

BRÁULIO BAUMGRATZ DELGADO

SOBRE OS VENTOS:

**Mito e razão na Grécia antiga através de um tratado
hipocrático**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre.

Área de Concentração: Estudos Clássicos
Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Orientador: Prof. Dr. Jacyntho Lins Brandão

Belo Horizonte

2008

RESUMO

A aproximação entre 'mito' e 'lógos' aponta para uma inadequação da classificação dos discursos de demonstração das pólis gregas do entorno do século V a.C. segundo modelos literários modernos. Inserida neste contexto antigo, a literatura hipocrática, da qual apresentamos a tradução do tratado "Sobre os Ventos", escapa aos padrões de uma análise de viés positivista segundo a qual representaria uma ruptura entre o científico e o pré-científico, entre o racional e o pré-racional, entre o religioso e o laico.

Palavras-Chave: Hipócrates, Hipocratismo, *Sobre os Ventos*, Ciência, Razão, Discurso, *Pólis*, Grécia antiga, Mito, Gêneros Literários.

ABSTRACT

The linkage between 'muth' and 'logos' points to a misconception towards the classification of the demonstrational speeches of the greek city-states found in the V a.C. century based on modern literary criteria. Being part of this acient context, the hippocratic literature, from which we bring out the translation of the treaty "On Winds", falls off the standards of some analisys raised on positivism, according to which it was supposed to represent the cutting edge between science and pre-science, between reason and before-reason, between religion and laicism.

SUMÁRIO

1	Introdução.....	7
PRIMEIRA PARTE: Hipócrates, mito e razão		
2	Mito e razão na Grécia antiga.....	14
2.1	O Ocidente e o monopólio da razão.....	14
2.2	Cornford e a razão na Grécia: <i>Principium sapientiae</i>	17
2.3	O positivismo indutivista e suas projeções sobre a Grécia antiga.....	22
2.4	Uma trajetória da palavra na perspectiva vernantiana.....	27
2.4.1	O mundo micênico.....	29
2.4.2	O medievo helênico e a formação das cidades-estado.....	31
2.5	Um percurso do mito.....	36
3	Hipócrates, a medicina e a Coleção Hipocrática.....	41
3.1	Hipócrates, entre a lenda e a história.....	41
3.2	Os textos hipocráticos.....	48
3.3	A medicina hipocrática.....	51
3.4	Hipocratismo, religião e ciência.....	54
3.5	Hipocratismo, cosmovisão e conteúdo axiológico.....	58
3.6	Um gênero estranho à Modernidade.....	61

SEGUNDA PARTE: *Sobre os Ventos*

4	Introdução.....	65
4.1	A estrutura do texto.....	65
4.1.1	Primeira parte: Introdução.....	65
4.1.2	Segunda parte: A causa das doenças.....	66
4.1.3	Terceira parte: Os ventos como causa das doenças no corpo.....	66
4.1.4	Quarta parte: Conclusão.....	67
4.2	A questão da autoria.....	67
4.3	Medicina e sofística.....	68
5	Tradução de <i>Sobre os ventos</i>.....	71
5.1	Introdução.....	71
5.2	A causa das doenças.....	72
5.2.1	Uma única causa.....	72
5.2.2	Os ventos.....	72
5.2.3	O ar como elemento vital.....	73
5.2.4	A causa das doenças.....	74
5.3	Os ventos como causa das doenças no corpo.....	74
5.3.1	A febre comum.....	74
5.3.2	A febre causada pelo mau hábito.....	75
5.3.3	Os resfriados.....	76
5.3.4	O tratamento.....	77
5.3.5	Corrimentos e hemorragias do peito.....	78
5.3.6	A ação do ar na carne.....	79
5.3.7	Hidropisia.....	79
5.3.8	Apoplexias.....	80
5.3.9	A doença sagrada.....	81
5.4	Conclusão.....	82

6 CONCLUSÃO..... 84
REFERÊNCIAS..... 88

1 Introdução

O interesse acerca da medicina hipocrática tem recebido, nos últimos anos, novo impulso, seja motivado por uma crise da modernidade, seja motivado por uma crise de paradigmas médicos.

