessoal e motivador de um ufanismo ateniense; do outro, o apelo modulante à máxima délfica. Esse confronto, representante de um verdadeiro *tópos* da historiografia grega, tem paralelo em Heródoto (I,29 & ss.), onde um Sólon redivivo pela força de sua própria memória, na corte Crios, incorpora o discurso que Atenas abraçara, onde a adoção das leis do Legislador tornara-se o emblema dessa memória. Todavia, Sólon era ateniense, e a *aurea mediocritas* lhe condizia em um diálogo com um governante bárbaro; mas o que dizer de um debate entre dois líderes

²⁵ A superação da voz oracular pela empiria é ilustrada de forma muito clara pelo contraste entre a palavra de Tirésias e as τεκμήρια que o convenceram da verdade sobre si próprio.

gregos que, segundo Tucídides, eram στρατηγοὶ αὐτοκράτορες (VI,8,2) *ad hoc*?

Alguns estudos já mostraram como Tucídides utilizava o instrumental da medicina (MOLLO, 1994: *passim*). O historiador dispõe em função de seu objeto as idéias preconizadas pela medicina. Assim, a sociedade é concebida como um corpo político, homólogo ao corpo humano. A descrição da peste de Atenas, no segundo livro da *Guerra do Peloponeso*, revela claramente a analogia entre o corpo e a cidade. Os atenienses, ouvintes de Nícias ou leitores de Tucídides, conheciam bem o caráter do saber médico. O médico era o elemento moderador do indivíduo, e devia, portanto, ser o modelo do líder, especialmente em épocas politicamente conturbadas. O discurso de Nícias tem desfecho axiomático:

Καὶ σύ, ὦ πρύτανι, ταῦτα εἶπερ ἤγεῖ σοι προσήκειν κήδεσθαί τε τῆς πόλεως καὶ βούλει γενέσθαι πολίτης ἀγαθός, ἐπιψήφισε καὶ γνώμας προτίθει αὖθις Ἀθηναίοις, νόμισας, εἰ ὀρρωδεῖς τὸ ἀναψηφίσαι, τὸ μὲν λύειν τοὺς νόμους μὴ μετὰ τοσῶνδ' ἂν μαρτύρων αἰτίαν σχεῖν, τῆς δὲ πόλεως κακῶς βουλευσαμένης ἰατρὸς ἂν γενέσθαι, καὶ τὸ καλῶς ἄρξαι τοῦτ' εἶναι, ὅς ἂν τὴν πατρίδα ὠφελήσῃ ὡς πλεῖστα ἢ ἑκῶν εἶναι μηδὲν βλάβῃ.

E tu, ó prítane, se crês que te compete preocupar-te com o que for da cidade, e se queres tornar-te um bom cidadão, submete ao sufrágio e provoque nos Atenienses novamente uma deliberação. Acaso temes uma nova votação, acreditando que violar as leis diante de tantos testemunhos não implicaria em uma responsabilidade, mas tornar-te-ias um médico da cidade que deliberou mal, e nisto consiste a ação de um bom arconte, que serve o melhor possível à sua pátria [πατρίς] ou que, pelo menos, não a prejudica propositalmente. (Tuc., VI, 14)

A equiparação entre o ἰατρός e o bom ἄρχων não ilustra somente a percepção da pólis como um σῶμα²⁶, mas sobretudo traz para este contexto a figura do médico como o mais característico ator do ideal da razoabilidade fundada exclusivamente sobre o μέτρον.

Os tratados do *Corpus hippocraticum* que apresentam uma parte polêmica – ou seja, o *Da medicina antiga*, o *Da doença sagrada*, o *Da natureza do homem* e o *Da arte* – são especialmente interessantes para os que se dedicam ao estudo da relação entre a medicina grega e mundo no qual ela estava inserida. Não é possível, por exemplo, negligenciar-se os primeiros parágrafos do tratado *Da natureza do homem*, quando se pretende averiguar a esfera de influência dos pensadores pré-socráticos, muito particularmente dos monistas.

O tratado *Da doença sagrada*, que postulo ser do mesmo autor que o *Ares, águas e lugares*²⁷, apresenta um prólogo dedicado aos que interpretam fenômenos somáticos através de elementos ligados ao âmbito divino. A reação positiva aos que acreditavam nos curadores vituperados pelo tratado foi uma argumentação fundamentada nos princípios teorizados especialmente pelos tratados *Da natureza do homem* e *Da medicina antiga*. O axioma do equilíbrio recebe com o tratado *Da doença sagrada*²⁸ sua apologia mais pragmática, seu formato mais incisivo.

²⁶ O segundo livro da *Guerra do Peloponeso* é, nesse ponto, muito mais claro. Como exemplo muito ilustrativo, cito a sentença inicial do trecho onde se torna consideravelmente clara essa analogia: Πρῶτον τε ἦρξε καὶ ἐς τᾶλλα τῆ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας τὸ νόσημα. Ἐπεὶ γὰρ ἐτόλμα τις ἂν πρότερον ἀπεκρύπτετο μὴ καθ' ἡδονὴν ποιεῖν, ἀγχίστροφον τὴν μεταβολὴν ὀρῶντες τῶν τε εὐδαιμόνων καὶ αἰφνιδίως θνησκότων καὶ τῶν οὐδὲν πρότερον κεκτημένων, εὐθύς δὲ τὰ κείνων ἔχοντων. [*De maneira geral, a doença principiou, na pólis, uma anomia. Pois qualquer um ousava mais facilmente desfrutar do que antes escondia; vendo as súbitas inversões de sorte dos afortunados, que morriam repentinamente, e dos que nada possuíam antes, e que passam a ter instantaneamente o que era dos outros*]. Tuc. I,53,1. Sobre o tema da relação de Tucídides com o sagrado, v. o quarto capítulo desta tese.

²⁷ Jacques Jouanna (1992:549) indica o autor do *MS* como provavelmente o mesmo de *AAL*. Não há como superar todos os níveis da dúvida, e nem pretendo fazê-lo. Contudo, apresento, ao longo da tradução (cap. III desta tese), diversos indícios de ser o mesmo o autor dos dois tratados.

²⁸ Considero a datação de Jouanna a mais fundamentada até então. Segundo Jouanna (1992, *passim*), os três tratados referidos datam da segunda metade do século V. Em relação ao *AAL*, a datação se baseia nos fatos por ele referidos; quanto ao *MS*, a datação é devida à idéia de seu autor

Canguilhem lembra que "definir o anormal por meio do que é de mais ou de menos é reconhecer o caráter normativo do estado dito 'normal'" (1966:36). Se por um lado, na medicina hipocrática, o que se visa não é propriamente ao normal²⁹, mas apenas ao saudável; por outro, seus tratados adotam muito claramente o verbo ὑγιαίνειν por princípio normatizador, estabelecendo, dessa forma, um padrão de normalidade. Os tratados humorais, assim como o tratado *Da medicina antiga* oferecem copiosos subsídios para o estabelecimento definitivo de um vínculo antitético entre o *desequilíbrio* e o νόμος, em seu sentido mais clássico.

Em um ambiente cultural regido por esse νόμος, uma nova concepção do sagrado preparava a condenação de Sócrates.

A palavra νόμος tal como se a lê no tratado *Ares, águas e lugares* – ou seja, com o significado de ‘costume’, ‘hábito de um povo’ –, aproxima-se consideravelmente da idéia de ‘cultura’, e indica, desde então, uma preocupação com a relação entre natureza e cultura que culminou com a obra de Lévi-Strauss (1982)³⁰. Esse contexto semântico do termo νόμος oferece um novo horizonte para o estudo da interpretação da relação entre natureza e cultura na Antigüidade Clássica.

O νόμος, no tratado *Ares, águas e lugares*, é contraposto à φύσις, que com ele tem, primeiramente, uma relação antitética, e, posteriormente, recebe seu auxílio. Os macrocéfalos, no capítulo décimo quarto do tratado, têm a sua φύσις forçada pelo νόμος, mas, depois, o νόμος vai gerando uma φύσις que, tendo-o incorporado, com ele colabora.

ser o mesmo do AAL. O NH tem sua data muito discutida, mas há consenso em situá-lo entre 410 e 400 a.C. Sobre esse tema, v. o Capítulo IV desta tese.

²⁹ Vale lembrar que o grego possui um adjetivo que expressa a idéia do vernáculo 'normal': o adjetivo νόμιμος; contudo, esse adjetivo não ocorre nos tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares*. O adjetivo κοινός parece só atingir um significado mais aproximado do de 'normal' com Denis de Helicarnaso (*Antigüidades romanas*, 4,23), no primeiro século antes de Cristo.

³⁰ Jouanna (1992:318) escreve sobre a correspondência entre os binômios νόμος/φύσις e cultura/natureza, embora ressalve que o tratadista não é o criador dessa ferramenta de análise. Contudo, acrescenta ainda o helenista francês, o uso que faz dessa construção teórica é original, porquanto, ao contrário dos sofistas, o autor hipocrático vai matizar essa relação e descobrir-lhe as inter-relações.

Jackie Pigeaud (1997:9), acerca desse aspecto do tratado *Ares, águas e lugares*, indica-lhe um certo lamarckismo *avant la lettre*. As expressões “conservação das aquisições” e “transmissão das modificações adquiridas”, tão características do pensamento de Lamarck, são muito aplicáveis à tese de hereditariedade do tratado:

Ἔχει δὲ περὶ νόμου ὧδε· τὸ παιδίον ὀκόταν γένηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτι ἀπαλὴν ἐοῦσαν μαλακοῦ ἐόντος ἀναπλάσσουσι τῆσι χερσὶ καὶ ἀναγκάζουσιν ἐς τὸ μῆκος αὔξασθαι δεσμά τε προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὑφ' ὧ τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ μῆκος αὔξεται. Οὕτω τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι.

Com o νόμος, ocorre assim: na criança, assim que nasce, sendo mole, modelam com as mãos a sua cabeça ainda tenra e forçam-na a crescer em comprimento, aplicando-lhe bandagens³¹ e aparelhos apropriados, sob a ação dos quais a esfericidade da cabeça se deforma, e o comprimento aumenta. Assim, no princípio, o νόμος opera, de sorte que a φύσις se torna tal sob a ação da violência (ὑπὸ βίης). (AAL, 14Littre)

A βία, o vigor da violência interventora do homem, pode fazer um elemento do νόμος ser incorporado pela φύσις. E a φύσις, graças ao

³¹ Estrabão (XI,11,8) , ao enumerar os παράδοξα dos povos bárbaros cita um povo do Cáucaso que tinha o mesmo hábito: Τινὰς δ' ἐπιτηδεύειν φασίν, ὅπως ὡς μακροκεφαλῶτατοι φανοῦνται καὶ προπεπτωκότες τοῖς μετώποις, ὥσθ' ὑπερκύπτειν τῶν γενεῶν [*Dizem que alguns se empenham para parecerem macrocéfalos, desenvolvendo a testa até que ela ultrapassasse o queixo*]. Jouanna (1996:305) lembra que o alongamento da cabeça foi atestado pela arqueologia em Chipre e na Lícia, e foi um costume difundido na Europa medieval, especialmente na Gália.

‘pangeneticismo’ que o tratado *Ares, águas e lugares* defende e ao qual o *Da doença sagrada* alude³², é legada aos decedentes

A idéia de uma φύσις que pode ser influenciada pelo homem, não apenas humaniza o corpo, mas principalmente aponta para o lato poder que o homem pode exercer sobre seu σῶμα. Nesse sentido, o texto do tratado *Ares, águas e lugares* pode parecer que, tendo avançado alguns passos nos argumentos laicizadores da doença do *Da doença sagrada*, contradi-lo naquilo que Pigeaud considera que lhe há de mais fundamental.

Jackie Pigeaud acrescenta ao debate acerca do tratado *Da doença sagrada* uma nova perspectiva, que desloca o conceito de αἰτία nessa discussão. Entendida tal como Lloyd (1990:61 *et ss.*) a considera, a αἰτία são as epícrises patológicas referidas no tratado. De fato, é com esse sentido que vemos o termo ser empregado freqüentemente no *Corpus hippocraticum*. As αἰτίαι, que, conforme será explanado no quarto capítulo desta tese, são conduzidas do universo divino para o da φύσις, levam consigo toda a sua carga de responsabilidade. À φύσις não é possível responsabilizar, ela é o ponto amoral por excelência. Levar a αἰτία para a φύσις implica em desculpabilizar³³ a doença.

Para Pigeaud (1987, *passim*), essa desculpabilização da doença diz respeito sobretudo ao homem, que, conforme indica o tratado, não mais poderia controlar parcialmente a natureza. O controle de uma parte da φύσις

³² Τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζει. Ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερὸς [*com o passar do tempo, (a forma) passa para a φύσις, ainda que o νόμος não a force mais. Pois a semente geradora provém de todas as partes do corpo: das partes sãs, vem são, das doentes, doente*] (AAL, 14Littre). A tese da pangenética é central no tratado *Da geração* (1Littre *et passim*): Νόμος μὲν πάντα κρατύνει· ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἐόντος, τὸ ἰσχυρότερον ἀποκριθὲν [*Eis o νόμος que governa tudo: a semente vem de todo o líquido que o corpo contém, tendo se separado deste sempre a parte mais forte*]. O tratado *Da doença sagrada* parece estar de acordo com essa idéia, porquanto coincide quase textualmente (2Littre) com o *Ares, águas e lugares*. (cf. nota à tradução do segundo capítulo do tratado no terceiro capítulo, e pp.97-8 e 146 desta tese).

³³ Faço uso desse galicismo que me pareceu ser adequado à tradução do vocábulo ‘*déculpabiliser*’ empregado por Pigeaud.

implica no seu controle total, e já não era mais possível, para o homem do século Va.C., um poder transcendental que não tivesse limites perfeitamente delineados. Um passo do tratado ilustra bem esse ponto de vista:

Εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν καὶ χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιέειν καὶ ὄμβρους καὶ αὐχμοὺς καὶ θάλασσαν ἄφορον καὶ γῆν καὶ τᾶλλα τὰ τοιουτότροπα πάντα ὑποδέχονται ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἢ μελέτης φασὶν ταῦτα οἶον τ'εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι νομίζειν οὔτ' ἔχοντας ἰσχύειν οὐδὲν οὔτε εἴργεσθαι ἄν οὐδενὸς τῶν ἐσχάτων, ὧν ποιέοντες πῶς οὐ δεινοὶ αὐτοῖσιν εἴσιν;

Pois se prometem saber baixar a lua; ocultar o sol, e produzir o inverno e o bom tempo, a tempestade e a seca, e tornar o mar estéril e também a terra, e fazer tantas outras coisas semelhantes; e os que praticam isso, seja através de ritos, seja através de qualquer outra técnica ou prática, dizem que são capazes de transformar isso tudo; então, a mim, eles parecem-me ser ímpios, não acreditar existirem deuses, nem, se eles existissem, que eles tivessem algum poder, nem que poderiam impedir nenhum dos atos extremos. E, praticando tais atos, como não seriam terríveis aos próprios deuses? (MS,4Jones)

O poder-saber a que alude esse excerto do tratado ameaçaria aos próprios deuses, pois o homem estaria irrompendo uma nova fronteira entre o divino e o humano. É necessário, pois, que o homem se mantenha afastado da pretensão de reger soberanamente a φύσις, para que se estabeleça uma outra forma de convívio com essa natureza. Não se trata de abdicar de dominar a

natureza, projeto tão antigo quanto a própria civilização; mas trata-se de dominá-la como um Odisseu, e não como um Agamemnon; ou, em outros termos, é necessário engendrar μηχανίαι capazes de ocupar o lugar do poder que, até então, é exercido de maneira direta – como acusa o citado passo do tratado –, ou por intervenção de algum deus – como para aqueles que ainda esperavam um *deus ex natura* em lugar do *deus ex machina*.

A desculpabilização do homem, que Pigeaud percebe no tratado, insere-se no contexto dos novos limites que o pensar do século V a.C. impôs ao sagrado. A compensação da perda do poder sobre a φύσις é o desencargo moral. A idéia de Pigeaud acerca da desculpabilização da doença constiu-se no cerne de sua teoria a respeito do tratado *Da doença sagrada*, e essa perspectiva inovadora enseja novas abordagens.

A contradição que poderia ser encontrada entre essa desculpabilização que Pigeaud defende haver no *Da doença sagrada* e as idéias acerca da relação entre a φύσις e o νόμος no tratado *Ares, águas e lugares* pode ser minimizada se forem considerados os limites do poder da ação do νόμος sobre a φύσις. O controle da doença implicaria não só no νόμος, mas no domínio dos áres, das águas e dos lugares. A colaboração entre o νόμος e a φύσις torna-se precisamente o instrumental do médico, que vai adotar como seu procedimento primordial a δίκαιτα em seu mais amplo sentido helênico.

3. TRADUÇÃO INTEGRAL DO TRATADO *DA DOENÇA SAGRADA*

3.1. Nota à tradução

A tradução do tratado *Da doença sagrada* que esta tese apresenta baseou-se no texto estabelecido por Émile Littré, cotejado com o editado por Grensemann. O professor Jacques Jouanna preparou um estabelecimento do texto do tratado que seguramente suplantará o de seus predecessores, mas a obra ainda se encontra no prelo da Société d'Éditions Les Belles Lettres. A edição de Grensemann tende a um intervencionismo – ao meu ver maior do que o que se poderia crer adequado –, eliminando repetições e, simultaneamente, apresentando uma crítica textual por vezes demasiada. A edição de Jones, excetuando-se o início onde se afilia a de Grensemann, é consideravelmente próxima da de Littré, que ainda traz um aparato crítico onde predomina o bom senso do filólogo aliado ao rigor do cientista.

A numeração de Émile Littré é seguida por Wilamowitz e Grensemann. Contrariamente à opinião de García Gual (1983:400), não me parece haver razão para que se sugira outra numeração; contudo, sendo a edição de Jones muito prestigiada pelos helenistas, julguei conveniente registrar sua opção de partição do texto. Uma vez que a numeração de Jones difere das demais apenas pela partição do primeiro capítulo de Littré em quatro, preferi adotá-la nas citações que faço ao longo da tese dessa parte do texto, para que a referência possa ser mais facilmente localizada.

3.2. Da doença sagrada

1Litré (1Jones). Eis aqui o que há acerca da doença dita sagrada: não me parece ser de forma alguma mais divina nem mais sagrada do que as outras, mas tem a mesma natureza que as outras enfermidades³⁴ e a mesma origem. Os homens, por causa da inexperiência e da admiração, acreditaram que sua natureza e sua motivação fossem algo divino, porque ela em nada se parece com as outras doenças. Devido à sua dificuldade de não a conhecer, continuam lhe atribuindo caráter divino, e devido à facilidade do modo de cura pelo qual é curada, engana, pois que curam-na por meio de purgações e encantamentos³⁵. Se ela vier a ser considerada sagrada por causa de seu caráter admirável, haverá muitas enfermidades sagradas, e não apenas uma; assim, eu mostrarei outras (doenças) em nada menos admiráveis, nem monstruosas, as quais ninguém acredita serem sagradas. As febres³⁶ cotidianas, terçãs e quartãs não me parecem ser menos sagradas nem mais

³⁴ Em alguns tratados hipocráticos, nota-se uma distinção entre νοῦσος e νόσημα. O primeiro vocábulo, nos tratados que os diferenciam, pertence a uma esfera notoriamente mais abstrata do que νόσημα. O autor do tratado *Da natureza do homem*, por exemplo, todas as vezes que se refere a uma doença ou a um conjunto de doenças determinado, faz uso do termo νόσημα, enquanto prefere νοῦσος para expressar a idéia de doença (cf. CAIRUS, 1994, pp.76-82). No MS, entretanto, – malgrado o uso de νόσημα no plural seja bem mais freqüente do que no singular (ao contrário de νοῦσος) – se há essa distinção, ela não se mostra tão claramente como em outros tratados, mas, ainda assim, marquei, na tradução, a opção lexical do autor, traduzindo νοῦσος por 'doença', e νόσημα por 'enfermidade'.

³⁵ Por encantamento traduziu-se o termo ἐπαιοδή. A prática encantatória é registrada em Homero (*Od.*XIX, 455) já desempenhava funções terapêuticas; Heródoto, contudo, explica que os persas entovam cânticos teogônicos em seus rituais sacrificatórios, e que esses cânticos eram ἐπαιοδαί (*Her.*I,133).

³⁶ A teoria dos quatro graus de febre não é unânime no CH, onde à febre se impoem vários recortes. Por isso, esta passagem aproxima o MS do tratado *Da natureza do homem*, no qual é exposta e explicada essa tese (15Litré). Segundo o *Da natureza do homem*, as febres, conforme a influência dos dois tipos de bile, se dividem em cotidianas, contínuas, terçãs e quartãs.

engendradas por algum deus do que esta doença, e essas não são admiradas. Por outro lado, vejo homens enlouquecidos³⁷ e que deliram sem nenhuma motivação aparente, e praticam muitos atos inoportunos, e sei de muitos que soluçam e gritam no sono, que se sufocam, que dão saltos, saem para fora (de suas casas) e deliram até despertarem; depois estão sãos e conscientes como antes, mas pálidos e débeis, e isso ocorre não uma única vez, mas muitas. Há casos muitos e variados, acerca de cada um dos quais poderia haver muito a ser discutido.

(2Jones) Os primeiros homens a sacralizarem esta enfermidade parecem-me ser os mesmos que agora são os magos, purificadores, charlatães e impostores, todos os que se mostram muito pios e plenos de saber. Esses certamente excusando-se, usam o divino para proteger-se da incapacidade de fazer valer o que ministram, e, para que não se tornem evidentes sabedores de nada, declaram esta afecção sagrada. Alegando motivos³⁸ convenientes, eles aplicam um tratamento para a segurança deles próprios, ministram purificações, encantamentos, e prescrevem que se afaste de banhos e de alimentos vários e inapropriados para homens doentes: proibiram o salmonete, o melanuro, o muge, a enguia — pois esses peixes são os mais perniciosos³⁹ —, dentre os alimentos marítimos; a cabra, o cervo, o leitão, o cachorro — pois estas carnes são muito perturbadoras do ventre —, dentre as carnes; o galo, a rola, a abetarda, entre as aves, e ainda tudo o que é considerado vigorante. Dentre os legumes, proibiram a menta, o alho, a cebola — pois o sabor picante em nada convém a um debilitado —; prescreveram não portar vestimenta negra — pois o negro lembra a morte⁴⁰ —, nem se cobrir ou se vestir com pele de cabra, nem colocar um pé sobre o outro, nem mão sobre

³⁷ μαινομένους. Essa é única ocorrência no tratado de uma palavra cognata de μανίη.

³⁸ λόγους ἐπιλέξαντες : dada a amplitude semântica da palavra λόγος, traduzi-a conforme o contexto, sem manter-lhe, naturalmente, uma correspondência constante, como, de resto, faço com os vocábulos que julgo portadores de uma significação especialmente relevantes às idéias centrais do tratado.

³⁹ ἐπικαιρότατοι. Littré: “incomodam mais”. Gual: “mais mortíferos”.

⁴⁰ θανατώδεις. lit.: 'semelhante à morte'

mão — pois tudo isso são proibições. Eles impõem tais coisas tendo em vista o aspecto divino, alegando, como grandes sabedores, outras motivações, a fim de que se o doente se tornar são, a glória e a destreza lhes seja atribuída; mas se ele morrer, suas justificativas sejam apresentadas de modo seguro, e pretextem⁴¹ que os causadores não são eles, mas os deuses; pois não lhes deram remédio algum nem para comer, nem para beber; nem os acalmaram com banhos, de sorte a parecerem ser esses a causa. Parece-me que, entre os Líbios, habitantes do interior da terra⁴², ninguém goza de saúde, porque eles se cobrem com peles de cabras e se alimentam de carne de cabras, jamais possuem colchões, nem vestimentas, nem calçados que não tenha sua origem na cabra. Pois não têm outro rebanho senão cabras e bois. Se tais coisas utilizadas e ingeridas engendram e aumentam a doença, e não ingeridas curam-na, então o deus⁴³ não é o causador de nada, nem os purificadores são úteis; mas os alimentos são os que curam e prejudicam, e furta-se a poder⁴⁴ do divino.

(3Jones) Assim, parece-me que aqueles que se empenham para curar dessa maneira essas enfermidades não a consideram nem sagrada, nem divina. Quando as doenças são afastadas por meio de tais purgações e desse tratamento, que lhes impede de, por meio de outros artifícios semelhantes, sobrevir e recair sobre os homens? Portanto, não há causa divina, mas humana. Pois quem, procedendo a purgações e a magia, é capaz de apartar

⁴¹ πρόφασις foi excepcionalmente traduzido aqui por “alegação”. Normalmente, adotei para esse termo a tradução ‘motivação’; contudo, a extensão semântica desse vocábulo grego não encontra equivalente no vernáculo.

⁴² A referência ao deserto, sítio ocupado pelos líbios, e aos hábitos desse povo indica, pela primeira vez no texto, a proximidade entre este tratado e o *AAL*.

⁴³ O sintagma ὁ θεός parece ser aqui empregado com o mesmo sentido que lhe davam alguns pensadores pré-socráticos quando se referiam à natureza divina, e não a um deus antropomorficamente concebido. As alusões pré-socráticas a um deus redundaram em muitas especulações filosóficas e teológicas, especialmente por parte da literatura patrística, que nelas via um pressentimento da verdade monoteísta. O polêmico fragmento B23 DK de Xenófanes, conservado por Clemente de Alexandria que assim pretendia demonstrar que, para aquele filósofo, Deus é uno e incorporeal, afirma que “um só é o deus, maior entre deuses e homens”. Mas a contradição em termos deste fragmento — assim como as várias outras ocorrentes contraditórias do vocábulo θεός nos pensadores pré-socráticos, sobretudo nos monistas — dá ensejo a uma gama de discussões das quais o estudo do MS deve participar.

⁴⁴ A palavra δύναμις foi aqui traduzida por ‘poder’.

esta afecção, este, por meio de seus artifícios, poderia atrair outras, e, com esse argumento, está eliminado o aspecto divino. Dizendo e maquinando tais coisas, fingem saber mais, e enganam os homens prescrevendo-lhes purificações e purgações⁴⁵. Muito do seu argumento não tange nem ao divino nem ao núnico⁴⁶. Não me parecem fazer seus discursos sobre a piedade, como eles pensam, mas antes sobre a impiedade, e, como os deuses não existem, o piedoso e o divino, para eles, é o *não—piedoso*⁴⁷ e o sacrílego, como eu ensinarei.

(4Jones) Pois se prometem saber baixar a lua; ocultar o sol, e produzir o inverno e o bom tempo, a tempestade e a seca, e tornar o mar estéril e também a terra, e fazer tantas outras coisas semelhantes, os que praticam isso, seja através de ritos, seja através de qualquer outra técnica ou prática, dizem que são capazes de transformar isso tudo; então, a mim, eles parecem-me ser ímpios, não acreditar existirem deuses, nem, se eles existissem, que eles tivessem algum poder, nem que poderiam impedir nenhum dos atos extremos. E, praticando tais atos, como não seriam terríveis aos próprios deuses? Pois nem se um homem, utilizando a magia e sacrifícios, fizesse a lua descer, eclipsasse o sol e produzisse o inverno e o bom tempo, eu não acreditaria que algum desses atos fosse divino, senão (somente) humano, se é que o poder do divino está dominado e servilizado pelo conhecimento do homem. Talvez não seja assim, mas os homens necessitados de subsistência⁴⁸ maquinam muitas coisas e de todos os tipos, e transformam-nas em todas as outras e nessa doença, atribuindo a causa de cada tipo de afecção a um deus. Não se referiram a isso uma única vez, mas muitas.

⁴⁵ ἀγνείας τε καὶ καθαρότητος

⁴⁶ ὅ τε πολλὸς αὐτοῖσι τοῦ λόγου ἐς τὸ θεῖον ἀφήκει καὶ τὸ δαιμόνιον. – Littré, muito apropriadamente, não vê esta oração introduzida nem por ὅτε — conforme o testemunho documental por ele privilegiado —, nem por ὅτι — como pretende Dietz; mas simplesmente por ὅ τε. Tal opção retira da assertiva o suposto caráter causal ou temporal.

⁴⁷ O termo "não-piedoso" distingue-se de "ímpio" na tradução. O primeiro tenta traduzir a idéia de ἀσεβής, o segundo, a de δυσσεβής. Não pretendo, com isso, senão tentar preservar a distinção que o próprio autor parece fazer entre esses dois termos.

⁴⁸ O termo textual, aqui traduzido por subsistência, é βίος ('vida'). Contudo, considerando a relevância do emprego desse termo, cabe-me registrá-lo.

Se imitam uma cabra, se rugem, se têm convulsões para a direita, dizem que a Mãe dos deuses é a causa. Se emitem sons mais agudos e fortes, parecem cavalos, e dizem ser Poseidon a causa. Se também sobrevier algum excremento, o que freqüentemente ocorre aos que sofrem a violência dessa doença, o qualificativo 'Enódia' lhe é acrescentado. Mas se (os sons) são ligeiros e freqüentes, como os dos pássaros, a causa é Apolo Nômio. Se sai espuma da boca e batem os pés, Ares tem a responsabilidade⁴⁹. Quanto a todos os temores noturnos e medos, aos delírios⁵⁰, aos saltos para fora da cama, às (visões) apavorantes e ao fato de darem por si fora de casa, dizem haver incursões de Hecate e ataques dos heróis. Utilizam purgações⁵¹ e encantamentos, e transformam em divino o que há de mais sacrílego e distante do divino, como me parece. De fato, eles purificam aqueles tomados por alguma doença hemorrágica ou por outras desse tipo, como os que têm algum miasma⁵², ou os que carregam uma maldição, ou os enfeitiçados⁵³ por

⁴⁹ Para a palavra αἰτία, que normalmente traduzi por 'causa', encontrei, desta vez, melhor correspondente no vocábulo 'responsabilidade', uma vez que o autor mesmo rompe com a estrutura frasal que vem mantendo ao atribuir as causas aos outros numes. A palavra αἰτία é empregada da mesma forma em 17Litré, onde foi traduzida por 'função', visto tratar-se de um episódio fisiológico, e não de uma divindade.

⁵⁰ παρανοίη

⁵¹ Essa passagem é muito controversa entre as fontes. Litré expõe as divergências em seu aparato crítico, acrescidas da relevante opinião de M. Lobeck, que prefere ler esse período da seguinte forma: καθαίρουσι τοὺς ἐχομένους τῇ νόσῳ, αἵμασι καὶ τοῖσι ἄλλοισι τοιούτοισι μιάσμασι ἔχοντας ἀλαστορας ἢ πεφαργμένους etc. [purificam os tomados pela doença, os malditos pelos sangues e por outros miasmas equivalentes, ou enfeitiçados etc.]. Lobeck privilegia os manuscritos FGIJKZ, enquanto Litré e Jones preferem a solução apresentada pelos códices κ ι θ, apenas substituindo o μιάσματι por μιάσμα τι.

⁵² O termo *miasma* em nosso idioma — no qual essa palavra significa 'emanação deletéria' — não tem o mesmo significado que no grego, onde designa a mácula moral hereditária ou física (*De flatibus*, 5). O espectro semântico do termo grego μῖασμα apresenta uma considerável confluência com a amplitude do vocábulo 'mácula'. Contudo, o termo 'miasma' (e suas leves variantes de acordo com as línguas modernas européias) passou a integrar o jargão neo-hipocrático com o sentido que atualmente lhe é conferido. Assim, adotei, para o termo μῖασμα a tradução 'miasma', e para o verbo μίαινω, do qual μῖασμα deriva, a tradução 'macular'.

Laín Entralgo (1970:191), ao escrever acerca da distinção entre λῶμα e μῖασμα, lembra que ambas as palavras foram usadas primeiramente para significar sem distinção uma mácula física, religiosa e moral. Assim, no primeiro canto da *Iliada*, a palavra relacionada à peste é λῶμα, e, em *Édipo rei*, o termo empregado é μῖασμα. Naturalmente, a opção entre os dois termos merece um estudo individualizado de casos, porquanto o que os distingue é precisamente o fato de λῶμα, ao contrário de μῖασμα, dizer respeito à mácula delével. Ainda segundo Laín Entralgo, a medicina hipocrática, respaldada na fisiologia pré-socrática, especializará semanticamente os termos por via de um novo critério; do que será consequência que λῶμα venha a significar a fluxão deletéria interna, e μῖασμα, a emanação maléfica de ar, que passa ao sangue e altera a φύσις do homem. De

homens, ou os que cometeram alguma obra sacrílega, e esses deviam empreender práticas inversas: sacrificar; suplicar, e, vindo aos templos, rogar aos deuses⁵⁴. Agora, já não fazem nada disso, mas somente purgam. E escondem os objetos das purgações com terra, ou os atiram ao mar, ou os levam para as montanhas, onde ninguém os apanhará nem os pisará. Mas levando-os ao deus, deviam ofertar ao deus, se, de fato, um deus é o causador.

Realmente, eu avalio que o corpo do homem não é maculado por algum deus: o mais mortal, pelo mais puro possível; mas, se acaso for maculado ou por algo outro ou se passível de outra coisa, poder-se-ia esperar ser purgado e purificado⁵⁵ por um deus, mais do que ser maculado. Então, o divino é o purgador de nossos maiores erros e sacrilégios, aquilo que os purifica e que se torna nosso detersório. Nós mesmos, fixando os limites dos templos e das regiões sagradas, para que ninguém os ultrapasse se não estiver puro, ao entrarmos neles, procedemos à ablução, não como maculados, mas como para sermos purificados de alguma impureza que tivéssemos antes. E, sobre as purgações, eis o que me parece:

2Littré (5Jones). Essa enfermidade não me parece em nada ser mais divina, mas tem a mesma natureza que as outras doenças, e a motivação da qual cada uma delas provém. Mas, quanto à natureza e à motivação, parece-me ser esta doença divina pela mesma razão que o são todas as outras, e também ser curável em nada menos do que as outras; a não ser que já esteja

fato, é com o sentido que nos aponta Laín Entralgo que se vai encontrar λῦμα em *Das glandes* (12Littré), enquanto μίασμα realmente figura com o significado de 'emanação mórbida' em *Dos ventos*. Contudo, vale lembrar que a datação do tratado *Das glandes* não consiste em consenso entre os helenistas; portanto, não se exclui a possibilidade de uma concorrência semântica entre os dois termos em um determinado momento da Escola hipocrática.

⁵³ πεφαρμαγμένους, portanto, lit. 'enfeitiçados por uma poção'. Jones: πεφαρμακευμένους.

⁵⁴ O tratado *Da dieta*, que Joly (1967:xx) data de c.400a.C., insiste quatro vezes (11, 87 e 93Littré) na necessidade de se dirigir preces aos deuses paralelamente ao tratamento dietético. Embora o verbo usado no *Da dieta* seja εὔχομαι, e não ἱκετεύω, como no MS – onde esse verbo ladeia εὔχομαι –, nota-se o quanto divergem os dois textos.

⁵⁵ O verbo 'purificar' afigurou-se-me uma solução para refletir a distinção que o autor faz entre καθαίρω (purgar) e ἀγνοέω (purificar). A opção de tradução se deve, sobretudo, ao fato de o

fortalecida por sua longa duração, a ponto de ser mais forte do que os remédios ministrados. Começa, assim como as outras doenças, conforme a estirpe⁵⁶. Se, pois, de um fleumático nasce⁵⁷ um fleumático; de um bilioso, um bilioso, de um tísico, um tísico⁵⁸, e de um esplenético, um esplenético; o que impede que algum dos filhos tenha (a doença) que tinham o pai e a mãe? Pois a semente⁵⁹ vem de todos os lugares do corpo: das partes sãs, vem sã; das doentes, doente⁶⁰.

Outra grande prova de que esta não é em nada mais divina do que as outras enfermidades: nos fleumáticos ocorre por natureza, e jamais sobrevém aos biliosos. Se realmente fosse mais divina do que as outras, essa doença necessariamente acometeria todos da mesma forma, e sem escolher bilioso nem fleumático.

verbo ἀγνοέω ser cognato de ἀγνός. Cabe, contudo, lembrar que não se deve deixar de levar em consideração o sentido ritualístico do termo καθαρμός.

⁵⁶ A tradução de γένος por 'estirpe' não oferece senão uma sombra da idéia que o vocábulo grego representa. Pesa sobre a palavra γένος um espectro semântico que o vincula amplamente à idéia de origem. Entende-se, pois, que o raciocínio desenvolvido sobre a idéia que esse termo sintetiza seja acerca da hereditariedade dos fenômenos fisiológicos.

⁵⁷ A tese consta, como premissa, em AAL, 14Littre: Εἰ οὖν γίνονται ἔκ τε τῶν φαλακρῶν φαλακροὶ καὶ ἔκ τῶν γλαυκῶν γλαυκοὶ καὶ διεστραμένων στρεβλοὶ, ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἔκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γίνεσθαι; [se os calvos nascem dos calvos; os cegos, dos cegos, e os estrábicos, daqueles que têm (os olhos) torcidos, como ocorre geralmente, e se o mesmo raciocínio (λόγος) se aplica aos outros aspectos (físicos), o que impede que nasça um macrocéfalo de um macrocéfalo?

⁵⁸ Observe-se que a palavra φθινώδης, que traduzi por 'tísico', significa mais precisamente 'aquele que padece de consumpção'. A tradução, de motivação etimológica, baseia-se no uso vernacular mais antigo da palavra 'tísico', no qual esta convergia semanticamente para o termo 'hética'.

⁵⁹ A palavra γόνος não significa uma espécie de semente condutora de genotípias. Essa semente provinha tanto do homem quanto da mulher, conforme assevera o *Da geração* (8Littre): τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ ἀνδρός. A tradução por 'sêmem' é tão comum quanto inadequada.

⁶⁰ Essa doutrina é exposta exatamente da mesma maneira em AAL, 14Littre:

<i>Ares, águas e lugares, 14Littre</i>	<i>Da doença sagrada, 2Littre</i>
ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός	ὡς ὁ γόνος ἔρχεται πάντοθεν τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός

3Litré (6Jones). Mas, de fato, o cérebro⁶¹ é o causador dessa afecção, assim como das outras doenças gravíssimas; de que maneira ocorre e a partir de qual motivação é o que exporei claramente. O cérebro do homem é duplo, assim como os de todos os outros animais⁶². Uma leve membrana o divide ao meio. Por isso, não se sente dor sempre no mesmo lugar da cabeça, mas em uma das partes, e, por vezes, na cabeça inteira. E as veias se estendem até ela, vindo de todo o corpo⁶³, muitas e finas, mas duas grossas: a que vem do fígado e a que vem do baço. A que vem do fígado se comporta assim: Uma parte da veia estende-se para baixo, pelo lado direito, ladeando o rim e os músculos lombares, até o interior da coxa, e atinge o pé, e é chamada de veia cava. Uma outra se estende para cima, através dos diafragmas⁶⁴ direitos e do

⁶¹ Tertuliano (*De anima*, 15,5) parece concluir dessa assertiva que a alma “in cerebro cubat secundum Hippocratem” [está contida no cérebro, segundo Hipócrates]. Naturalmente, não há elemento textuais que sustentem essa conclusão, inclusive porque não ocorre no tratado a palavra ψυχή, conudo é interessante notar como era feita a leitura do MS no século III d.C, ainda mais se levarmos em consideração que o livro de Tertuliano baseou-se no médico efésio Sorano (cf. QUASTEN, 1984:587), que escreveu, entre 210 e 213 d.C., uma obra em quatro livros acerca da alma (Περὶ ψυχῆς). Nesse escrito, Sorano, seguindo os estóicos, se esforçava para ver-se de acordo com Hipócrates, e professa a sua fé em que a alma é exclusivamente corporal.