No primeiro caso, os problemas acerca dos rumos do desenvolvimento científico e do *status* providencial que a ciência adquiriu na sociedade contemporânea têm conduzido a uma busca pelas origens do saber e da cultura ocidentais. E de uma forma um tanto quanto questionável, conforme veremos, essas origens são freqüentemente associadas a um certo momento da história grega. Em meio à sua vasta gama de conflitos, seja do ponto de vista ambiental, seja do ponto de vista social ou ainda sob muitos outros aspectos, a incerteza quanto ao destino da civilização moderna tem levado à indagação acerca dos limites da ciência e da razão em que tem depositado sua confiança. Nesse sentido, as preocupações acerca das conseqüências da modernização levam a uma procura por respostas junto ao alegado berço de sua razão. E essa busca nos envia ao mundo grego, num percurso supostamente natural.

Quanto ao segundo tipo de motivação, relativa a uma crise de paradigmas médicos, o contato mais recente do Ocidente com outras medicinas, originárias principalmente da China e da Índia, inclusive com a chancela de intuições internacionais como a Organização Mundial de Saúde, tem aberto o campo de investigação sobre novos modelos medicinais. Soma-se a isso a crise crescente, que revolve a medicina ocidental, acerca do poder da indústria médico-farmacêutica no que diz respeito não só à adoção de práticas clínicas e tratamentos, mas também à própria divulgação e produção científico-acadêmicas. Assim, nessa ampliação dos

horizontes de pesquisa e no desenvolvimento de uma atitude crítica, mais uma vez a medicina hipocrática surge como fonte de interesse.

Desse modo, o debate a respeito da medicina hipocrática oscila sobretudo entre dois grandes campos de estudo, estabelecendo-se ora a partir do interesse pela história da medicina, ora a partir do interesse pela história da ciência e da razão no Ocidente. Diante destes dois grandes focos de interesse que têm se encaixado respectivamente no domínio da medicina e da história da filosofia, a crítica literária e os estudos da tradução aparecem mais frequentemente como disciplinas acessórias, a oferecer seu instrumental analítico a outros campos do saber, aos quais melhor caberia o privilégio da reflexão. Esta atitude – de quando em vez assumida e reforçada pelos próprios profissionais das Letras – tem sido superada pela percepção de que o plano conceitual definido pelos estudos literários, tanto em sua dimensão crítica como lingüístico-filológica, tem o condão de deslocar todo o quadro paradigmático que a partir dele se constrói. Nesse sentido e não obstante a interrelação que se estabelece entre as diversas ciências humanas, pode-se afirmar que exemplos como a decifração do linear B das tabuinhas micênicas – que deslocou todo o espectro interpretativo do mundo antigo –, assim como o trabalho de Cornford, de que trataremos adiante, que se valeu da literatura mítica para reinterpretar a evolução do pensamento grego, acabaram por elevar o valor intrínseco da análise literária de sua condição coadjuvante na construção do saber. A partir dessa perspectiva, torna-se justificável que os estudos literários pleiteiem a envergadura disciplinar que lhes é confiada, não dispensando a colaboração das outras disciplinas que integram o rol das *humanidades* e ainda dos demais saberes, para a construção de sentido que o conhecimento literário envolve e que dele se espera. É através desse intercâmbio que se pode avaliar as conseqüências surgidas a partir do que é definido num plano conceitual primário, através do estudo da literatura, ou, mais especificamente, da tradução, sobretudo em se tratando de textos antigos.

Uma tal amplitude é requerida pelo estudo da medicina hipocrática. Efetivamente, no decurso deste trabalho nos deparamos com um conjunto de informações nem sempre fáceis de assimilar. Diller, citado por Laín Entralgo, já se dava conta do problema:

Para um conhecimento satisfatório dos escritos hipocráticos propunha a colaboração do filólogo clássico, do orientalista, do médico, do filólogo, do historiador e do arqueólogo (...)¹

Com efeito, parece-nos inconcebível emitir um parecer definitivo sobre todos os aspectos envolvidos no estudo do hipocratismo. Para citar apenas alguns, a título de exemplo, pode-se mencionar o problema da definição dos paradigmas médicos antigos; a respectiva tradução de sua terminologia; a questão da eficácia e da acuidade da medicina hipocrática; o quadro conceitual mítico-religioso que informa o contexto em que surge o hipocratismo; as transformações ocorridas na mentalidade grega durante o estabelecimento das cidades-estado, seus efeitos sobre o discurso, os gêneros literários e a literatura médica; a relação entre a religião, as escolas médicas e as instituições públicas durante o mesmo período; a relação entre as doutrinas médicas e a produção filosófica; os problemas críticos no estabelecimento e classificação dos textos hipocráticos; etc.

Desse modo, como não podemos discorrer sobre o assunto em toda a sua extensão, escolhemos como eixo condutor deste trabalho o problema da relação entre o discurso mítico e o discurso científico encontrado sobretudo no momento da produção dos primeiros textos hipocráticos. Como esteio da análise, é apresentada a tradução do tratado hipocrático *Sobre os Ventos*, cuja classificação pelos comentadores de Hipócrates é especialmente controversa.

Cumpramos observar, contudo, que o problema desta distinção entre gêneros literários permeia a questão da própria origem da ciência e da razão no mundo ocidental. Isso porque uma certa tradição acadêmica atribuiu o mérito de uma “descoberta do espírito” à filosofia jônica, que tem sua origem em torno do período abordado. Segundo essa corrente, é assim que se inicia uma “aventura do pensamento” que dará origem a toda a cultura racional do Ocidente. A partir daí, de um modo correlato, passou-se a identificar também na medicina hipocrática os

1 ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, p. 13: “Para un conocimiento satisfactorio de los escritos hipocráticos propugna la colaboración del filólogo clásico, el orientalista, el médico, el filólogo, el historiador y el arqueólogo (...)”

primórdios da experimentação científica.

Entretanto, conforme veremos nos capítulos que se seguem, essas afirmações são um tanto quanto controversas e já bastante criticadas contemporaneamente. No que tange à cultura grega, uma das reações mais conhecidas sobre tal modelo interpretativo da história do pensamento grego foi elaborada por Vernant, no sentido de demonstrar que as mudanças político-sociais que desembocam no ambiente grego dos séculos VI e V a.C. explicam as origens da nova cultura cidadina que então se forma, negando a hipótese de um surgimento da razão e da ciência tal como havia sido proposto. Contudo, um tal enfoque analítico ainda não se fez presente, de um modo substancial, nos estudos hipocráticos.

É certo, todavia, que esse tipo de análise crítica tende a desmerecer, num certo sentido, todo o brio e novidade atribuído modernamente à produção de Hipócrates. No entanto, resta compreender o deslocamento dos padrões de interesse que passam a ocorrer: se já não faz sentido, segundo essa perspectiva, atribuir o surgimento da razão e quiçá da ciência à filosofia jônica e ao hipocratismo, não cabe menosprezar o prestígio da medicina hipocrática, tanto em seu tempo como em períodos muito posteriores. Tampouco se deve esquecer o fato de que a literatura hipocrática constitui um testemunho privilegiado, num plano discursivo, dos reflexos dessas referidas transformações sociais – cujo esteio se estabelece vários séculos antes e que se tornam enfim manifestas acerca dos séculos VI e V a.C. – enquanto elemento de uma história das mentalidades. Não se deve supor, dessa forma, que esses e outros focos de interesse venham a desqualificar o hipocratismo como objeto de estudo.