⁶² O termo ἄλλοιοσι (outros) coloca o homem entre os animais. Este mesmo raciocínio é desenvolvido em AAL (19Litré), quando o autor demonstra a influência do meio sobre o corpo do homem, através da observação dos animais selvagens. Mesmo no capítulo anterior, o autor sentencia ao descrever a região dos citas: οὐ γὰρ ἔχουσι [οἱ βοῦς] κέρατα ὑπὸ τοῦ ψύχεος [os bois não tinham chifres por causa do frio]. A explicação é a mesma encontrada em Heródoto (VI,29): Δοκέει δέ μοι καὶ τὸ γένος τῶν βοῶν τὸ κόλον διὰ ταῦτα οὐ φύειν κέρα αὐτόθι (...) ὀρθῶς εἰρημένον, ἐν τοῖσι θερμοῖσι ταχὺ παραγίνεσθαι τὰ κέρα· ἐν δὲ τοῖσι ἰσχυροῖσι ψύχεσι ἢ οὐ φύει κέρα τὰ κτήνεα ἀρχὴν ἢ φύοντα φύει μόγις. [parece-me ser por isso (i.e., por causa do frio da Cítia) que a raça mocha de bois não cria chifres (...) isso (i.e., o verso de Homero sobre os chifres dos carneiros líbios, *Odisséia*, IV, 85) está corretamente dito, que, nos (lugares) quentes, os chifres crescem rápido; nos (lugares) muito frios, ou os animais não criam chifres, ou os criam com dificuldade]. Todavia, esse comentário de Heródoto, conquanto consonante ao raciocínio do tratado hipocrático, ao de Aristóteles (*História dos animais*, VIII,28,606a) e ao do tardio Estrabão (VII,3,18), não se estende à natureza humana, e, portanto, não consiste em uma reflexão de cunho médico. Nota-se ainda que Heródoto não inclui o homem entre os animais.

⁶³ Esta tese parece ser contrária à defendida no *Da natureza do homem*, cujo décimo primeiro capítulo (Litré) é uma pormenorizada descrição do percurso que quatro pares de veias fazem a partir da cabeça. Contudo, pode ser essa aparente discordância fruto da indistinção por parte desses dois tratados entre veia e artéria, que só serão distinguidas no tratado *Das articulações* (45Litré), que Jouanna (1992:540) data do final do século V ou do começo do século IV a.C. De qualquer forma, o percurso do sangue num e noutro tratado é muito diferente. Precisamente o décimo primeiro capítulo (Litré) do tratado *Da natureza do homem* é transcrito por Aristóteles em sua *História dos animais* (III,512b12-513a7), onde a obra hipocrática é atribuída a Pólibo, discípulo e genro de Hipócrates.

⁶⁴ A palavra φρήν significa ordinariamente nos tratados hipocráticos a membrana que separa o coração dos pulmões. Observando-se o emprego do plural (só há uma única ocorrência do singular

pulmão, e se divide e vai ao coração e ao braço direito. O resto se eleva pela clavícula até o lado direito do pescoço, até a própria pele, de sorte a ser visível. Oculta-se perto do ouvido e nele se separa. A parte mais grossa, maior e mais calibrosa⁶⁵ termina no cérebro; outra parte, sendo uma pequena veia fina, vai ao ouvido direito; uma outra vai ao olho direito e uma outra vai à narina. Assim são as veias que vem do fígado. A veia que vem do baço estende-se até o lado esquerdo, tanto para baixo, quanto para cima, assim como a que vem do fígado, porém mais fina e mais fraca.

4Littré (7Jones). Através dessas veias recolhemos a maior parte do fôlego⁶⁶, pois essas são respiradouros do nosso corpo, atraindo o ar até elas, e o conduzem ao resto do corpo, através de pequenas veias; esfriam e retornam. O fôlego, então, não podendo permanecer parado, move-se, contudo, de cima

dessa palavra em todo o CH: Pren.,34,571) e o percurso descrito, pode-se concluir que se trata dessa membrana, e não do músculo que normalmente designamos por 'diafragma'. O uso da palavra 'diafragma' com o sentido que lhe confere o MS é comum no jargão médico moderno. Convém comentar também que a definição e o registro mais antigo do termo διάφραγμα ('divisão') que nos foram legados é da lavra de Platão (*Timeu*, 70a e 84d), para quem o vocábulo designava um atributo do φρήν, que, por sua vez, é explicado como "uma espécie de alma mortal": τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος. Contudo, o tratado *Dos ventos* (10Littré), sem usar o termo διάφραγμα, insinua-o na expressão φραγμὸς ὁ τῶν φρενῶν.

Os tratados *Epidemias V* e *Epidemias VII* apresentam, cada um, uma ocorrência do termo διάφραγμα (respectivamente, em 95 e 121Littré). Essas duas ocorrências apresentam o termo grego com o sentido atual da palavra 'diafragma'; todavia, as partes de ambos os tratados em que o termo figura são situadas por Jouanna (1992:532) num lapso entre 358-7a.C., posto que em todos os dois há uma referência ao sitiamento de Datos por Filipe da Macedônia, a propósito de um ferido por catapulta.

⁶⁵ κοιλότατος — superlativo do adjetivo que designa a veia cava; pela inadequação vernacular da expressão 'mais cava', adotei a tradução 'mais calibrosa' (que figura no jargão médico da língua portuguesa), com algum prejuízo da esmerada precisão vocabular peculiar deste tratado. Todavia, vale lembrar que, com o adjetivo κοῖλος, o autor refere-se ao calibre do vaso sangüíneo, como fica claro nos inícios dos capítulos 9 e 10Littré deste tratado. O termo 'veia cava' adquiriu seu sentido atual por meio da tradução latina da obra de Galeno, onde κοίλη φλέψ já apresentava o significado requerido pela anatomia nossa contemporânea. Durling (1993:206) refere-se a 16 ocorrências dessa expressão na obra de Galeno, sempre com o sentido do que é atualmente designado por 'veia cava', e acusa a existência de outras várias ocorrências com o mesmo significado. Onde o vernáculo permitiu, manteve a tradução 'cavo' para este adjetivo, posto que, malgrado a lanhura ao jargão médico em vigor, o vocábulo se preserva no seio de nossa língua, e seu significado seja adequado à idéia do autor.

⁶⁶ Embora Littré, Gual e Mandhilaras traduzam πνεῦμα por 'ar', preferi traduzir o termo por 'fôlego', para diferenciá-lo de ἤερ (át. ἀήρ). Jones parece-me melhor sucedido em sua escolha pelo termo inglês 'vents', que não encontra correspondente exato em nosso idioma, mas que se enquadra com precisão no aspecto semântico que o termo vai adquirir em 13Littré, onde, de fato, o autor faz uso da palavra πνεῦμα para expressar também a idéia de 'vento'.

a baixo. Porque, se permanecer em algum lugar e for retido, a parte onde ele permanece torna-se impotente⁶⁷. Eis a prova: Quando se está sentado ou deitado, as veias são pressionadas, de modo a não passar o fôlego pela veia, em seguida ocorre entorpecimento⁶⁸.

É assim que ocorre com as veias⁶⁹.

5Littré (8Jones). Contudo, a doença acomete os fleumáticos⁷⁰, mas não nos biliosos. Começa a criar-se no embrião, quando ele ainda está no útero. De fato, também o cérebro, assim como as outras partes, purifica-se e floresce antes mesmo do nascimento. Nessa purgação, se se purga devidamente e na medida exata, e caso flua nem mais nem menos do que o devido, tem-se,

⁶⁷ O termo ἀκρατής, aqui traduzido por 'impotente', conforme o sentido apreendido através do aforismo VII,40 (LITTRÉ, IV,588; JONES, IV, 202): ἦν ἡ γλωσσοῦσα ἐξαίφνης ἀκρατῆς γένηται, ἢ ἀποπληκτόν τι τοῦ σώματος, μελαγχολικὸν τὸ τοιοῦτο γίνεται [se subitamente a língua se torna impotente (ἀκρατῆς) ou uma parte do corpo fica paralisada (ἀποπληκτόν), eis um sinal de atrabilis]. A relação entre a impotência das partes do corpo e da paralisia com a bile negra está presente em *Das doenças I* (2Littré) e *Das Doenças II* (6Littré). Jouanna (1983:220) disserta sobre a diferença entre ἀπόπληκτος e ἀκρατής, e conclui que, mesmo tendo esses termos um significado próximo e se aplicando à idéia de impotência, é preciso reconhecer que o primeiro vocábulo designa uma paralisia súbita. Em uma nota à sua edição e tradução do tratado *Ares, águas e lugares* (5Littré), Jouanna (p.214, n.2) defende a tradução de ἀκρατής por 'impotente', alegando que a tradução usual 'sem força' tem uma intensidade menor do que o original.

⁶⁸ O capítulo 14Littré do tratado *Dos ventos* é dedicado às causas da 'doença dita sagrada'. Porém, as causas apresentadas pelo tratado *Dos ventos* diferem consideravelmente das causas alegadas pelo MS. Para o autor do *Dos ventos*, a causa da 'doença sagrada' é a obstrução, provocada pelo ar, da passagem do sangue; enquanto o MS considera que a 'doença sagrada' provém do bloqueio que o fleuma impõe à circulação do ar. Malgrado as divergências entre os dois textos, é notável como esta passagem atribui ao ar as mesmas propriedades que o referido capítulo do tratado *Dos ventos*: Ἐπειδὴν οὖν ἐς τὰς παχέας καὶ πολυαίμους τῶν φλεβῶν πολλὸς ἀῆρ βρῖση, βρῖσας δὲ μείνη, κωλύεται τὸ αἷμα διεξιέναι (...) ἀνομοίης δὲ τῆς πορείης τῷ αἵματι διὰ τοῦ σώματος γινομένης, παντοῖαι αἱ ἀνομοιότητες· πᾶν γὰρ τὸ σῶμα πανταχόθεν ἔλκεται καὶ τετίνακται τὰ μέρη τοῦ σώματος ὑπηρετέοντα τῷ ταραχῶ καὶ θορύβῳ τοῦ αἵματος. [Quando então o ar abundante chega às veias espessas e que contém muito sangue, exerce uma pressão e continua exercendo essa pressão, e o sangue fica impedido de passar (...) Tornando-se irregular o andamento do sangue pelo corpo, ocorrem irregularidades de todo o tipo: o corpo todo é tomado por todos os lados, e as partes do corpo se agitam, submissas ao bulício e ao rumor do sangue].

⁶⁹ Gual e Jones privilegiam o *Codex vindobonensis IV*, e omitem καὶ τῶν λοιπῶν [e o resto]. Esta tradução, desunindo-se excepcionalmente do estabelecimento de Littré, adotou a opção de Jones.

⁷⁰ Seguindo Littré, Gual e Jones (e também Jouanna, em AAL 10Littré), esta tradução também não reconhece qualquer distinção entre φλεγματίης e φλεγματώδης. Assim, o termo φλεγματίης aqui é traduzido por 'fleumático', como o fora o vocábulo φλεγματώδης (2Littré).

então, a cabeça totalmente sã⁷¹. Mas, se há fluxo excessivo proveniente de todo o cérebro, e a coliquação se torne abundante; ao crescer, o indivíduo terá a cabeça adoentada e repleta de barulho, e não suportará o sol nem o frio. Se o fluxo provém de somente uma parte, ou do olho, ou do ouvido, ou se alguma veia se resseca, essa parte fica lesada na proporção em que se dá a coliquação. Se, porém, não ocorrer a purgação, mas o fluxo se condensar no cérebro, então o indivíduo será necessariamente fleumático.

Naqueles em que, quando crianças, brotam erupções na cabeça, nas orelhas e em outra parte da pele, e ocorre fluxo salivar e muco nasal, neles, essas coisas vão apresentando melhora com o avançar da idade. Então, é liberado e expurgado o fleuma que deveria ter sido purgado no útero. E a quem for assim purgado, geralmente não ocorre este mal. Aqueles que forem

⁷¹ A teoria da purgação do cérebro é a mesma que se nota no tratado *Ares, águas e lugares* (10Litré). Da palavra *δυσεντερία*, que figura neste trecho do *AAL* (o termo aparece cinco vezes no tratado), não há nenhuma ocorrência no *MS*; entretanto, a comparação dos dois tratados revela claramente a convergência de idéias acerca da purgação do cérebro nos fleumáticos. O *AAL* acrescenta ainda algumas informações sobre o destino dos coléricos, que, segundo o tratado, não sofrem da doença, mas morrem subitamente, quando o inverno é austral, chuvoso e brando, mas a primavera é boreal, seca e invernal.

<i>Ares, águas e lugares</i> , 10Litré	Da doença sagrada, 5Litré
<p>Τοῖς μὲν οὖν φλεγματίησι τὰς δυσεντερίας εἰκὸς γίνεσθαι καὶ τῆσι γυναιξὶ φλέγματος ἐπικαταρρυσθέντος ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου διὰ τὴν ὑγρότητα τῆς φύσιος,</p> <p><i>Nos fleumáticos, assim como nas mulheres (grávidas), é normal ocorrerem disenterias, quando o fleuma deflui do cérebro por causa da umidade de sua natureza.</i></p>	<p>ἢ δὲ νοῦσος αὕτη γίνεται τοῖσι μὲν φλεγματίησι, τοῖσι δὲ χολώδεσι οὐ, ἄρχεται δὲ φύεσθαι ἐπὶ τοῦ ἐμβρύου ἔτι ἐν τῇ μήτρῃ ἐόντος· καθαίρεται γὰρ καὶ ἀνθέει, ὡσπερ ἄλλα μέρεα, πρὶν γενέσθαι ὁ ἐγκέφαλος. Ἐν ταύτῃ δὲ τῇ καθάρσει ἦν μὲν καλῶς καὶ μετρίως καθάρθη καὶ μήτε πλέον μήτε ἔλασσον τοῦ δέοντος ἀπορρυῆ, οὕτως ὑγιεινοτάτην τὴν κεφαλὴν ἔχει.</p> <p><i>A doença ocorre nos fleumáticos, mas não nos biliosos. Começa a criar-se no embrião, quando ele ainda está na matriz. De fato, também o cérebro, assim como as outras partes, purifica-se e floresce antes mesmo de se nascer. Nessa purgação, se se purga devidamente e na medida exata, e se flui nem mais nem menos do que o devido, então, tem-se a cabeça totalmente sã.</i></p>

assim purgados, não são geralmente atingidos⁷² por essa doença. Mas aqueles que estão purgados, e nenhuma ulceração, nem muco e nenhuma saliva lhes sobrevém; nem procederam, dentro dos úteros, à purgação; para tais indivíduos, há o risco de serem tomados por essa doença.

6Littre (9Jones). Se, porém, o fluxo tomar o rumo do coração, sobrevém palpitação e acessos de asma, e o peito fica lesado, e alguns ficam curvados. Quando o fleuma frio desce sobre o pulmão ou sobre o coração, o sangue se esfria; as veias violentamente esfriadas pulsam contra o pulmão e ao coração. O coração palpita, de sorte a sobrevirem necessariamente os acessos de asma e a ortopnéia; pois o indivíduo não recebe a quantidade de fôlego que deseja, até que o fluxo do fleuma seja controlado e derramado, aquecido, pelas veias. Em seguida, cessam a palpitação e acesso de asma; mas cessam na medida em que há excesso. Se flui muito, cessa lentamente; se flui pouco, mais rápido. E se os fluxos forem mais freqüentes, mais freqüentes tornam-se os ataques; se não, tornam-se mais raros. Então, eis o que acontece se o fluxo atinge o pulmão e o coração. Se atinge o ventre⁷³, ocorrem diarréias.

7Littre (10Jones). Se (o fleuma) fica bloqueado nesse trajeto produz-se o fluxo para as veias das quais já falei; o indivíduo torna-se afônico e fica

⁷² ἐπίληπτα. Essa é a primeira ocorrência, no tratado, de um termo cognato de 'epilepsia'. Tanto neste, quanto em Af. III,16Littre (aparentemente a ocorrência mais antiga do termo no CH), o adjetivo se refere a um tipo de manifestação mórbida, e não a uma doença. Mas, no referido aforismo, o termo parecia referir-se a um completo quadro sintomático, enquanto este tratado utiliza o vocábulo para aludir à intensidade do ataque. No capítulo seguinte do tratado, notar-se-á uma ocorrência do verbo ἐπιλαμβάνω, do qual o adjetivo ἐπίληπτος deriva.

⁷³ A palavra que o autor utiliza para designar 'ventre' é κοιλίη. Também no AAL, a palavra empregada com o significado de "ventre" é preferencialmente κοιλίη (com 22 ocorrências), mas há também a palavra γαστήρ, que ocorre 7 vezes em todo o tratado. A variação entre os dois termos não é, contudo, livre. Observando-se os tratados *Epidemias VII* (60Littre), *Das doenças I* (15Littre), *Da natureza do homem* (11Littre), pode-se notar que γαστήρ designava topograficamente o ventre, enquanto κοιλίη, talvez por sua cognação com o adjetivo κοῖλος bastante empregado no MS, indica o ventre do ponto de vista fisiológico, o que naturalmente está muito mais associado seu interior côncavo.

sufocado, e cai-lhe espuma da boca. Os dentes se cerram; as mãos se contraem; os olhos reviram; o indivíduo perde a consciência, e alguns eliminam excremento. Essas coisas ocorrem às vezes pelo lado esquerdo; outras vezes, pelo direito, e outras ainda, por ambos os lados.

Eu explicarei como acontece cada uma dessas coisas. O indivíduo torna-se afônico, quando repentinamente o fleuma que foi para as veias bloqueia o ar, e não for recebido pelo cérebro, nem pelas veias cavas, nem pelas cavidades, mas intercepta a respiração; porque quando o homem toma o fôlego pela boca e pelas narinas, este chega primeiramente ao cérebro; em seguida, vai majoritariamente para o ventre, uma parte ainda vai para o pulmão, e outra, para as veias. Dessas partes, o fôlego distribui-se às outras através das veias. O que chega ao ventre, resfria o ventre, e não serve para nenhuma outra coisa. O ar que é lançado ao pulmão e às veias, chegando às cavidades e ao cérebro, torna, dessa forma, possíveis⁷⁴ o pensamento e o movimento dos membros; de sorte que, quando as veias são privadas do ar por causa do fleuma, e não o recebem, o homem torna-se afônico e sem consciência. As mãos tornam-se impotentes, e contorcem-se, um vez que permanece o sangue imóvel e não se distribui, como de costume. Os olhos reviram, posto que as veias não recebem ar e tornam-se túrgidas. Provinda do pulmão, a espuma sai da boca; pois quando o fôlego não entra nele, o indivíduo espuma e ebule, como se estivesse morrendo. O excremento sobrevém por força do sufocamento, e há sufocamento quando o fígado e o ventre são pressionados para cima, em direção aos diafragmas, e há obstrução na boca do estômago⁷⁵. Ocorre pressão, quando o fôlego não entra na boca,

⁷⁴ Em LITTRÉ, o verbo *παρέχω* é traduzido por "produire"; em GUAL, por "procurar", e, em JONES, por "to cause". Contudo, não considero que o autor tivesse o objetivo de estabelecer uma relação direta de causa-efeito entre a chegada do ar ao cérebro e a *φρόνησις* e a *κίνησις*.

⁷⁵ Esta é a única ocorrência, no *CH*, da expressão *στόμαχος τῆς κοιλίης*. No *CH*, não há um termo específico para designar 'estômago', que ora recebe o nome de *γαστήρ*, ora de *κοιλίη*. Alguns tratados, especialmente aqueles considerados da lavra de Hipócrates e de seus epígonos diretos, parecem manter uma coerência interna na nomenclatura relativa a esse órgão. O termo *στόμαχος* é empregado no *AAL* (9Littré — *ter*), acompanhado do genitivo *τῆς κύστιος*, para expressar o orifício da vesícula. Esse vocábulo é também encontrado em várias outras passagens do *CH* com o mesmo significado de orifício de um determinado órgão. Compreende-se, portanto, que o

como de costume. O indivíduo bate os pés quando o ar é interceptado nos membros e não é capaz de escorrer para fora, devido ao fleuma. (O ar), lançando-se para cima e para baixo através do sangue, produz espasmo e dor; por isso, o indivíduo esperneia. Tudo isso ocorre, quando o fleuma frio flui para o sangue, que é quente, pois o sangue esfria e se estagna. Se o fluxo for abundante e espesso, o indivíduo morre imediatamente. Pois o fluxo de fleuma supera o sangue através do frio e o coagula⁷⁶. Mas se esse fluxo for menor, ele controla imediatamente a respiração que está obstruída. Em seguida, depois de algum tempo, quando (o fleugma frio) se espalha pelas veias e se mistura ao sangue abundante e quente, caso seja assim controlado, as veias recebem o ar, e os indivíduos recobram a consciência.

8Littre (11Jones). A maioria das crianças pequenas que são atingidas por ataques dessa doença morre, se o fluxo sobrevier abundante e soprar o noto⁷⁷. As pequenas veias, que são delgadas, não podem receber o fleuma, por

termo é ainda empregado pelo autor do MS com o significado extensivo a partir daquele com o qual é encontrado na *Ilíada* (III,292), onde a locução στόμαχοι ἄρνων significa 'gargantas dos cordeiros' que Agamemnon cortou como selo imolando do pacto firmado entre ele e Príamo. Em Galeno (e também em Plutarco), o vocábulo στόμαχος significa tanto 'boca do estômago', alternando livremente com a expressão στόμα τῆς γαστρός; quanto o próprio 'estômago' (cf. DURLING, 1993:300). Littre, em sua tradução, refere-se à cárdia; contudo, a implicação da consciência do esôfago — referido nominalmente pelo Lexicógrafo francês — parece-me um passo vetado à mera tradução. Todavia, Littre, em *Das doenças das mulheres* (171), traduz στόμαχος por 'esôfago', na passagem em que o autor do tratado explica, entre outros sintomas da metrite, a recusa de alimento por parte do ventre. O tratado *Dos lugares no homem*, datado do VI século a.C., apresenta uma ocorrência do vocábulo οἰσόφαγος (20Littre). A datação do tratado *Dos lugares no homem* poderia ainda recuar, não fosse a ponderação de Jouanna de que o uso justamente do termo οἰσόφαγος não poderia ser muito anterior àquele século, posto que o vocábulo somente voltará a ser empregado, no CH (há uma ocorrência desse vocábulo em Aristóteles, *Das Partes dos animais*, II,3,9), no curto tratado *Da anatomia*, que Jouanna (1992:530) data do período helenístico ou da fase romana. (v. também n.72)

⁷⁶ πήγνυσιν. O verbo πήγνυμι é traduzido, nesta passagem, como 'congelar' por Littre, Gual e Jones, consoante ao significado do termo em Ésquilo (*Os Persas*, 495), onde se lê: θεὸς (...) πήγνυσιν δὲ πᾶν ῥέεθρον ἄγνοῦ Στρυμόνος [*um deus (...) congela toda a correnteza do sagrado Estrimão*]. Contudo, em que pese o pouco prestígio que a metáfora e a metonímia gozam no CH, penso ser mais apropriada a tradução de Mandhilaras, que prefere traduzir este verbo por πήζω ['coagular', mas também 'congelar']; mas não se pode abstrair a relação entre a idéia de congelamento e o sintoma do calafrio.

⁷⁷ O tratado AAL (7Littre) faz referência à má influência do noto nas águas: ταῦτα [ὔδατα] τοῖσι μὲν νοτίοισι πάνυ πονηρά, τοῖσι δὲ βορειοῖσιν ἀμείνω [Essas (águas são), de fato, ruins por causa do noto, e melhores por causa do bóreas]. Havia, no entanto, no AAL, a umidade como outra variável influente nos malefícios do noto. O autor de AAL (10, 12 e 15Littre), afinado com Af. (III,

causa de sua espessura e abundância; mas o sangue se esfria e coagula, e, assim, o indivíduo morre. Se é pouco o fleuma, produz um fluxo por ambas as veias, ou por uma delas, e, assim, o indivíduo sobrevive, embora marcado⁷⁸; pois a boca fica torta, ou o olho, ou o pescoço, ou a mão; no lugar onde a pequena veia, cheia de fleuma, foi controlada e oprimida. Por causa dessa veia, necessariamente, a parte lesada do corpo é mais fraca e mais incompleta. Mas geralmente isso tem alguma utilidade, por um longo tempo; pois o ataque não mais ocorre, se o indivíduo já tiver sido marcado uma vez. Eis por quê: Devido a essa necessidade, as veias restantes são prejudicadas e parcialmente contraídas, de sorte a receberem o ar, mas a não fluir mais o fluxo de fleuma como antes. De fato, é razoável os membros estarem mais fracos, se as veias foram prejudicadas. Mas, aqueles que, em caso de vento do Norte, têm fluxos muito parcos e do lado direito, esses sobrevivem sem qualquer marca; contudo, há o perigo de (a doença) formar-se e aumentar, se não forem tratados com os procedimentos adequados⁷⁹. Assim acontece com as crianças, ou algo muito semelhante a isso.

9Littré (12Jones). Aos mais velhos, (a doença) não os mata, quando sobrevém, nem provoca contorções; pois as veias são calibrosas e cheias de

11, 12 e 13Littré), lembra que o bóreas seco é tão danoso quanto o noto úmido, e que os dois juntos causam vários males: ἦν δὲ τὸ θέρος αὐχμηρὸν καὶ βόρειον γένηται, τὸ δὲ φθινόπωρον ἔπομβρον καὶ νότιον, κεφαλαλγίαι ἐς τὸν χειμῶνα γίνονται, καὶ βῆχες καὶ βράγχοι, καὶ κορύζαι, ἐνίοισι καὶ φθίσιες [se o verão é seco e com o bóreas, e o outono é chuvoso e com o noto, então, no inverno, ocorre cefalgia, rouquidão, coriza e, em alguns, a tísica] (Af.III,13). Outra variável presente tanto em AAL, quanto nos aforismos referidos, é a constituição do indivíduo, sendo a umidade corpórea um agravante das mazelas apresentadas em Af.III,13. Contudo, ainda em AAL (15Littré), numa passagem em que o autor comenta o clima de uma região da Ásia, pode-se notar a relevância do vento austral em sua nosologia, mesmo quando considerado isoladamente de outros fatores.

⁷⁸ ἐπίσημα é o termo grego que designa o sinal distintivo. É com essa acepção que o encontramos nos trágicos (por exemplo, em Ésquilo, *Sete contra Tebas*, 659). No tratado, trata-se de uma seqüela imunizante. A relação entre seqüela e imunidade é um traço empírico do tratado que denota uma admirável postura observadora.

⁷⁹ As traduções de Littré, Gual e Jones subentendem, nesta passagem, a idéia de 'remédio'. Mesmo que se considere que o termo 'remédio' é semanticamente mais abrangente do que a palavra 'medicamento', a proximidade, em nosso vernáculo, entre esses vocábulos, leva-me a considerar a ênfase no fato de se tratar de um procedimento terapêutico em sua íntegra, e não somente na aplicação de um medicamento.

sangue quente, por isso, nem o fleuma pode controlá-las, nem o sangue pode esfriar-se, a ponto de coagular-se, mas ele próprio, o fleuma, é controlado, e se mistura rapidamente com o sangue. Dessa forma, as veias recebem o ar, e dá-se a consciência, e as marcas já referidas ocorrem reduzidamente⁸⁰, por causa do vigor do indivíduo. Aos muito velhos, quando lhes sobrevém essa doença, ela provoca, por essa razão, a morte ou a paralisia, ou seja, porque as veias se esvaziam, e o sangue é parco, rarefado e aquoso. Se, então, há fluxo abundante e for a época de inverno, o indivíduo morre. Pois o fluxo esgana e coagula o sangue, se ele sobrevém por ambos os lados. Se ele ocorre apenas em um dos lados, torna o indivíduo paralítico, porque o sangue não pode controlar o fleuma, uma vez que está rarefado, frio e parco; mas ele próprio, controlado, se coagula, de sorte a tornarem-se impotentes aquelas partes onde o sangue foi suplantado.

10Littré (13Jones). O fluxo ocorre mais para a direita, do que para a esquerda, porque as veias são mais calibrosas e numerosas do que no lado direito; pois as veias se estendem a partir do fígado e do baço. O fluxo se precipita e se coliqua principalmente nas crianças, se nelas a cabeça for esquentada ou pelo Sol, ou por fogo, e repentinamente o cérebro vier a tremer de frio⁸¹; pois então o fleuma se separa⁸². Isso ocorre porque o fleuma se

⁸⁰ O adjetivo ἥσσων, que nesta passagem adquire valor adverbial, pode ter tanto o significado quantitativo, quanto o qualitativo. Por essa razão, esse advérbio *ad hoc* foi traduzido por uma expressão que transparecesse essa ambivalência semântica.

⁸¹ A opção por esta tradução denotativa justifica-se principalmente pelo fato de o mesmo verbo φρίσσω ser empregado logo abaixo (ainda neste capítulo do tratado) com o sentido denotativo de 'tremor de frio'. Assim, diverge esta tradução das de Littré, Jones e Gual. Um outro argumento para tal opção é a similitude entre o tremor provocado pelo frio e o provocado pela convulsão.

Os manuscritos apresentam esta passagem da seguinte forma: οἷσιν ἂν διαθερμανθῆ ἢ κεφαλή ἦν τε ὑπὸ ἡλίου, ἦν τε ὑπὸ πυρός, καὶ ἦν τε ἐξαπίνης φρίξη ὁ ἐγκέφαλος. Todavia, Littré suprime a última ocorrência de ἦν τε, justificando-se em longa nota com o argumento de que o esfriamento do cérebro é um fato seqüente ao seu aquecimento, e não de um simultâneo. De fato, o aquecimento aglutinador e o frio dissolvente são os fatores que permitirão o fluxo. Littré lembra ainda que a repetição dos termos ἦν τε conduz facilmente a esse equívoco. A partir de Littré, os estabelecadores preferiram esta opção, e mesmo Jones, cujo texto diverge consideravelmente do de Littré, segue-lhe aqui, lembrando que Reinhold, naturalmente para fortalecer a tese de Littré, acrescenta ainda a expressão ἔπειτα antes de ἐξαπίνης (JONES, 1992:165, n.2).

coliqua pelo calor e pela dilatação do cérebro; ele se separa sob a ação do frio e da contração, e assim flui. Em alguns indivíduos, essa é a motivação; em outros, quando o noto repentinamente substitui os ventos boreais, e distende e liberta o cérebro que estava contraído e é vigoroso⁸³, de sorte a tornar-se demasiadamente abundante o fleuma, e, dessa forma, produz-se o fluxo.

O fluxo se derrama também devido a um medo obscuro⁸⁴, se o indivíduo teme quando alguém grita, ou ainda se, em meio ao choro, não for capaz de retomar rapidamente o fôlego. Tais coisas ocorrem amiúde com as crianças. Quando ocorre qualquer dessas coisas, imediatamente o corpo treme de frio, e, afônico, o indivíduo não retoma o fôlego, mas o fôlego fica estático; o cérebro se contrai; o sangue estagna-se, e, dessa forma, o fleuma se separa e flui. Nas crianças, essas são as motivações do ataque⁸⁵, no que concerne ao seu início. Para os mais velhos, porém, o inverno é muito agressivo. Pois, quando, próximos a um grande fogo, tais indivíduos têm esquentados a cabeça e o cérebro; e quando se expõem ao ar livre⁸⁶ e são

⁸² O verbo ἀποκρίνω, nesta passagem na qual é empregado em sua forma média, serve-se de seu amplo espectro semântico para implicar nas idéias de 'diluir' e 'desprender'.

⁸³ Littré opta pelo termo εὐσθενέοντα, apoiado apenas no manuscrito H. Os demais manuscritos apresentam ora a forma ἀσθενέοντα, ora a locução ἀσθενέα ὄντα, o que resultaria num significado oposto ao da opção de Littré, e, por conseguinte, contrário ao raciocínio do próprio autor. Os estabelecadores seguintes a Littré adotam a sua medida, e a edição de Jones esclarece, em nota, a sua opção.

⁸⁴ ἐπικαταρρέει δὲ καὶ ἐξ ἀδήλου φόβου γινομένου, – Littré acrescenta uma vírgula depois de ἀδήλου, o que resulta na seguinte tradução: *O fluxo se derrama por uma causa obscura, por um medo,* Contudo, a opção dos demais editores do tratado é a de manter esta passagem sem a vírgula que lhe acrescentou Littré. A objeção de Jones, expressa em nota, à vírgula de Littré consiste em argumentar que os exemplos apresentados pelo autor do tratado não são ἄδηλα.

⁸⁵ Esta é a única ocorrência da palavra ἐπίληψις no tratado.

⁸⁶ Littré traduz ψῦχος por 'ar livre', e, assim, o opõe a ἀλέη, que vem sendo interpretado como 'abrigo, lugar coberto'. Contudo, cabe assinalar que há dois vocábulos homógrafos (ἀλέη). Um dos quais é derivado de ἥλιος, e designa o calor emanado do Sol; o outro provém de ἀλεύω (proteger). Littré opta pelo segundo, vindo em ψῦχος seu contraposto. Tal opção opõe-se às de Gual e Jones, que preferem traduzir ψῦχος por 'frio', não vindo, assim, qualquer antítese direta entre os dois termos. A favor da opção por 'abrigo' na tradução do termo ἀλέη, têm-se as duas ocorrências do vocábulo em AAL (8 e 19 Littré); sendo a primeira dessas uma oposição irrefutável a αἰθρίη ('ar livre'), numa experiência argumentativa na qual uma certa medida de água deveria ficar ao ar livre (αἰθρίη) durante o inverno, até que congelasse, e depois ser recolhida a um lugar fechado (ἀλέη), para que se descongelasse e se lhe notasse a diminuição de volume.

tomados pelo frio, ou quando forem do ar livre a um abrigo, e se sentarem próximos a um fogo, essas mesmas coisas acontecem, e lhes ocorre o ataque, conforme já ficou dito. Outro grande perigo é que sofram tais coisas na primavera, se o sol lhes aquecer a cabeça. Mas, no verão, o perigo é muito menor, posto que não há mudanças repentinas.

Quando se tiver ultrapassado os vinte anos, essa doença não mais atinge, senão a poucos ou mesmo a ninguém, a não ser que ela acompanhe o indivíduo desde a infância. As veias estão cheias de sangue, e o cérebro se condensa e torna-se rígido, de sorte que o fluxo não recai sobre as veias, mas, se recair, não controla o sangue, posto que o sangue é abundante e quente.

11Litré (14Jones). Em quem (a doença) vem crescendo e se desenvolvendo desde criancinha, é habitual ocorrer isso durante as mudanças de vento, na maioria das quais, lhe sobrevêm ataques, e, sobretudo, quando sopram os notos. É difícil livrar-se desses ataques, porque o cérebro tornou-se mais úmido do que o seu natural, e transborda o fleuma, de sorte que defluxões tornam-se amiudadas, e o fleuma não pode mais separar-se, nem o cérebro, tornar-se seco, mas esse pode molhar-se e manter-se úmido. Qualquer um pode tomar conhecimento disto principalmente em alguns animais pastoris que são tomados por ataques devidos a essa doença, e especialmente nas cabras, pois essas os têm com freqüência. Se dissecares a cabeça delas, encontrarás o cérebro úmido, em meio a hidropisia, e cheirando mal. Nessa evidência, reconhecerás que não é a divindade que corrompe⁸⁷ o corpo, mas a doença.

⁸⁷ O verbo λυμάνομαι, que vai traduzido por 'corromper', figura no tratado *Da dieta* I,14Litré glosado como 'purificar'. Pierre Chantraine, em seu *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (assim como em sua revisão do *Dictionnaire* de Anatole Bailly) registra os dois significados do verbo λυμάνομαι, atribuindo-lhe, dessa forma, uma polissemia considerável, mas com muitos paralelos na língua grega. O *Lexicon* Liddell-Scott-Jones, contudo, apresenta duas entradas para esse verbo, concebendo-o como formas coincidentes de origens diversas. Assim, naquele dicionário, o primeiro λυμάνομαι (o que se encontra no tratado *Da dieta* I, 14) é associado etimologicamente a λῦμα ('água usada em uma lavagem', 'sujeira removida por

Isso ocorre também com o homem: quando a doença dura muito, torna-se incurável, posto que o cérebro é carcomido pelo fleuma e se coliqua; o que for coliquado torna-se água que rodeia externamente o cérebro, e banha-o. E, por essa razão, os indivíduos tornam-se mais freqüente e facilmente presas de ataques. Eis por que a doença torna-se duradoura, já que o líquido fluxionário que circunda o cérebro é rarefeito devido a sua abundância, e é imediatamente controlado e aquecido pelo sangue.

12Littre (15Jones). Aqueles que estão habituados perspiram quando estão prestes a ter um ataque, e se afastam dos outros, se estiverem perto de casa; se estiverem longe, dirigem-se ao lugar mais isolado, onde esperam que pouquíssimos o vejam cair, e imediatamente se escondem. Fazem isso por vergonha da afecção, e não por medo do nume, como muitos crêem. As crianças, por falta de costume, primeiramente caem onde acaso estejam. Mas quando ocorrerem ataques repetidos, ao pressentirem-nos, fogem para perto de suas mães ou para perto de alguém que conheçam bem, por causa do terror e do medo da afecção; pois, sendo crianças, não conhecem ainda o que seja envergonhar-se.

13Littre (16Jones). Pelas razões que exporei, afirmo ocorrerem ataques nas mudanças dos ventos⁸⁸, principalmente nos notos, depois nos bóreas e, em

lavagem'), e o segundo, a λύμη ('tratamento cruel', 'ultraje'). Cabe ainda assinalar que o tratado *Da dieta*, do ponto de vista de suas idéias, figura marginalmente no CH, porquanto apresenta uma concepção muito particular da natureza humana (que, segundo o tratado, deriva de uma mistura de água e fogo), e recorre aos deuses em preces suplicantes. O longo tratado *Da dieta*, para o qual se adotou a divisão em quatro livros (apesar da preferência de Galeno por seccioná-lo em três partes), é instado por Jouanna (1992:557) como pertencente ao fim do V ou começo do VI século a.C. Se, por um lado, a data o aproxima do MS, por outro prisma, a sua relação com os deuses o distancia consideravelmente desse tratado. Portanto, não deve haver aqui uma preocupação com um certo idioleto que notoriamente se vê partilhado pelos tratados MS e AAL.