O texto *Sobre os Ventos* é especialmente interessante em termos de um discernimento e aproximação entre o gênero mítico e o que se poderia chamar de discurso científico na Grécia. Com efeito, à deriva da redefinição dos padrões de cientificidade, ele foi freqüentemente descartado do conjunto dos textos hipocráticos. Mesmo que sua exclusão representasse um desacordo com certos testemunhos antigos relativamente confiáveis, foi e comumente continua sendo ele classificado como um discurso sofístico, que seria impróprio para compor uma coleção destinada a representar a ruptura entre o antigo universo mágico-

religioso e a nova perspectiva baseada na verificação sistemática dos fatos, da qual Hipócrates seria o precursor por excelência.

Não cabe a este trabalho, entretanto, discutir a autoria do texto cuja tradução é apresentada. Esse problema, de um modo geral, tem sido posto de lado pelos comentadores de Hipócrates.

No entanto, perpassando a questão da pertinência de sua inclusão na coleção hipocrática, este trabalho busca demonstrar, a partir de uma abordagem vernantiana, que há antes um descompasso entre os limites do discurso de demonstração do mundo grego antigo e o universo da crítica moderna. Conforme essa perspectiva, esses limites acerca de um saber de cunho positivo se estreitam justamente à medida que o discurso mítico perde seu lugar diante das exigências que paulatinamente emergem no ambiente das cidades-estado gregas.

Não se trata pois do problema trivial de aplicar critérios de classificação a um texto: trata-se antes de questionar a própria viabilidade e adequação dos critérios de classificação disponíveis.

Para compreender todo esse percurso, abordaremos inicialmente, no Capítulo I, a concepção modernamente mais difundida, de cunho positivista, acerca da ciência e da razão na Grécia Antiga. Discutiremos então as definições de ciência subjacentes a esse modelo interpretativo, passando também à análise da perspectiva de Cornford, sobretudo no que diz respeito à relação entre a medicina hipocrática e o suposto pioneirismo científico grego. Ainda no mesmo capítulo, acercaremos-nos da crítica vernantiana ao enfoque analítico precedente. Para tanto descreveremos um breve percurso histórico das transformações ocorridas durante o processo de formação das antigas democracias cidadinas gregas.

No Capítulo II abordaremos a medicina hipocrática, a figura de Hipócrates, as características e o conteúdo da coleção hipocrática, a fim de tentar situar minimamente os seus modelos médicos implícitos e os respectivos desafios que se impõem à tradução desses textos antigos.

Na Segunda Parte, apresentamos a tradução do texto *Sobre os Ventos*, tendo antes

procedido à sua apresentação e à discussão de alguns de seus principais aspectos, relacionados à definição do gênero na literatura hipocrática.

Por fim, apresentamos uma conclusão que faz uma síntese dos argumentos desenvolvido ao longo de toda a dissertação, tendo em vista ainda a maneira como o texto traduzido ilustra os problemas tratados.

Assim, através deste percurso, acreditamos poder distinguir melhor os limites do mágico, do religioso, do axiológico e do científico na literatura de Hipócrates, bem como a controvérsia acerca dos modelos e padrões de cientificidade que se alternam a respeito dos mesmos.

PRIMEIRA PARTE

Hipócrates, mito e razão

2 Mito e razão na Grécia antiga

2.1 O Ocidente e o monopólio da razão

Por muito tempo, a perspectiva mais difundida nos círculos acadêmicos e filosóficos acerca da razão na Grécia antiga acolheu a percepção de que o surgimento das cidades-estado gregas e o surgimento da razão eram contemporâneos. A cultura então nascente, fruto de ambos os acontecimentos, se constituiria em algo ímpar na história da espécie humana, no sentido de estabelecer uma distinção entre as culturas pré-rationais, suas vizinhas, e o mundo grego, ocidental, capaz de levar a cabo a reflexão. Com efeito, o pensamento crítico avesso a essa concepção assim caracteriza a grandiloquência deste quadro, na história do pensamento moderno:

O pensamento racional tem um registro civil: conhece-se a sua data e o seu lugar de nascimento. Foi no século VI antes da nossa era, nas cidades gregas da Ásia Menor, que surgiu uma forma de reflexão nova, inteiramente positiva, sobre a natureza. Burnet exprime a opinião corrente quando observa a este propósito: “Os filósofos jônios abriram o caminho que a ciência não fez depois senão seguir”. O nascimento da filosofia, na Grécia, marcaria assim o começo do pensamento científico – poder-se-ia dizer simplesmente: do pensamento. Na Escola de Mileto, o logos ter-se-ia pela primeira vez libertado do mito como as escaras caem dos olhos do cego. Mais do que uma mudança de atitude intelectual, do que uma mutação mental, tratar-se-ia de uma revelação decisiva e definitiva: a descoberta do espírito. (...) Tal é o sentido do “milagre” grego: através da filosofia dos jônios, reconhece-se a Razão intemporal encarnada no tempo. O aparecimento do logos introduziria portanto na história uma descontinuidade radical. Viajante sem bagagem, a filosofia viria ao mundo sem passado, sem pais, sem família; seria um começo absoluto.²

2 VERNANT, *Mito e Pensamento entre os Gregos: estudo de psicologia histórica*, p. 349-350.

Segundo essa vertente, é a partir da escola de Mileto e do advento da filosofia jônica que o homem se torna, definitivamente, um ser capaz de refletir, de rever sua conduta, enfim, torna-se um ser racional e se distancia, por assim dizer, do universo religioso e mítico oriental, povoado de noções apriorísticas, conforme o suposto. Doravante, a partir de algo em torno do século VI a.C, à medida em que se torna possuidora de uma ciência baseada nos fatos, a civilização grega daria origem a uma jornada singular na história humana, privilégio do mundo europeu:

Nessa perspectiva, o homem grego acha-se assim elevado acima de todos os outros povos, predestinado; nele se encarnou o logos. “Se inventou a filosofia, opinava ainda Burnet, deve-o às suas qualidades de inteligência excepcionais: o espírito de observação aliado ao poder do raciocínio.” E, para além da filosofia grega, essa superioridade quase providencial transmite-se a todo o pensamento ocidental, surto do helenismo.³

Essa visão, associada a certos paradigmas darwinistas ou deterministas, a emergir próxima ao apogeu de períodos de expansão colonial européia, compunha um universo científico que daria respaldo ao que mais tarde para muitos se revelou como sendo uma mera fantasia etnocentrista. Certamente, vários fatores contribuíram no sentido de desfigurar esse quadro controverso e supremacista, dentre os quais se destacam, mais recentemente, um intercâmbio crescente com o Oriente, vinculado a uma multipolarização mais expressiva do mundo contemporâneo, e o acesso facilitado à cultura e à história de grandes civilizações orientais, como a China, a Índia ou o mundo árabe. Esses aspectos, somados a uma crise da razão e da ciência ocidentais, diante de uma era de incertezas, somados ainda ao interesse pelo passado das civilizações judaica, cristã e muçulmana, desde há muito têm contribuído, entre outros fatores, para minar a crença no Ocidente como detentor de um pretense *monopólio da razão*.

Contudo, paralelamente, também foi se desenvolvendo nos círculos eruditos um esforço crítico em relação a essa visão. Assim, produções acadêmicas surgiram no sentido de

3 VERNANT, *Mito e Pensamento entre os Gregos: estudo de psicologia histórica*, p. 350.

investigar a questão. Um marco de referência foi então estabelecido, a princípio, pelo trabalho desenvolvido por Cornford, sobretudo a partir da publicação de sua obra mais influente, *Principium Sapientiae*, em 1952. Tendo sido organizada postumamente e só vindo a público nove anos após a morte do seu autor, esta obra tem como fio condutor a busca por destrinchar as raízes da filosofia jônica, situando essa escola filosófica em relação à literatura e ao discurso míticos que a precedem, num intuito inicial de desmistificar as características daquele momento vivido pela cultura helênica, ao qual então se atribuía a origem da razão.