⁸⁸ A palavra empregada nesta passagem com o significado de 'vento' é πνεῦμα. Até aqui, tenho traduzido πνεῦμα por 'fôlego', posto que o termo se referia ao hálito humano.

seguida, nos demais; esses são, entre os ventos, os mais fortes, além de contrários aos outros no que tange à direção e à potência.

O bóreas condensa o ar, e dissipar a parte turba⁸⁹ e nebulosa, e a faz límpida e diáfana. Dessa mesma maneira, atua sobre tudo o que tem origem no mar, e nas outras águas; pois dissipa a umidade e a escuridão de todas as coisas, inclusive dos homens, e por isso é o mais saudável dos ventos⁹⁰.

O noto, por sua vez, faz o contrário disso. Primeiramente começa a fundir e liquefazer o ar condensado, visto que não sopra forte imediatamente,

⁸⁹ É notável a semelhança entre os termos empregados nessa passagem e naquela que se encontra em *AAL* (8Littre), especialmente o verbo ἐκκρίνω regendo o termo θολερόν, e a antítese entre este termo e λαμπρόν.

<i>Ares, águas e lugares, 8Littre</i>	<i>Da doença sagrada, 13Littre</i>
<p>ἐπειδὴν (τὸ ὕδωρ) ἀρπασθῆ καὶ μετεωρισθῆ περιφερόμενον καὶ καταμεμιγμένον ἐς τὸν ἠέρα, τὸ μὲν θολερὸν αὐτοῦ καὶ νυκτοιδῆς ἐκκρίνεται καὶ ἐξίσταται καὶ γίνεται ἠήρ καὶ ὀμίχλη, τὸ δὲ λαμπρότατον καὶ κουφότατον αὐτοῦ λείπεται καὶ γλυκαίνεται ὑπὸ τοῦ ἡλίου καιόμενόν τε καὶ ἐψόμενον.</p> <p><i>quando a água é arrebatada e elevada, estando carregada e misturada ao ar, sua parte turva e semelhante à noite se separa, distancia-se e se transforma em bruma e névoa; a parte mais límpida e mais leve permanece onde está, e abrandando-se, queimada e cozida pelo Sol.</i></p>	<p>ὁ μὲν γὰρ βορέης ξυνίστησι τὸν ἠέρα καὶ τὸ θολερὸν τε καὶ νεφῶδες ἐκκρίνει καὶ λαμπρόν τε καὶ διαφανέα ποιεῖ</p> <p><i>o bóreas condensa o ar, e separa a parte turva e nebulosa, e a faz límpida e diáfana.</i></p>

Não creio ser casualmente que as convergências vocabulares se acentuem quando o tema são os ventos, precisamente um dos temas de *AAL*. A tese sobre tal assunto também parece ser compartilhada pelos dois tratados. Em *AAL*, não poderia constar um axioma apologético do bóreas, visto que o tratado acrescenta outras variáveis à ação salutar do ambiente, sem estabelecer — ao contrário de *MS* — relações aglutinantes entre essas variáveis. Contudo, o *AAL* refuta as vantagens do bóreas sobre o noto. Em 19Littre, lê-se que o bóreas provém da região situada abaixo da Ursa, onde a neve esfria o vento contínuo; mas é em 5Littre que se nota o quanto o bóreas é desprestigiado no *AAL*, e que se percebe que o nome βορέης já é suficiente para significar um conjunto de características climáticas que não se restringe à direção e à temperatura. Nessa referida passagem, o autor observa que as cidades voltadas para o bóreas têm habitantes melhores quanto ao caráter e à inteligência (ὄργην τε καὶ ξύνεσιν βελτίους).

⁹⁰ Primeira ocorrência da palavra ἄνεμος neste tratado, neste mesmo capítulo haverá mais uma, que será a última. É curioso notar que, em *AAL*, só há uma única ocorrência do termo ἄνεμος (8Littre), em oposição às 29 da palavra πνεῦμα, esta última sempre com o significado de 'vento'. No tratado *AAL*, o termo πνεῦμα não ostenta o significado de 'fôlego', como acontece ordinariamente em *MS*.

mas primeiro é tranqüilo, porque não pode, de repente, controlar o ar que antes estava espesso e condensado; todavia dissolve-o com o passar do tempo. Da mesma maneira atua sobre a terra, sobre o mar, sobre os rios, sobre as fontes, as cisternas e sobre tudo o que brota e em tudo o que contém umidade. E ela está em tudo — em algumas coisas mais, em outras, menos. Todas as coisas sentem⁹¹ esse vento, e passam de claras a turvas, de frias a quentes, de secas a úmidas. Os vasos de barro cheios de vinho ou de qualquer outro líquido que estiverem nas casas ou enterrados, todos eles, sentem o noto, e transmudam sua forma em outra aparência, e, assim, torna o Sol, a Lua e as estrelas muito menos resplandecentes do que a sua natureza. Quando então, sendo essas coisas assim tão grandes e poderosas, (o vento) as controla desta maneira, e faz o corpo sentir e modificar-se, durante as mudanças desses ventos, é forçoso que, com os notos, o cérebro relaxe e se umedeça⁹² e as veias se tornem mais flácidas, e que, com os bóreas, o que há de mais saudável no cérebro se condense; o que for mais doente se separe do que estiver mais úmido, e que (o fleuma) o banhe⁹³ por fora, e, assim, as defluxões sobrevenham nessas mudanças desses ventos.

⁹¹ Apesar de o verbo 'sentir' normalmente abnuir sujeito inanimado, preferi, nesta e na frase seguinte, conservar a estrutura igualmente incomum do texto grego, onde o verbo equivalente é αἰσθάνομαι, cujo significado é 'perceber pelos sentidos', e, portanto, também renuente de sujeitos inanimados. Assim procedendo, afasto-me da tradução de Littré, que prefere traduzir αἰσθάνομαι por 'éprouver' (para o qual o sujeito inanimado é pertinente em quaisquer condições), e aproximo-me das opções de Gual e Jones, que traduzem o verbo grego, respectivamente, por 'percibir' e 'to feel'.

⁹² Este é o terceiro étimo no texto ligado à idéia de 'umidade'. A raiz mais usada no texto para expressar esse campo semântico é a de ὑγρός, mas em 13Littré (início) o termo ἠήρ, que, de resto, designa o 'ar', é empregado em seu sentido menos usual — não obstante muito antigo, posto que atestado desde Homero (P,649) —, que, nos termos do dicionário de Anatole Bailly, muito se aproxima da idéia de δμίχλη.

⁹³ O verbo περικλύω, aqui traduzido literalmente, refere-se ao fleuma. Vale dizer, entretanto, que essa não é a opinião de Gual e de Jones, que, a julgar pela sintaxe das respectivas traduções, parecem crer que o sujeito desse verbo seja o bóreas. Littré, por sua vez, não se exime de expressar o sujeito ideal 'o humor', que me parece muito adequado, uma vez que precisamente esse verbo com o mesmo objeto ('cérebro') figura na etiologia fisiológica dos ataques, em 11Littré.

Dessa forma, essa doença nasce e se desenvolve⁹⁴, a partir da agregação e desagregando, e não é de forma alguma mais impossível de ser tratada ou de ser conhecida; nem é mais divina do que as outras.

14Littre (17Jones). É preciso que os homens saibam que nossos prazeres, nossas alegrias, risos e brincadeiras não provêm de coisa alguma senão dali (, isto é, do cérebro), assim como os sofrimentos, as aflições, os dissabores e os prantos. E, sobretudo, através dele, pensamos, compreendemos, vemos, ouvimos e reconhecemos o que é feio e o que é belo, o que é ruim e o que é bom, o que é agradável e o que é desagradável, tanto distinguindo as coisas conforme o costume, quanto sentindo-as conforme o que for conveniente ——— e distinguindo dessa forma os prazeres dos desprazeres; de acordo com a ocasião, as mesmas coisas não nos agradam sempre. É também através dele que enlouquecemos e deliramos, e nos vêm os terrores, os medos, alguns durante a noite, outros durante o dia, e, as insônias, os erros inoportunos, as preocupações inconvenientes, a ignorância do estabelecido, a falta de costume⁹⁵ e a inexperiência.

De tudo isso somos passíveis a partir do cérebro, quando este não está saudável, porém torna-se mais quente do que sua natureza, ou mais frio, ou mais úmido, ou mais seco, ou sofre, contra a natureza, outra afecção que lhe é inabitual. Enlouquecemos devido à umidade; pois, quando se está mais úmido do que seu natural, é forçoso que se mova, e, movendo-se, nem permaneça

⁹⁵ Littre e Jones privilegiam, nesta passagem, o ms.Vindobonensis IV e o Códice 4Vaticanus, que ostentam o termo ἀνηθία ('falta de costume'); contudo, Littre, não retira o termo ἀπειρία ('inexperiência'), que não consta naquelas fontes. Por outro lado, Grensemann e Willamowitz, além de omitirem o termo ἀπειρία, preferem o substantivo λήθη ('esquecimento', mas que Gual prefere traduzir por 'estranhezas') ao vocábulo ἀνηθία. Esta tradução seguiu, também aqui, o texto estabelecido por Littre, mas não se pode deixar de observar que a opção de Grensemann e de Willamowitz parece aqui estar muito mais afinada com o conjunto do tratado. É esperado que o médico tratadista pense que o esquecimento provém do cérebro, mas o mesmo não se pode dizer acerca da falta de hábito ou da inexperiência.

estável a visão, nem a audição. Mas ora ouve-se e vê-se uma coisa, ora, outra, e a língua expressa tais coisas como são ouvidas e vistas em cada circunstância. Durante o tempo em que o cérebro ficar estável, o homem estará consciente.

15Littré (18Jones). A corrupção do cérebro é devida ao fleuma e à bile. Conhecerás as duas causas desta maneira: Os que enlouquecem devido ao fleuma são pacíficos e não gritam, nem bramem. Mas os que enlouquecem devido à bile costumam berrar, e tornam-se furiosos e inquietos, sempre fazendo algo inoportuno. Se enlouquecem continuamente, essas são suas motivações; mas, se os terrores e medos se lhes afiguram, isso se deve ao deslocamento⁹⁶ do cérebro, que se desloca quando aquecido, e ele se aquece devido à bile, quando se projeta sobre o cérebro através das veias sangüíneas procedentes do corpo. E um medo se mantém até que novamente (a bile) se retire para as veias e do corpo; depois cessa. O indivíduo se aflige e sente náusea⁹⁷ fora de ocasião, enquanto o cérebro se esfria e se contrai além do que

⁹⁶ Gual, Littré e Jones preferiram traduzir, nesta passagem, o termo *μετάστασις* por "mudança", sem que a idéia de movimento fosse necessariamente considerada. Contudo, Vitorio di Benedetto e Mandhilaras (que apenas mantêm o termo que, em seu idioma, possui um significado consideravelmente mais específico do que o do grego do tratado), com os quais aqui concordo, propõem que este vocábulo conserve sua postura semântica mais etimológica, traduzindo esta palavra por 'deslocamento' (respectivamente, *spostamento* e *μετάσταση*).

⁹⁷ Minha tradução da forma verbal *ἄσᾶται* divorcia-se das traduções de Littré, Gual, Mandhilaras e di Benedetto, preferindo a sugestão do dicionário LIDDELL-SCOTT-JONES, em cujo respectivo verbete, tem-se por definição de *ἄσᾶ-ομαι* '*fell loadthing or nausea*', e, como exemplo de emprego desse verbo com esse significado, o referido dicionário cita precisamente a passagem em questão. A favor de minha opção, poder-se-ia argumentar que Galeno emprega nove vezes este verbo, e todas as vezes com o claro sentido de 'sentir náusea', cinco dessas ocorrências já constam do CGM (vol.V: *Galeni in Hippocratis de natura hominis commentario*, 182.28; 312.15 e 23; *Galeni in Hippocratis prorrheticum commentario*, 339.18; *Galeni in Hippocratis epidemiarum librum VI commentario*, 80.25; *Galeni in Hippocratis epidemiarum librum III commentario*, 133.1); em apenas uma das ocorrências o verbo se encontra em sua forma ativa (numa citação de Andromachus Junior — XI, 352.12 — à obra de Galeno).

No CH, há cinco ocorrências do termo ἄση, que, segundo o Dictionnaire étymologique de Chantraine, dá origem ao verbo ἄσᾶ-ω. Em todas essas ocorrências o significado 'náusea' é claramente notado. Como exemplo e ilustração desses empregos, cito o Af.5,61, onde o autor se refere à náusea como sintoma de gravidez; para tanto, o termo empregado é ἄση: ἦν γυναικὶ αἱ καθάρσιες πορεύονται, μήτε φρίκης, μήτε πυρετοῦ ἐπιγινομένου, ἄσαι δὲ αὐτῇ προσπίπτωσι, λογίζου ταύτην ἐν γαστρὶ ἔχειν [*se, em uma mulher, a menorréia* (lit.: as

lhe é habitual. Tudo isso ocorre devido ao fleuma. Por causa dessa afecção, o indivíduo também perde a memória. Durante as noites, ele grita e berra, quando, o cérebro subitamente se esquentava. Os biliosos são passíveis disso, mas os fleumáticos, não. O indivíduo se esquentava quando o sangue abundante chega ao cérebro, e ferve; depois, segue abundantemente, através das veias mencionadas, quando, então o homem tem um sonho apavorante, e mantém-se amedrontado. De sorte que, ao acordar, o rosto põe-se mais ardente, e os olhos se envermelhecem, quando ele tem medo, e a inteligência concebe realizar algo ruim, o mesmo lhe ocorrerá no sono. Mas, quando o indivíduo desperta e toma consciência, e o sangue novamente se distribui para as veias mencionadas, isso cessa.

16Littré (19Jones). De acordo com isso, penso que o cérebro (dentre todos os órgãos, é o que) exerce o maior poder no homem. Pois ele, se acaso está são, é nosso intérprete das ocorrências oriundas do ar, e o ar lhe proporciona a consciência. Os olhos, os ouvidos, a língua, as mãos, os pés praticam coisas tais quais o cérebro as percebe; pois a todo o corpo se aplica a consciência na medida em que ele participa do ar. Mas o cérebro é o transmissor da compreensão.

Quando, pois, o homem inspira⁹⁸, este (isto é, o ar) chega primeiramente ao cérebro, e assim o ar se dispersa pelo resto do corpo, deixando no cérebro sua parte apogística e o que houver de concernente à consciência e possuir de conhecimento. Pois se (o ar) chegasse primeiro ao corpo, e depois ao cérebro, tendo deixado nas carnes e nas veias seu poder de discernimento, iria ao cérebro, estando quente e maculado; porém, misturado

purificações) não ocorre, sem que haja nem calafrios, nem febres, mas se lhe sobrevier náusea, considere que ela traz uma (criança) no ventre].

⁹⁸ ὀκότεν σπάση τὸ πνεῦμα ἐς ἑωτόν: lit.: quando atira sobre si o fôlego.

ao humor⁹⁹ que provém das carnes e do sangue, de sorte a não estar mais totalmente adequado.

17Littré (20Jones). Por isso, afirmo que o cérebro é o interpretador da inteligência¹⁰⁰. Os diafragmas receberam seu nome pelo acaso e pelo costume¹⁰¹, e não por aquilo que é, nem por causa da natureza. Nem mesmo sei que propriedades têm os diafragmas de sorte a terem consciência e pensarem; a não ser que se refira ao fato de que, se, por qualquer razão, o homem inesperadamente se alegre em demasia ou se aflija, (os diafragmas), então, saltem e se agitem devido a sua parca espessura e por estarem mais retesados no corpo e por não terem nenhuma cavidade na qual acolheriam o que lhes caísse de bom e de ruim, mas são perturbados por ambas as coisas por causa de sua natureza débil; porque não sentem nada antes das outras partes do corpo, e é sem fundamento que têm esse nome e (lhes é atribuída)

⁹⁹ Ἰκμάς. Laín Entralgo (1987:146-7), ao enumerar os diversos termos empregados no CH para designar 'humor', lembra que o vocábulo ἰκμάς é característico dos tratados cnídicos. De fato, essa palavra figura no tratado *Da natureza da criança*, e é recorrente em *Das doenças IV*. Galeno pretere o vocábulo ἰκμάς, preferindo o coaca χυμός. No AAL há igualmente apenas uma única ocorrência de ἰκμάς (8Littré), e, tal qual no MS, nenhuma do termo χυμός. O tratado *Da natureza do homem*, um texto coaca humoral por excelência, não emprega o vocábulo ἰκμάς, mas, por outro lado, o termo χυμός figura apenas uma vez no tratado. É inevitável tentar explicar essas duas ocorrências da palavra ἰκμάς através de sua afinidade com a geofísica do AAL, conquanto esse vocábulo refere-se comumente à umidade, como por exemplo em Heródoto IV, 185, onde se encontra a oração ἰκμάδος ἐστὶ ἐν αὐτῇ οὐδέν [não há nada de umidade] a descrever o clima da Líbia.

¹⁰⁰ Littré (e Mandhilaras)e Jones (e Gual) fazem esta frase constar deste capítulo; Grensemann (e di Benedetto) prefere incluí-la no capítulo anterior.

A tradução de ξύνεσις por 'inteligência' procura nessa palavra o que nela há mais próximo do significado de 'compreensão', acrescentando a este último a idéia do 'conteúdo compreendido'. É necessário lembrar aqui que Pigeaud (1987: 58 et ss.) traduz esse termo grego por 'connaissance'.

¹⁰¹ O autor se refere ao fato de a palavra φρένες [*diafragmas*] provir do verbo φρονέω [*inteligir, ter consciência*], há muitas passagens na literatura grega nas quais o φρήν é apresentado como a sede do θυμός (cujo significado muito peculiar à cultura grega conduz os tradutores às mais diversas soluções, como, por exemplo, 'ânimo', 'coração', 'coragem', 'índole', 'alma', ...). Dumotier (1975:8 e 10) oferece um completo inventário das ocorrências do termo φρήν com o sentido de 'sede dos sentimentos' ou na acepção de 'sentimentos' (quando no plural).

essa função¹⁰², assim como aquelas coisas que, no coração, são chamadas de aurículas¹⁰³ que em nada contribuem para a audição.

Alguns dizem que temos consciência através do coração, e que essa é a parte que se aflige e se preocupa¹⁰⁴. Mas não é assim. O coração retrai-se assim como os diafragmas, e seguramente devido às mesmas causas; pois estendem-se a ele as veias provenientes de todo o corpo, encerrando-as de modo a sentir se algum esforço ou alguma tensão ocorre no homem. De fato, é forçoso que o corpo afligido estremeça e se tencione, e o mesmo ocorra quando muito agradao, porque o coração e os diafragmas sentem-no mais.

¹⁰² αἰτίη. V. nota no início deste capítulo.

¹⁰³ A palavra οὖς — aqui em seu plural ὠτα — é empregada no CH tanto para indicar as orelhas, como as aurículas cardíacas. Quando se tratava do segundo sentido, as quatro ocorrências do termo no CH (*Do coração*, 8Littre bis; *Da natureza dos ossos*, 19Littre, e esta) indicam-no com alguma referência explícita ao coração. Galeno parece ainda ter sentido necessidade de precisar o termo através de adjuntos, sem, entretanto propriamente discuti-lo; assim, em CMG V 9,1, 169.25-26, lê-se: τὸ δεξιὸν οὖς τῆς καρδίας [*a aurícula direita do coração*]. Através de Galeno e da tradição neo-hipocrática, herdamos o traço metafórico (aurícula é, de fato, o diminutivo de *auris*, 'orelha', em latim), que, não obstante, esvaneceu-se imerso no preciosismo latinista e desgastado por seu ingresso no jargão médico. Todavia, nota-se que o termo ainda não havia sido assimilado pelo vocabulário médico, em plena formação à época da composição do MS. Prova-o o fato de o autor haver sentido a necessidade de usar o mesmo expediente do qual se serviu para isentar-se da nomenclatura relativa à doença sagrada: o emprego da forma verbal καλέεται ('é denominada').

¹⁰⁴ Empédocles é uma referência comum no CH. O tratado hipocrático MA (20Littre) cita nomeadamente o filósofo de Agrigento, e o tratado *Da natureza do homem* mostra-se muito influenciado por ele. Galeno (*Hippocratis De natura hominis Commentarium*, 15,49) reconhece essa influência na teoria dos quatro humores, expressa no tratado *Da natureza do homem*, e, em função dessa influência, escreveu:

Hipócrates foi o primeiro, pelo que sabemos, a dizer que os elementos são misturados. (...) Nisso difere de Empédocles. De fato, este afirma que fomos engendrados a partir dos mesmos elementos dos quais nos falou Hipócrates, nós assim como tudo o que há sobre a terra; engendrados contudo, não como um mistura total e recíproca, mas por juxtaposição parcial e por contato.

A idéia de que o coração é a sede da consciência é muito recorrente na poesia e, de modo particular na tragédia de Ésquilo. Na expressão poética, o coração concorre com o fígado nessa função. Contudo, parece ter sido Empédocles o primeiro a tentar justificar fisiologicamente essa atribuição cardíaca. No fragmento B13 DK de Empédocles, lê-se: αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικαρδίον ἔστι νόημα [*pois o sangue que envolve o coração do homem é o pensamento*]. Todavia, o CH não é unânime ao negar que o coração seja o cerne do entendimento, pois, no tratado *Da doença das virgens* (que Jouanna situa no século IV a.C.), fala-se do enlouquecimento das virgens com a chegada do sangue ao coração.

Certamente, nenhum dos dois participa da consciência, mas é o cérebro que é a causa de todas essas coisas¹⁰⁵.

Como (o cérebro) é o primeiro dentre aquilo que há no corpo a sentir a consciência proveniente do ar, assim também, se alguma mudança mais forte ocorrer no ar devida às estações, e se o próprio ar tornar-se diferente dele mesmo, o cérebro é o primeiro a senti-lo. Por isso afirmo que recaem sobre ele (isso é, sobre o cérebro) as mais agudas enfermidades, maiores, mais mortais e mais difíceis de serem reconhecidas pelos mais inexperientes.

18Littré (21Jones). Essa doença dita sagrada provém das mesmas motivações que as demais, ou seja, provém de coisas que se aproximam e que se afastam, como o frio, o sol e os ventos que estão em mutação e nunca se estabilizam. Mas isso é divino; de sorte que em nada se distinga essa enfermidade como mais divina do que as outras enfermidades, mas elas todas são divinas e todas elas são humanas. E cada (doença) tem sua natureza e sua propriedade em si mesma, e nenhuma delas é incurável nem intratável¹⁰⁶. A maioria é curável através dos mesmos fatores dos quais surge, pois uma coisa é alimento para outra, e também dano para uma terceira. O médico, portanto, deve estar seguro¹⁰⁷ sobre isso, a fim de que, reconhecendo o momento

¹⁰⁵ Mais uma vez a polêmica se instaura contra uma tese de Empédocles. O Pensador de Agrigento defende que a sensação e o pensamento constituem uma unidade. Eis o que se lê na *Metafísica* de Aristóteles (IV,5, 1009b — fr.31 B106 DK): καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν· "πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν" καὶ ἐν ἑτέροις δὲ λέγει ὅτι "ὅσσον <δ' > ἄλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφίσιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίστατο". [*Empédocles afirma que aqueles que mudam seu estado (físico) mudam também a consciência (φρόνησις): "pois o poder de compreensão aumenta diante do lhe é presente" e, noutro lugar, diz que "tanto (os homens) tornam-se mais diferentes, quanto engendram pensamentos (παρίστατο φρονεῖν) sobre coisas diversas"*].

¹⁰⁶ οὐδὲν ἄπορόν ἐστὶν οὐδὲ ἀμήχανον. Os termos dessa expressão referem-se respectivamente aos limites naturais e humanos da τέχνη, os quais o autor parece, nesse momento negar.

¹⁰⁷ O verbo aqui traduzido por 'estar seguro de' é ἐπίσταμαι. Esse verbo é geralmente traduzido por 'saber'; contudo, sua intensidade alética, que o opõe a γιγνώσκω (que preferi traduzir por 'conhecer', consoante à semântica indicada pelo contexto e pela etimologia) e a οἶδα (traduzido *passim* por 'saber'), exige uma distinção no texto vernáculo. Em 1Littré (2 e 4Jones), o verbo

oportuno de cada coisa, distribua a uma o alimento e a aumente, e elimine o alimento da outra e a prejudique.

É preciso, então, tanto nesta doença, como em todas as outras, não aumentar as enfermidades, mas apressar-se para exterminá-las, ministrando o que for mais hostil a cada doença, e nunca o que lhe for propício e habitual. Pois o mal prospera e aumenta devido àquilo que lhe é habitual, mas consome-se e se esvanece devido ao que lhe é hostil.

Quem tem certeza sobre tal mudança nos homens e pode tornar o homem úmido e seco, quente e frio, pela dieta, este poderia curar essa doença, caso distinguisse as oportunidades oferecidas pelos meios propícios, sem purificações, sem artifícios mágicos e sem qualquer outra charlatanice deste tipo.

ἐπίσταμαι é traduzido por 'saber', mas o contexto supre a propriedade que lhe distingue tanto de γινώσκω, quanto de οἶδα.

4. A DOENÇA E O SAGRADO NO SÉCULO V a.C.

Em tempos de peste, ainda ressoa, na lembrança dos atenienses, a voz do oráculo :

Ἐν τῷ κακῷ οἶα εἰκὸς ἀνεμνήσθησαν καὶ τοῦδε τοῦ ἔπους, φάσκοντες οἱ πρεσβύτεροι πάλαι ἄδεσθαι "ἤξει Δωριακὸς πόλεμος καὶ λοιμὸς ἅμ' αὐτῷ". Ἐγένετο μὲν οὖν ἔρις τοῖς ἀνθρώποις μὴ λοιμὸν ὠνομάσθαι ἐν τῷ ἔπει ὑπὸ τῶν παλαιῶν, ἀλλὰ λιμὸν, ἐνίκησε δὲ ἐπὶ τοῦ παρόντος εἰκότως λοιμὸν εἰρηῆσθαι· οἱ γὰρ ἄνθρωποι πρὸς ἃ ἔπασχον τὴν μνήμην ἐποιοῦντο.

Em seu infortúnio, lembraram-se, como era natural, do seguinte verso que, segundo os mais velhos entre eles, fora recitado havia muito tempo: "Virá um dia a guerra dória, e com ela a peste". Houve, então, discórdia entre os homens: no verso (ἔπος), não fora dito pelos antigos 'peste' (λοιμός), mas 'fome' (λιμός); Prevaleceu que, na presente ocorrência, se dissesse justamente 'peste' (λοιμός); pois os homens constroem a memória de acordo com as suas vicissitudes

(Tucídides, II, 54).

Assim Tucídides se refere à antiga fonte de respostas inquestionáveis, o verso oracular. Restrita ao reduto poético e outrora fonte verídica, a verdade mesma de Tirésias não parece mais ter relação inexorável com o presente cruel da Atenas chagada pela epidemia e pela Guerra, ao menos aos olhos de Tucídides. Este trecho é uma valiosa lição acerca do prestígio do verso oracular nos tempos das tragédias, embora se possa ponderar que tal informação não reserva grandes soluções para o estudo da proferição apolínea na cultura clássica. Entre outros fatores, a complexidade da formação da população ateniense seria suficiente para inviabilizar um estudo sintético sobre fidelidade popular às práticas divinatórias e premonitórias. Entretanto, não é possível negligenciar duas vozes coetâneas que se sublevaram contra o jugo implacável da $\mu\omicron\tau\rho\alpha$, as vozes de dois autores que integram o alicerce do que vem sendo chamado de *revolução intelectual do lógos*¹⁰⁸: Hipócrates e Tucídides.

Jacqueline de Romilly (1995:19-20) nota que, nas tragédias de Ésquilo, os acontecimentos podiam ser previstos, sem que se soubesse quando ocorreriam¹⁰⁹; mas nas de Sófocles, malgrado os numerosos oráculos, não se prediz a natureza do fato, mas apenas o momento em que algo deverá acontecer. É entre Ésquilo e Sófocles¹¹⁰ que nasce o oráculo de Tucídides.

Certamente, sempre há algum risco quando se quer subtrair dos tragediógrafos o que é característico de seus gênios. Mesmo no estudo de literaturas contemporâneas, não é fácil reconhecer a fronteira entre o que tange somente à criação literária e àquilo que nela serviria como fonte para o estudo do seu contexto, e certamente ainda mais difícil será depreender tais

¹⁰⁸ Quanto a este ponto, cabe dizer que estou de acordo com a idéia que vem sendo desenvolvida desde Gernet acerca da secularização do pensamento que se opera a partir do século VII tendo por motor o tipo de prática política e jurídica na organização da *pólis*.

¹⁰⁹ Romilly (*loc.cit.*) lembra uma exceção: *Prometeu*, 774. No entanto, há que se considerar o problema da autenticidade da peça e sua distância temporal.

¹¹⁰ Convém lembrar que Jean Irigoien (Notice. In: SOPHOCLE, 1994, p.660), levando em consideração as minúcias da descrição da peste (há uma referência, a título de exemplo, aos versos 180-1) no *Édipo Rei*, argumenta que a tragédia não deve ter sido apresentada antes de 430. O Helenista considera que uma referência a um desastre desta monta causaria repugnância caso não se

limites no texto antigo. Por outro lado, conquanto o texto literário (e muito particularmente o poético) não pode – nem pretende – oferecer-nos garantias historiográficas, não se pode negligenciá-lo como um dado histórico, como algo que, gerado dentro de um contexto público – e poderíamos dizer, com muito mais propriedade, político –, tem algo a depor sobre este passado do qual indiretamente ainda partilhamos.

Ecoam, seguramente, nas mentes dos atenienses do século de Péricles as aladas palavras de Calcas e as verdades do Cego tebano, mas a tragédia foi abandonando o apoio desses pilares antes tão sólidos. À frente da teorização e da consolidação do gérmen de uma nova cosmovisão, erguem-se os expoentes de uma nova era do mundo helênico.

Em todo o *Corpus hippocraticum* notam-se não poucas afinidades com os novos rumos do pensamento grego, mas, no tratado Περὶ ἱερῆς νόσου¹¹¹, apresenta-se nitidamente o novo vigor do λόγος em seus espaços conquistados nos domínios do μῦθος¹¹². O tratado traz, já em seu início, o axioma que vai ser defendido e demonstrado:

Περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νόσου καλεομένης ὧδ' ἔχει· οὐδέν τί μοι δοκίει τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νόσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἣν καὶ τὰ λοιπὰ νοσήματα, ὅθεν γίνεται.

Eis aqui o que há acerca da doença dita sagrada: não me parece ser de forma alguma mais divina nem mais sagrada do que as outras, mas tem a mesma natureza que as outras enfermidades e a mesma origem.

entrepusesse uma certa distância temporal de seu referente. Assim, a tragédia deve ter sido apresentada por volta de 420 a .C.

¹¹¹ Os tratados com preâmbulos polêmicos são mais suscetíveis de comportar uma perquirição que tenha essa dicotomia por premissa, no entanto, o redimensionamento do sagrado está presente em praticamente todos os tratados hipocráticos, como ver-se-á adiante.

¹¹² A expressão é usada por muitos helenistas, mas sublinho seu uso por García Gual, por se referir precisamente ao tratado em questão. A oposição entre λόγος e μῦθος não é, contudo, moderna. Platão já a fazia; contudo, ressalvo que Veyne (1987) redimensiona essa construção teórica, atribuindo-lhe a nuance que tendências historiográficas pré-*annales* lhe haviam negado.

Durante muito tempo, helenistas – talvez influenciados pela ainda não superada obra de Émile Littré – detiveram-se no fato de a doença sagrada não ter nada de sagrado a mais do que as outras doenças. Mario Vegetti (1976), em sua tradução parcial e antológica do *Corpus hippocraticum*, traz um novo enfoque: o que se diz no preâmbulo do tratado é que a doença sagrada é tão sagrada quanto qualquer outra, mas isso não afasta em absoluto o aspecto divino (tomo este termo ao modo dos pré-socráticos, de maneira anônima e ‘impessoal’) das moléstias. A ordenação mesma do mundo ainda estava longe de se divorciar da idéia de divindade, e é precisamente esta ordem que estabelece, por exemplo, uma nova relação entre causa e efeito, e permite a atuação da ἰητρικὴ τέχνη e da τέχνη em geral. O que o tratado condena veementemente é a relação direta entre a ação de um deus e a manifestação mórbida. Para o tratadista, os que promoviam esses íntimos vínculos eram aqueles a quem ele denominava μάγοι, καθάρται, ἀγύρται e ἀλαζόνες.

Aos μάγοι, καθάρται, ἀγύρται e ἀλαζόνες (que traduzi respectivamente por *magos*, *purificadores*, *charlatães*, *impostores*) o tratado *Da doença sagrada* compara aqueles que, não se sabe quando, sacralizaram essa doença, os ἀφιερῶσαντες τοῦτο τὸ νόσημα. A comparação se insere na retórica hipocrática; trata-se de uma estratégia na qual a idéia combatida é atingida através de seus criadores, que, por sua vez, são irmanados aos adeptos, e esses últimos, e apenas eles, são diretamente vituperados. A força dessa comparação reside na enumeração desses quatro elementos que parecem se opor aos pares. De um lado, os μάγοι e os καθάρται, e de outro, os ἀγύρται e os ἀλαζόνες, crença e descrença paralelamente dispostas a fim de que esta anule aquela.

É a palavra μάγοι que encontramos em Heródoto (VII,37), na acepção de ‘intérprete de sonhos’, ‘mago’; porém, o Édipo de Sófocles, em seu furioso

ataque contra Tirésias que acabara de proferir a verdade, em si mesma, princípio, meio e fim da peça, diz-lhe:

εἰ τῆσδέ γ' ἀρχῆς οὖνεχ', ἦν ἐμοὶ πόλις
 δωρητόν, οὐκ αἰτητόν, εἰσεχείρισεν,
 ταύτης Κρέων ὁ πιστός, οὐξ ἀρχῆς φίλος,
 λάθρα μ' ὑπελθὼν ἐκβαλεῖν ἰμείρεται,
 ὑφεῖς μάγον τοιόνδε μηχανορράφον,
 δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν
 μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφυ τυφλός.
 Ἐπεὶ, φέρ' εἰπέ, ποῦ σὺ μάντις εἶ σαφής;

*se, por causa de tal poder que a mim a cidade,
 como um dom, graciosamente, atribuiu,
 Creonte leal, desde sempre amigo,
 secreta e sorrateiramente, deseja expulsar-me,
 tendo subornado este mago (μάγος) tecelão de artifícios,
 doloso charlatão (ἀργύτης), que aos lucros
 somente abre os olhos, mas cego nasceu à tékhne.
 Então, diga, onde é que és um adivinho verídico?
 (Édipo rei, 383-40)*

Quando *Édipo Rei* foi representado, c. 420 a.C., Hipócrates deveria contar talvez quatro décadas etárias, e as idéias da Escola de Cós – muitas delas anteriores a Hipócrates – já circulavam e integravam o grande contexto de secularização da *pólis*. Detienne (1988:58-68) já observou que, por volta do século VI a.C., a Grécia vê nascer uma tendência à secularização, radicalmente inovadora por seu caráter pragmático, um movimento de dentro para fora, um voltar-se para a *pólis*. Tal tendência ganhou muito vigor com a peste ateniense, um mal da *pólis* cuja solução deveria dela partir, se se considerar que à atenção à *pólis* somou-se um outro movimento, este de fora para dentro, que dava à religiosidade um caráter esotérico, preocupado, no dizer de Detienne, com a salvação individual. O processo de secularização foi coroado pelo lapidar testemunho que Tucídides oferece acerca do momento da

peste: θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε, τὸ μὲν κρίνοντες ἐν ὁμοίῳ καὶ σέβειν καὶ μὴ, ἐκ τοῦ πάντας ὄρᾶν ἐν ἴσῳ ἀπολλυμένους [*Nem o temor aos deuses nem nenhuma lei dos homens os controlava, pois julgavam ser o mesmo venerar e não venerar, considerando que viam todos perecerem de forma idêntica*]¹¹³.

Não pretendo ver no texto de Sófocles qualquer influência da Escola Médica de Cós, mas apenas noto-lhe a afinidade entre o uso das palavras μάγος e ἀγύρτης, índice de uma comunhão de idéias que representam, em seu conjunto, um confinamento da interferência direta e inegável do sagrado aos limites estritos do ἱερόν. Cabe ressaltar que, na tragédia, o oráculo diz a verdade – φονέα σέ φημι τάνδρὸς οὐ ζητεῖς κυρεῖν [*afirmo que és o assassino do homem que buscas encontrar*] (v.362) –, mesmo vítima das ferinas palavras do soberano furioso. Porém, se o cumprimento do oráculo fosse absolutamente inevitável, e se às palavras de Édipo não respondesse o descrédito da instituição oracular, o que sobraria do enredo não seria suficiente para sustentar a peça.

Tornam-se claras as afinidades entre o pensamento hipocrático e as idéias que o cercam. Tirésias insultado se irmana, na *República* de Platão, ao educador sofista, o δεινὸς μάγος; ele é o criador de tiranos (τυραννοποιός) e logra controlar o jovem dolosamente para despertar-lhe os desejos que subjazem no interior do homem, mas que não convêm serem acolhidos pela esfera pública, e que provêm de almas tomadas por uma loucura imposta:

ὅταν δ' ἐλπίσωσιν οἱ δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοὶ οὗτοι μὴ ἄλλως τὸν νέον καθέξειν, ἔρωτά τινα αὐτῷ μηχανωμένους ἐμποιῆσαι προστάτην τῶν ἀργῶν καὶ τὰ ἔτοιμα διανεμομένων ἐπιθυμιῶν, ὑπόπτερον καὶ

¹¹³ Tucídides, II,53,4. Observe-se como o historiador denuncia, qual o autor do *MS*, a relação direta entre homens e deuses. O σέβας não interessava mais ao ateniense ao qual se refere Tucídides, pois não o salvava da morbidez pestilenta.

μέγαν κηφῆνά τινα· ἢ τί ἄλλο οἶει εἶναι τὸν
τῶν τοιούτων ἕρωτα;

*quando esses terríveis magos e engendadores
de tiranos esperam dominar os jovens exatamente
assim: eles produzem, artificiosamente, um amor
que lidera os desejos dádivosos e os do ócio, um
grande zangão alado. Ou crês que o amor entre tais
pessoas é outro?*

(Rep.572e-573a)

Ao contrário do que se pode crer pelas duras palavras do autor do tratado, o ataque ao termo ἱερὴ νοῦσος não tem sua origem na vontade de retificar uma expressão popular em oposição à qual haveria uma opção, digamos, mais distante da esfera do *mythos*. Mas não há tal contrapartida "técnica" para o termo *doença sagrada*, embora houvesse um farto vocabulário médico¹¹⁴.

A expressão ἱερὴ νοῦσος tem seu registro mais remoto em Heráclito de Éfeso. Em uma breve referência, Diógenes Laércio indica que Heráclito τὴν τ' οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε [*denominava a presunção uma doença sagrada*] (IX,7). Assim como boa parte da obra sobrevivente do célebre "obscuro", esta referência de Diógenes Laércio também não é muito esclarecedora. Ela nada transparece acerca do valor que o Efésio conferia ao termo. A julgar pela sintaxe de Diógenes Laércio, o termo em questão era οἴησις, o que denota uma estabilidade semântica do termo ἱερὰ νόσος, que predicaria o primeiro.

Acerca desse particular, Jacques Jouanna¹¹⁵ faz oportuna menção ao tratado *Das doenças das mulheres II*¹¹⁶, onde há um passo onde se lê sobre a

¹¹⁴ O vocabulário técnico do *Corpus hippocraticum* é, na verdade, um conjunto de restrições das amplitudes semânticas dos termos relacionados ao corpo humano que se nota na poesia. A este tema dediquei minha Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas (1994). Há também a obra de Françoise Skoda (1988).

¹¹⁵ JOUANNA. *Hippocrate*. Paris, Fayard, 1992. pp.259 sq.

sintomatologia histérica: ἡ καρδίη πάλλεται, καὶ βρύχει, καὶ ἰδρῶς πουλὺς, καὶ τ'ἄλλα ὅσα οἱ ὑπὸ ἱερῆς νοῦσου ἐπίληπτοι πάσχειν (*o coração palpita, ela range os dentes, abundante suor e outros acometimentos que sofrem os que são atacados pela doença sagrada*). O helenista francês mostra que o termo *doença sagrada* integrava tão naturalmente o jargão médico, que o autor de *Das doenças das mulheres II* não hesita em denominar assim essa doença para poder comparar seus sintomas aos da histeria.

Nos seis tratados em que é mencionada a *doença sagrada*, ela não é referida, senão excepcionalmente, como ἱερὴ νοῦσος, sendo mais amplamente citada como καλεομένη ἱερὴ νοῦσος. Tal denominação apenas serve aos tratadistas de Cós à guisa de outra mais adequada ao seu método. A esse propósito, nota-se, no tratado *Da doença sagrada*, o uso contínuo de pronomes dêiticos, uma evidente refutação do inadequado nome. É clara a intenção de afastamento de uma nomenclatura que traz consigo a exclusão do próprio médico, porquanto já não trafegava mais o ἰατρός pelas vias do ἱερόν.

Littré e Jouanna¹¹⁷, o primeiro no século passado e o segundo contemporaneamente, estudaram à exaustão as divergências entre as Escolas de Cnido e de Cós, e ambos tiveram como obstáculos o silêncio dos próprios autores e a escassez de material cnídico – ainda que se conte com a prestimosa colaboração dos textos, tratados e comentários de Galeno. Parece ainda estar distante o momento em que se poderá estar certo sobre a possibilidade de a *doença sagrada* ser um ponto de discordância entre as duas

¹¹⁶ Convém observar que o tratado *Das doenças das mulheres II* pertence à Escola Médica de Cnido, e não à de Cós, como o *Da doença sagrada*.

¹¹⁷ Além de outros poucos que não obscuros mereceriam, mas não necessitam ser mencionados. Vão aí citados os que considero serem os maiores contribuidores para o estabelecimento definitivo do *Corpus hippocraticum*. Contudo, não seria razoável deixar de mencionar Robert Joly, M.D.Grmek e Jean Irigoín. Jouanna escreveu ainda uma sólida obra acerca da Escola de Cnido, *Hippocrate et l'école de Cnide: pour une archéologie de l'école de Cnide*, onde os tratados dessa escola são comparados entre si, a fim de se detectar um caráter daquele centro de irradiação de pensamento sobre a medicina e de se observar um percurso histórico das idéias que o caracterizavam.

Escolas e o intróito negativo do tratado *Da doença sagrada* ter sido dirigido aos oponentes da Ilha vizinha. Naturalmente, não eram magos os médicos de Cnido, e não se dirigiam a eles as contundentes palavras do tratado; contudo, não há como deixar de considerar possível que a correção terminológica seja dirigida aos médicos de Cnido¹¹⁸.

O caráter combativo do tratado se mostra de modo expressivo na conclusão do texto, na qual o autor retoma a ofensiva contra aqueles que consideram a *ίερή νοῦσος* de fato sagrada. Tal trecho vale ser transcrito por sua força argumentativa:

“Οστις δὲ ἐπίσταται ἐν ἀνθρώποισι τὴν τοιαύτην μεταβολὴν καὶ δύναται ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ποιέειν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὑπὸ διαίτης τὸν ἄνθρωπον, οὗτος καὶ ταύτην τὴν νοῦσον ἰῶτο ἄν, εἰ τοὺς καιροὺς διαγινώσκοι τῶν ξυνφερόντων, ἄνευ καθαρμῶν καὶ μαγευμάτων καὶ πάσης ἄλλης βαναυσίης τοιαύτης.

Quem tem certeza sobre tal mudança nos homens e pode tornar o homem úmido e seco, quente e frio, pela dieta, este poderia curar essa doença, caso distinguisse as oportunidades oferecidas pelos meios propícios, sem purificações, sem artifícios mágicos e sem qualquer outra charlatanice deste tipo.

O autor do tratado parece estar convencido de que esta sua conclusão seria a última palavra a respeito do assunto – de resto, esta é uma característica dos tratados do *Corpus hippocraticum*. O tratado se encerra com a expressão: *βαναυσίη τοιαύτη*, ‘tal charlatanice’. As *βαναυσίαι* da Coleção hipocrática não são somente os recursos mágicos, mas sobretudo as

¹¹⁸ Sobre este tema, v. quarto capítulo desta tese.

especulações não empíricas e suas conclusões axiomáticas. Os monistas são combatidos com o arsenal usado contra os magos¹¹⁹, porque não são senão a mesma coisa aos olhos do novo médico.

Βαναυσίαι: eis a que uma certa mentalidade políade – não totalitária, como bem mostra Jouanna (*Op.cit., passim*) – do Século de Péricles tentou reduzir um longo trajeto especulativo acerca da natureza. O pensamento mágico desprovido de pragmaticidade vai sendo banido da vida intelectual da Grécia, tornando-se “pré”: pré-socrático, pré-lógico, ... Sobre isso, muito se pode dizer a partir da vitória ateniense contra os Persas e da peste, o júbilo e a desgraça unindo definitivamente a esfera privada à vida pública, desindividualizando o individual. Mesmo a peste da Ilíada, ou a peste de Tebas, são dramas adscritos às fronteiras pessoais. Agamemnon e Édipo cedem lugar a algo novo, que não é o δῆμος de Sólon – o mais remoto inspirador de “prés” –, e tampouco o δῶμα do mito.

Assim, o autor de *Da doença sagrada* é capaz de reconhecer os acertos da ação de um médico-mago, mas nunca de aprovar-lhe o raciocínio. No primeiro capítulo desse tratado, seu autor descreve vários procedimentos corretos desses ‘charlatães’, mas adverte que esses homens responsabilizam os deuses por tudo, doença e cura, em um só tempo ocultando sua ignorância e isentando-se de responsabilidades: “reservam apologias para sua segurança” (1Littré[2Jones]) – reclama o tratadista, sem parecer estar ciente de que acabara de trocar a crença pelo uso da crença, em nome de outra crença mais elaborada ou mais de acordo com a nova ordem.

Em um curioso relato do tratado *Ares, águas e lugares*, o autor conta a história de um povo, os anareus, cujos homens são freqüentemente acometidos por uma doença que os torna incapazes de ter relações com mulheres; depois de algumas tentativas frustradas, os homens concluem que ofenderam a deusa

¹¹⁹ É o que se pode ler, por exemplo, no *Da natureza do homem* e no *Da medicina antiga*.

responsável por tal atividade. Para expiar essa culpa, transvestem-se de mulheres e passam a viver como elas.

O médico tratadista, que naturalmente condena tais interpretação e terapia (AAL, 22Littré), oferece sua própria conclusão sobre a moléstia, e sentencia: ἕκαστον [πάθος] δὲ ἔχει φύσιν τῶν τοιούτων καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίνεται [*cada afecção tem uma causa natural*¹²⁰, *e, sem causa natural, nenhuma afecção ocorre*]. Todavia, Heródoto (I,105, com uma referência em IV,67) conta-nos a mesma história sobre o mesmo povo e a mesma doença; mas acrescenta dados novos: a não por acaso anônima deusa do autor hipocrático é nomeada pelo Historiador; trata-se de Afrodite, e o crime cometido pelos pobres anareus (em Heródoto, enereus), ficamos sabendo, fora pilhar o templo da deusa na Palestina. Heródoto apresenta sua explicação religiosa e não parece pensar em questioná-la. Contudo, o cumprimento do desígnio de Afrodite transformou-se, pelas mãos do médico-tratadista, na conseqüência do excesso de equitação dos problemas acarretados por ela¹²¹. Os anareus, um povo quase deserdado pela História, nela permaneceram como um marco na fronteira das mentalidades, dividindo com uma nitidez rara mito e *lógos*.

Heródoto é a segunda fonte mais remota do termo ἱερὴν νοῦσος (ἱρή, conforme o jônico do historiador). Contudo, malgrado sua inegável ligação com o ἔπος, Heródoto, ao referir-se a essa doença, mune-se das mesmas expressões perifrásticas que a medicina hipocrática empregará adiante. Ao referir-se, no livro III aos atos de fúria com que Cambises se voltou contra seus parentes próximos, escreve o historiador:

Ταῦτα μὲν ἔς τοὺς οἰκησιότατους ὁ Καμβύσης ἐξεμάνη, εἴτε δὴ διὰ τὸν Ἄπιν εἴτε καὶ ἄλλως, οἷα πολλὰ ἔωθε ἀνθρώπους κακὰ καταλαμβάνειν.

¹²⁰ A palavra φύσις foi aqui compreendida como ‘causa natural’.

¹²¹ Todas as conseqüências do excesso de equitação são mencionadas nesse capítulo do tratado.

Καὶ γὰρ τινα [καὶ] ἐκ γενετῆς νοῦσον μεγάλην λέγεται ἔχειν ὁ Καμβύσης, τὴν ἱρὴν ὀνομάζουσί τινες· οὐδὲν νῦν τοι ἀεικὲς οὐδὲν ἦν τοῦ σώματος νοῦσον μεγάλην νοσέοντος μηδὲ τὰς φρένας ὑγιαίνειν.

Estes são os atos de fúria que Cambises investiu contra seus parentes próximos, quer por causa de Apis, quer por outro motivo, da mesma maneira que males abundantes costumam sobrevir aos homens. Pois diz-se que Cambises tinha, de nascença, uma grave doença, que alguns chamam de sagrada. Não seria em nada inverossímil que, sofrendo seu corpo uma grave doença, seu espírito não tivesse saúde.

(Hdt, III,33)

Temkin (1994:15-6) nota que nada assegura que "as doenças sagradas" de Heráclito, de Heródoto e da medicina sejam a mesma. Temkin empenha-se em uma história da epilepsia, e, por isso mesmo, o diagnóstico interessa-lhe particularmente. Mas, independentemente da identidade nosológica dos males referidos, o fato de Heródoto subordinar aqui as perturbações do espírito, das φρένες¹²², às somáticas denota o terreno propício para a propagação das idéias do tratado *Da doença sagrada*. A fórmula evasiva "τὴν ἱρὴν ὀνομάζουσί τινες", tão próxima à "ἱερὴν νοῦσος καλεομένη" do tratado, revela a distância em que o Historiador se colocava daqueles (τινες) vituperados pelo médico tratadista, ainda que Heródoto não se volte contra eles. É possível inferir-se daí mais do que o notório caráter testemunhal da obra de Heródoto, para quem, no dizer de Veyne (1987:49-51), mais importava a oposição entre ignorância e informação do que entre erro e verdade.

Esse trecho de Heródoto é um depoimento significativo para o estudo acerca das idéias que circulavam pelo universo jônico no que tange à relação

¹²² Apesar de ser esse termo o mesmo usado na literatura hipocrática para 'diafragma', Heródoto, consoante a tradição literária, assim designa o 'espírito'. Sobre esse tema, v. DUMORTIER, 1975, pp.11-2.

entre as φρένες e a doença. O mesmo autor que parece roborar a tese da epícrise divina coloca-se agora favorável à tese da causa somática. O adjetivo ἀεικῆς denuncia a familiaridade e o grau de aceitação dessa idéia naquele contexto cultural. Mas esse suspiro do *lógos* na historiografia de Heródoto não é suficiente para que sua teologia seja considerada mais próxima da de Platão do que da de Homero. Os deuses continuam interferindo diretamente na vida humana, mesmo em um passado não muito remoto.

É inevitável, no que diz respeito à teologia hipocrática, a idéia de que ela se aproxima mais, em certos aspectos, da concepção teológica platônico-socrática, traduzido mais por uma idéia (especialmente ligada ao μέτρον, consoante às expectativas da *pólis*), do que por uma personalidade irascível ou simpatizante, contrária ou favorável. O tratado *Da doença sagrada* mostra como a prática dos μάγοι, dos καθάρται, dos ἀγύρται e dos ἀλαζόνες são incompatíveis com a existência dos deuses:

Εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν καὶ χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιέειν καὶ ὄμβρους καὶ αὐχμοὺς καὶ θάλασσαν ἄφορον καὶ γῆν καὶ τᾶλλα τὰ τοιουτότροπα πάντα ὑποδέχονται ἐπίστασται, εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἢ μελέτης φασὶς ταῦτα οἶόν τ' εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι νομίζειν οὔτε ἔοντας ἰσχύειν οὐδὲ οὔτε εἴργεσθαι ἄν οὐδενὸς τῶν ἐσχάτων, ὧν ποιέοντες πῶς οὐ δεινοὶ αὐτοῖσιν εἰσιν;

Pois se prometem saber baixar a lua; ocultar o sol, e produzir o inverno e o bom tempo, a tempestade e a seca, e tornar o mar estéril e também a terra, e fazer tantas outras coisas semelhantes, os que praticam isso, seja através de ritos, seja através de qualquer outra técnica ou prática, dizem que são capazes de transformar isso tudo; então, a mim, eles parecem-me ser ímpios, não acreditar existirem

deuses, nem, se eles existissem, que eles tivessem algum poder, nem que poderiam impedir nenhum dos atos extremos. E, praticando tais atos, como não seriam terríveis aos próprios deuses?

(4Jones)

Depois da mortalidade, que leva o termo θεός a encontrar equivalente em ἀθάνατος, o problema que mais detinha a atenção dos gregos por toda a Antigüidade era o do poder. O poder dos deuses é várias vezes confrontado com a impotência humana na literatura grega. Esse é um topos da poesia grega que se revigora na tragédia, onde cantos corais celebram a impotência do homem diante da força do amor divinizado¹²³.

Maior do que a imortalidade, o poder no tratado *Da doença sagrada*, em uma teodicéia que interessaria mais a Comte do que a Littré, expõe o argumento de sua acusação aos μάγοι. A palavra de acusação, a mesma que condenaria Sócrates, a julgar pelo *Eutífron*¹²⁴, é a ἀσέβεια. Nesse diálogo encontra-se, em meio a uma investigação filosófica que já aponta o autor de uma *República*, a mais singular glosa deste conceito:

Εὐθύφρων Ἔστι τοίνυν τὸ δὲ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὄσιον¹²⁵, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον.

Σωκράτης Παγκάλως, ὦ Εὐθύφρον, καὶ ὡς ἐγὼ ἐζήτουν ἀποκρίνασθαί σε, οὕτω νῦν ἀπεκρίνω.¹²⁶

¹²³ *Hipólito*, 525-64, e 1271; *Antígona*, 780-805

¹²⁴ 5c: ἐμὲ (...) ἀσεβείας ἐγράψατο. *Et seq.*

¹²⁵ A equivalência entre ὄσιος e εὐσεβής, assim como entre seus antônimos, nesse texto de Platão, pode ser atestada pela alternância aparentemente livre entre os termos em 5c e d. No *MS*, em 1Littré (3Jones), há uma indicação dessa correspondência parcial: τὸ εὐσεβὲς καὶ θεῖον αὐτῶν ἀσεβὲς καὶ ἀνόσιόν ἐστιν. Portanto, para o autor do tratado, ἀνόσιος parece ser o oposto de θεῖος, como εὐσεβής o é de ἀσεβής, mas a antítese não lhe é absolutamente satisfatória, o que comprovam os usos sucessivos de perífrases na construção do antônimo de θεῖος (p.ex., οὐ θεῖος, em várias passagens de 1Littré).

¹²⁶ *Eut.* 7a

***Eutífron:** Certamente o que é pio [όσιον] é o que é agradável aos deuses [θεοῖς προσφιλές], e o que é ímpio é o que não lhes é agradável.*

***Sócrates:** Perfeitamente, Eutífron, e eis o que eu pedi que respondesses.*

Προσφιλής é um adjetivo que depõe tanto sobre a όσία, quanto sobre a εὐσέβεια. Essa glosa platônica parece também ser útil para revelar algo sobre o conceito de εὐσέβεια no tratado *Da doença sagrada*. As atividades dos μάγοι opõem-se ao que for προσφιλές aos deuses. A hostilidade aos deuses – pela qual Atenas condenou Sócrates, e o médico-tratadista anatematizou os μάγοι – tinha no poder seu maior reflexo:

Εἰ γὰρ ἄνθρωπος μαγεύων τε καὶ θύων
σελήνην τε καθαιρήσει καὶ ἥλιον ἀφανιεῖ καὶ
εὐδίην ποιήσει, οὐκ ἂν ἔγωγέ τι θεῖον
νομίσαιμι τούτων εἶναι, ἀλλ' ἄνθρώπινον, εἰ
δὴ τοῦ θεοῦ ἡ δύναμις ὑπὸ ἀνθρώπου γνώμης
κρατεῖται καὶ δεδούλωται.

Pois nem se um homem, utilizando a magia e sacrifícios, fizesse a lua descer, eclipsasse o sol e produzisse o inverno e o bom tempo, eu não acreditaria que algum desses atos fosse divino, senão (somente) humano, se é que o poder do divino está dominado e servilizado pela técnica do homem.
(MS,4Jones)

O substantivo δύναμις e os verbos δουλόειν e κρατέειν têm seus significados ligados à idéia de poder, e, nessa assertiva do tratado, todos convergem para a antinomia entre o divino e o humano. A glosa platônica de όσία como algo que agrada aos deuses volta-se para a δίκη, consoante os fins da argumentação do Sócrates condenado. A άσέβεια do médico-tratadista, partindo da idéia de poder, aproxima-se da concepção platônica, e a ela se

associa. O uso, no tratado, do termo sublinha, contudo, o aspecto pragmático (no sentido mais etimológico desse termo) de seu significado, em oposição a ὄσιος (e o seu antônimo ἀνόσιος), que se refere à qualidade inerente.

O problema, contudo, para o autor do tratado *Da doença sagrada* consistia na βουνασία, palavra que, como já foi dito, muito significativamente encerra o tratado. A pretensão do *savoir-pouvoir*¹²⁷ torna-se um obstáculo ao desempenho social da ἰατρικὴ τέχνη. Por isso, no tratado, a θεοσεβεία e a presunção do muito saber são o alvo principal da invectiva:

Ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὀκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλεόν τι εἰδέναι.

Os primeiros homens a sacralizarem esta enfermidade parecem-me ser os mesmos que agora são os magos, purificadores, charlatães e impostores, todos os que se mostram muito pios [σφόδρα θεοσεβέες] e plenos de saber. (MS, 2Jones)

O adjetivo θεοσεβέες, com uma semântica ainda mais restritiva do que os outros cognatos de σέβας, não permite vacilações interpretativas: a clara equação que o tratadista estabelece dá-se entre θεοσεβέες e o conceito εἰδότες πλεόν τι, aqueles que ostentam respeitos reverenciais ao que for divino e que se mostram plenos de saber; o autor do tratado chama-os ἀγύρται e ἀλαζόνες. O que suscita tal vitupério não é simplesmente a

¹²⁷ Este conceito, firmado por Michel Foucault, estabeleceu-se nas literaturas críticas, divorciando-se assim de muitas concepções que o acompanhavam em seu nascedouro. A percepção da união entre esses dois conceitos ofereceu a todas as abordagens epistemológicas uma nova perspectiva. A

suposta hipocrisia, mas sobretudo a contradição entre a presunção da posse do poder divino e a θεοσέβεια.

O poder do ἰατρός é exclusivamente fundado sobre a τέχνη. Não faltam no *Corpus hippocraticum* exemplos de comparação entre a doença e o combate bélico, que seguem o raciocínio que estabelece uma analogia entre o organismo humano e a cidade. Nessa metáfora do combate, o poder do ἰατρός está limitado por todas as contingências, e o médico precisará de estabelecer uma aliança com seu paciente. Grmek (1995:216) lembra que “apesar de os médicos hipocráticos terem despersonalizado a noção de doença, eles não conseguiram se desvencilhar da idéia da metáfora do combate”. A metáfora do combate filia-se à noção de poder, e não é raro encontrar-se em Tucídides a contrapartida do historiador que se serve do instrumental médico para descrever acontecimentos de ordem política¹²⁸. Jacqueline de Romilly (1994a:115) foi categórica em sua assertiva sobre a escritura de Tucídides: “Seu trabalho foi verdadeiramente de um médico”. A helenista cita dois trechos onde o método de análise do estrategista não poderia ser considerado menos clínico. O que Tucídides declara sobre a história poderia *mutatis mutandis* ser dito sobre a medicina. A referência ao uso do παραπλήσιον como critério de observação (I,22,4) delineia uma comunhão de princípios que estavam em vias de se impor no ocidente.

No mundo que se esboçava naquele instante, sob esse aspecto tão contrário ao de Homero, a guerra era a doença. E Nícias pede a Alcibíades: “sê médico de tua πόλις”, ou seja, aja como um médico e evite a desmesura bélica, que, como a peste, é a doença políade. Tucídides transporta para a vida política o tripé hipocrático¹²⁹: doença, doente e médico; onde só uma autêntica συμμαχία entre os dois últimos pode sobrepujar a primeira.

utilização do termo aqui não configura uma abordagem à luz das idéias do filósofo francês, mas reverência-lhe mais este mérito de contribuição.

¹²⁸ v. GRMEK (1995), p.216 et sq e MOLLO (1994), *passim*.

¹²⁹ A expressão é corrente entre os que se dedicam ao *CH*, contudo, a título de ilustração, cito seu uso por Grmek (1994,p.216)

Assim como o valor da guerra, mudou também a própria guerra. As batalhas de Tucídides, e também os casos patológicos do *Corpus hippocraticum*, tinham por fim e meio a justa medida.

Do epicentro religioso da Grécia irradia-se a sentença da fórmula ética μηδὲν ἄγαν. Tal foi, desde a figura histórica e emblemática de Sólon, o norte de uma nova forma de se relacionar com o mundo. Fundamento da *pólis* e também da medicina, a máxima frutificou em silogismos de premissas históricas e pretéritas e germinou o solo das idéias.

Eurípides e Sófocles conheceram a peste de Atenas, que é um dos temas do segundo livro da *Guerra do Peloponeso*, e também a decadência do regime democrático. Assistiram à penetração das idéias das Escolas Médicas na cosmovisão de uma Grécia que se inclinava cada vez mais ao *lógos*.

Jackie Pigeaud (1989:407ss) sugere uma influência de Hipócrates sobre Eurípides no tocante à manifestação da “doença sagrada”, especialmente em uma passagem do tratado *Das afecções internas* (VII,285). De fato, a descrição da loucura de Hércules não é outra senão a que vemos no tratado hipocrático *Da doença sagrada*. O Mensageiro assim descreve o estado de Hércules:

(...) ὁ δ' οὐκέθ' αὐτὸς ἦν,
ἀλλ' ἐν στροφαῖσιν ὀμμάτων ἐφθαρμένος
ρίζας τ' ἐν ὄσσοις αἱματῶπας ἐκβαλὼν,
ἀφρὸν κατέσταζ' εὐτρίχου γενειάδος.

*ele já não era o mesmo,
mas estava desfigurado no movimento dos olhos,
projetando nos olhos os capilares ensangüentados;
da barba de belos fios escorria espuma.*

(*Hércules*, 931-4)

No tratado hipocrático, lê-se acerca da “doença sagrada”:

Οἱ ὀφθαλμοὶ διαστρέφονται, τῶν φλεβίων ἀποκλειομένων τοῦ ἠέρος καὶ σφυζόντων. Ἄφρὸς δὲ ἐκ τοῦ στόματος προέρχεται ἐκ τοῦ πλεύματος.

Os olhos reviram, posto que as veias não recebem ar e tornam-se túrgidas. Provinda do pulmão, a espuma sai da boca.

(7Littré)

Parece ser semelhante o caso de Agave, *n'As Bacantes* de Eurípides. O delírio de Agave tem origem indiscutivelmente divina. Esse delírio báquico, divino portanto e sobretudo, apresenta, todavia, o mesmo quadro sintomático que nos descreve a medicina hipocrática. Eis como o mensageiro descreve a situação de Agave:

Ἡ δ' ἀφρὸν ἐξιεῖσα καὶ διαστρόφους
κόρας ἐλίσσοις, οὐ φρονοῦσ' ἄχρη φρονεῖν,
ἐκ Βακχίου κατείχετ' οὐδ' ἔπειθέ νιν.

Lançando espuma e revirando
as pupilas revoltas, sem mais dar por conta daquilo que se deve,
ela dominada por Baco e não dava ouvidos a nada.

(Bac.,1222-4)

Agave delira decerto ao olhar para seu próprio filho e ver uma fera, um leão, que a voz divina ordenava que ela matasse. Ela o mata. E mais do que isso: ostenta a sua cabeça como um prêmio de caça. Será Cadmo, seu pai e avô de Penteu, que haverá de promover um verdadeiro processo terapêutico que devolverá a consciência a Agave. Esse processo de cura conta com um recurso inusitado: Cadmo pede a filha que olhe para o céu: Πρῶτον μὲν εἰς τόνδ' αἰθέρ' ὄμμα σὸν μέθες (*primeiramente lança teu olhar ao éter*). Em seguida, Cadmo pergunta-lhe sobre dois elementos que lhe são mais

marcantes relativamente a sua identidade: quem era o seu marido e quem era o seu filho. A isso ela responde prontamente, e encaminha-se para o recobrimento da razão.

É necessário fazer aqui um comentário acerca da questão moral que ronda esse episódio. Cadmo adverte Agave acerca de sua situação moral:

εἰ δὲ διὰ τέλους
ἐν τῷδ' ἄει μενεῖτ' ἐν ᾧ καθέστατε,
οὐκ εὐτυχοῦσαι δόξετ' οὐχὶ δυστυχεῖν.

Se permaneceres
sempre assim nesse estado,
não serás feliz, mas não conhecerás o infortúnio.

A loucura é, portanto, amoral em si, produz uma ataraxia interna em meio a um turbilhão externo. A moralidade lhe é externa, e sustenta a leitura desse turbilhão. Ela não é feliz, posto que é doença; mas não conhece a infelicidade da responsabilidade pelos seus desvarios. O estado de loucura se coloca entre o ato moral e o imoral, como um "campo neutro" de amoralidade do qual o guardião, especialmente a partir da Grécia clássica, é o sentido nosogênico que a medicina cria, robora e robustece.

As semelhanças são flagrantes. Os sintomas são quase os mesmos. Respondendo a uma tendência representada pela obra de fôlego de Albrecht Dieterich¹³⁰, Temkin¹³¹ lembra que não há pertinência em averiguar o diagnóstico que um médico nosso contemporâneo daria para o “caso Hércules”, mas sim o que os antigos pensavam a respeito. O que parece ser ainda mais relevante é a busca de uma identificação entre a fúria de Hércules e o que o público ático, malgrado os esforços dos prestigiosos discursos da Escola Médica de Cós, em algum grau de suas crenças¹³², ainda reconhecia

¹³⁰ DIETERICH, 1911.

¹³¹ TEMKIN, 1994. A respeito do diagnóstico retrospectivo, v. PIGEAUD, 1987, p.49.

¹³² Sobre a crença grega, procurarei estar de acordo com as observações de Paul Veyne (1987).

como uma possessão divina. Mas as complicações nessa investigação são numerosas, e mesmo Temkin abandona a questão declarando a dificuldade de justificar-se o eufemismo "doença de Hércules".

De fato, o famoso *Problema XXX*, de Pseudo-Aristóteles, atribui o ataque de Hércules à melancolia:

Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γέγονασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες, καὶ οἱ μὲν οὕτως ὥστε καὶ λαμβάνεσθαι τοῖς ἀπὸ μελαίνης χολῆς ἀρρωστήμασιν, οἷον λέγεται τῶν τε ἡρωϊκῶν τὰ περὶ τὸν Ἡρακλέα;

Por que todos os que tornaram-se homens notáveis na filosofia, na política, na poesia, nas τέχνηαι são evidentemente melancólicos, e alguns o são tanto que chegam a ser considerados como tomados por doenças oriundas da bile negra, como o que se diz dos heróis, como Hércules, por exemplo?

(Problema XXX, I, 953a10)

A motivação desse diagnóstico de melancolia pode ser atribuída ao prestígio que a bile negra adquiriu como epícrise da μανία. No *Problema XXX*, a epilepsia ganha esse nome, e é definida como "a doença sagrada dos antigos", mas interessa especialmente notar que o autor estabelece uma identidade entre melancolia e epilepsia:

Γὰρ ἐκεῖνος ἕοικε γενέσθαι ταύτης τῆς φύσεως, διὸ καὶ τὰ ἀρρωστήματα τῶν ἐπιληπτικῶν ἀπ' ἐκείνου προσηγόρευον οἱ ἀρχαῖοι ἱερὰν νόσον.

Pois ele (i.e., Hércules) parece ter sua origem nessa natureza; por isso também aos males dos epiléticos os antigos chamavam doença sagrada.

(ibidem)

Esse curioso excerto aristotélico além de claramente glosar o sintagma τὰ ἀρρωστήματα τῶν ἐπιληπτικῶν como aquilo que "os antigos chamavam de doença sagrada" – e, por conseguinte, gerar a correspondência que se cristalizou –, também parece ser o primeiro diagnóstico da doença de Héracles. Malgrado seja ainda comum atribuir-se a Blaickock (1952:121 & ss.) o diagnóstico da doença de Héracles, esse *Problema* aristotélico e um tratado de Galeno (XVII,2K 431) fazem com que esse diagnóstico retroaja em milênios.

A necessidade de aproximar o acesso de Héracles de um diagnóstico conhecido sobretudo através dos textos do *Corpus hippocraticum* é uma hipótese que se justifica quando se trata de Eurípidés. A oposição entre o conhecimento e a ignorância adquire um valor especial na Atenas clássica, e, por conseguinte, na obra de Eurípidés. Em *Héracles*, a ignorância sobre o ataque do herói dá-se em dois níveis, o dos personagens circundantes, e o do próprio Héracles. Ao desconhecimento dos personagens parece opor-se a tese da melancolia.

O desvario de Héracles tem a peculiaridade de estar cercado pela ignorância unânime dos personagens. ᾠ παῖ, τί πάσχεις; [*Ó filho, o que tens?*] pergunta Anfitrião, no verso 965, segundo o relato do Mensageiro; ᾠ τεκνῶν, τί δράς; τέκνα κτείνεις; [*Ó filho, o que fazes? Matas teus rebentos?*] - questiona Mégara lembrando ao filho seu estado de pai, no verso 975, ainda conforme o Ἄγγελος.

No verso 1060, Anfitrião constata: Héracles dorme. Ναὶ, εὔδει [sim, dorme], responde ao coro. Depois de ter assassinado sua mulher e seus filhos, Héracles repousa em um sono, em um funesto sono, ὕπνον ὕπνον ὀλόμενον, diz Anfitrião. Logo, no verso 1088, Héracles desperta absolutamente ignorante do que acabara de fazer. O herói descreve sua sensação como uma

queda terrível: “πέπτωκα δεινῶ”, diz. Depois o herói se queixa do ar quente nos pulmões. É impossível não lembrarmos que o autor do tratado *Da doença sagrada* atribui a epilepsia justamente ao fleugma frio¹³³, e que a cura se dá com uma sensação de calor.

O tratado ainda acrescenta:

ἔπειτα τῷ χρόνῳ ὀκόταν [τὸ φλέγμα ψυχρόν]
σκεδασθῆ κατὰ τὰς φλέβας καὶ μιγῆ τῷ αἵματι
πολλῶ ἔόντι καὶ θερμῶ, ἦν κρατηθῆ οὕτως,
ἔδέξαντο τὸν ἠέρα αἱ φλέβες, καὶ ἐφρόνησαν.

em seguida, depois de algum tempo, quando (o fleugma frio) se espalha pelas veias e se mistura ao sangue abundante e quente, caso seja assim controlado, as veias recebem o ar, e os indivíduos recobram a consciência.

(7Littré)

Eis a causa da perplexidade de Héracles diante do quadro que tem diante de si. Ἔκ τοι πέπληγμα¹³⁴. “Estou perplexo”. Contudo, só aos poucos vai sabendo o que aconteceu. Num diálogo capital com Anfitríão, Héracles toma consciência de seus atos.

O Héracles revisitado por Eurípides se insere na vertente literária de uma substancial mudança de perspectiva na percepção dos fenômenos fisiológicos. A tragédia, tendo por matéria a mitologia¹³⁵, não se prestaria a dispensar argumentos em prol de outra relação entre homens e deuses diferente daquela da qual Homero é o mais célebre exemplo.

De fato, a mitologia prestou-se a ser uma linguagem muito peculiar da literatura a partir do nascedouro do gênero trágico, e com pouca imaginação

¹³³ Sobre a temperatura do fleuma, ver o terceiro capítulo desta tese.

¹³⁴ ἐκπλήσσομαι - ser atingido por um estupor, por admiração ou medo.

¹³⁵ É escusado fazer-se aqui a ressalva d’*Os persas* de Ésquilo.

podemos notar um Alcibíades por trás de um Filoctetes¹³⁶ ou uma Atenas encoberta pelo vulto emblemático de Teseu ou pela figura cíclica de Édipo. A representação, que tanto freqüenta a religião grega, avança com a encenação trágica – mormente dos espetáculos da lavra de Sófocles e de Eurípides – sobre face religiosa do mito. Embora a sugestão do *Corpus hippocraticum*¹³⁷, e do tratado *Da doença sagrada*, não tenha sido pertinente à representação – que se adscrive à linguagem literária –, as afinidades entre essas duas novas perspectivas são postas às claras pelas confluências entre seus textos.

Assim como o tratado *Da doença sagrada*, o *Hipólito*(141-50) de Eurípides também apresenta enumera deidades patogênicas. Tanto o médico tratadista quanto o tragediógrafo mencionam Hécate e Cibele. Eurípides ainda se refere a Pã, aos Coribantos e a Ditina¹³⁸:

Οὐ γὰρ ἔνθεος, ᾧ κούρα,	141
εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἑκάτας	
ἢ σεμνῶν Κορυβάντων φοι-	
τᾶς ¹³⁹ ἢ ματρὸς ὀρείας;	
οὐδ' ἀμφὶ τὰν πολύθη-	
ρον Δίκτυνναν ἀμπλακίαις	
ἀνίερος ἀθύτων πελάνων τρύχη;	
φοιτᾶ γὰρ καὶ διὰ λίμνας,	
χέρσον ἄθ' ὕπερ, πελάγους	
δίνας ἐν νοτίαις ἄλμας.	150

*Pois não vagueias, moça, possuída por um deus,
por Pã ou por Hécate ou pelos ínclitos Coribantos
ou pela Mãe dos montes¹⁴⁰?*

¹³⁶ A tese de Filoctetes na tragédia homônima de Sófocles ter sido uma representação de Alcibíades encontra-se minuciosamente argumentada por Jameson, em um artigo intitulado *Politics and the Philoctetes*.

¹³⁷ Refiro-me aqui de forma mais direta aos tratados que contêm prólogos polêmicos.

¹³⁸ As deidades são responsabilizadas no canto coral que se estende pelos versos 121-175.

¹³⁹ Escólios legam-nos a lição da preferência de φοιτᾶς a μαινῆ (φοιτᾶς ἀντὶ τοῦ μαινῆ). Por mais que pareça inquestionável a opção de estabelecimento para a qual corroboram as fontes sobreviventes, é notável o testemunho da existência dessa outra versão que evidencia a patogênese divina.

¹⁴⁰ i.e. Cibele.

*Tendo cometido, sacrílega, alguma
falta contra a faunística Ditina
que te consome por falta de sangue sacrificial?
pois ela vai e vem pelos lagos –
como se percorresse terra seca – nos
turbilhões meridionais
dos mares salgados¹⁴¹.*

(*Hipólito*, 141-50)

Na *Medéia* (1171-5), Eurípides também faz referência às manifestações somáticas de Pã. As semelhanças entre as descrições da agonia de Glauce e do ataque convulsivo no *Da doença sagrada* são surpreendentes, e resultam em uma indicação de que a velha serva estava entre os crentes nas βαουσάνιαι aos quais o médico tratadista se refere. O mensageiro noticia a Medéia que a velha serva julgou que Glauce, filha de Creonte, tivesse sido vítima de um ataque do furor de Pã (Πανός ὄργαι) ou de outro deus, e, por isso gritou (ἀνωλόλυξε), finalmente, a serva vê sair da boca da filha de Creonte uma espuma branca e seus olhos revirarem (ἀποστρέφουσιν), e a conjunção πρίν, mormente porque seguida da partícula γε, parece mostrar que os sintomas foram suficientes para que a serva deixasse de atribuir o ataque ao deus, para circunscrevê-lo aos limites da φύσις:

Καὶ τίς γεραιὰ προσπόλων, δόξασά που 1171
ἢ Πανὸς ὄργας ἢ τινος θεῶν μολεῖν,
ἀνωλόλυξε, πρίν γ' ὄρᾱ διὰ στόμα
χωροῦντα λευκὸν ἀφρόν, ὀμμάτων τ' ἀπό
κόρας στρέφουσιν, αἶμα τ' οὐκ ἐνὸν χροΐ· 1175

*Uma velha serva, acreditando
sobrevir a fúria de Pã ou de qualquer deus,
bradou, antes de ver que, pela boca,*

¹⁴¹ Essa referência à navegação explica-se em dois níveis. Primeiramente, Ditina é uma deusa adorada em Creta, reino de onde provém Fedra; portanto, a habilidade marítima seria necessária para que essa divindade pudesse ser responsabilizada pela “μανία” da rainha. A essa explicação pode-se acrescentar que, conforme notam perspicazmente os comentadores do texto editado pela S.E. Les Belles Lettres, parecia haver uma intenção de identificação da deusa cretense com a própria Ártemis, *causa prima* dos males de Fedra.