Mais tarde, levando em conta as conclusões de Cornford, um novo marco desse pensamento crítico será estabelecido pelo círculo francês associado ao nome de Jean-Pierre Vernant, que proporrá uma reinterpretação de todo o quadro de evolução do pensamento grego antigo, a partir da reconstituição histórica das transformações por que passam as suas instituições políticas. Para estabelecer esse novo marco teórico acerca da evolução das mentalidades na Grécia, esse grupo se lançará à tarefa de identificar as conseqüências das mutações político-sociais que culminam nos séculos VI e V a.C. sobre o espírito do homem grego, sua maneira de pensar e o modo como passa a reinterpretar sua própria herança literária e cultural.

Temos pois dois grandes referenciais teóricos a se opor àquela perspectiva que associava a origem da razão a um determinado momento do mundo grego antigo, seja através da crítica da filosofia jônica, seja através de uma reconstituição histórica. A seguir, passamos a analisar ambos esses referenciais mais detidamente: a saber, as interpretações de Cornford e de Vernant acerca da trajetória da razão na Grécia antiga. Começaremos pela perspectiva de Cornford, com especial atenção às afirmações que sua mais destacada obra traz a respeito do hipocratismo.

2.2 Cornford e a razão na Grécia: *Principium sapientiae*

Como eixo de seu mais célebre trabalho, Cornford procura demonstrar que a crença na existência de um conteúdo científico-experimental na filosofia jônica é via de regra falaciosa. Ele se propõe esclarecer que a experimentação não fazia parte do modo habitual de investigação dessa escola filosófica e conclui, como o faz em relação a Epicuro, que se está a tratar de um tipo de pensadores tão dogmáticos quanto os seus próprios adversários⁴. Em uma extensa análise de várias vertentes dessa filosofia, ao invés do recurso à experimentação, Cornford argumenta no sentido de afirmar que os filósofos jônicos desenvolveram as bases de sua reflexão a partir de esquemas interpretativos herdados do universo mítico. Desse modo, a experimentação no mundo grego antigo não estaria a cargo desses filósofos: ao contrário, ela seria afeta a uma outra categoria de profissionais ou artífices, vinculados a uma necessidade de saber orientada a uma utilização prática. Tal é, em linhas gerais, a síntese da contribuição de Cornford no sentido de desmistificar uma suposta vinculação entre a origem da ciência e a filosofia jônica.

Contudo, *Principium Sapientiae* aponta a experimentação no mundo grego como sendo um recurso especialmente habitual para uma determinada classe de profissionais: os médicos hipocráticos. Assim, o hipocratismo ocupa no texto uma posição de destaque, devido ao papel atribuído ao seu caráter experimental como fator constitutivo do pensamento científico. No entanto, uma controvérsia, acerca do pioneirismo dos médicos hipocráticos, surge ao se tentar definir se para Cornford apenas estes profissionais seriam, enfim, afetos à construção do conhecimento a partir da experiência ou se constituiriam tão somente uma dentre outras classes de profissionais que praticariam a experimentação e, por conseguinte, a ciência. Quanto à solução dessa controvérsia, uma passagem do texto parece ser, numa primeira leitura, definitiva:

4 Cf. CORNFORD, *Principium Sapientiae*, p. 32: “Assim, a sua atitude não pode de modo nenhum ser considerada científica. Não é baseada na observação nem no testemunho dos sentidos mas antes tão dogmática pelo menos como a dos seus opositores.”