*escorria-lhe uma espuma branca, dos olhos re-
viravam as meninas, fugindo-lhe o sangue da pele.*
(*Medéia*, 1171-5)

O tratado alude à Mãe dos deuses, usando uma expressão assaz parecida com a utilizada por Eurípides para referir-se a Cibele: μήτηρ θεῶν. A identificação mútua entre a Mãe dos deuses – às vezes entendida como Réia – e Cibele é recorrente em praticamente todo o mundo grego. De proveniência frígia, essa deusa é, segundo Grimal (1993:86), uma espécie de Réia frígia ou um oráculo seu. Portanto, ainda não é nesse ponto em que encontramos divergência substancial entre as duas listas. O tratado também se refere a Hécate, através do adjetivo ἐνοδίη, que é um epíteto da deidade. O adjetivo, no tratado, é apenas uma forma de atribuir os ataques a Hécate quando esses são muito violentos, sem referir-se ao seu significado original de “protetora das vias”.

O qualificativo de Apolo no tratado, por outro lado, parece-me incutir a intenção de opor um Apolo ao qual Nietzsche se refere em sua *Origem da tragédia* a outro, agreste e pegural. Há portanto, até aqui, o predomínio de numes associados ao que o mundo clássico habituou-se a chamar de χώρος, espaço para além do perímetro circunscrito das atividades deliberativas da πόλις, onde era franqueada a circulação de idéias, entre as quais as médicas receberam especial atenção¹⁴².

Finalmente, Ares e os heróis despontam como responsáveis pelos achaques convulsivos, consoante serem estes violentos ou acompanhados de visões terríficas. A relação entre a violência e a guerra é tão óbvia que chega mesmo a evidenciar uma intenção de escárnio por parte do tratadista.

Os heróis, assassinos de monstros, deveriam afigurar-se aos gregos tão monstruosos quanto suas vítimas, porquanto capazes de matá-las. Os

¹⁴² Esse ponto será discutido mais pormenorizadamente adiante.

pacientes, não podendo ver os deuses – que, de resto, não eram passíveis de serem vistos –, só poderiam contemplar esses seres sobrenaturais que, para além do bem e do mal, são terríficos por natureza, atos e proveniência.

Depois de desferir ataques diretos, onde o sarcasmo transparece em cada sentença, às causas divinas da “doença dita sagrada”, o médico tratadista dirige seus dardos retóricos à idéia de miasma. De fato, o termo μίασμα referia-se, nos primórdios de seu uso, a uma mácula física, religiosa e moral¹⁴³. Vemo-lo assumir gradativamente na literatura o significado de mácula moral, física e religiosa transmissível por hereditariedade ou por concidania; de onde provêm que ambos os significados se encontrem em *Édipo rei*, tanto no que concerne à peste (μίασμα, na tragédia), quanto ao que se refere à situação pessoal de tradição maldita do próprio protagonista. Contudo, no tratado parecem haver alguma proximidade semântica entre μίασμά τι ἔχων, ἀλάστωρ, πεφαρμαγμένος e εἰργασμένος ἀνόσιον ἔργον τι. A aproximação semântica entre esses termos divorcia o miasma da idéia de maldição e de qualquer conteúdo mítico e religioso, e aponta uma especificação para esses termos até então inusitada, mas que explora o vínculo que o termo ἀλάστωρ guarda com o passado, um tanto mais estreito do que o do termo μίασμα, que trata da sombra que o passado projeta sobre o presente, este sim, o tópico semântico do vocábulo.

Enquanto Littré procurava na negação da origem divina da doença os primórdios da ciência, Jackie Pigeaud preocupa-se em conduzir a discussão para longe das querelas positivistas que congregavam a fúria cientificista e a obsessão pelos primórdios como autenticação do presente. Para o classicista francês, o projeto teológico do médico tratadista estava inserido em uma tendência a subtrair dos deuses aquilo que não fosse propício aos homens:

¹⁴³ Laín Entralgo (1970:191) propõe um sintético mas criterioso histórico do termo μίασμα. Sua argumentação está exposta em nota à tradução do tratado (4Jones) apresentada nesta tese.

Na verdade, a questão, a grande questão que preocupou desde muito cedo a Antiguidade grega é a de salvar deus, de inocentar deus do mal. O pensamento grego, desse ponto de vista, é uma teodicéia. O problema foi apresentado em caráter urgente como se vê desde a *República* de Platão até o tratado de Plutarco *Dos abandonos da justiça divina*, passando pelo escândalo da tragédia. O pensamento trágico é aquele que justamente deve contemplar esse escândalo de um deus que age para além de toda a medida, de um deus que é também a origem do mal, que pratica os caprichosos desígnios das reversibilidades das penas e da sanção dos inocentes. (...) O discurso “racionalista” do *Ares, águas e lugares* ou do *Da doença sagrada* visa a salvar deus do mal, participando, com isso, do discurso da teodicéia, e, secundariamente, constitui um discurso ‘científico’ livre do religioso e do sagrado. (1987:50-60)

Pigeaud reafirma sua convicção, lembrando que mais importante do que reputar um erro ter a doença sagrada por mais divina do que as outras é o fato de que é ímpio crer nisso.

Resumidamente, poderíamos dizer que, segundo Pigeaud, tendo como objetivo salvaguardar os deuses de alguma culpabilidade, o médico tratadista não só os isenta dessa responsabilidade, atribuindo-a à dieta e ao meio, mas como também anatemiza os que encontram nos numes alguma influência nesse mal.

Pigeaud vai ainda mais longe em sua argumentação. Subtrair a responsabilidade dos deuses pelas mazelas humanas é também retirá-las do próprio homem. O Helenista traduz esse raciocínio em uma contundente assertiva: “O tratado *Da doença sagrada* quer desembaraçar o homem de todo sentimento de mácula e culpabilidade” (PIGEAUD, 1987: 60).

A proposta de Pigeaud exige uma releitura de todo o entorno intertextual do tratado, e mesmo uma releitura das obras trágicas. Com qual dificuldade não deixaríamos o antigo hábito de ver Eurípides, por exemplo,

distanciando-se do Panteão religioso e aproximando-se do alegórico? A proposta de Pigeaud, contudo, corrobora a tese da redimensionalização da relação entre homens e deuses, em contrapartida com a crença em um ateísmo que não hesito em dizer ser mais de Littré do que de Hipócrates.

Para argumentar sua dessacralização superficial¹⁴⁴ da doença, o autor do tratado se vale de cinco argumentos¹⁴⁵:

Primeiramente, se o homem pode curá-la por encantamentos, ele também pode produzi-la. Portanto, a doença concerne ao poder humano:

ὅστις γὰρ οἶος τε περικαθαίρων ἐστὶ καὶ μαγεύων ἀπάγειν τοιοῦτον πάθος, οὗτος κἂν ἐπάγοι ἕτερα τεχνησάμενος, καὶ ἐν τουτῷ τῷ λόγῳ τὸ θεῖον ἀπόλλυται.

Pois quem, procedendo a purgações e a magia, é capaz de apartar esta afecção, este, por meio de seus artifícios, poderia atrair outras, e, com esse argumento, está eliminado o aspecto divino.
(3Jones)

Pigeaud lembra que esse argumento encontra eco em Platão, para quem o τεχνίτης é aquele que é capaz de fazer algo e o seu contrário (*loc.cit.*).

O segundo argumento concerne à hereditariedade. As doenças, segundo o autor do tratado¹⁴⁶, são herdadas, uma vez que a semente, que provém de todo o corpo¹⁴⁷, reflete a patologia da região de onde é oriundo:

¹⁴⁴ O termo ‘superficial’ refere-se ao fato de, conforme julgo, não ter sido afastada a influência dos deuses, mas apenas deslocada para um campo mais subjetivo.

¹⁴⁵ Essa enumeração é proposta por Jackie Pigeaud (1987:52 et ss.). Aqui ela se encontra apenas desenvolvida e mais detalhada.

¹⁴⁶ O AAL corrobora essa tese (14Littré).

¹⁴⁷ Essa é também a idéia central do tratado *Da geração*, onde tal tese é argumentada pormenorizadamente a partir do princípio de que o embrião é formado pela ‘semente’ masculina e feminina.

Ἄρχεται δὲ ὡσπερ καὶ τᾶλλα νοσήματα κατὰ γένους· εἶ γὰρ ἐκ φλεγματώδους φλεγματώδης, καὶ ἐκ χολώδους χολώδης γίνεται, καὶ ἐκ φθινώδους φθινώδης, καὶ ἐκ σπληνώδους σπληνώδης, τί κωλύει ὅτω πατήρ καὶ μήτηρ εἶχετο, τούτῳ τῷ νοσήματι καὶ τῶν ἐκγόνων ἔχουσι τινὰ; ὡς ὁ γόνος ἔρχεται πάντοθεν τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς, ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός.

Começa, assim como as outras doenças, conforme a estirpe. Se, pois, de um fleumático nasce um fleumático; de um bilioso, um bilioso, de um tísico, um tísico, e de um esplenético, um esplenético; o que impede que algum dos filhos tenha a (doença) que tinham o pai e a mãe? Pois a semente vem de todos os lugares do corpo: das partes sãs, vem sã; das doentes, doente.

(2Littré)

No tratado *Ares, águas e lugares*, encontra-se a mesma tese da hereditariedade:

εἰ οὖν γίνονται ἐκ τε τῶν φαλακρῶν φαλακροὶ καὶ ἐκ τῶν γλαυκῶν γλαυκοὶ καὶ διεστραμένων στρεβλοὶ, ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἐκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γίνεσθαι;

se os calvos nascem dos calvos; os cegos, dos cegos, e os estrábicos, daqueles que têm (os olhos) torcidos, como ocorre geralmente, e se o mesmo raciocínio se aplica aos outros aspectos físicos, o que impede que um macrocéfalo nasça de um macrocéfalo? (10Littré)

O influxo da hereditariedade sobre a doença dá-se não só em caráter determinativo, mas também e principalmente sob a forma de tendência que ainda contará com a corroboração de outras variáveis, como, por exemplo, dos

ventos. A hereditariedade é um fator importante para esses dois tratados na argumentação contra as causas divinas das doenças, mas não é suficientemente eficaz no combate contra a proveniência miasmática¹⁴⁸, que também conhecia a transmissão hereditária. Esse argumento do médico tratadista consistia em um passo um tanto tímido em direção à relação indireta entre os deuses e a doença, uma vez que pressupunha uma preconceção de que a transmissão hereditária das marcas físicas era distinta da herança da mácula moral ou religiosa¹⁴⁹.

O terceiro argumento em prol da tese de laicização da doença é o fato de ela recair φύσει (i.e., conforme a natureza) somente sobre os fleumáticos, e nunca sobre os biliosos:

Ἔτερον δὲ μέγα τεκμήριον ὅτι οὐδὲν θειότερόν ἐστι τῶν λοιπῶν νοσημάτων· τοῖσι γὰρ φλεγματώδεσι φύσει γίνεται· τοῖσι δὲ χολώδεσι οὐ προσπίπτει· τοῖσιν ἅπασιν ὁμοίως ἔδει γίνεσθαι τὴν νοῦσον ταύτην, καὶ μὴ διακρίνειν μήτε χολώδεα μήτε φλεγματώδεα.

Outra grande prova de que esta não é em nada mais divina do que as outras enfermidades: nos fleumáticos ocorre por natureza [φύσει], e jamais sobrevém aos biliosos. Se realmente fosse mais divina do que as outras, essa doença necessariamente acometeria a todos da mesma forma, sem escolher bilioso nem fleumático.

(2Littré)

Nesse ponto, Pigeaud (1987:53) afirma que se um deus castigasse mais os fleumáticos do que os biliosos, isso implicaria em uma idéia transcendente

¹⁴⁸ cf. p.94 desta tese

¹⁴⁹ Pigeaud não considera o problema da perda de força do argumento diante da hereditariedade do μίασμα, que, não obstante, o tratado coloca-a como o primeiro dos equívocos: ἔχοντες μίασμά τι. O tema da hereditariedade e o pensamento que o circundava será tratado novamente no quinto capítulo desta tese.

de deus, afastando-o da φύσις; mas ao médico não ocorre a idéia de que o temperamento seja uma escolha dos deuses. De fato, o médico hipocrático, assim como Tucídides, não atribui a μοῖρα a conotação que encontrada entre os poetas. Pensar como poetas comprometeria a defesa dos deuses que Pigeaud percebe no tratado. Contudo, não há que olvidar-se de que o tema da μοῖρα é vetado por uma razão mais epistemológica, concernente aos limites da ação da ἰατρικὴ τέχνη, do que por falta de credibilidade, o que sequer está em questão no tratado, embora, a meu ver, o tema esteja sugerido aqui e ali.

O quarto argumento para o projeto de laicização da doença sagrada é a comparação entre ela e as doenças que poderiam parecer sagradas por suas dimensões, mas que não recebem essa denominação. Entre esses acessos desconcertantes estão os delírios e os ataques de μανία:

Τοῦτο μὲν γὰρ οἱ πυρετοὶ οἱ ἀμφημερινοὶ καὶ οἱ τριταῖοι καὶ οἱ τεταρταῖοι οὐδὲν ἦσσαν μοι δοκέουσιν ἱεροὶ εἶναι καὶ ὑπὸ θεοῦ γίνεσθαι ταύτης τῆς νόσου, ὧν οὐ θαυμασίως γ' ἔχουσιν· τοῦτο δὲ ὄρέω μαινομένους ἀνθρώπους καὶ παραφρονέοντας ἀπὸ μηδεμιῆς προφάσιος ἐμφανέος, καὶ πολλὰ τε καὶ ἄκαιρα ποιέοντας, ἔν τε τῷ ὕπνῳ οἶδα πολλοὺς οἰμώζοντας καὶ βοῶντας, τοὺς δὲ πνιγομένους, τοὺς δὲ καὶ ἀναίσσοντάς τε καὶ φεύγοντας ἔξω καὶ παραφρονέοντας μέχρις ἂν ἐπέγρωνται, ἔπειτα δὲ ὑγιέας ἔοντας καὶ φρονέοντας ὥσπερ καὶ πρότερον, ἐόντας τ' αὐτέους ὠχρούς τε καὶ ασθενέας, καὶ ταῦτα οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις.

As febres cotidianas, terçãs e quartãs não me parecem ser menos sagradas nem mais engendradas

por algum deus do que esta doença, e não são admiradas. Por outro lado, vejo homens enlouquecidos e que deliram [μαινόμενοι καὶ παραφρονέοντες] sem nenhum motivo aparente, e praticam muitos atos inoportunos, e sei de muitos que soluçam e gritam no sono, outros que se sufocam e saem para fora (de suas casas) e deliram até despertarem; depois estão sãos e conscientes como antes, mas pálidos e débeis, e isso ocorre não uma única vez, mas muitas.

(1Jones)

Malgrado o complexo vocábulo πρόφασις¹⁵⁰ acolher um espectro semântico incomum em nossa cultura, sua proximidade com a αἰτία parece-me flagrante nesse excerto. Portanto, o que o autor do tratado está a cobrar de quem atribui causa divina à doença sagrada é uma coerência com a qual estava ele mesmo comprometido. Se outras doenças cuja origem não se explica não são consideradas sagradas, não parece haver sentido em eleger uma única para aplicar-lhe o adjetivo. O tratadista parte, contudo, da premissa de que a doença sagrada é assim chamada por não se conhecer sua origem. Esse axioma é, de resto, claramente exposto no próprio tratado:

ἔμοι δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα
 ἱερώσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ
 νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ
 ἀγύρταικαὶ ἀλαζόνες, οὔτοι δὲ καὶ
 προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ
 πλέον τι εἰδέναι. Οὔτοι τοίνυν
 παραμπεχόμενοι καὶ προβαλλόμενοι τὸ θεῖον
 τῆς ἀμηχανίης τοῦ μὴ ἔχειν ὃ τι
 προσενέγκαντες ὠφελήσουσι, καὶ ὡς μὴ

¹⁵⁰ Um minucioso estudo de Robert (1976, p. 318 et ss.) demonstra a extensão semântica do termo. Infere-se desse artigo que muito cedo o vocábulo πρόφασις apartou-se do significado do verbo do qual deriva, assumindo o sentido com o qual o contemplamos no tratado. Vitrac (1989:112) lembra que o termo πρόφασις significa tanto ‘causa’ quanto ‘pretexto’, e opina que os autores médicos “atribuem-lhe o significado de causa *observável*, sobretudo nos primórdios da doença”.

κατάδηλοι ἔωσιν οὐδὲν ἐπιστάμενοι, ἱερὸν ἐνόμισαν τοῦτο τὸ πάθος εἶναι.

Os primeiros homens a sacralizarem esta enfermidade parecem-me ser os mesmos que agora são os magos, purificadores, charlatães e impostores, todos os que se mostram muito pios e plenos de saber. Esses certamente excusando-se, usam o sagrado para proteger-se da incapacidade de fazer valer o que ministram, e, para que não se tornem evidentes sabedores de nada, declaram esta afecção sagrada. (2Jones)

A idéia de caracterizar-se um objeto como sagrado para ocultar a ignorância acerca dele está em consonância com o olhar que Tucídides lança sobre o oráculo e suas interpretações, como foi visto anteriormente¹⁵¹. O que parece merecer atenção especial na assertiva do médico tratadista (1Jones) é a inclusão da μανία entre as doenças admiráveis de causa não explicada. Além do distanciamento entre a μανία e a ἱερὴ νοῦσος, o que vemos é o particípio μαινόμενος unido a παραφρονῶν por uma conjunção aditiva, sugerindo que o valor de ambos os termos, no tratado, se situa no mesmo nível. De fato, eles aparecem mais uma vez unidos em 14Littre, quando o autor sentencia que tanto o delírio, quanto a μανία têm sua causa no cérebro. A μανία é, para o tratadista, um nome genérico para duas doenças cerebrais, uma oriunda do excesso de bile, a outra, do excedente de fleuma. Duas patologias da ordem do ‘hiper-’, que ferem o ideal somático – e políade – da justa medida. Pigeaud (1987: 54 e 60), lembra que, nesse momento do tratado, a doença sagrada será afastada da μανία, para dela reaproximar-se adiante¹⁵².

O quinto argumento do tratado refere-se ao fato de a noite e o dia serem tratados como variáveis influentes na sintomatologia, além dos ventos que

¹⁵¹ v. p.70-1 desta tese.

¹⁵² A esse tema voltarei no quinto capítulo desta tese.

também interferem notavelmente na ocorrência da doença sagrada. A influência do meio na saúde, de resto, é o tema *Ares, águas e lugares*. O que se apresenta no *Da doença sagrada* é tão somente o que concerne a essa enfermidade.

Os cinco argumentos que enumerados por Pigeud constiuem uma das vias condutoras do raciocínio que será a tônica de sua interpretação do tratado, qual seja, a da desculpabilização dos deuses e dos homens.

Para discutir esses argumentos apresentados penso ser necessário considerar a posição de Paul Veyne acerca da crença do homem grego em seus deuses. Mostra-se a teoria do historiador muito eficaz no que concerne à contribuição do *Corpus hippocraticum* para a relação com o sagrado característica do século V a.C. O que Veyne chama de modalidades de crença fora – como ele mesmo admite – pesquisada por vários estudiosos de várias áreas; Weber, Nilsson e até mesmo Piaget são citados como teóricos que perceberam que as crenças ocorrem em níveis e podem conviver até com a descrença relativa ao mesmo objeto¹⁵³. O convívio de vários níveis de crença – para Veyne uma característica humana, e não somente grega – toma dimensões muito particulares na Grécia antiga, e ainda mais peculiares no período clássico.

Tal peculiaridade deve-se sobretudo à tendência grega de não acreditar muito facilmente no que se ouvia¹⁵⁴. Heródoto nos oferece um testemunho muito claro disso por toda a sua obra, nos momentos em que precisava assinalar as fontes das suas informações. Uma assertiva desse mesmo Historiador (I,60) ilustra essa peculiaridade grega apontada por Veyne: ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἔδν καὶ δεξιώτερον καὶ εὐηθείης ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον [*a raça grega,*

¹⁵³ Todas as referências a Paul Veyne no que concerne a essa sua teoria são relativas à obra *Acreditavam os gregos em seus mitos?* (VEYNE, 1987).

¹⁵⁴ VEYNE, 1987, p.48. Vale lembrar que Veyne é sobretudo um latinista, o que confere à sua opinião em termos comparativistas um caráter especial.

*já há muito, se distingue da bárbara por ser mais arguta e mais distante de uma tolice ingênua*¹⁵⁵].

Distinguir μῦθος e μυθῶδες¹⁵⁶, para usar a teoria proposta por Veyne, não era a tarefa do médico tratadista. Cabia-lhe apenas expurgar do μυθῶδες aquilo que atingia a sua τέχνη. O médico não trata do μῦθος: esse não é o seu tema. Mas sente a necessidade de combater algumas mentiras que o tempo construiu em torno do μῦθος.

Veyne lembra que o que cabe fazer na busca da verdade não é proceder a uma psicologia daquele que inoculou a mentira no μῦθος, “mas aprender a precaver-se contra o falso: a vítima é mais interessante do que o culpado” (1987:77). O historiador francês propõe como uma norma que os gregos não se interessem pelas razões do “falsário” (*sic*), e, como é necessário identificá-lo para eliminar não somente o erro cometido, mas o erro potencial, Platão, por exemplo, empenha-se em responsabilizar os poetas (*Rep.*377d). O Homero que é expulso da república não é, no dizer de Veyne, o autor da *Ilíada*, mas o autor de toda a mitologia.

A situação do tratado *Da doença sagrada* é, dentro da perspectiva de Veyne, *sui generis*; primeiramente por estar em questão um μυθῶδες de “segunda classe”, que não se respalda na sacralizadora forma poética¹⁵⁷, e, em segundo lugar, porque há um singular interesse em identificar as razões dos “falsários”. Os ἀγύρται e ἀλαζόνες utilizam o sagrado para protegerem-se das acusações de ignorância e ocultarem a ineficiência de suas terapias

¹⁵⁵ A ênfase está na expressão grega: εὐηθείη ἡλίθιος, onde o substantivo expresa a idéia de uma tolice ligada à simplicidade, e o adjetivo indica uma parvoíce associada à insignificância.

¹⁵⁶ A língua grega é bem clara na distinção entre esses dois conceitos. O segundo ostenta o sufixo -ώδης, tão profícuo nos termos médicos, que indica a idéia de mera aparência. O μυθῶδες, portanto, é aquilo que se mostra na forma de μῦθος. Contudo, a distinção que utilizo é assinalada por Veyne (1987:76), que percebe o μυθῶδες como um abrandante da dignidade de crença do μῦθος: “Quanto mais antiga é uma tradição, mais obstruída ela é pelo μυθῶδες, o que a torna menos digna de crédito” (*loc.cit.*).

¹⁵⁷ Quanto à relação entre a poesia e a verdade, valho-me aqui das idéias apresentadas por Marcel Detienne (1988 [1967]), ainda que considere que seu objeto é a poesia arcaica; mas ainda era essa a poesia que possuía o poder sacralizador no século V. A equivalência entre a memória,

mágicas. A preocupação com as razões da inverdade, que viria a se transformar em recurso retórico entre os oradores, investe-se, nesse momento, do caráter próprio do discurso médico.

Enquanto não se consolida como *tópos* da arte retórica, o ato de apontar as razões da mentira aqui serviu antes para isolar o *μυθῶδες* em função da construção de uma verdade da prosa¹⁵⁸, secularizada e mais independente da memória.

O tratado *Da doença sagrada* não contradiz a teoria de Veyne. O interesse pelas razões da mentira, longe de constituírem o tema do tratado, integram apenas a parte polêmica introdutória do texto. Dos textos do *Corpus hippocraticum* que apresentam um prólogo polêmico, o *Da doença sagrada* é o único que procede a uma etiologia do embuste. O *Da medicina antiga* declara que o conteúdo dos discursos filosóficos são *ἀφανές* e *ἀπορεόμενον*¹⁵⁹ (1Littré), quando aplicados à medicina; mas o erro nos tratados *Da medicina antiga*, *Da natureza do homem* e *Da arte* tem uma causa, mas não uma motivação. Nesses tratados, a causa do erro é a ignorância, e não uma dolosa tentativa de encobri-la, como ocorre no *Da doença sagrada*.

A cada ponto dos *μυθῶδη* etiológicos explicitado no quadro abaixo pelo tratadista, corresponde uma explicação adiante. O que poderia ser esquematizado da seguinte maneira:

eminentemente ligada à poesia, e a *ἀλήθεια* gerou uma dependência entre a verdade e os sistemas de representação religiosa (p.33 et ss.).

¹⁵⁸ O termo é empregado em contrapartida à verdade vinculada à poesia, sobre a qual disserta Detienne.

¹⁵⁹ i.e., *obscurus* e *duvidosos*. Adoto aqui a leitura de Heiberg (CMG, I,1), seguida por Jouanna (1990), que prefere entender *καινῆς* no lugar de *κενῆς*, acrescentado pela edição de Coray (1887) do manuscrito M, do séc. X, na seguinte passagem: *διὸ οὐκ ἠξίουσιν αὐτὴν ἔγωγε καινῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι, ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα*. A discussão em torno dessa variante é perfeitamente compreensível, pois corrobora com a pertinência semântica uma acentuada semelhança fônica que a história da língua provou atingir a identidade. Naturalmente, a opção por *κενῆς* está bem de acordo com o contexto e com a atmosfera dessa parte do tratado, adoção dessa variante apenas ratificaria os argumentos que apresento.

sintoma	αἰτίαι dos ἄγύρται (4Jones)	αἰτίαι do MS
espuma saindo da boca	Ares	falta de ar no pulmão (7Litré)
excrementos	Hécate	sufocamento (pressionamento do fígado e do ventre para cima) (7Litré)
gritos (agudos e fortes)	Poseidon	a bile (15Litré)
sair para fora de casa	Hécate e os heróis	a vergonha (12Litré)
medos e delírios	Hécate e os heróis	o cérebro (10Litré); deslocamento do cérebro devido à bile (15Litré)
perda e retomada de consciência e memória	Hécate e os heróis	falta de ar no cérebro e a recuperação desse ar pela desobstrução do fleuma (7Litré)
sons ligeiros e freqüentes	Apolo Nômio	a bile (15Litré)

Além das epícrises apresentadas no quadro, as convulsões do lado direito, atribuídas à Mãe dos deuses (4Jones), são igualadas às do lado esquerdo (7Litré), o que põe por terra não só a epícrise divina, mas também a pertinência da variável de lateralidade no que concerne aos ataques. Os acessos podem originar-se em qualquer um dos lados, ou em ambos, indiferentemente.

Parece-me ser essa αἰτία a mais fácil de depreciar pelos critérios do tratadista, uma vez que era suscetível de duas objeções: quanto à origem divina e à diferenciação dos lados. Mas, além da suscetibilidade da ordem da razão, há também – e isso me parece ainda mais interessante – o caráter da Mãe dos deuses.

A Mãe dos deuses – provavelmente Réia – uma deusa muito mais do universo hesiódico do que políade, é uma αἰτία assaz propícia às investidas de um autor hipocrático secularizador. Conforme a teoria de Veyne referida anteriormente, o tempo dá ensejo à introdução de μυθώδη, que engendram um certo grau de descrença. A Mãe dos deuses¹⁶⁰ apresenta tudo o que é necessário para desconvencer¹⁶¹ acerca da sacralidade da doença.

A referência a Apolo mereceria menos atenção se não fosse pelo significativo epíteto que acompanha o nome dessa divindade¹⁶². É presumível que o deus pitônico figure entre as epícrises vilipendiadas pelo tratadista, mas o epíteto desperta algumas reflexões e hipóteses quiçá complementares.

Apolo era um deus muito presente no século V. Apolo, um deus de excelência, dos ditames oraculares, capaz de reger migrações e decisões políticas, em quem, conforme indica o já citado excerto de Tucídides¹⁶³, cria-se vivamente, não poderia ser desacreditado em nenhuma das ações a ele atribuídas, a não ser por meio da especificação epitética. ‘Nômio’, mais do que um epíteto, é um restritor de culto e de modalidade de crença. É através desse recurso que o tratadista vulneraria o deus-epícrise.

A restrição que ‘nômio’ indica especifica o culto pastoril ao deus, e lança o equívoco para fora dos limites com os quais o sistema social em franca difusão no século V passava a definir o espaço entendido por χώρα.

¹⁶⁰ A referência mais límpida à Mãe dos deuses – enunciada aliás tal qual no tratado – está no brevíssimo Hino homérico à Mãe dos deuses, que nos lega somente duas informações que aqui interessam: que essa divindade tinha uma estreita ligação com a vida rústica com o som dos instrumentos pastoris, e que ela é filha de Zeus (Διὸς θυγάτηρ, 2).

¹⁶¹ O público alvo do tratado *MS* é muito discutido. O que se propõe comumente é que esse tratado seria dirigido a médicos viajantes por seu parentesco inegável com o *AAL*, que tem claramente essa destinação. Levando-se em consideração a linguagem utilizada, poder-se-ia chegar a conclusão de que o alvo são os iniciados; mas considerando a preocupação de afirmar-se o caráter da ἱητρικὴ τέχνη justamente anatemizando os impostores poder-se-ia supor o contrário. Contudo este último argumento se enfraquece diante da constatação do uso de uma linguagem propriamente esotérica.

¹⁶² O epíteto νόμιος também acompanha o nome de Hermes (p.ex., em Aristófanes, *Tesmofórias*, 977, apesar de tratar-se de uma galhofa), o de Pã (p.ex., no Hino homérico a Pã, 5) e o de Zeus.

¹⁶³ cf. o início deste capítulo da tese.

A nona Ode Pítica de Píndaro é o registro literário mais remoto de νόμιος como epíteto apolíneo; contudo, no epinício, o epíteto é atribuído a Aristeu, fruto da união de Apolo com Cirene:

ταὶ δ' ἐπιγουνίδιον <κατ->
 θηκάμεναι βρέφος αὐταῖς,
 νέκταρ ἐν χεῖλεσσι καὶ ἀμβροσίαν στά-
 ξοισι, θήσονταί τε νιν ἀθάνατον,
 Ζῆνα καὶ ἄγνὸν Ἄπολλων',
 ἀνδράσι χάρμα φίλοις, ἄγ-
 χιστον ὀπάονα μήλων,
 Ἄγρᾶ καὶ Νόμιον,
 τοῖς δ' Ἄρισταῖον καλεῖν.

*Elas¹⁶⁴, depois de colocarem os alimentos sobre os joelhos,
 destilarão néctar e ambrosia nos seus lábios, e
 o tornarão imortal. Será um Zeus, um Apolo todo puro;
 alegria para os homens que lhe são devotos,
 companheiro velador das greges,
 Agreu e Nômio,
 para outros chamado Aristeu.*

(Pít.IX,107-15)

O poema de Píndaro sublinha o caráter campestre de Aristeu e de Apolo. A Terra como nutriz de um imortal que tem por epítetos agreu e nômio, termos relacionados respectivamente à caça e ao pastoreiro, duas atividades campesinas, bem denota o caráter ctônico desses deuses. Mas não se nota, na Ode Pítica que narra o nascimento de Aristeu, uma relação entre esse caráter e a magia, ainda porque a magia não era uma questão para Píndaro.

A relação entre a magia e Apolo Nômio poderia passar por recurso argumentativo do médico tratadista se não constasse nos três mais célebres

¹⁶⁴ i.e., as Horas e Gaia, que foram nutrizes de Aristeu, segundo essa Ode.

poetas helenísticos, Calímaco, Apolônio e Teócrito, que relacionam o epíteto a Apolo em contexto de magia.

Apolônio¹⁶⁵, no quarto canto de seu *Argonautas*, refere-se ao altar de Apolo Nômio implantado pela emblemática figura de Medéia:

Μοιράων δ' ἔτι κεῖσε θύη ἐπέτεια δέχονται
καί Νυνφῶν Νομίοιο καθ' ἱερὸν Ἀπόλλωνος
βωμοί, τοὺς Μήδεια καθίσσατο. (...)

*Ali ainda recebem os sacrifícios anuais
das Moiras e Ninfas os altares que no templo
de Apolo Nômio Medéia implantou.*

A devoção de Medéia a Apolo Nômio já seria suficiente para circunscrevê-lo no universo mágico; contudo, esse caráter é ainda robustecido pela relação entre o deus e as Moiras e Ninfas, ou seja, essas duas categorias de divindades que sempre oscilaram entre o significante e o significado. Naturalmente, trata-se de Apolônio, autor helenístico para quem Moiras e Ninfas situavam-se confortavelmente na esfera da linguagem, mas tomo essa fonte alexandrina mais pelo que representa o reflexo da erudição poética em sua obra do que pelo seu testemunho temporâneo.

Calímaco, que tem como uma de suas características mais notórias a preocupação com a etiologia, justifica ligar-se o epíteto νόμιος a Apolo:

Φοῖβον καὶ Νόμιον κικλήσκομεν ἔξέτι κείνου,
ἔξότ' ἐπ' Ἀμφρυσσῶ ζευγίτιδας ἔτρεφεν ἵππους
ἠιθέου ὑπ' ἔρωτι κεκαυμένος Ἀδμήτοιο.
Ῥεῖτ' ἀ κε βουβόσιον τελέθοι πλέον, οὐδέ κεν αἴγες
δεύοιντο βρεφῶν ἐπιμηλάδες ἧσιν Ἀπόλλων

¹⁶⁵ É escusado lembrar de que o valor que Apolônio, consoante à poética vigente, aferia à erudição confere ao seu testemunho um interesse especial para o estudo da magia. A passagem a que me refiro aqui encontra-se em IV,1218-20.

βοσκομένησ' ὀφθαλμὸν ἐπήγαγεν· οὐδ' ἀγάλακτες
οἷες οὐδ' ἄκυθοι, πᾶσαι δέ κεν εἶεν ὕπαρνοι,
ἢ δέ κε μουνοτόκος διδυμητόκος αἶψα γένοιτο.

*A Febo chamamo-no também Nômio desde que,
às margens do Ánfriso, alimentava as éguas atreladas,
crestado pelo amor do virginal Admeto.
Imediatamente tornar-se-ia pleno o pasto, e às cabras
em rebanho não faltariam crias, as quais Apolo,
alimentando, vela; nem ficariam as ovelhas sem leite,
nem estéreis; mas todas amamentariam,
e, assim, a unigenetriz gêmeos logo teria.* (Hino a Apolo, 47-55)

A etiologia do epíteto apolíneo insere-se no mito de Admeto e Alcestes, no momento precedente ao enamoramento do casal que inspirou a tragédia de Eurípidés. O que parece mais interessante nesse trecho do Hino é a apresentação do pastoreio, da fertilidade e lactigenia como domínios de Apolo. A menção de Apolo Nômio como αἴτιος de gritos ligeiros e freqüentes (4Jones) responde bem à tendência do autor do *Da doença sagrada* a esvaziar as epícrises divinas de qualquer complexidade, uma vez que parece ser uma referência ao balido, apesar da referência aos pássaros que pode ter a função de apontar a arbitrariedade por trás da aparência das relações naturais¹⁶⁶.

A premissa do médico tratadista é a da impossibilidade de uma relação κατὰ συνθήκην entre a epícrise e o sintoma. A semasiologia médica deve operar-se sempre κατὰ φύσιν, jamais κατὰ συνθήκην. A fraude que o autor do tratado *Da doença sagrada* aponta é a de considerar natural a semiose que se opera entre Apolo e o sintoma, e a referência aos pássaros poderia ser explicada como uma evidência da alogia.

¹⁶⁶ A arbitrariedade do signo era uma questão palpitante numa Grécia que se interessava cada vez mais pela linguagem. O *Crátilo* de Platão revela o interesse pela relação entre significado e significante, optando, ao final por um sistema misto entre a arbitrariedade (κατὰ συνθήκην) e a δύναμις que a modera.

Teócrito, no Idílio XXV, que recebeu o título de “Héracles matador do Leão”, também menciona o epíteto nômio relacionado a Apolo. Euristeu ordenou a Héracles que limpasse o enorme estábulo do rei Augias, que lhe prometeu em paga uma parte do rebanho. Héracles, no entanto, abriu uma fenda no muro que rodeava o estábulo e fez entrar ali as águas dos rios que o ladeavam, limpando-o, assim, de todo o estrume. O rei irritado recusou-se a pagar. A descrição do estábulo de Augias figura ao lado da do templo de Apolo, indicando mais uma vez a circunscrição agreste do uso do epíteto:

Αὐλὶς δὲ σφισὶν ἤδε τεῆς ἐπὶ δεξιὰ χεῖρὸς
φαίνεται εὖ μάλα πᾶσα πέρην ποταμοῦ ῥέοντος
κείνη, ὅθι πλατάνιστοι ἐπηεταναὶ πεφύασι
χλωρὴ τ’ ἀγριέλαιος, Ἄπόλλωνος νομίιο
ἱερὸν ἀγνόν, ξεῖνε, τελειοτάτοιο θεοῖο.

*Eis o estábulo deles, que diante de tua mão direita
revela-se por inteiro para além da outra margem do rio fluente, lá onde
os plátanos brotam e também as
olivas verdes e agrestes, o templo puro
de Apolo Nômio, ó estrangeiro, desse perfeitíssimo deus.
(Id. XXV, 18-22)*

Nas ocorrências de ‘nômio’ como epíteto apolíneo há indícios textuais que corroboram a confirmação da hipótese já exposta acerca da intenção na escolha do epíteto. A presença dos termos βωμός e ἱερὸν nos excertos de Teócrito e de Apolônio indica claramente a existência de um culto próprio de Apolo Nômio, e esse seria um culto campestre, dos limites da χώρα. O segundo elemento que me parece particularmente interessante é o epíteto ἀγρεύς, que, em Píndaro (v.114), acompanha νόμιος, gozando do mesmo estatuto sintático desse.

A referência do tratado a Poseidon aponta para conclusões análogas às que podem ser depreendidas da análise do caráter agreste de Apolo Nômio. Poseidon, conhecido sobretudo por possuir o domínio dos mares, é também

associado ao “cavalo como ser ctônico”, como lembra Burkert (1993:276). Que as origens dessa associação se encontram na água é um fato irrefutável; mas há que se considerar que essa origem da qual Pausânias¹⁶⁷, um testemunho sobretudo tardio, é a principal fonte não se relaciona diretamente com o tratado *Da doença sagrada*.

À época do tratado, o que ligava Poseidon ao cavalo estava relegado à circunscrição cada vez mais dilatada do μιθῶδες. No *Hipólito* de Eurípides vemos um Poseidon que cumpre a maldição que Teseu – cuja filiação alterna entre Egeu e Poseidon ao sabor das fábulas¹⁶⁸ – atirou sobre o filho, assustando os cavalos que o conduziam ao exílio. Poseidon, contudo, não é citado no relato do mensageiro que narra o acidente a Teseu. É Hipólito quem menciona o deus, em uma frase que é, de certo, expressiva, mas não informativa: ὦ δῶρα πατρὸς σοῦ Ποσειδῶνος πικρά [*que amargas dádivas as de teu pai Poseidon*].

Essa é a única referência à responsabilidade divina. Teseu nada responde a isso, porque sabe ser ele mesmo o αἴτιος da mazela do filho. Ártemis, contudo, redistribui as responsabilidades e torna possível o perdão a Teseu:

Δεῖν' ἔπραξας, ἀλλ' ὅμως
ἔτ' ἔστι καὶ σοι τῶνδε συγγνώμης τυχεῖν·
Κύπρις γὰρ ἤθελ' ὥστε γίγνεσθαι τάδε,
πληροῦας θυμὸν. (...)

*Fizeste algo terrível, mas
ainda é te possível lograr que lho seja perdoado,*

¹⁶⁷ O sacrifícios de cavalos por afogamento é um testemunho incontestado das relações ancestrais entre o cavalo e a água: Ἔστι δὲ ἡ Δεινὴ κατὰ τὸ γενέθλιον καλούμενον τῆς Ἀργολίδος, ὕδωρ γλυκὸν ἐκ θαλάσσης ἀνερχόμενον. Τὸ δὲ ἀρχαῖον καθίεσαν ἐς τὴν Δεινὴν τῷ Ποσειδῶνι ἵππους οἱ Ἀργεῖοι, κεκοσμημένους χαλινοῖς. [*É chamada Dine por causa de seu nascimento a partir da Agólida a água doce que provém do mar. Outrora, os argivos atiravam os cavalos de Poseidon à Dine, com os freios apumados*] (Paus.VIII,7,2).

Outro testemunho, está em Apolodoro (I,60).

¹⁶⁸ Não caberia a longa discussão sobre a identidade entre Egeu e Poseidon. A dupla genealogia não era tão incomum entre os heróis, tem-na também Hércules.

*pois Cipris quis que isso acontecesse,
saciando seu coração. (...)*
(vv.1325-8)

A lenda de Hipólito é muito antiga, e é possível que a participação de Poseidon no enredo tivesse sido consideravelmente mais acentuada, e que dela tenha restado essa frase de Hipólito, que encerra em si a intenção de um perdão que acabaria sendo concedido, embora inútil.

O tratado *Da doença sagrada* denuncia que os charlatães tem esse deus por epícrise de sons mais agudos e fortes, como o relinchar de cavalos: "Ἦν δὲ ὀξύτερον καὶ εὐτονώτερον φθέγγηται, ἵππῳ εἰκάζουσι, καὶ φασὶ Ποσειδῶνα αἴτιον εἶναι [*se emitem sons mais agudos e fortes, parecem cavalos, e eles dizem ser Poseidon a causa*] (4Jones). Mais uma vez o deus responsabilizado é o mais distante do centro político, para o qual Poseidon abandonara há muito seu caráter ctônico, que o Hino homérico a essa deidade sublinha (vv.2 e 5), atribuindo-lhe tanto o poder sobre a terra quanto sobre o mar:

Ἄμφι Ποσειδάωνα, θεὸν μέγαν, ἄρχομ' αἰίδειν,
γαίης κινητῆρα καὶ ἀτρυγετοιο θαλάσσης,
πόντιον, ὅς θ' Ἑλικῶνα καὶ εὐρείας ἔχει Αἰγᾶς·
διχθὰ τοι, Ἐννοσίγαιε, θεοὶ τιμὴν ἔδασαντο,
ἵππων τε δμητῆρ' ἔμεναι σωτῆρα τε νηῶν.
Χαῖρε, Ποσειδάον γαιήοχε, κυανοχαῖτα,
καὶ , μάκαρ, εὐμενὲς ἦτορ ἔχων, πλώουσιν ἄρηγε.

*Começamos a cantar Poseidon, grande deus,
movedor da Terra e do mar estéril,
marítimo, ele que domina o Élicon e a vasta Eges:
concederam-te os deuses a dupla honra, abalador da Terra,
a de ser domador de cavalos e salvador das naus.*

*Salve, ó Poseidon que portas¹⁶⁹ a Terra, que tens escura
cabeleira,
e, bem-aventurado, vem, com o coração benfazejo, socorrer os que
navegam.*

Esse pequeno hino, de estrutura muito simples, apresenta algumas particularidades que interessam especialmente a esse estudo. O que se nota no hino é, como lembra Puech, estabelecido esse texto para a editora Les Belles Lettres, a aquisição do domínio marítimo pelo deus. Trata-se do desfecho da mudança de atribuição do deus que lemos na *Ilíada* (XV,187-99), quando nos é narrada pelo próprio Poseidon a partição sorteada dos domínios entre Zeus, Hades e ele próprio, que recebeu o mar como morada. A terra seria domínio comum¹⁷⁰. No Hino a Poseidon, integralmente apresentado e traduzido acima, é significativo que as referências à terra apareçam exatamente na mesma quantidade em que ocorrem as referências ao mar, a saber, quatro vezes cada uma. Os epítetos, contudo, γαίηοχος, κυανοχαίτης¹⁷¹ e ἐννοσίγαιος, refletem a relação de Poseidon com a terra¹⁷².

A associação que o tratado *Da doença sagrada* faz entre Poseidon e o cavalo, para ainda mais uma vez aplicar a teoria de Veyne, vulneram o estatuto mitológico da crença, remetendo-a a um pretérito que sempre

¹⁶⁹ O termo γαίηοχος é um tanto discutido entre os helenistas. Trata-se de um epíteto de Poseidon comum sobretudo em Homero. A opinião acerca de seu sentido em Homero varia entre “possuidor da Terra” e “abalador da Terra”. Chantraine (1990:219) e Humbert (1936:217n) dizem ser essa hesitação dos próprios gregos.

¹⁷⁰ Não poderia ser de outra forma, pois os três eram adorados como deuses ctônicos em regiões diferentes que a poesia homérica congregava.

¹⁷¹ Este epíteto é traduzido por Mazon como “aux crins d’azur” (v., p.ex., *Il.* XV, 201). A palavra χαίτη, segundo elemento da composição desse vocábulo, significando crina de cavalo, é recorrente em Homero, e a título de exemplo, poder-se-ia citar as seguintes passagens da *Ilíada* VI, 509; XV,266; XVII,439; XIX,435; enquanto o significado de “vasta cabeleira” encontra-se igualmente bem representado no poema.

¹⁷² Há consenso em que a relação de Poseidon com a terra seja muito anterior a sua relação com o mar. Eliade (1978:278) lembra que Willamowitz explicara corretamente a etimologia de Poseidon (πόσις e ζῆς: *esposo e terra*), evidenciando o caráter ctônico desse deus. Eliade lembra, inclusive que o povo indo-europeu que adorava Poseidon não conhecia o mar antes de atingir a Grécia meridional.

fragiliza seu conteúdo. O Poseidon que o tratadista acusava de servir de instrumento aos magos para “ocultar-lhes a ignorância” não era o dos mares, que tinha seu domínio bem definido e sua dignidade teológica assegurada; mas o Poseidon do cavalo, nume ctônico e campesino.

O tratado não tem por fim investir contra os μάγοι, mas expor o ponto de vista médico acerca da doença sagrada, implicando na isenção de responsabilidade dos deuses e, consoante a idéia de Pigeaud, dos homens. As αἰτίαι pretensamente κατὰ φύσιν são apresentadas em pormenores. Lloyd (1979) detém-se na arbitrariedade das αἰτίαι κατὰ φύσιν do tratado, advertindo que elas não representam uma informação ‘tecnológica’, uma vez que o tratado supõe a “epilepsia” curável. Contudo, a rejeição das αἰτίαι dos μάγοι, que para Lloyd (*op.cit.*, p.67 et ss.) distinguia-se da αἰτία do tratadista apenas por dizer respeito a uma “intervenção sobrenatural”, tem por referente cultural uma relação de intercâmbio com a esfera divina que a estrutura políade não mais suportava.

As explicações do fisiologismo que o tratado fornece atribuem toda a ênfase ao papel da φύσις no corpo. O exemplo da descrição da função do cérebro bem representa essa ênfase. O cérebro é a sede do corpo, e, como argumento em prol dessa tese, o autor do tratado alega experiências com a dissecação de cérebros caprinos. O capítulo terceiro (Litré) do tratado se inicia com a assertiva: αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθεος, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων νοσημάτων τῶν μεγίστων [*o cérebro é o causador dessa afecção, assim como das outras doenças gravíssimas*]. O cérebro como αἴτιος da doença sagrada redimensiona – e, mais exatamente, estende – o conceito que esse termo expressa. O cérebro é αἴτιος porque é a sede da consciência; mas a consciência não está nele. O cérebro é a sede da inteligência, mas apenas porque a interpreta: φημί τὸν ἐγκέφαλον εἶναι

τὸν ἐρμηνεύοντα τὴν ξύνεσιν [*afirmo que o cérebro é o interpretador da inteligência*] (17Littré)¹⁷³.

Hécate e os heróis têm uma relação evidente e direta como o mundo da magia. Suas numerosas aparições no canto III dos *Argonautas* de Apolônio¹⁷⁴ apontam claramente essa relação. No tratado *Da doença sagrada*, Hécate é a epícrese divina dos μάγοι de todos os sintomas que o médico tratadista atribui ao cérebro. O cérebro não é o αἴτιος da doença por produzir a substância de sua origem nem por ter uma atividade que provoque essa mazela. O cérebro é apenas o lugar que realmente adocece, expandindo o mal para o resto do corpo, como um líder que repassa algo aos comandados. A substância do conhecimento, que preenche os espaços do cérebro que a difunde pelo corpo é o ar (17Littré).

Pigeaud (1987:58) mostra como o tratado *Da doença sagrada* pretende resolver um dos maiores problemas da história do pensamento sobre a loucura: a relação entre o conhecimento, as paixões e a moralidade. Segundo o helenista, o tratado, que visa a desculpabilizar o homem pela doença sagrada, tende a objetivar a moral.

O conhecimento e sua intelecção têm, para o médico tradista, uma existência extra-corpórea e extra-humana, no ar, em um elemento da natureza. O ar traz a ξύνεσις ao cérebro, e essa ξύνεσις torna-se a matéria prima da φρόνησις e da γνώμη:

ὁκόταν γὰρ σπάση τὸ πνεῦμα ὄνθρωπος ἐς ἑωυτὸν, ἐς τὸν ἐγκέφαλον πρῶτον ἀφικνέεται, καὶ οὕτως ἐς τὸ λοιπὸν σῶμα σκίδνεται ὁ ἀνὴρ, καταλιπὼν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἑωυτοῦ τὴν ἀκμὴν καὶ ὅ τι ἂν ἔη φρόνιμόν τε καὶ γνώμην ἔχον.

¹⁷³ Em 16Littré há uma assertiva equivalente: οὗτος [ὁ ἐγκέφαλος] ἡμῖν ἐστι τῶν ἀπὸ τοῦ ἠέρος γινομένων ἐρμενεύς [*ele (i.e., o cérebro) é o intérprete das ocorrências oriundas do ar*].

¹⁷⁴ vv.200, 242, 467, 861, 1035, por exemplo. Hécate é uma divindade absolutamente ligada ao mundo da magia, e alguns autores helenísticos, como Apolônio de Rodes, atribuem-lhe a primazia nesse domínio.

quando pois o homem inspira, este (i.e., o ar) chega primeiramente ao cérebro, e assim o ar se dispersa pelo resto do corpo, deixando no cérebro sua parte apogística e o que houver de concernente à consciência (φρόνιμον) e possuir de conhecimento (γνώμη). (16Littré)

A φρόνησις e a γνώμη são, portanto, produções do cérebro a partir do que há de inteligência (ξύνεσις) no ar. Pigeaud (1987:56) escreveu dois subcapítulos sobre o papel do ar no tratado *Da doença sagrada*, um intitulado “o ar move”, e outro, “o ar conhece”. Neste segundo, Pigeaud desenvolve sua teoria acerca do ar no tratado *Da doença sagrada* a partir da idéia incontestável de que os três termos (σύνεσις, φρόνησις e γνώμη) dizem respeito tanto ao conhecimento, quanto ao cérebro. Talvez para reforçar sua tese, tenha lhe ocorrido traduzir σύνεσις por ‘conhecimento’. Por essa razão, creio convir um exame do uso deste termo. Como um deverbais de συνίημι, σύνεσις traz consigo a carga semântica desse verbo. Συνίημι é encontrado, por exemplo, na prosa jônica de Heródoto (IV, 114) com o significado de “entender”. No excerto de Heródoto escolhido como exemplo – muito especialmente por tratar-se de prosa jônica –, o verbo συνίημι refere-se a inteligibilidade lingüística:

Τὴν δὲ φωνὴν τὴν μὲν τῶν γυναικῶν οἱ ἄνδρες οὐκ ἔδυνάτο μαθεῖν, τὴν δὲ τῶν ἀνδρῶν αἱ γυναῖκες συνέλαβον. Ἐπεὶ δὲ συνῆκαν ἀλλήλων, ἔλεξαν πρὸς τὰς Ἀμαζόνας τάδε οἱ ἄνδρες (...)

*Os homens não podiam aprender a língua das mulheres, mas as mulheres compreendiam a dos homens. Quando se **entenderam** (συνῆκαν) mutuamente, os homens disseram isto às Amazonas: (...)*

Outro trecho de Heródoto (III,46) poderia ser tomado como exemplo dessa característica semântica do verbo συνίημι:

Ἐπεῖτε δὲ οἱ ἐξελασθέντες Σαμίων ὑπὸ Πολυκράτεος ἀπίκοντο ἐς τὴν Σπάρτην, καταστάντες ἐπὶ τοὺς ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας ἔλεγον πολλὰ οἷα κάρτα δεόμενοι. Οἱ δὲ σφί τῇ πρώτῃ καταστάντες ἄλλο μὲν πρῶτα λεχθέντα ἐπιλεληθέναι, τὰ δὲ ὕστερα οὐ συνιέναι

*Quando aqueles que, dentre os sâmios, foram perseguidos por Polícrates chegaram a Esparta, tendo se colocado diante dos arcontes, diziam as muitas coisas que desejavam ardorosamente. Os arcontes, na primeira apresentação, responderam que, tendo eles se esquecido da parte precedente do discurso, não poderiam **compreender** (συνίεναι) a seguinte.*

Esse é um significado recorrente desse verbo, e é essa sua postura semântica que justifica a minha tradução de σύνεσις por ‘inteligência’. O verbo συνίημι vai um pouco além do puro ‘conhecer’ como uma captação (ou retenção) de um saber ou de uma informação; ele abarca também a idéia da elaboração deste saber. Motivado pela ocorrência do sufixo -σις, sabidamente indicador da ação verbal, procurei ver no termo σύνεσις (na edição de Littré, ξύνεσις¹⁷⁵) uma δύναμις, ou uma propriedade, do ar.

Para Pigeaud, o “ar ciente” do tratado está inscrito no projeto de desculpabilização dos deuses e dos homens. Escreve o helenista que, para o autor do tratado, “é preciso ‘objetivar’ a moral, reduzi-la à percepção”

¹⁷⁵ Littré tem uma tendência a padronizar o dialeto dos tratados. Sobre esse tema, ver CAIRUS (1994), pp. 21-2.

(1987:58), e o ar é central na interpretação anti-divina da doença. O νόμος, o καιρός¹⁷⁶ e o que é útil tornam-se fatores secundários diante do profundo objetivismo que encontra sua expressão paroxística na atribuição da σύνεσις (traduzida por Pigeaud, lembro mais uma vez, por ‘conhecimento’) ao ar. Segundo Pigeaud, “o conhecimento é objetivo conquanto feito de ar” (*loc.cit*). Trata-se, portanto, no dizer de Pigeaud, de vincular a saúde física, moral e mental às condições de possibilidade do acesso do ar ao cérebro.

O cérebro é, de fato, esse espaço a ser preenchido. E, se de um lado tem-se o ar como σύνεσις; por outro, têm-se a bile e o fleuma como ostentadores da δύναμις da μανία. Duas substâncias, duas manifestações distintas da μανία.

O capítulo quinze (Litré) do tratado esclarece:

Οἱ μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ φλέγματος μαινόμενοι ἥσυχοί τε εἰσι καὶ οὐ βοῶσιν οὐδὲ θορυβέουσιν, οἱ δὲ ὑπὸ χολῆς κεκράκται καὶ κακοῦργοι καὶ οὐκ ἀτρεμαῖοι, ἀλλ’ αἰεὶ τι ἄκαιρον δρῶντες.

Os que enlouquecem devido ao fleuma são pacíficos e não gritam, nem bramem. Mas os que enlouquecem devido à bile costumam berrar, e tornam-se furiosos e inquietos, sempre fazendo algo inoportuno.

(MS, 15Litré)

Esse capítulo, conforme lembra Pigeaud (1987:59), esteve sob suspeita de interpolações. Tal suspeita repousa sobre o fato de o tema ter se desviado da “epilepsia”, e de o fleuma, que agora quase causa um torpor, ter sido aventado como a origem de espasmos:

¹⁷⁶ Observe-se o capítulo 14Litré do MS, onde se revela a face da sintomatologia que tem o cérebro por origem e que é contrária ao νόμος: πλάνοι ἄκαιροι (erros inoportunos), φροντίδες οὐχ ἰκνεύμεναι (preocupações inconvenientes), ἀγνωσίη τῶν καθεστώτων (ignorância sobre o estabelecido), ἀηθία (contrariedade ao costume) e ἀπειρία (inexperiência).

Ἐκόταν γὰρ ἐπικατέλθη τὸ φλέγμα ψυχρὸν ἐπὶ τὸν πλεύμονα ἢ ἐπὶ τὴν καρδίην, ἀποψύχεται τὸ αἷμα· αἱ δὲ φλέβες πρὸς βίην ψυχόμεναι πρὸς τῷ πλεύμονι καὶ τῇ καρδίῃ πηδῶσι, καὶ ἢ καρδίῃ πάλλεται, ὥστε ὑπὸ τῆς ἀνάγκης ταύτης τὰ ἄσθματα ἐπιπίπτειν καὶ τὴν ὀρθοπνοίην.

Quando o fleuma frio desce sobre o pulmão ou sobre o coração, o sangue se esfria; as veias violentamente esfriadas pulsam contra o pulmão e o coração. O coração palpita, de sorte a sobrevirem necessariamente os acessos de asma e a ortopnéia; pois o indivíduo não recebe a quantidade de fôlego que deseja, até que o fluxo do fleuma seja controlado e derramado, aquecido, pelas veias.

(MS,6Littre)

Pigeaud (*loc.cit.*) argumenta que não se deve deixar de considerar que o capítulo 15Littre trata de uma enfermidade do cérebro, e não das veias, e que, por isso, naquela passagem, o fleuma diz respeito à consciência, e não ao movimento. Poder-se-ia ainda acrescentar que o *Corpus hippocraticum* é abundante nesse tipo de digressão que tem por mote uma epícrise ou um sintoma.

Há uma μανία mansa e uma exaltada, uma fleumática e uma biliosa. Pode parecer que não haja entre essa idéia e a doença sagrada qualquer relação – e, por isso mesmo, falou-se em interpolação –, mas parece-me haver alguns pontos a serem considerados para além de uma associação direta entre μανία e essa doença.

Para estudar as relações entre a μανία e a doença sagrada, será preciso voltar à reflexão acerca do νόμος que consta do segundo capítulo desta tese, e considerar que a loucura reserva estreitos laços com a moralidade.

Primeiramente é necessário reconhecer que, distanciando-se do mago, o médico assume riscos, mas professa a idéia de que a natureza é cognoscível. A doença é, dentro desse universo a conhecer, um acidente e, portanto, desprovida de um sentido moral, como um μίσμα no texto de cunho literário. Então, o νόμος, que pode sempre estar entre os αἴτια da doença, não pode se relacionar com a sua manifestação. A manifestação mórbida é do universo da φύσις, porque não comporta nenhum grau de moralidade.

Para Pigeaud (1987:61), o indivíduo que pressente o ataque da doença foge por medo da doença, e não por vergonha, como diz o tratado (12Littre). De fato, o autor do *Da doença sagrada* logo depois de afirmar que o indivíduo foge por vergonha do acesso (ὕπ' ἀσχύνης τοῦ πάθεος) e não por medo da divindade (καὶ οὐχ ὑπὸ φόβου τοῦ δαιμονίου), explica que as crianças fogem por medo da violência do ataque, e não por vergonha, “porque, sendo crianças, ainda não conhecem a vergonha” (τὸ γὰρ αἰσχύνεσθαι παῖδες ὄντες οὕτω γινώσκουσιν). Pigeaud (*loc.cit.*) nota, nesse passo, uma tendência à completa amoralização do ataque patológico: para comprovar que o adulto fugiria por medo do vigor do ataque convulsivo, e não por vergonha, Pigeaud argumenta que os adultos agem como as crianças, que fogem para as suas mães por medo do ataque, pois, para repetir as palavras do tratado, elas não conhecem a vergonha.

Todavia, é difícil evitar a expressão textual. A atitude do adulto difere da tendência infantil. Não me parece haver impedimento para que o adulto fuja por vergonha e a criança por medo, ainda que a fuga pareça exigir uma mesma causa em ambos, como prefere considerar Pigeaud.

No tratado *Ares, águas e lugares*, no capítulo que trata dos macrocéfalos (14Littre), νόμος e φύσις unem-se em torno do valor de uma espécie de ‘nobreza específica de uma estirpe’ expressa pelo adjetivo γενναῖος: Τοὺς γὰρ μακροτάτην ἔχοντας τὴν κεφαλὴν γενναιοτάτους

ἡγέονται [*consideram mais nobres (γενναιότατοι) os que possuem a cabeça mais dilatada*].

É certo que a noção de vergonha impõe-se como fundamental para a compreensão da distinção entre νόμος e φύσις no tratado *Da doença sagrada*. O νόμος de que falam os passos 14Littre do *Ares, águas e lugares* e o 12Littre do *Da doença sagrada* produz o que Canquilha (1990) chama de ‘norma’.

Conforme lembra Claude Debru (1998:46), “Canquilha sublinha que uma norma não é um fato, ainda que estatístico, mas um valor”. Essa interpretação ilumina de modo especial o final do comentário sobre os macrocéfalos no *Ares, águas e lugares*, em que o autor testemunha que o povo em questão não ostenta mais cabeças tão volumosas como antes, e onde se lê: Νῦν δ’ ὁμοίως οὐκέτι γίνονται ἢ πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίην τῶν ἀνθρώπων [*agora, isso não ocorre mais como antes, pois o νόμος já não vigora mais por causa da relação com os homens*] (AAL, 14Littre). A norma-valor engendra o νόμος, que, por sua vez, gera uma φύσις somática. Essa φύσις somática, conquanto hereditária, nutre-se desse valor, e, na falta dele, não somente perde o sentido, como também se enfraquece e desaparece.

A μανία situa-se no confronto entre φύσις e νόμος. A sua φύσις não é capaz de interagir com o νόμος, senão eventualmente pela sua negação. A μανία, que como lembra Pigeaud (1987:63), é também a face psíquica da doença sagrada, concerne a uma φύσις que, por sua relação com o νόμος, conduz o doente para além da moral. A μανία, na compreensão do *Corpus hippocraticum*, é a tomada mais completa do psiquismo pela φύσις. A contingência humoral produz um μανικὸν ἦθος, uma conduta que, uma vez fundada sobre a φύσις, caracteriza-se por negar o νόμος e exigir a intervenção da ἰατρικὴ τέχνη. Com a μανία estabelecida, a φύσις passa,

então, a ocupar o lugar central na discussão acerca da doença sagrada. O fleuma ou a bile, que distinguem, pela αἰτία, os dois ἦθη da μανία, representam também o rompimento profundo entre a μανία da medicina e a μανία do contexto literário, e mais especificamente, da tragédia.

A φύσις é, portanto, para a nosologia hipocrática, a resposta ao projeto poético de um μανικὸς νόμος¹⁷⁷, incorporado pela figura do homem ἔνθεος, tal como as bacantes ou o poeta tomado pelas musas.

A φύσις é também, para a medicina hipocrática, uma fronteira que demarca os limites da ação da τέχνη, e cria uma distinção entre a τέχνη e a γνώμη.

Assim, no tratado *Da arte*, que foi datado por Jouanna (1992:532) como do último quartel do século Va.C., o autor inicia o texto argumentando que a medicina é uma τέχνη. Para tanto, ele oferece uma definição de τέχνη que é considerada uma das melhores glosas do termo na Grécia clássica.

Trata-se de um texto de cunho filosófico que se inicia com uma defesa da equivalência entre os ὁρατά e os εἶδη. Para o seu autor, a τέχνη é um εἶδος. O uso pré-platônico do termo εἶδος alude, de fato, ao aspecto visível, próximo que ainda andava de sua origem no verbo εἶδω. O εἶδος é onde é possível a observação, e, portanto, consoante ao pensar hipocrático, constitui a base do real. Por isso, Littré traduz o termo por “realidade”. Eu não iria tão longe, mas não me parece ser essa uma intervenção exagerada do filólogo positivista.

O objetivo dessa primeira parte do tratado é livrar a τέχνη das mãos dos sofistas, argumentando que, sendo a τέχνη um εἶδος, é absurdo

¹⁷⁷ A expressão μανικὸς νόμος é a minha sugestão para exprimir a sistematização de um μανικὸν ἦθος ao qual se referem tantos autores, como, por exemplo Aristóteles na *Arte poética* (1455a), onde afirma que εὐφροῦς ἢ ποιητικὴ ἐστὶν ἢ μανικοῦ· τούτων γὰρ οἱ μὲν εὐπλαστοὶ οἱ δὲ ἐκστατικοὶ εἶσιν [*a criação poética provém daquele (personagem) que é de boa constituição (εὐφροῦς) e do μανικός, pois os primeiros modelam-se bem, e os outros extrapolam a si próprios*]. O exemplo de Aristóteles é a μανία de Orestes, que também é sua salvação. A idéia de uma μανία produtora e de seu ἦθος generalizável levou-me a formular a hipótese do μανικὸς νόμος.

considerá-la apenas um nome (ὄνομα), posto que um nome não pode produzir um εἶδος. Essa reflexão sobre o conceito expresso por εἶδος será ratificada por Platão (Górgias, 501a)¹⁷⁸, que mostra que a τέχνη implica na consciência das αἰτίαι, razão pela qual a culinária não pode ser uma τέχνη, mas somente uma ἐμπειρία:

Σωκράτης – (...) Ἔλεγον δέ που, ὅτι ἡ μὲν ὀψοποιικὴ οὐ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι ἀλλ' ἐμπειρία, ἡ δ' ἰατρικὴ, λέγων ὅτι ἡ μὲν τούτου οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἐκάστου δοῦναι, ἡ ἰατρικὴ· ἡ δ' ἑτέρα τῆς ἡδονῆς, πρὸς ἣν ἡ θεραπεία αὐτῇ ἐστὶν ἅπασα, κομιδῇ ἀτέχνως ἐπ' αὐτὴν ἔρχεται, οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν, ἀλόγως τε παντάπασιν, ὡς ἔπος ἐπεῖν, οὐδὲν διαριθμησαμένη, τριβῇ καὶ ἐμπειρία μνήμη μόνον σωζομένη τοῦ εἰωθότος γίνεσθαι, ᾧ δὴ καὶ πορίζεται τὰς ἡδονάς.

Sócrates – (...) *Eu dizia ainda há pouco que a culinária não me parece ser uma τέχνη, mas uma ἐμπειρία; ao contrário da medicina, que observa a natureza daquele a quem dedica seus cuidados e a causa (αἰτία) das suas ações; assim, pode atribuir razão (λόγος) a cada uma delas. A culinária, por sua vez, dedicada ao prazer, ao qual dedica todo o seu cuidado, cumpre-se ἀτέχνως¹⁷⁹; sem haver observado a natureza do prazer, nem a sua causa (αἰτία), completamente ἀλόγως¹⁸⁰, e, por assim dizer, sem nada calcular, conservando, somente pela τριβή e pela ἐμπειρία, a memória daquilo que é*

¹⁷⁸ O fato do *Górgias*, ao contrário do *Fedro* (que será citado a seguir), ser considerado um diálogo da juventude de Platão, parece ser bem oportuno para esse estudo; pois, nesse excerto do *Górgias*, há aspectos que parecem ser premissas do será dito no trecho do *Fedro* citado mais abaixo. A diferença de datas que a filologia e a filosofia lhes atribui, nesse caso, oferecem uma relação de complementaridade, mais do que de divergências oriundas do percurso filosófico que os separa.

¹⁷⁹ i.e., sem qualquer τέχνη.

¹⁸⁰ i.e., sem qualquer λόγος.

habitual, e através disso, procura os prazeres.
(PLATÃO, *Górgias*, 501 a)

Por esse excerto de Platão, pode-se inferir que, para o Filósofo, a τέχνη é caracterizada pela observação da φύσις do objeto e da αἰτία de seu ἦθος, e ainda que a τέχνη atribui λόγος às ações do objeto. A atribuição de um λόγος é o que vai afastar a medicina do empirismo que Cornford (1981) queria ver filiado ao *Corpus hippocraticum*. Se a medicina hipocrática não era científica, também não era empirista, conquanto se preocupava examinar as αἰτίαι e inseri-las em um λόγος. Para o autor do *Da doença sagrada* não era suficiente, por exemplo, saber, através da simples relação entre causa e efeito, como agir diante do paciente convulsivo, mas era-lhe necessário determinar as razões pelas quais o ataque se dava.

A oposição que se faz claramente nesse trecho do *Górgias* dá-se entre os conceitos de τέχνη, por um lado, e de ἐμπειρία e de τριβή, por outro. Inicialmente pode-se dizer que estas últimas, ao contrário da primeira, não atribuem λόγος à ação do objeto. Tanto a ἐμπειρία, quanto a τριβή, têm por origem a memória do hábito, e não a observação da natureza e da ação do seu objeto. A opção pela culinária como exemplo parece-me muito cuidadosa, pois o caráter subjetivo do prazer acentua a dificuldade – ou mesmo a impossibilidade – de inserção dessa prática no domínio do λόγος.

No *Fedro* (270b), Platão opõe mais uma vez a τέχνη à ἐμπειρία e à τριβή¹⁸¹, ao fazer referência àquilo a que ele chama de método:

Σωκράτης – Ὅ αὐτὸς που τρόπος τέχνης
ἰατρικῆς ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς.

Φαῖδρος – Πῶς δὴ;

¹⁸¹ A dissemelhança entre os conceitos de ἐμπειρία e τριβή parece consistir no fato de o primeiro termo referir-se a aquisição de experiência, enquanto o segundo expressa a idéia de ‘experiência adquirida’, ou seja, algo que já foi incorporado ao saber através da ἐμπειρία.

Σωκ. – Ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρᾳ, εἰ μέλλεις μὴ τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία, ἀλλὰ τέχνη, τῷ μὲν, φάρμακα καὶ τροφήν προσφέρων, ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσῃ, τῇ δέ, λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους, πειθῶ ἦν ἂν βούλη καὶ ἀρετὴν παραδώσῃ.

Sócrates – *Não é a mesma maneira de agir a da τέχνη ἰατρική e a da τέχνη retórica?*

Fedro – *Como, então?*

Sócr. – *Em ambas deve-se reconhecer a φύσις; numa, a do corpo, noutra, a da ψυχή. Deves, não somente pela τριβή ou pela ἐμπειρία, mas pela τέχνη, engendrar, no corpo, a saúde e a força, ministrando remédios e alimento, e na ψυχή, os λόγοι e as práticas costumeiras, para atribuir-lhes a força persuasiva (πειθῶ) e a ἀρετή que desejes. (PLATÃO, Fedro, 270b)*

Esse excerto de Platão traz à discussão sobre a τέχνη duas novas questões, uma acerca dos objetivos da τέχνη e outra relativa à relação entre medicina e retórica.

Quanto ao primeiro problema, o dos objetivos da τέχνη, nota-se, na ἰατρική τέχνη, um acentuado pragmatismo que visa à saúde e à força, tendo por meios os remédios e os alimentos. Na ῥητορική τέχνη, o objetivo é inculcar na ψυχή os λόγοι e as práticas costumeiras (ἐπιτηδεύσεις νόμιμοι). O conceito de τέχνη, que no *Górgias* tinha por fim atribuir o λόγος aos seus objetos, parece ganhar, no *Fedro*, contornos mais pragmáticos, referindo-se diretamente aos seus resultados; mas é a μέθοδος que vai tornar a τέχνη digna de λόγος (*Fedro*, 270c¹⁸²).

¹⁸² Esse excerto encontra-se citado na página 13 desta tese.

Sobre a relação entre a medicina e a retórica, seria preciso notar que Sócrates lega a resposta à própria medicina (*Fedro, ibidem*), ao lembrar que, segundo Hipócrates, não é possível conhecer a natureza da alma de uma forma digna de λόγος, sem que se conheça a natureza do todo (τοῦ ὅλου). As discussões acerca do significado contextual da palavra ὅλον nesse passo de Platão gerou vários embates entre os especialistas a partir de Littré (LITTRÉ, 1839:295-312); DIÈS, 1972[1926]:30-7), que tinham em vista a polêmica acerca da autoria dos tratados *Da natureza do homem* e *Da medicina antiga*. Contudo, a observação do ὅλον refere-se mais à μέθοδος do que à τέχνη. É, portanto, a medicina – e não a retórica – a τέχνη à qual corresponde um método.

Depois de discorrer sobre o conceito de τέχνη, o autor do tratado *Da arte*, no seu terceiro capítulo, passa ao tema específico do tratado: a medicina. O objetivo agora é mostrar (ἀπόδειξιν ποιήσομαι) como a medicina é uma τέχνη. A sua conclusão é de que a medicina é uma τέχνη porque ela pode obter resultados e, sobretudo, porque conhece os seus limites.

À definição de τέχνη que lemos no *Fedro*, o tratado *Da arte*, acrescenta, portanto, o elemento a que se pode chamar de ‘consciência do limite’. De fato, o tratado (3Littré) é claro sobre isso, pois afirma que não se deve ἐγχειρέειν τοῖσι κεκρατημένοισιν ὑπὸ τῶν νοσημάτων, εἰδότας ὅτι ταῦτα οὐ δύναται ἰητρικὴ [*pôr as mãos naqueles que estão totalmente dominados pelas doenças, uma vez sabedores de que a medicina nada pode quanto a elas*].

O tratadista, em seguida, combaterá a principal tese contrária à atribuição do título de τέχνη à medicina: a cura é casual. Essa idéia sofista conta com três sustentáculos: (1^a) Há doentes que se recuperam sem a ajuda do médico; (2^a) alguns doentes morrem depois de serem atendidos por médicos, e (3^a) Os médicos se recusam a tratar de alguns casos, alegando que o paciente está desenganado.

O autor do *Da arte* responde às supostas acusações dos detratores da ἰατρικὴ τέχνη com os seguintes argumentos: primeiramente, a τύχη tem um poder muito limitado. Ele não nega a influência da τύχη, mas mostra como essa influência é limitada, lembrando os sucessos dos bons tratamentos e os fracassos dos tratamentos equivocados. Quanto ao fato de alguns doentes curarem-se sem o auxílio do médico, o tratadista explica que eles podem casualmente estar corretos em algum procedimento terapêutico, mas a τέχνη consiste em discernir entre o procedimento correto e o errado. Essa é, de resto, uma prova de que a medicina é uma τέχνη no raciocínio do autor.

Sobre os pacientes que morrem mesmo quando atendidos por médicos, o autor responsabiliza a indocilidade¹⁸³ do doente, eximindo o médico de qualquer contribuição para o óbito. Há, nesse capítulo, um admirável, embora breve, estudo sobre a psicologia do paciente. O sofrimento a que está submetido pode fazer com que ele não siga as recomendações do médico, ou as siga mal. O que, pergunta o autor, é mais verossimilhante (εἰκόσ): que o doente, nesse estado, não seguirá ou seguirá mal as recomendações do médico, ou que o médico, como pretendem os detratores, tenha feito más prescrições? (7Littre)

Quanto à recusa do médico a tratar dos pacientes desenganados, o autor não a nega, mas lembra que a τέχνη é limitada pela φύσις. Quem desconhece esse limite é ignorante, e não por causa da falta de instrução (ἀμαθία), mas devido mesmo à μανία.

¹⁸³ O impasse gerado pela indocilidade do paciente aparece também na obra de Platão, onde a sofística, que é combatida pelo *Da arte*, surge como uma solução para o problema que o tratado apresenta. Platão mostra-nos Górgias (*Górgias*, 456b) dizendo-se ser capaz de vencer, pela ‘retórica’, a indocilidade do paciente: πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρά τινά τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ καῦσαι παρασχέειν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πεῖσαι, ἐγὼ ἔπεισα οὐκ ἄλλη τέχνη ἢ τῆ ῥητορικῇ [Já muitas vezes eu mesmo fui com meu irmão e com outros médicos a casa de doentes que não queriam se submeter a tomar um remédio, ou sofrer incisões, ou ser queimados. Quando o médico não podia persuadi-lo, eu próprio o persuadia apenas com a retórica, sem uso de outra τέχνη].

Eis um recurso retórico conhecido: desabilitar o pré-conhecimento como requisito para a compreensão do argumento. Não compreender que a natureza limita a τέχνη não é uma questão de ἀμαθία, de falta de conhecimento, mas sim um problema de falta de raciocínio, portanto, um problema de μανία. Acredito que esse tenha sido não mais do que um bom dispositivo retórico, pois comprovadamente esse limite não era assim tão claro no século V, e nem seria mais tarde. Por muito tempo ainda o homem duvidará que a φύσις limita a τέχνη. O que me parece que estava acontecendo naqueles tempos hipocráticos era a criação de uma consciência de que esse limite deveria ser levado em consideração na condução política da cidade e, por conseguinte, na administração privada do cidadão.

A concepção da τέχνη como εἶδος comporta um problema relativo ao empirismo que a idéia comporta. O problema consiste na incompatibilidade entre a acepção hipocrática de εἶδος e a necessidade de se conhecer as doenças internas, que, portanto não eram visíveis, ou, nas palavras do tratadista, são δύσοπτα. Vê-las é, de fato, difícil, mas não impossível. Os νοσήματα são κριτέα, devem ser discernidos. E, para avaliar as doenças internas, as que são δύσοπτα, é necessário observar os sinais externos do estado interno.

Os signos dessa semiótica médica, segundo o tratado (11Littre), podem ser apreendidos por dois meios, pela visão e pelo tato, na medida em que esses sinais afloram (τὰ ἐξανθεῦντα) na superfície do corpo em forma de uma intumescência ou de uma coloração diferente. O tato tem a responsabilidade de observar os seguintes traços desses signos: a consistência, a umidade e a temperatura. O caráter de traço sêmico é bem definido pelo autor: é pela ausência ou pela presença de cada uma dessas características que as doenças são o que são.

O autor do tratado lembra que ainda resta um problema a ser resolvido: o lapso entre o começo da doença e o seu diagnóstico, e as maléficas consequências disso para a terapia (11Litré).

O tratado mostra que não há doenças que não mostrem sinais; fala-se mesmo de τὰ νοσήματα ἤσσον φανερά. As doenças internas situam-se em algumas cavidades. Essas cavidades são cheias de ar, quando se está são, e, de humor, quando se está doente. A drenagem, se não é terapêutica, ao menos pode servir como uma prova de que um humor se encontra onde não poderia haver senão ar. Mas é difícil saber onde se forma esse depósito humoral indevido antes que ele se torne consideravelmente manifesto. Por isso, o autor do tratado esclarece uma questão de nomenclatura: a τέχνη considera essas doenças ἄδηλα, em oposição às demais, que são εὔδηλα.

As doenças ἄδηλα oferecem um desafio para o médico, cuja τέχνη está restrita pela φύσις do paciente. É necessário que a φύσις do doente permita o exame para um diagnóstico mais rápido. Mas uma φύσις que não é propícia ao exame, pode retardar, mas não impossibilitar o diagnóstico: ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται [*pois o que escapa da visão do olhos, é capturado pela visão da γνώμη*]¹⁸⁴.

A anamnese é considerada digna de ser evitada, pois os pacientes acabam dando mais opinião (δόξα) do que informação sobre a doença, e, se eles soubessem tanto sobre suas doenças, não teriam ficado doentes. Então, o recurso do médico é a γνώμη, uma espécie de conhecimento específico gerador e também fruto da τέχνη. A γνώμη consistirá em forçar a φύσις a externalizar a doença. Quem conhece a τέχνη saberá o que fazer.

A φύσις é, portanto, o limite para a τέχνη, mas pode ser forçada por essa. A administração de alimentos e bebidas amargos capazes de fazer aflorar

¹⁸⁴Essa idéia sobre a eficiência da γνώμη parece dar prosseguimento à hierarquia proposta por Heráclito: ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες [*pois os olhos são testemunhos mais fiéis do que os ouvidos*] (22B101a DK). A γνώμη, para o autor do *Da arte*, parece ser mais

o fleuma, por exemplo, denotaria que aquele humor está ocupando o lugar que o ar ocuparia em alguma cavidade.

A τύχη, no tratado *Da arte*, parece estar em situação análoga aos deuses no *Da doença sagrada*. O autor diz que não a desconsidera, mas a submete aos rigores da τέχνη:

Ἐγὼ δὲ οὐκ ἀποστερέω μὲν οὐδ' αὐτὸς τὴν
τύχην ἔργου οὐδενὸς, ἠγεῦμαι δὲ τοῖσι μὲν
κακῶς θεραπευομένοισι νουσήμασι τὰ πολλὰ
τὴν ἀτυχίην ἔπεσθαι, τοῖσι δὲ εὖ τὴν
εὐτυχίην.

*Eu mesmo não desprovejo a τύχη de qualquer efeito
(ἔργον), mas creio que geralmente a má fortuna
(ἀτυχίη) acompanha as doenças mal tratadas, e a
boa fortuna (εὐτυχία) acompanha as que são bem
tratadas.*

(*Da arte*, 4Littre)

Pode-se entrever uma certa ironia no uso do verbo ἔπομαι, que tem por significado mais usual ‘ir depois de’, ‘seguir’. A qualidade do tratamento precede a qualidade do evento casual. O que equivale a dizer que, se a τύχη exerce alguma influência no processo terapêutico, isso só é possível na medida em que um evento casual difere de um evento espontâneo¹⁸⁵ (τὸ αὐτόματον), que, para o autor, não existe ou não pode ser considerado uma αἰτία: τὸ μὲν γὰρ αὐτόματον οὐδὲν φαίνεται εἶδὸν ἐλεγχόμενον [*pois a espontaneidade não se mostra argumento*¹⁸⁶ *de nada*] (6Littre).

um passo que conduz a δόξα à ἐπιστημη, para usar a célebre imagem do diagrama de linha que encerra o sexto livro da *República* de Platão.

¹⁸⁵ Littre não faz distinção muito clara entre τύχη e αὐτόματος, traduzindo o primeiro por ‘fortune’ e o segundo por ‘hasard’. Contudo, os significados dos termos parecem-me consideravelmente distintos.

¹⁸⁶ O particípio ἐλεγχόμενον tem por significado ‘reprovar’, mas, por injunções diacrônicas, adquiriu o significado de ‘procurar uma prova’, ‘interrogar’. É com este último significado que o encontramos na *Antígona* (vv.434-5), na passagem em que o guarda traz Antígona presa e diz tê-la interrogado: καὶ τὰς τε πρόσθεν τὰς τε νῦν ἠλέγχομεν πράξεις [*interrogamos sobre suas*

Contudo, a τύχη, ao contrário dos deuses, não pressupõe a idéia de responsabilidade. Assim como a φύσις, a τύχη é neutra no que concerne a uma vontade ou à moral. Impor limites a ação da τύχη é, portanto, menos problemático – uma vez que se trata de uma atitude menos moral e menos religiosa – do que adequar as influências divinas na nosologia à nova perspectiva cultural ascendente no século V a.C.

A preocupação, no *Da arte*, em delimitar a τύχη pela τέχνη, e a τέχνη pela φύσις encontra, no *Da doença sagrada*, sua tradução *mutatis mutandi* para o âmbito religiosidade especificamente teológica.

Acerca do aspecto religioso da φύσις, Owsei Temkim (1991:191) alega que o autor do tratado *Da doença sagrada*, ao provar pormenorizadamente que a doença sagrada não é oriunda de algum deus, estabelece uma etiologia natural, uma patogênese fundada sobre o conceito de φύσις, mas essa ‘natureza’, lembra Temkim, é organizada pelos deuses.

De fato, o tratado *Da dieta*, do final do século V a.C.¹⁸⁷ oferece-nos uma abordagem inusitada do conceito de τέχνη, partindo do princípio de que os homens não conseguem compreender o que não é aparente a partir do que é aparente, porque igualam a τέχνη à φύσις. Mas o νοῦς dos deuses ensinou aos homens a imitarem suas próprias práticas:

ações atuais e anteriores]. A tradução de ἐλεγχόμενον por ‘argumento’ pareceu-me a mais adequada, embora ainda distante do sentido original.

¹⁸⁷ A datação do tratado é quase unânime, e Joly argumenta a seu favor, indicando a intertextualidade com os autores do V século que o tratado apresentava (Cf. JOLY, 1967a, p.xiv). Geoffrey Kirk (1954:28) argumenta que o ecletismo filosófico não era comum no século V a.C., e, por isso e pela influência que o tratado exerceu em Diocles, sua composição deveria ter sido um pouco posterior a 400 a.C. J. H. Kühn corrobora com a datação de Kirk. Jouanna (1992:559; 1974:91) considera que o tratado pode ser tanto do fim do séc. V, quanto dos primórdios do século IV a.C. (tal como o *Da geração*, o *Da natureza da criança*, o *Doenças IV*), mas lembra que o argumento mais contundente para o retardamento da datação do tratado seria frágil, pois o termo ἄνυσος (10Littré), o seu vocábulo mais recente, já ocorrera em prosa jônica (Anaxágoras, 59B4 DK e Méliossos, 30B2 DK) e na poesia (28B2 DK e EURÍPIDES, *Heraclidas*, 961), constando sempre nos tratados que são reconhecidamente datados entre o final do século V e começo do século IV. Galeno, em vários momentos de sua obra notava-lhe uma polêmica entre as escolas de Cós e de Cnido (cf. JOLY, 1967a, p. xvi). O tratado é seguramente da escola de Cós. A maioria dos especialistas soem considerar sua autoria isoladamente da dos demais tratados (Cf. CORVISIER, 1985:78; LITTRÉ, 1939: 292-439), sempre inserindo-o entre os escritos da escola de Cós.

Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνησι γὰρ χρεώμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσιν· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμεῖσθαι τὰ ἔωυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι, καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται. (...) Νόμον μὲν ἄνθρωποι ἔθεσαν αὐτοὶ ἔωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν, φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν. Τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι διέθεσαν οὐδέποτε κατὰ τωὐτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὅασ δὲ θεοὶ διέθεσαν αἰεὶ ὀρθῶς ἔχει· καὶ τὰ ὀρθὰ τοσοῦντον διαφέρει.

Os homens não sabem observar o que não é aparente a partir do que é aparente, pois, usando técnicas semelhantes à natureza humana, desconhecem que o fazem. O νοῦς dos deuses ensinou (os homens) a imitarem as ações divinas, conhecendo o que faziam, mas não o que imitavam. (...) Os próprios homens estabeleceram o νόμος entre eles, sem nada saber acerca daquilo que estabelecem, mas os deuses deram ordem (διεκόσμησαν) à natureza de todas as coisas.

(Diet., 11Littre)

O autor refere-se a uma falsa τέχνη, aquela que simplesmente aceita seus limites, através da ignorância acerca das αἰτίαι e de uma insatisfação com a ‘ordem da natureza’ estabelecida pelos deuses. Para enfrentar os limites impostos pelos deuses, através da φύσις, é necessário uma γνώμη a respeito das αἰτίαι. É nesse ponto que a medicina hipocrática mais se afasta do empirismo que Cornford (1981:60) lhe notava.

O tratado *Da dieta* apresenta claramente o problema que subjaz no *Da doença sagrada*, qual seja, o da relação entre νόμος e φύσις: Νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα

[*Pois o νόμος e a φύσις , através dos quais realizamos tudo, não concordam, ainda que concordem*]¹⁸⁸.

Os deuses que estabeleceram¹⁸⁹ a ordem da natureza, como explica o tratado *Da dieta*¹⁹⁰, encontram, no *Da doença sagrada*, uma outra ordem, a do νόμος políade, que não comporta mais a intervenção divina exercida de forma direta e iterativa, através de doenças e curas. O tratado *Da doença sagrada* responde à necessidade de se criar uma nova τέχνη, como propõe o *Da dieta*, uma τέχνη que se liberte das raias da μίμησις das ações divinas, através do conhecimento de uma etiologia a partir da φύσις. Os tratados hipocráticos do século V a.C. não se satisfazem ao indicar o tratamento –

¹⁸⁸ García Gual (1986:34) e Joly (1967a: 13) lembra que o tema da oposição entre νόμος e φύσις é um topos da sofística do século V a.C., o que sugeriria também aí uma influência dos sofistas no tratado. Eu acrescentaria que se trata de uma confluência em um tema que perpassa os tratados da escola de Cós. A esse respeito deve-se fazer referência a uma passagem do tratado *Prognóstico*, que é da escola de Cós e data também da segunda metade do século V a.C.: Γνωῖναι οὖν χρῆ τῶν τοιούτων νοσημάτων τὰς φύσιας, ὀκόσον ὑπὲρ τῆν δύναμιν εἰσιν τῶν σωμάτων ἅμα δὲ καὶ εἴ τι θεῖον ἔνεστιν ἐν τῆσι νούσοισι καὶ τούτων τῆν πρόνοιαν ἐκμανθάνειν [*Deve-se conhecer, pois, as naturezas dessas enfermidades, em que medida são superiores à força do corpo, se há algo divino nessas doenças, e aprender a prever esses casos*] (Litttré). Jones omite a expressão ἅμα δὲ καὶ εἴ τι θεῖον ἔνεστιν ἐν τῆσι νούσοισι [*se há algo divino nessas doenças*], considerando-a uma interpolação, mas indicando, em nota, a sua presença em todas as fontes. Litttré, coerentemente com as fontes, registra o texto tal qual é encontrado em todos os mss. Acredito também tratar-se de uma interpolação, e não de uma concessão à atuação do sobrenatural nos corpos. Se não se considerar essa oração condicional uma interpolação, ela significaria que as doenças podem ser previstas quando nelas houver algo de divino; no entanto, por todo o tratado expõem-se recursos para o procedimento de prognósticos, desconsiderando-se o aspecto divino ou sagrado da doença. Dodds (1977[1959]:92, n.20) e García GUAL (1983 [I]:330, n.2) não consideram a expressão uma interpolação. Laín Entralgo (1987:57) percebe nesse τι θεῖον do tratado uma “piedade fisiológica” que, segundo o autor espanhol, é “atitude comum religiosa e mental dos múltiplos autores do *CH*”. Laín Entralgo argumenta a favor de seu ponto de vista que o epíteto θεῖος, em Homero, acompanhava freqüentemente algumas realidades naturais (p.ex., “o sal divino”, *Il.*, XI, 214; “a bebida divina”, *Od.*, II, 341). De minha parte, creio que o que havia de divino nesses casos era a τέχνη tal como a entende o *Da dieta*, e dessa τέχνη derivam, tanto o sal (observe-se que os poemas homéricos atribuíam o epíteto θεῖος ao ἄλς, e não à ἄλς), quanto o vinho. A divindade fisiológica que Laín Entralgo nota no *Prognóstico* só pode ser considerada a partir do ponto de vista do *Da dieta*; segundo o qual, a τέχνη que desconhece a sua αἰτία restringe-se à natureza humana.

¹⁸⁹ O tempo verbal (aoristo) do verbo διακοσμέω (*dispor*) marca o caráter fundador da ação divina, uma vez que o significado desse verbo permitiria um tempo iterativo, como o presente.

¹⁹⁰ O tratado *Da dieta*, contudo, não combate a arte divinatória, apenas lhe denuncia o desconhecimento de suas αἰτίαι, o que, de resto fará com todas as doze atividade humanas que enumera (12-24Litttré).

dietético ou farmacológico – que tenha eficácia em alguma doença; esses tratadistas invariavelmente apontam uma etiologia natural de origem interna, externa ou – como é mais comum – de ambas as fontes, como no *Da doença sagrada*.

5. ITERAÇÃO E COMPLEMENTAÇÃO ENTRE OS TRATADOS

DA DOENÇA SAGRADA E ARES, ÁGUAS E LUGARES

O tratado *Da doença sagrada* é um texto central no *Corpus hippocraticum* quanto às idéias que expressa. Sua relevância e as características de seu conteúdo não se restringem ao que concerne à laicização da nosologia, mas abarca ainda outros aspectos relevantes para a formação do ambiente cultural do século V a.C. Em todos os seus aspectos mais pertinentes a essa formação, o tratado *Da doença sagrada* encontra reflexos no *Ares, águas e lugares*.

A discussão acerca da autoria comum do *Ares, águas e lugares* e do *Da doença sagrada* não é muito antiga. Littré sequer a considerava, pois, em sua taxionomia dos tratados, o *Ares, ares e lugares* é tido como um tratado da primeira classe, o que, segundo a sua classificação (LITTRÉ, 1839:292-4339), significa que este é um tratado da lavra de Hipócrates. Mas o *Da doença sagrada* foi inscrito por Littré na quarta classe de tratados, que é o grupo dos textos de contemporâneos ou dos discípulos de Hipócrates.

De fato, as similitudes podem ser insuficientes para adjudicar os dois textos a um mesmo autor, mas não são apenas as confluências textuais que fazem helenistas como Jouanna (1992:529) suporem a mesma autoria para esses tratados.

Dois pontos se impoem nessa discussão, o da laicização da doença e a pangenética. Esses tópicos consistem nas duas teses mais evidentemente convergentes dos dois tratados. Subjaz a essas duas idéias a distinção entre νόμος e φύσις, e a conseqüente matização do conceito de φύσις, que tem como parâmetros paroxísticos a φύσις ἀνθρώπου e a θεία φύσις.

Para os dois tratados, determinadas doenças não podem ser mais sagradas do que outras, ainda que nenhuma deixe de sê-lo. Para o autor dos tratados, o erro não é considerar as doenças segradas ou divinas, mas considerar uma especialmente mais divina do que outra:

MS, 1Litré (1Jones)	AAL, 22Litré
<p>Περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ὧδ' ἔχει· οὐδὲν τί μοι δοκέει τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἣν καὶ τὰ λοιπὰ νοσήματα, ὅθεν γίνεται.</p>	<p>Ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτῷ δοκεῖ ταῦτα τὰ πάθεα θεῖα εἶναι καὶ τᾶλλα πάντα καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον, ἀλλὰ πάντα ὁμοῖα καὶ πάντα θεῖα.</p>
<p><i>Sobre a chamada doença sagrada, há isto: em nada me parece ser mais divina, nem mais sagrada do que as outras doenças, mas tem a natureza e a origem que têm as demais enfermidades.</i></p>	<p><i>Parece-me serem essas afecções divinas, assim como todas as outras, e não ser nenhuma mais divina nem mais humana do que a outra, mas serem todas semelhantes e todas divinas.</i></p>

Os dois tratados partem do mesmo princípio: nenhuma doença é mais divina, nem mais sagrada do que qualquer outra. Entretanto, cada um dos tratados dirige-se para uma direção diferente na observação da doença. Poder-se-ia mesmo dizer que, quanto à idéia de sagrado, o discurso do *Da doença sagrada* é mais negativo do que o do *Ares, águas e lugares*. Enquanto o primeiro parece ter por motivação a negação do caráter especialmente divino de uma determinada doença, o outro procura essa sacralidade pelo viés da natureza do meio ambiente.

Não é possível deixar de notar-se, nesse campo, uma continuidade entre os dois textos, especialmente se se observar o começo do último capítulo do *Da doença sagrada*¹⁹¹, que sentencia:

¹⁹¹ O último capítulo do *MS* tem um caráter notoriamente conclusivo, mas o *AAL* sempre foi tema de discussão acerca da unidade de suas duas partes. Creio que, depois da excelente edição de Jouanna (1996), a discussão, se não está encerrada, ao menos ascendeu a um patamar muito além das observações impressionistas ou da fragilidade dos argumentos que eram ora meramente

Αὕτη δὲ ἡ νόσος ἡ ἱερὴ καλεομένη ἐκ τῶν αὐτῶν προφασίων γίνεται ἀφ' ὧν καὶ αἱ λοιπαὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων, καὶ ψύχεος, ἡλίου, πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ μηδέποτε ἀτρεμίζόντων. Ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα, ὥστε μηδὲν διακρίνοντα τὸ νόσημα θειότερον τῶν λοιπῶν νοσημάτων νομίζειν, ἀλλὰ πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα· φύσιν δὲ ἔχει ἕκαστον καὶ δύναμιν ἐφ' ἑωυτοῦ, καὶ οὐδὲν ἄπορόν ἐστιν οὐδὲ ἀμήχανον.

Essa doença dita sagrada provém das mesmas motivações que as demais, ou seja, provém de coisas que se aproximam e que se afastam, como o frio, o sol e os ventos que estão em mutação e nunca se estabilizam. Mas tudo isso é divino; de sorte que em nada se distinga essa enfermidade como mais divina do que as outras enfermidades, mas elas todas são divinas e todas elas são humanas. E cada (doença) tem sua natureza e sua propriedade em si mesma, e nenhuma delas é incurável nem intratável.

(18Littre)

Essa conclusão acerca do caráter divino da doença será, no que tange a esse aspecto, o ponto de partida do *Ares, águas e lugares*. Essa esfera divina, em que tudo se insere pela ação oscilante do meio, não é o espaço da τέχνη, não é o ambiente de atuação do ἰατρός, e qualquer incursão aí será punida com os vitupérios que abrem o tratado *Da doença sagrada*.

O *Ares, águas e lugares* tem por tema um grande desafio da τέχνη: conviver com a φύσις divina, isto é, com os ares, com as águas e com as peculiaridades das regiões. Esse tratado seria, portanto, na visão de um

lingüísticos, ora simplesmente ecdóticos. Reproduzo aqui a orientação de Jouanna (1996:21) que adoto neste tese:

Admitir-se-á então a unidade de autor e igualmente a unidade da obra (com uma lacuna importante na segunda parte), sem interpolação maior e sem transposições relativas à ordem dada na tradição manuscrita antes da perturbação acidental que ocorre em um ancestral do manuscrito mais antigo, o *Vaticanus graecus* 276.

Heródoto o lesse, uma obra de ὕβρις, um tratado onde o ἰατρός arrostearia os desígnios divinos. Mas o *Ares, águas e lugares* não se dedica à terapia, apenas a sugere, ao identificar o mal. Bom exemplo é o caso do νόμος dos citas, a que me referi anteriormente. Para eles, segundo esse tratado, a equitação produz efeitos patogênicos de ordem genética. Está, pois, subentendido que a moderação nesse hábito, a título de δίαιτα, seria terapêutica. Contudo, o problema torna-se mais complexo quando é menos humano, como, por exemplo, quando se refere ao ambiente onde se vive.

A localização malsã de um povo pode trazer-lhe determinados malefícios, que poderiam ser remediados através da orientação das construções em função dos ventos e do sol. O autor apresenta (AAL, 10Littré) cinco configurações locais que considera maléficas:

1. Inverno seco e boreal seguido de um inverno chuvoso e austral.
2. Inverno austral e chuvoso seguido de uma primavera boreal e seca.
3. Verão chuvoso e austral, e outono semelhante.
4. Verão seco e austral, outono chuvoso e boreal.
5. Verão boreal e seco, e outono seco.

No que diz respeito à saúde, ao médico cabia reconhecer em que cada uma dessas conjunturas podia implicar. Como instrumentos de sua terapia sugerida, a adequação topológica possuía limites bem definidos. As situações do meio restringiam-se a quatro, e cada uma delas supõe suas mazelas e seus recursos específicos:

1. construções voltadas para o norte (isto é, para o vento quente) e de acordo como o solstício invernal, ou seja, orientadas para o sul.
(AAL, 3Littré)

2. construções voltadas para o boreal (isto é, para o vento frio) e de acordo com o solstício de verão, ou seja, orientadas para o norte. (AAL, 4Litré)
3. construções expostas ao nascer do sol. (AAL, 5Litré)
4. construções expostas ao por do sol, e que não recebem ventos do leste, mas estão sujeitas lateralmente ao boreal e ao austral. (AAL, 6Litré)

Jouanna (1996:33-44) identifica três fatores que o autor do *Ares, águas e lugares* recomenda que o médico observe: a orientação das construções em relação aos ventos e ao sol; as propriedades da água, e o solo.

As águas podem ser, segundo o autor do tratado¹⁹²:

1. estagnantes (AAL, 7Litré),
2. fontanais (AAL, 7Litré),
3. pluviais (AAL, 8Litré),
4. oriundas de degelo (AAL, 8Litré) e
5. mistas (AAL, 9Litré)¹⁹³

É a qualidade da água que motivará o interesse do autor pelo solo, ou, para ser mais preciso, pelo subsolo. As águas que provêm de um subsolo rochoso são ‘duras’ (σκληρά), e as que são oriundas de um subsolo maleável e elevado – como o de algumas colinas – são mais doces e claras (γλυκέα καὶ λευκά), e capazes de comportar uma mistura de vinho de baixo teor (τὸν οἶνον φέρειν ὀλίγον οἶά τε ἔστι) (AAL, 7Litré).

¹⁹² A qualidade da água é tema de alguns pré-socráticos, como Anaximandro (12A27DK), Xenófanes (21A46DK), Diógenes de Apolônia (64A17DK, que explica porque o mar é salgado). Quanto a este último em confronto com o AAL, v. o capítulo “Por que a água do mar é salgada?” em JOUANNA (1992:367).

¹⁹³ O capítulo 9Litré relata uma litíase devida à água mista.

O último capítulo do tratado (24Littre) oferece uma categorização dos solos, para finalmente declarar a relevância do solo para a natureza física e moral dos que habitam sobre ele.

As quatro categorias de solo são:

1. seco e estéril,
2. úmido e vegetado,
3. baixo e quente e
4. elevado e frio.

O autor do tratado, ao reconhecer a importância do solo na constituição do homem, inscreve-se em uma maneira de pensar que a literatura do século V a.C. não se furtou em registrar.

Píndaro faz referência à influência do solo sobre o homem na quinta Ode Neméia, onde os habitantes de Egina, juntamente com o seu mitológico líder Focos, suplicam diante do altar de Zeus Helênio que aquela terra seja fecunda em homens valerosos e em suas naus afamadas:

ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ζηνὸς ἤ-
 ρωας αἰχματὰς φυτευθέν-
 τας καὶ ἀπὸ χρυσεῶν Νηρηίδων
 Αἰακίδας ἐγέραιρεν
 ματρόπολιν τε, φίλαν ξένων ἄρουραν·
 τάν ποτ' εὐάνδρον τε καὶ ναυσικλυτάν
 θέσαντο, παρ βωμὸν πατέρος Ἑλλανίου
 στάντες, πίτναν τ' ἐς αἰθέρα χεῖρας ἀμᾶ
 Ἐνδαΐδος ἀριγνώτες υἱ-
 οὶ καὶ βία Φώκου κρέοντος
 ὁ τᾶς θεοῦ, δὴν Ψαμάθει-
 α τίκτ' ἐπὶ ῥηγμῖνι πόντου.

*de Cronos e de Zeus, os
 heróis belicosos oriundos
 e das áureas Nereidas,*

*os Eácidas¹⁹⁴, ele os honrou¹⁹⁵,
 e para que fosse a cidade-mãe, terra amiga dos estrangeiros,
 fecunda em homens valerosos e de célebres naus,
 rogaram, junto ao altar de Zeus Helênio,
 e abriram, juntos, os braços ao éter
 os de Endeida afamados filhos,
 e, com vigor, o seu líder Focos,
 filho da deusa, aquele que Psamatéia
 gerou sobre o vórtice do mar.*

(*Nem.*, V, (9) vv.12-24)

A presença no imaginário grego da relação entre o homem e o solo também se encontra em outra ode pindárica, a XI *Neméia*, na qual o caráter da terra é apresentado analogicamente ao do homem:

ἐν σχερῶ δ' οὔτ' ὦν μέλαιναι
 καρπὸν ἔδωκαν ἄρουραι,
 δένδρεά τ' οὐκ ἐθέλει πά-
 σαις ἐτέων περόδοις
 ἄνθος εὐῶδες φέρειν πλούτῳ ἴσον,
 ἀλλ' ἐν ἀμείβοντι. Καὶ
 θνατὸν οὕτως ἔθνος ἄγει
 μοῖρα.

*e, no continente, nem as negras
 terras deram fruto,
 nem as árvores querem, em
 todas as épocas dos anos,
 produzir uma flor olente e valiosa como a riqueza,
 mas sempre estão a mudar. Assim também
 o destino conduz
 a estirpe mortal.*

(*Nem.*, XI, (40) vv.49-55)

¹⁹⁴ Filhas de Éaco, como Focos.

¹⁹⁵ o sujeito da oração é subentendido; trata-se de Píteas de Egina, um jovem ainda imberbe, vencedor no pancrácio.

Nesses excertos das duas odes Neméias, a palavra que Píndaro usa para referir-se à terra é ἄρουρα, que, paralelamente a χώρα e a γῆ, designa a idéia de solo, no entanto é um termo mais agrário. O que me leva a crer que, no trecho da quinta Neméia apresentado acima, trata-se de uma referência ao solo, e não à região¹⁹⁶.

A analogia proposta por Píndaro poderia reconduzir-nos à discussão acerca dos níveis da φύσις diretamente divino e indiretamente divino. Mas parece-me estar claro que essa distinção não pertenciam ao universo do Príncipe dos poetas. Serve-nos a este estudo como uma referência temporal de uma sugestão de relação entre homem e solo.

Jacqueline de Romilly (1995:174), ao dissertar sobre a natureza e a educação em Eurípidés, refere-se a uma passagem de *Hécuba*. No passo assinalado pela Helenista, nota-se mais uma vez a analogia entre o solo e o homem, mas dessa vez, a comparação é motivada justamente pelos resultados paradoxais que por vezes decorrem da relação entre causa e efeito. Assim, o solo ruim pode produzir bons frutos, da mesma maneira que o ambiente inadequado pode engendrar grandes homens:

(...) Οὐκ οὖν δεινόν, εἰ γῆ μὲν κακὴ
 τυχοῦσα καιροῦ θεόθεν εὖ στάχυν φέρει,
 χρηστὴ δ' ἄμαρτοῦσ' ὦν χρεῶν αὐτὴν τυχεῖν
 κακὸν δίδωσι καρπὸν, ἐν βροτοῖς δ' αἰεὶ
 ὁ μὲν πονηρὸς οὐδὲν ἄλλο πλὴν κακὸς,
 ὁ δ' ἐσθλὸς ἐσθλὸς, οὐδὲ συμφορᾶς ὑπο
 φύσιν διέφθειρ', ἀλλὰ χρηστὸς ἐστ' αἰεὶ;

*Não é incrível? se a terra má
 obtém dos deuses condições favoráveis, sobeja em espigas;*

¹⁹⁶ Jacqueline de Romilly (1995:183) chega a essa mesma conclusão, mas acredita tratar-se de uma comparação entre o solo e o homem, e não de uma influência. No trecho retirado da XI Neméia, acredito também tratar-se de uma analogia; contudo, os versos da V Neméia parecem-me expressar a idéia de influência. Não creio que nem em um caso, nem em outro seja possível depreender uma opinião. Por outro lado, o símile não é gratuito, mas denota uma possibilidade de compreender as relações através dessa analogia.

*mas a boa terra estando carente do que lhe é preciso,
dá mau fruto, e entre os mortais é sempre assim:
o perverso não é outro senão o mau,
e o bom é exatamente o bom, nem sob situações específicas
destruiria sua natureza, mas será sempre virtuoso.*
(*Hécuba*, 592-8)

O símile não poderia ser menos hipocrático¹⁹⁷. O nível da natureza que o homem é capaz de tanger e do qual ele mesmo faz parte não influencia o outro nível. Mesmo sendo boa a terra, se estiver sob uma ação desfavorável do nível divino da natureza, os frutos serão ruins. Assim também acontece com o homem. Naturalmente o tema aqui – no que concerne o homem – não é a saúde, mas o aspecto moral. A qualidade que está sendo discutida não é da ordem da φύσις, mas da esfera do νόμος. Porém, o significante do símile é físico, e remete às teorias expostas no *Ares, águas e lugares* acerca da natureza. A relação que a tragédia *Hécuba* estabelece entre νόμος e φύσις não vai coincidir com aquela proposta pelo tratado médico, não é de influência de que se trata na tragédia, mas de uma comparação.

No tratado, o episódio dos macrocéfalos, já estudado nesta tese, mostra como o νόμος podia interferir na φύσις; mas na φύσις à qual o homem tem acesso, e não na φύσις em seu nível divino, a dos fenômenos climáticos, das águas e dos ventos. Na tragédia, o recurso poético do símile volta-se, de um lado, para o solo e a qualidade de seus frutos, e, de outro, para o homem e a qualidade moral de suas ações.

¹⁹⁷ Méridier, tradutor e estabelecido do texto, nota uma, nessa passagem, um opinião socrática, uma vez que a παιδεία (no texto referida como τροφή) exerce uma influência decisiva da formação moral. O helenista remete a reiterações dessa idéia em *Ifigênia em Aulis* (559 et sq.) e nas *Suplicantes* (914). Contudo, Méridier observa uma certa valorização da hereditariedade por parte do coro. A sua leitura conduz a um conflito entre o ideário aristocrata e o socrático, um defendendo a relevância da hereditariedade, o outro, a da educação. O ensaio de Jacqueline de Romilly intitulado *Nature et éducation dans le théâtre d'Euripide* discute o tema sob novas perspectivas. A autora lembra que, em *Hécuba*, Eurípides opõe-se gravemente ao socratismo, uma vez quem conhece o bem não o pratica necessariamente. Acredito que o tratado *Ares, águas e lugares* poderia lançar mais um golpe de luz sobre as falas de Hécuba e sobre sua hesitação entre a τροφή e os τέκοντες, para usar uma expressão do próprio texto (*Héc.*,599).

O solo, as águas e os ventos, com as suas características, formam as contingências divinas com as quais os homens tem de conviver, dispondo as suas vidas de acordo com essa realidade à qual nem o leigo nem o médico tem acesso.

Wilamowitz¹⁹⁸, ao defender a mesma autoria para os tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares*, enumera quatro pontos comuns entre eles:

1. a negação de toda doença “sagrada”, ou seja, devida a uma divindade particular;
2. a afirmação da transmissão de particularidades adquiridas ou enfermidades, pela crença na pangenética;
3. influência das mudanças climáticas sobre a doença, e
4. o estilo e o vocabulário.

Os argumentos de Wilamowitz foram considerados por vários helenistas¹⁹⁹ insuficientes para considerar os dois tratados da mesma lavra. Jouanna, por sua vez, declara-se de acordo com Gresemann, que sentencia que “os melhores argumentos estão do lado daqueles que querem atribuir os dois escritos a um só e mesmo médico”²⁰⁰.

Os pontos assinalados por Wilamowitz podem, de fato, não ser suficientes para atribuir os dois textos ao mesmo autor, mas se se analisar mais detidamente o primeiro item de sua argumentação, encontrar-se-á mais do que coincidências.

Primeiramente, o que os textos fazem, parece-me, não é apenas negar a atribuição da doença a uma divindade específica, mas condenar a crença em uma relação direta com os deuses, uma relação entre homens e deuses quase

¹⁹⁸ *Die hippokartische Schrift Περὶ ἰερῆς νόσου* (1901). Apud JOUANNA (1996), p.71.

¹⁹⁹ Jouanna (1996:72) oferece a bibliografia contrária a essa tese, citando obras alemãs que foram publicadas entre 1929 e 1968. Lembra ainda os autores, como Edelstein, que seapoiam nas divergências entre os dois textos para defender a autoria .

homérica. Mas isso não seria negar o sagrado, mas a maneira de se inserir a esfera divina na diagnose e na terapia.

O tratado *Da doença sagrada* conduz o raciocínio de seu público da alçada humana para a divina, revelando os aspectos nosológicos vinculados ao nível mais imanente da φύσις. O tratado *Ares, águas e lugares*, por sua vez, percorre o caminho inverso, partindo da φύσις onde tudo é divino, para a φύσις do homem, revelando os aspectos hígidos do nível mais divino de φύσις. Os dois tratados parecem acordar perfeitamente sobre esses dois níveis da φύσις e sobre os limites do homem nesse contexto.

O νόμος, em ambos os tratados, é o espaço de ação do homem, onde o homem entre os seus iguais vive κατὰ συνθήκην, e não κατὰ φύσιν. O ἰατρός pode dispor desse espaço para desempenhar a sua função, mas deve ter em mente a relação entre νόμος e φύσις.

Para observar essa relação, os dois tratados partem do mesmo ponto, da pangenética, da crença de que cada semente (γόνος) provém de uma parte do corpo. Segundo os tratados: “A semente provém de todas as partes do corpo, das partes sãs ela vem sã, das partes doentes, doente”. Observe-se a quase total igualdade dos termos:

ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν
ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπό τε
τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπὸ τε
τῶν νοσερῶν νοσερός.

Ares, águas e lugares, 14Littre

ὡς ὁ γόνος ἔρχεται πάντοθεν
τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν
ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπὸ τε τῶν
νοσερῶν νοσερός.

Da doença sagrada, 2Littre

²⁰⁰ *Die hippokratische Schrift “Über die heilige Krankheit”. Apud JOUANNA (1996), p.73*

A tese pangenética²⁰¹ é um dos temas do tratado *Da geração*, que esse tratado assim explicita: Καὶ ἐν αὐτῆφι τῆ γονῆ ἐξέρχεται καὶ τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ ἀνδρὸς ἀπὸ παντὸς τοῦ σώματος, καὶ ἀπὸ τῶν ἀσθενέων ἀσθενῆς καὶ ἀπὸ τῶν ἰσχυρῶν ἰσχυρῆ [*Quanto à própria semente, tanto da mulher quanto do homem, ela sai de todo o corpo, das partes fracas, vem fraca; das fortes, forte*] (*Da geração*, 2Littre).

O *Ares, águas e lugares* acrescenta à tese pangenética a idéia de que o νόμος pode interferir na φύσις através da hereditariedade. O ‘lamarckismo’ do episódio dos macrocéfalos consiste no liame entre o νόμος e a φύσις²⁰² por uma via *sui generis*, a da transformação de fenótipos em genótipos, e a transmissão destes através da pangenética.

A ‘doença sagrada’ é também hereditária. Como um fleumático nasce de um fleumático; um bilioso, de um bilioso; de um tísico nasce um tísico; de um esplenético, um esplenético; um calvo nasce de um calvo; um cego, de cego, e um estrábico, de um estrábico (AAL, 14Littre; MS, 2Littre; *Da Geração*, 2Littre), da mesma forma, a doença sagrada e a cabeça oblonga dos marocéfalos são κατὰ γένος, hereditárias, ainda que a primeira seja ἀπὸ φύσιος e a segunda ἀπὸ νόμου.

As características, quando passam ao universo físico, independentemente de sua origem, tornam-se parte da φύσις, mas em um nível que o médico pode alcançar, ainda que esteja limitado pelo outro nível da φύσις. O autor do tratado *Da arte* recorre freqüentemente ao binômio formado pela φύσις e pela τέχνη:

εἰ γάρ τις ἢ τέχνην, ἐς ἃ μὴ τέχνη, ἢ φύσιν,
ἐς ἃ μὴ φύσις πέφυκεν, ἀξιώσειε δύνασθαι,
ἀγνοεῖ ἄγνοιαν ἀρμόζουσας μανίη μᾶλλον ἢ

²⁰¹ A tese pangenética é enunciada pelos tratados AAL e MS, que parecem apenas aplicar a teoria do tratado *Da geração* (v.LONIE, 1981:116). Jouanna (1996:307) lembra que a tese de uma fonte comum poderia substituir a da precedência.

²⁰² Essa também parece ser a idéia de Pigeaud (1997:9).

ἀμαθίη. Ἦν γὰρ ἐστὶν ἡμῖν τοῖσι τε τῶν φύσιων τοῖσι τε τῶν τεχνέων ὀργάνοισι ἐπικρατέειν, τούτων ἐστὶν δημιουργοῖς εἶναι, ἄλλων δὲ οὐκ ἐστὶν.

Se, pois, alguém exige que a τέχνη tenha mais poder do que o que concerne à φύσις, ou que a φύσις tenha mais poder do que o que concerne à φύσις, é ignorante, de uma ignorância que tem mais de loucura do que de falta de informação. Pois nos é possível somente ter o controle através dos instrumentos das naturezas (φύσεις) e das artes (τέχναι); é-nos possível ser operadores destes, mas dos outros, não.

(*Da arte*, 8Littré)

A τέχνη é, de fato, limitada pela φύσις, mas o uso dos instrumentos (ὄργανα, para usar a linguagem do texto) oriundos da φύσις também é uma τέχνη. Aqui encontramos outra maneira de atingir o nível imediato da φύσις, o sistema de trocas que a τέχνη estabelece com a φύσις. A φύσις oferece os instrumentos à τέχνη que há de curá-la.

O tratado *Da doença sagrada*, que limita a ação do sagrado no nível mais imediato da φύσις, também se apóia no poder da τέχνη. É através dela que o homem terá acesso ao nível mais imanente da φύσις. Alguns poucos anos antes²⁰³, Sófocles havia composto o seu célebre canto coral da *Antígona*, no qual decanta as façanhas humanas, declarando a sua fé na hegemonia da humanidade sobre a natureza:

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἄν-
θρώπου δεινότερον πέλει

Há muitas coisas espantosas, e, do que o ho-

²⁰³ A data mais aceita para a composição de *Antígona* é 443-2, e o tratado é da segunda metade do século V a.C.

*mem, nenhuma é mais espantosa
(Antígona, 332-2).*

Esse homem de Sófocles conhece apenas um limite: a morte. Em seu canto apaixonado pela humanidade – e sobretudo por aquela de Atenas – o coro alça um homem παντοπόρος (360), de infinitos recursos, que supera o noto (335). Mesmo quando reconhece o limite do homem na morte, o coro ameniza essa impotência com as conquistas da medicina.

(...) Ἦτιδα μόνον
φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται. Νό-
σων δ' ἀμηχάνων φυγὰς
ξυμπέφρασται.

Somente do Hades
o escape não domina. Mas de
doenças incuráveis fugas
já figurou.

(*Ant.*, 361-4)

Para o autor do tratado *Da arte*, também não há doenças que o médico não possa curar se lhe permitem agir plenamente ou se o mal não for mais forte do que a medicina, ou seja, se a φύσις da doença integrar o primeiro nível da φύσις, o nível mais imanente e próximo da τέχνη. O exemplo que o tratadista oferece é o fogo como ὄργανον:

Ὅταν οὖν τι πάθη ἄνθρωπος κακὸν δὲ κρέσσον
ἔστιν τῶν ἐν ἰητρικῇ ὀργάνων, οὐδὲ
προσδοκᾶσθαι τοῦτό που δεῖ ὑπὸ ἰητρικῆς
κρατηθῆναι ἄν· αὐτίκα γὰρ τῶν ἐν ἰητρικῇ
καιόντων τὸ πῦρ ἐσχάτως καίει, τουτέου δὲ
ἡσσόνως ἄλλα πολλά· τῶν μὲν οὖν ἡσσόνων τὰ
κρέσσω οὕτω δηλονότι ἀνίητα· τῶν δὲ
κρατίστων τὰ κρέσσω πῶς οὐ δηλονότι ἀνίητα·
ἃ γὰρ πῦρ οὐ δημιουργεῖ, πῶς οὐ τὰ τουτῶ

μη̄ ἀλισκόμενα δηλοῖ ὅτι ἄλλης τέχνης δεῖται καὶ οὐ ταύτης ἔν ἧ τὸ πῦρ ὄργανον;

Quando um homem experimenta um mal que é mais forte do que os instrumentos da medicina, não se deve esperar que esse mal seja controlado pela medicina; pois entre aquilo que, na medicina, queima, o fogo é o que mais queima, e muitos outros cáusticos queimam menos do que esse. As (doenças) mais fortes do que os (cáusticos) mais fracos ainda assim não são notoriamente incuráveis, mas quando (as doenças) são mais fortes (do que os cáusticos) mais fortes, como não é evidente que eles sejam incuráveis? No caso em que o fogo não opera, como não é evidente que aquilo que escapa ao fogo tem necessidade de uma outra τέχνη não daquela em que o fogo é um instrumento?

(Da arte, 8Littre)

No exemplo do tratado, a enfermidade é caracterizada pelo comparativo de poder (κρέσσον), que revela a impotência da τέχνη diante de uma φύσις. A τέχνη mais eficaz do que a do fogo é a τέχνη impossível, a julgar pelo Aforismo VII,87: Ὀκόσα φάρμακα οὐκ ἰῆται, σίδηρος ἰῆται· ὅσα σίδηρος οὐκ ἰῆται, πῦρ ἰῆται· ὅσα δὲ πῦρ οὐκ ἰῆται, ταῦτα χρῆ νομίζειν ἀνίατα [O que os medicamentos não curam, o ferro cura; o que o o ferro não cura, o fogo cura; o que o fogo não cura, a essas doenças é necessário reconhecê-las incuráveis]. O fogo é, por tanto, um extremo da τέχνη. A sua ineficiência assinala a νόσος à qual, parodiando o coro de *Antígona*, poder-se-ia chamar δεινότερα ἀνθρώπου.

O tratado *Da doença sagrada* não limita explicitamente o poder da τέχνη terapêutica porque se destina a descrever o campo de ação da medicina aplicado à ‘doença sagrada’ através de um novo olhar sobre a relação entre φύσις e νόμος e entre homens e deuses.

O tratado *Ares, águas e lugares*, por sua vez, por meio dessa mesma perspectiva, expande os limites da τέχνη até as suas fronteiras, que são, por

um lado, o nível mais divino da φύσις – como o clima – e, por outro, o νόμος.

O νόμος é sempre, para a medicina hipocrática, um limite difícil de se transpor, e à δίκαια cumpre lutar contra essa fronteira puramente humana e, portanto, suscetível à ação da τέχνη.

O autor do tratado *Da dieta* afirma (4Littre) que a diferença entre nascer e morrer, crescer e decrescer, unir e desunir não é κατὰ φύσιν, mas κατὰ νόμον: ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τωὐτό, καὶ οὐδὲν πάντων τωὐτό· ὁ νόμος γὰρ τῆ φύσει περὶ τούτων ἀναντίος [um por todos, todos por um, são a mesma coisa, e, do todo, nada é a mesma coisa; porque o νόμος acerca dessas coisas é contrário à φύσις].

O que pode parecer apenas uma característica de um tratado fortemente influenciado pela sofística, apresenta, na verdade, um dado interessante acerca da posição da doença diante da dicotomia formada por νόμος e φύσις. Mesmo considerando-se a influência dos sofistas, não se pode deixar de notar a informação de que, para o autor do tratado *Da dieta*, a doença também é κατὰ νόμον, uma vez que a própria morte o é.

Se a doença genericamente considerada é κατὰ νόμον, o que se poderia pensar de uma doença como a μανία, que atinge especialmente o νόμος?

Pigeaud (1987:63) lembra que a μανία implica em erros de julgamento. A μανία, ao contrário da ‘doença sagrada’ que toma todo o corpo, atinge somente o cérebro; mas é exatamente o cérebro que é a sede do corpo, conforme sentencia o capítulo 14Littre do tratado *Da doença sagrada*:

Εἰδέναι δὲ χρὴ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ἕξ οὐδενὸς ἡμῖν αἰ ἡδοναὶ γίνονται καὶ αἰ εὐφροσύναι καὶ γελώτες καὶ παιδία ἢ ἔντεῦθεν, καὶ λῦπαι καὶ ἀνία καὶ δυσφροσύναι καὶ κλαυθμοί. Καὶ τούτῳ φρονεῦμεν μάλιστα καὶ νοεῦμεν καὶ βλέπομεν

καὶ ἀκούομεν καὶ γινώσκομεν τὰ τε αἰσχρὰ καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ ἡδέα καὶ ἀηδέα, τὰ μὲν νόμῳ διακρίνοντες, τὰ δὲ τῷ ξυμφέροντι, αἰσθανόμενοι, τῷ δὲ καὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἀηδίας τοῖσι καιροῖσι διαγινώσκοντες, καὶ οὐ ταῦτὰ ἀρέσκει ἡμῖν. Τῷ δὲ αὐτῷ τούτῳ καὶ μαινόμεθα καὶ παραφρονέομεν, καὶ δείματα καὶ φόβοι παρίστανται ἡμῖν τὰ μὲν νύκτωρ, τὰ δὲ μεθ' ἡμέρην, καὶ ἐνύπνια καὶ πλάνοι ἄκαιροι, καὶ φροντίδες ἰκνεύμεναι, καὶ ἀγνοσίη τῶν καθεστέωντων καὶ ἀηθίη καὶ ἀπειρίη.

É preciso que os homens saibam que nossos prazeres, nossas alegrias, risos e brincadeiras não provêm de coisa alguma senão dali (, isto é, do cérebro), assim como os sofrimentos, as aflições, os dissabores e os prantos. E, sobretudo, através dele, pensamos, compreendemos, vemos, ouvimos e reconhecemos o que é feio e o que é belo, o que é ruim e o que é bom, o que é agradável e o que é desagradável, tanto distinguindo as coisas conforme o costume, quanto sentindo-as conforme o que for conveniente — e distinguindo dessa forma os prazeres dos desprazeres; de acordo com a ocasião, as mesmas coisas não nos agradam sempre. É também através dele que enlouquecemos e deliramos, e nos vêm os terrores, os medos, alguns durante a noite, outros durante o dia, e, as insônias, os erros inoportunos, as preocupações inconvenientes, a ignorância do estabelecido, a falta de costume e a inexperiência.

(MS,14Litré)

Pigeaud (*loc.cit.*) lembra que não se pode falar de uma cisão entre físico e mental, no que concerne à distinção entre μανία e doença sagrada, uma vez que na origem da doença, o mental e o físico se confundem. Por outro lado, os efeitos da μανία partem exclusivamente do cérebro. O cérebro é, portanto,

onde se localiza a μανία, que parece ser a face πρὸς τὸν νόμον da ‘doença sagrada’.

O tratado *Ares, águas e lugares*, ao contrário do *Da doença sagrada*, terá como ponto de partida o νόμος e o nível menos imanente da φύσις, propondo um movimento de análise que vai do que é extra-corpóreo em direção ao corpo, que é passivo tanto da φύσις, quanto do νόμος.

O interesse do tratado *Ares, águas e lugares* pelo νόμος pode ser verificado no seu interesse pelos νόμοι que apresentam grandes diferenças: Καὶ ὁκόσα μὲν ὀλίγον διαφέρει τῶν ἔθνέων, παραλείψω [*Aqueles povos que apresentam apenas pequenas diferenças, eu os deixarei de lado*] (14Littre).

O que o autor do *Ares, águas e lugares* parece procurar nesse momento do tratado é o contraste entre diversos νόμοι para depreender-lhes a influência na natureza do homem.

Os tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares* não apenas reiteram mutuamente suas idéias, mas apresentam um certo grau de complementaridade, verificando, cada um deles, aspectos dessemelhantes – mas jamais divergentes – de questões semelhantes que têm por alicerce a construção de limites mais claros para a natureza do homem.

O tratado *Da doença sagrada* é, no *Corpus hippocraticum*, o que mais claramente prenuncia a relação que o homem da Grécia clássica estabelecerá com a esfera divina, especialmente em Atenas. Depois de Heródoto e antes de Tucídides, o tratado expande o domínio do λόγος, gerando *ab anteriori* débitos na filosofia, na literatura e na historiografia. O *Da doença sagrada* e o *Ares, águas e lugares* lançam luzes sobre a história de determinados conceitos fundadores da Grécia clássica, apontando para um novo modelo de relação entre a φύσις e o sagrado.

O *Da doença sagrada*, em seu prólogo polêmico, critica aqueles que curam evocando uma relação com deuses já inaceitável em alguns contextos

sociais. O que parece incomodar o autor do tratado *Da doença sagrada* não é o fato de a doença sagrada ser assim considerada, mas o fato de considerarem essa doença mais sagrada do que as outras. A isonomia da condição de sagrado entre as doenças é explicitada pelo Ares, *águas e lugares*, no célebre capítulo 22Littre, que trata do caso dos citas:

Ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτῶν δοκεῖ ταῦτα τὰ πάθεα θεῖα εἶναι καὶ τᾶλλα πάντα καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον, ἀλλὰ πάντα ὁμοῖα καὶ πάντα θεῖα.

Parece-me serem essas afecções divinas, assim como todas as outras, e não ser nenhuma mais divina nem mais humana do que a outra, mas serem todas semelhantes e todas divinas.

(AAL, 22Littre)

O problema que o tratado *Ares, águas e lugares* – assim como o *Da doença sagrada* – propõe não é, portanto, a dessacralização da doença, mas a distribuição igualitária da característica sagrada por todas as doenças.

Laín Entralgo²⁰⁴ (1987:57-8) crê tratar-se, não somente nos textos aqui em questão, mas em todo o *Corpus hippocraticum*, de uma divinização da natureza, ainda característica de um “radical naturalismo religioso dos povos indo-europeus”.

O que acredito que precisaria ser acrescentado a essa discussão proposta por Laín Entralgo acerca do aspecto divino da φύσις é a noção de que o termo φύσις abriga um espectro semântico mais amplo do que aquele que o nosso vocábulo ‘natureza’ apresenta. Assim, tomando em consideração um certo feixe de traços semânticos abarcado pela palavra φύσις, não haveria

²⁰⁴ v. p.134 desta tese, a respeito da posição de Laín Entralgo.

como refutar os argumentos do erudito espanhol. Mas o termo φύσις é tão plural, quanto parecem ser as suas relações como o divino.

Historicamente relevante parece-me ser a condenação de um modelo de relação entre homens e deuses, em prol de uma nova forma de pensar sobre o sagrado. Não era mais possível, para um padrão intelectual que se instaurava no século Va.C., a ética antropomórfica dos deuses que se nota na poesia, e, de modo particular, na épica.

Os caprichos e as vinganças divinas ainda teriam seu lugar na historiografia de Heródoto, que, protegido pelo ὡς λέγουσι, evita posicionarse com relação a isso, assumindo assim o lugar limítrofe entre as αἰτίαι de Homero e as de Hipócrates.

A resposta à questão acerca do alvo da parte polêmica do tratado *Da doença sagrada* encontra mais profundidade, quando se pensa nas etiologias de Heródoto, e especialmente na sua patogênese. O que propõe o autor do *Da doença sagrada* não é que sejam os deuses excluídos das etiologias, mas que sejam desconsiderados no estudo da patogenia e, por conseguinte, na terapia.

O sagrado é deslocado de uma φύσις imediatamente ligada ao homem através das αἰτίαι para um outro nível de φύσις mais genérico e abstrato, que se traduz por um νόμος oriundo de um λόγος transcendente ao homem. A conclusão do tratado *Da doença sagrada* consiste no texto mais esclarecedor dessa proposta:

Αὕτη δὲ ἡ νοῦσος ἢ ἱερὴ καλεομένη ἐκ τῶν αὐτῶν προφασίων γίνεται ἀφ' ὧν καὶ αἱ λοιπαὶ ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων, καὶ ψύχεος, ἡλίου, πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ μηδέποτε ἀτρεμιζόντων. Ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα, ὥστε μηδὲν διακρίνοντα τὸ νοῦσημα θειότερον τῶν λοιπῶν νοσημάτων νομίζειν, ἀλλὰ πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.

Essa doença dita sagrada provém das mesmas causas que as demais, ou seja, provém de coisas que se aproximam e que se afastam, como o frio, o sol e os ventos que estão em mutação e nunca se estabilizam. Mas tudo isso é divino; de sorte que em nada se distinga essa enfermidade como mais divina do que as outras enfermidades, mas elas todas são divinas e todas elas são humanas.

(MS, 18Litré)

Poder-se-ia mesmo pensar, a partir desse excerto, em uma ἱερὰ (ou θεία) φύσις, e acredito que não há como se dizer que isso seria um equívoco. A dificuldade, parece-me, está em se reconhecer que a φύσις ἀνθρώπου, por exemplo, – ou outra φύσις que se relacione diretamente com o homem, como a dos animais ou a das plantas – é divina, especialmente se se levar em consideração que a natureza do corpo humano foi claramente definida no tratado Περὶ φύσιος ἀνθρώπου²⁰⁵:

Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολήν ξανθήν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτέῳ ἢ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλγέει καὶ ὑγιαίνει.

O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra, e nisso consiste a natureza do corpo (φύσις τοῦ σώματος) , através da qual adocece e tem saúde.

(NH, 4Litré)

Não é aí que se vai encontrar a divindade da doença. O aspecto sagrado não se encontra nas αἰτίαι nosológicas – que são, por via de regra, fundadas na homeostase humoral –, mas nas προφάσεις – como os ares, as águas e os

²⁰⁵ O tratado *Da natureza do homem* seguramente data do final do século V a.C.

climas – que sobrepujam tanto o νόμος, quanto essa φύσις imediata sobre a qual pode agir o ἰατρός – τεχνίτης.

O campo de ação da ἰατρικὴ τέχνη é precisamente o dessa natureza imediata cujo espectro é o que o autor do *Da doença sagrada* parece identificar, no trecho citado acima, como a face humana da doença.

Os tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares*²⁰⁶ parecem tentar substituir o espaço do sagrado por uma patologia fisiológica²⁰⁷ que se opõe a um ὑγιαίνειν absoluto, que é o padrão de uma normalidade que cabe ao ἰατρός restituir ou instituir, conforme algum νόμος.

Ao ἰατρός, cabe adequar, em prol de uma φύσις humana, o νόμος, através dos dois instrumentos da ἰατρικὴ τέχνη – o φάρμακον e a principalmente a δίαιτα –, a um outro nível da φύσις, que é, conforme nos mostra o trecho acima do tratado *Da doença sagrada*, divino e, por isso, sagrado.

²⁰⁶ O mesmo poder-se-ia dizer de outros tratados, como o *Da natureza do homem*, o *Da medicina antiga*, e os tratados sobre a mulher, ...

²⁰⁷ A patologia fisiológica é longamente discutida e compatida por Canguilhem (1990: *passim*).

6. CONCLUSÃO

A ‘doença sagrada’ não é mais divina nem mais sagrada do que qualquer outra doença. Assim se inicia o tratado *Da doença sagrada*. É uma assertiva que também é encontrada no capítulo 14 Littré do tratado *Ares, águas e lugares*. Não se trata propriamente de uma negação do caráter sagrado da doença; trata-se sobretudo de uma questão de método: não é o aspecto divino da doença que interessará aos tratados, mas aquilo que, na enfermidade, concerne à φύσις.

O estudo do tratado *Da doença sagrada* contou com três momentos fundamentais até o presente. O prestigioso estudo de Littré, que acompanha a sua edição do *Corpus hippocraticum* foi considerado por mim a primeira entre essas análises, pois resgata os tratados do *Corpus hippocraticum* da ciência, para conferir-lhes foros de fonte para história da ciência. Littré respaldava no tratado o ideário cientificista que caracterizou o século XIX. O tratado *Da doença sagrada* atendia os desígnios do positivista francês também no que diz respeito a dessacralização da doença e de toda a natureza.

O segundo momento dos estudos acerca do tratado foi introduzido por Cornford, que percebia não somente no *Da doença sagrada*, mas em quase todo o *Corpus hippocraticum* as raízes do empirismo, e – apenas por conseguinte – da ciência

Foram dois passos fundamentais para a atual compreensão do tratado, que tiveram como princípio a definitiva inserção do *Corpus hippocraticum* nas veredas historiográficas.

O terceiro instante das análises que são dedicadas ao tratado *Da doença sagrada* consiste na proposta de Jackie Pigeaud, que notava, no tratado, um esforço de desculpabilização do homem. Para Pigeaud, a φύσις circunscreve uma área de neutralidade moral, para onde o tratado faz convergir as causas das mazelas humanas.

Observei, no entanto, que o conceito de φύσις, amplo e mesmo oscilante na cultura grega, não pode ser percebido sem que se leve em consideração todas as suas nuances semânticas. Nesse aspecto, a teoria de Paul Veyne acerca das modalidades de crença apontou a possibilidade de matização do conceito de φύσις, fundamentada nas relações que os tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares* estabelecem entre νόμος e φύσις.

A matização do conceito de φύσις revela-se muito eficaz para o estudo dos tratados do *Corpus hippocraticum* e especialmente dos que essa tese estuda, uma vez que se depreendem, julgo, pelo menos, dois níveis claramente observáveis da φύσις. Um desses níveis, o mais imanente, presta-se a ser o campo de ação da ἰατρικὴ τέχνη. A esse nível pertence a natureza do homem, tema de um tratado humoral homônimo.

O tratado *Ares, águas e lugares*, que mantém com o *Da doença sagrada* uma relação de complementaridade, estuda o encontro entre esses dois níveis da φύσις, o imanente e o divino.

A posição do ἰατρός está claramente delineada a partir dessa análise. Ao ἰατρός cabe agir com os instrumentos da τέχνη dentro dos estritos limites do nível mais imediato da φύσις.

A ‘doença sagrada’, assim como todas as doenças, é divina e, portanto, sagrada se se tomar como referência a sua relação com o nível mais divino da φύσις; ao passo que, para o ἰατρός, interessava dominar, através da τέχνη, o

que, na doença concernia ao nível mais tangível da φύσις, sobre o qual ele podia operar.

A literatura médica dos tratados *Da doença sagrada e Ares, águas e lugares*, de carácter sobretudo pragmático, tomou para si a responsabilidade de conciliar o homem com a φύσις que lhe é inatingível.

7. BIBLIOGRAFIA

1. APOLONIUS RHODIUS. *Argonautica*. With a english translation by R.C. SEATON. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1978.
2. ARISTOTE. *Histoire des animaux*. Livres I-IV. Texte établi et traduit par Pierre LOUIS. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
3. ——— . L'homme de génie et la mélancolie. Introduction, traduction et notes par Jackie PIGEAUD. Paris: Rivages, 1987.
4. ARISTOTELIS *De arte poetica liber*. Recognivit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus KASSEL. Oxford: Oxford University Press, 1982.
5. BENEDETTO, Vincenzo Di. Cos e Cnido. In: *HIPPOCRATICA*: Colloque Hippocratique de Paris. Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp.97-113.
6. BLAICKOCK, E.M. *Male characters in Euripides: A study in realism*. Wellington: New Zealand University Press, 1952.
7. BOURGEY, Louis. Hippocrate et Aristote: l'origine, chez le philosophe, de la doctrine concernant la nature. In: *HIPPOCRATICA*. Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp.59-65.
8. ———. La relation du médecin au malade dans les écrits de l'école de Cos. In: *La Collection hippocratique et son rôle dans la médecine*: Colloque Hippocratique de Strarsbourg. Lieden. E.J.Brill, 1975. pp.209-27.
9. BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

10. BRATESCU, Gheorghe. Le problème de la mesure dans la Collection hippocratique. In: *La Collection hippocratique et son rôle dans la médecine*: Colloque Hippocratique de Strasbourg. Lieden. E.J.Brill, 1975. pp.137-44.
11. CAIRUS, Henrique Fortuna. *O vocabulário fisiológico do tratado hipocrático Da natureza do homem*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas sob a orientação da Professora Doutora Nely Maria Pessanha.
12. CALLIMACHUS. *Himns and epigrams*. With an english translation by A.W. MAIR. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1989.
13. CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin, 1994.
14. ———. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 3ª ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1990. 307pp.
15. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968-80. 2 vols.
16. ———. *La formation des noms en grec ancien*. Paris: Klincksieck, 1979.
17. ———. *Morphologie historique du grec*. Paris: Klincksieck, 1984.
18. CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
19. CORVISIER, Jean-Nicolas. *Santé et société en Grèce ancienne*. Paris: Economica, 1985.
20. DA NATUREZA DO HOMEM. Trad., introd. e notas de Henrique CAIRUS. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. [órgão oficial da Fundação Oswaldo Cruz] VI(2) – julho -dezembro de 1999.

21. DEBRU, Claude. *Geogres Canguilhem et la rationalité du pathologique*.
In: *Annales d'histoire et de philosophie du vivant*. (vol.1) Paris:
Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998.
22. DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad.
Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
23. DIETERICH, Albrecht. *Kleine Schriften*. Leipzig/Berlin: Teubner, 1911.
24. DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. With a english
translation by R.D. HICKS. Cambridge/London: Harvard University
Press (Loeb Classical Library), 1991. 2 vols.
25. DODDS, E.R. *Les grecs et l'irrationnel*. Trad. Micahel Gibson. Paris:
Flammarion, 1977.
26. DUMORTIER, Jean. *Le Vocabulaire Médical d'Eschyle et les écrits
hippocratiques*. Deuxième tirage revu et corrigé. Paris: Les Belles
Lettres, 1975.
27. DURLING, Richard J. *A dictionary of medical terms in Galen*.
Leiden/New York/Köln: E.J.Brill, 1993.
28. EDELSTEIN, Ludwig. *Ancient Medicine: Selected Papesrs of L.Edelstein*.
Edited by O.Temkin and C.L.Temkin. Baltimore and London: The
Johns Hopkins University Press, 1987.
29. ELIADE, Mircea. *Histoire des croyances et des idées religieuses. 1: De
l'age de la pierre aux mystères d' Eleusis*. Paris: Payot, 1978.
30. EURIPIDE. *Heraclès. Les Suppliantes. Ion*. Texte établi et traduit par
Léon PARMENTIER et Henri GRÉGOIRE. Paris: Les Belles Lettres,
1976.
31. ——— . *Hippolyte. Andromaque. Hécube*. Texte établi et traduit par Louis
MÉRIDIÉRIER. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
32. ——— . *Les bacchantes*. Texte établi et traduit par Henri GRÉGOIRE
avec de concours de Jules MEUNIER. Deuxième édition revue et
corrigée par Jean IRIGOIN. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

- 33.GALEN. *On antecedent causes*. Edited with an introduction, translation and commentary by R.J. HANKINSON. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- 34.GALENO. *Sulle facoltà naturali*. A cura di Marzia MORTARINO. Milano: Arnoldo Mondadori, 1996.
- 35.GALIEN. *De la bile noire*. Introduction, traduction et notes par Vicent BARRAS, Terpsichore BIRCHLER et Anne-France MORAND. Paris: Gallimard, 1998.
36. ——— . *L'âme et ses passions*. Introduction, traduction et notes par Vicent BARRAS, Terpsichore BIRCHLER et Anne-France MORAND. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
37. ——— . *Souvenir d'un médecin*. Texte traduit et présentés par Paul MOLRAUX. Paris: Les Belles Lettres / Centre National des Lettres, 1985.
- 38.GÓRGIAS. *Testemunhos e e Fragmentos*. Tradução de Manuel BARBOSA e Inês de ORNELAS E CASTRO. Lisboa: Colibri, 1993.
- 39.GOUREVITCH, Danielle. Hippocrate au cours des siècles. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Le Livre de Poche, 1994. pp.59-77.
40. ——— . *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain: le malade, sa maladie et son médecin*. Rome: École Française de Rome, 1984.
- 41.GIL, Luis. *Therapeia: La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Guadarrama, 1969.
- 42.GRAF, Fritz. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- 43.GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.
- 44.GRMEK, Mirko D. La pratique médicale. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Livre de Poche, 1994. pp.40-59

- 45.———. . Le concept de maladie. In: —— . (org.) *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995.pp.211-227.
- 46.———. . *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*. Paris: Payot, 1983.
- 47.HARTOG, François. *Mémoire d'Ulisses: récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1996.
- 48.HERODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. LEGRAND. Paris: Les Belles Lettres, 1956. 11 vols.
- 49.HIPPOCRATE. *Airs, eaux, lieux*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- 50.———. . *De la génération. De la nature de l'enfant. Des Maladies IV. Du foetus de huit mois*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- 51.———. . *Des lieux dans l'homme. Du système des glandes. Des fistules. Des hémorroïdes. De la vision. Des chairs. De la dentition*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- 52.———. . *Des vents. De l'art*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1988.
- 53.———. . *Du régime*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- 54.———. . *Du régime des maladies aiguës. Appendice. De l'aliment. De l'usage des liquides*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- 55.———. . *L'ancienne médecine*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- 56.———. . *La consultation*. Préface de Jacques JOUANNA. Texte choisis et présentés par Armelle Debru. Paris: Hermann, 1986.
- 57.———. . *Maladie II*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1983.

- 58.———. . *Sur le rire et la folie*. Préface, traduction et notes d' Yves HERSANT. Paris: Rivages, 1989.
- 59.HIPPOCRATIS De morbo sacro. Édité et établi par H. GRENSEMANN. In: *Corpus medicorum Graecorum*. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. vol.I.
- 60.HIPPOCRATIS *De hominis natura*. Édité, traduit et établi par Jacques JOUANNA. In: *Corpus medicorum Graecorum*. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. [separata].
- 61.HOMÈRE. *Hymnes*. Texte établi et traduit par Jean HUMBERT. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- 62.———. . *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul MAZON avec la collaboration de Pierre CHANTRAINE, Paul COLLART et René LANGUMIER. Paris: Les Belles Lettres, 1992. 4 tomes.
- 63.IPPOCRATE. *Testi di Medicina greca*. Introduzioni di Vincenzo Di BENEDETTO. Premessa al testo, traduzione e note di Alessandro Lami. Milano: Rizzoli, 1983.
- 64.ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ. Ἔπαντα. Εἰσαγωγή, Μετάφρασις καὶ σχόλια τοῦ Βασιλείου ΜΗΝΔΗΛΑΡΟΥ. ἼΑθῆναι: Κάκτος, 1992-1993. 16vols.
- 65.JAEGER. Werner. *La teologia de los primeros filosofos griegos*. 1ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- 66.———. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- 67.JOLY, Robert. *Le niveau de la science hippocratique*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- 68.———. . Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après. In: *La collection hippocratique et son rôle dans la médecine: Colloque Hipocratique de Strasbourg*. Lieden. E.J.Brill, 1975. 1975. pp.407-21.

- 69.———. Un peu d'epistémologie historique pour hippocratisants. In: *Hippocratica: Colloque Hippocratique de Paris*. Paris: Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp.285-99.
70. JOUANNA, Jacques. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
- 71.———. *Hippocrate et l'École de Cnide*. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
72. ———. Ippocrate e il sacro. In: *Koinônia* (12). Milano, 1988, pp.91-113.
73. ———. La naissance de l'art médical occidental. In: GRMEK, Mirko D. (org.) *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. pp.25-66.
- 74.KIRK, Geoffrey S. *Heraclitus: The cosmic fragments*.Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- 75.LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La medicina hipocrática*. Madrid: Alanza Universidad, 1987.
- 76.———. Politique et Médecine: La problématique dans le Régime des maladies aguës et chez Thucydide (livre IV). In: *Hippocratica: Colloque hippocratique de Paris*. Paris: Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp.299-321.
- 77.LÉVÊQUE, Pierre. *Introduction aux premières religions: bêtes, dieux et hommes*. Paris: Les Livres de Poche, 1997.
- 78.LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- 79.LLOYD, G.E.R. *Origines et developpement de la science grecque: magie , raison et expérience*. Paris: Flammarion, 1990.
- 80.LONIE, I.M. *The hippocratic treatises On generetion, On the nature of the child and Diseases IV*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1981.
- 81.MANULI, Paola. *Medicina e antropologia nella tradizione antica*. Torino: Loescher, 1980.
- 82.MOLLO, Helena. *A influência do Corpus hippocraticum na historiografia de Tucídides*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994. Dissertação de

- Mestrado em História sob a orientação do Professor Doutor Arno Wehling.
83. NIETZSCHE, Frederico. *A origem da tragédia*. Trad. Álvaro Ribeiro. 3^a ed. Lisboa: Guimarães, 1982.
84. *OEUVRES complètes d'Hippocrate*. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile LITTRÉ. Paris, Academie Royale de Médecine, tomo I, 1839; tomo II, 1840; tomo IV, 1844; tomo VI, 1849; tomo VII, 1851; tomo VIII, 1853; tomo IX, 1861a; tomo X, 1861b.
85. *OPERE scelte di Galeno*. A cura di Ivan GAROFALO e Mario VEGETTI. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978.
86. PAUSANIAE *Graeciae descriptio*. Recensuit ex codd. et aliunde emendavit, explanavit Jo Fider FACIUS. Lipsiae: Bibliopolio Schaeferiano, 1794. 3 tomos.
87. PELLEGRIN, Pierre. Médecine hippocratique et philosophie. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Le livre de poche, 1994. pp.14-40.
88. PIGEAUD, Jackie. *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine: la manie*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
89. ————. *La maladie de l'âme: Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
90. ————. L'hippocratisme de Cardan: Étude sur le Commentaire d' Airs, eaux et lieux par Cardan. In: *Res publica litterarum* [VIII], Kansas: The University of Kansas, 1985. pp.219-29.
91. ————. Nature et culture dans l' Ethique à Nicomaque d'Aristote. Conferência proferida na X Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo: 1997. [Publicação restrita ao Congresso]

92. ——— . Remarque sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus* hippocratique. In: *Actes du IV^{ème} Colloque International hippocratique*, Genève, : Doz, 1993. pp.41-55.
93. PINAULT, Jody Rubin. *Hippocratic lives and legends*. Leiden/New York/Köln: E.J.Brill, 1992.
94. PINDARE. *Néméennes*. Texte établi et traduit par Aimé PUECH. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
95. ——— . *Pythiques*. Texte établi et traduit par Aimé PUECH. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
96. PLATON. *Gorgias – Ménon*. Texte établi et traduit par Alfred CROISSET avec la colabration de Louis BODIN. Paris: Les Belles Lettres, 1935.
97. ——— . *Hippias mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyfron – Criton*. Texte établi et traduit par Maurice CROISSET. Paris: Les Belles Lettres, 1925.
98. ——— . *Le banquet*. Texte établi et traduit par Léon ROBIN. Paris: Les Belles Lettres, 1938.
99. ——— . *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon ROBIN. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
100. QUASTEN, Johannes. *Patrologia I (Hasta el Concilio de Nicea)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
101. RAUCH, André. *Histoire de la santé*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
102. ROBERT, Ferdinand. Prophasis. In: *Révue des Études Grecques*. Tome 89, juillet-décembre, 1976. pp.317-42.
103. ROMILLY, Jacqueline de. *Η οικοδόμηση της αληθείας στο Θουκυδίδη*. Μετάφρ. Σταυρού Βλοντάκη. Αθήνα: Δημήτριος Παπαδήμας, 1994(a).
104. ——— . *La tragédie grecque*. Paris: Presse Universitaire de France, 1994.

105. ——— . *La tragédie grecque au fil des ans*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
106. ——— . *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris: Vrin, 1995.
107. SARAVIA DE GROSSI, María Inés. El concepto de ‘nósoi’ en Filoctetes de Sófocles. Trabalho apresentado na X Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo: 1997. [Publicação restrita ao Congresso.]
108. SINGERIST, H.-E. *Introduction à la médecine*. Paris: Payot, 1932.
109. SKODA, Françoise. *Médecine ancienne et métaphore: Les vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*. Paris: Peeters/Selaf, 1988.
110. SOPHOCLE. *Ajax. Oedipe roi. Électre*. Texte établi par Alphonse DAIN et traduit par Paul MAZON. Huitième tirage revu et corrigé par Jean IRIGOIN. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
111. ——— . *Les Trachiniennes – Antigone*. Texte établi par Alphonse DAIN et traduit par Paul MAZON. Septième tirage revu et corrigé par Jean IRIGOIN. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
112. TEMKIN, Owsei. *Hippocrates in a word of pagans and christians*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
113. ——— . *The falling sickness: A history of epilepsy from the Greeks to beginnings of modern Neurology*. New York: Paperbeck, 1994. [edição revista da de 1945].
114. *THE GREEK BUCOLIC POETS*. With an english translation by J.M. EDMONDS. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1991.
115. THIVEL, A. Le divin dans la Collection hippocratique. In: *La Collection hippocratique et son rôle dans la médecine: Colloque Hippocratique de Strasbourg*. Lieden: E.J.Brill, 1975. pp.57-76.
116. THUCYDIDE. *La Guerre du Péloponnèse*. Texte établi et traduit par Jacqueline de ROMILLY. Paris: Les Belles Lettres, 1995. 5 vols.

117. TOUWAIDE, Alain. Stratégies thérapeutique: les médicaments. In: GRMEK, Mirko D. (org). *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. pp.227-239.
118. *TRATADOS hipocráticos*. Tradução, introduções e notas por Carlos GARCÍA GUAL (org.), Maria D. NAVA, J. LÓPEZ FERREZ, B. ÁLVARES CABELLOS et alii. Madrid: Gredos, 1983-1990. 6 vols.
119. VEGETTI, Mario. *Opere di Ippocrate*. 2^a ed. Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976.
120. VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito tragédia na Grécia antiga*. Porto Alegre: Duas Cidades, 1977.
121. ————. Entre le savoir et la pratique: la médecine hellénistique. In: GRMEK, Mirko D. (org). *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. pp.66-94.
122. VEYNE, Paul. *Acreditaram os gregos nos seus mitos?* Trad. António Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.
123. VITRAC, Bernard. *Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate*. Saint-Denis: Presse Universitaire de Vincennes, 1989.
124. YORK, G.K. & STEINBERG, D..A. The sacred disease of Heraclitus. In: *Annals of the First Annual Meeting of the International Society for the History of the Neurosciences*, New York: University of California, 1996.

CAIRUS, Henrique Fortuna. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Letras, 1999. 175 fls. Mimeo. Tese de Doutorado em Letras Clássicas (Língua e Literatura Grega).

RESUMO

A presente tese investiga os limites do sagrado na nosologia hipocrática exposta sobretudo no tratado *Da doença sagrada*. Primeiramente, a tese apresenta um estudo acerca do tratamento do tema pelos teóricos que a ele se dedicaram. Em seguida, procede-se a uma análise dos reflexos literários do processo de laicização das atividades políades. Essa análise tem por fim verificar como e onde o *Corpus hippocraticum*, e principalmente o tratado *Da doença sagrada*, se insere nesse processo. Nos tratados do *Corpus hippocraticum* analisados, o tema da laicização da doença é considerado sob a perspectiva de uma matização axiológica verificada principalmente na relação entre νόμος e φύσις, e promovida pela τέχνη. A tese apresenta também uma nova proposta de tradução do tratado, condição fundamental para essa pesquisa. Também é verificado o lugar do tratado no *Corpus hippocraticum* – mormente em relação ao *Ares, águas e lugares* –, para determinar o grau de sua representatividade no *Corpus hippocraticum* e a sua contribuição para o pensamento ocidental.

CAIRUS, Henrique Fortuna. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Letras, 1999. 175 fls. Mimeo. Tese de Doutorado em Letras Clássicas (Língua e Literatura Grega).

RESUMÉ

La présente thèse se propose de rechercher les limites du sacré dans la nosologie hippocratique exposée surtout dans le traité *Sur la maladie sacré*. Dans un premier moment, la thèse, présente un étude de l'approche du thème par les savants qui s'y sont consacré. Ensuite, on a fait une analyse des reflets littéraires du processus de laïcisation des activités de la *pólis*. Cette analyse a pour but de vérifier comment et où le *Corpus hippocratique*, et surtout le traité *Sur la maladie sacré*, apparaît dans ce processus. Dans les traités analysés du *Corpus hippocratique*, le thème de la laïcisation de la maladie est considéré de la perspective d'une nuance axiologique vérifiée surtout dans les relations entre le νόμος et la φύσις, et promue par la τέχνη. Cette thèse présente également une nouvelle traduction du traité, condition fondamentale pour cette recherche. Il est aussi vérifié le lieu du traité dans le *Corpus hippocratique* – surtout par rapport au traité *Airs, eux, lieux* –, afin de déterminer le degré de sa représentativité dans le *Corpus hippocratique* et sa contribution à la pense occidentale.

CAIRUS, Henrique Fortuna. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Letras, 1999. 175 fls. Mimeo. Tese de Doutorado em Letras Clássicas (Língua e Literatura Grega).

ABSTRACT

This thesis investigates the limits of the sacred in hypocratic nosology shown in the treatise *The Sacred Disease*. At first, this thesis is a study about the treatment of this theme by the theorists. Secondly, there is an analyse of the influences of the laicization process in the political world inside the classical literature sphere. Finally this seeks the 'where' and the 'how' in the *Corpus Hippocraticum* and, specially, how the Treatise *The Sacred Disease* is included in this process. Among many treatises analysed, the laicization of the disease is considered under a perspective of a axiological nuance basically perceived in the relation between νόμος and φύσις, and construed by τέχνη. This thesis also presents a new translation of the treatise, fundamental condition to this study. The place of *The Sacred Disease* in the *Corpus hippocraticum* is also viewed—specially in front of *Airs, Waters, Places*—to determine the importance of its representativity in the *Corpus hippocratcum* and its contribution to the western thought.