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 seus métodos de acordo com ela. A **grande maioria** dos casos registrados que de algum modo se aproximam da experimentação encontram-se nos escritores médicos (Cf. os excertos de Heidel, nas pp.11-12).⁵

Assim, ao que parece, ao comparar a filosofia jônica com a medicina hipocrática, Cornford teria atribuído a origem da ciência a esta última. Teríamos então, a partir dessa análise, apenas um pequeno deslocamento, em termos cronológicos e geográficos, acerca daquela concepção monopolizada, eurocentrista, sobre a origem da ciência na Grécia antiga: ao invés dos filósofos jônicos, os precursores da ciência – e enfim, da razão – seriam os médicos hipocráticos.

Cabe, no entanto, fazer uma leitura um pouco mais ponderada de *Principium Sapientiae*, tendo em mente que estamos a tratar de uma obra póstuma, em que os escritos e anotações de Cornford foram publicados de um modo que, se não cabe aqui nenhuma crítica ao trabalho do seus editores, deixa margem porém a interpretações dúbias. Certamente não foi possível ao autor dar o toque final na obra, eliminando ambigüidades no sentido de emitir um parecer definitivo a respeito de uma eventual relação entre o surgimento da medicina hipocrática e a origem da razão ocidental. Contudo, Cornford estava atento para o fato de haver outras artes – quiçá tão aptas nesse sentido quanto a medicina – a lançar indagações sobre a natureza a partir da experimentação. Ao desenvolver seu argumento básico de que a medicina se distancia da filosofia, conquanto tenha que tratar de problemas de ordem prática, ele afirma:

toda a atitude do médico para com esta questão de observação, ilação, experimentação e generalização é determinada pelo facto de ele ter sempre de se haver com um problema específico, do qual parte e ao qual tem de regressar – o que tem este doente específico, por que razão sofre, como poderá ser curado. Neste aspecto, a arte da medicina está **no mesmo pé das artes industriais**. Ao iniciar sua

5 CORNFORD, *Principium Sapientiae*, p. 60. Grifo nosso.

defesa da existência não documentada de experimentação e observação na base da ciência grega, Burnet salienta os testemunhos de “um grande desenvolvimento na capacidade técnica que não teria sido possível alcançar a não ser através da experimentação”.⁶

Como se vê, num certo sentido, para Cornford, em termos de uma orientação voltada para uma necessidade de ordem prática, a medicina se equipara a outras artes industriais, dentre as quais ele próprio cita como exemplo, entre testemunhos que chegaram até nossos dias, um túnel de cerca de meia milha de comprimento, cuja construção Heródoto atribui a Eupalino de Mégara, e as obras dos escultores gregos. No entanto, Cornford tende a traçar uma diferenciação entre essas demais *artes industriais* e aquela na qual seria especialmente possível reconhecer um caráter mais estritamente científico:

O êxito de Eupalino e o realismo dos escultores mais tardios mostram que os Gregos (como outros povos) sabiam aplicar o **senso comum** e o **engenho** a finalidades práticas, e eram capazes de observar atentamente aquilo que lhes interessava para fins práticos.⁷

Enfim, apenas o engenho e o senso comum surgem, pois, como traços definidores desse tipo de arte, igualmente afeto à experimentação, mas distinto daquela que seria a única a possuir um aspecto digno de ser chamado científico, devido ao modo generalizante de seu pensar: a medicina.

No entanto, como os próprios trechos citados de algum modo sugerem, os limites entre um e outro tipo de experimentação não ficam bem definidos em *Principium Sapientiae*, sobretudo levando-se em conta as redefinições dos critérios de cientificidade que surgiram até os fins do último século de nossa era, a partir da crítica do conhecimento. É necessário, assim, lembrar que algumas das mais destacadas contribuições à filosofia da ciência realizadas no século XX, no sentido de criticar o modelo positivista-indutivista de ciência então em voga, foram difundidas após a morte de Cornford. Não é de se espantar, pois, que seu conceito de

6 CORNFORD, *Principium Sapientiae*, p. 14. Grifo nosso.

7 CORNFORD, *Principium Sapientiae*, p. 15. Grifo nosso.

ciência e seus parâmetros de cientificidade sejam, no mínimo, influenciados por um paradigma em vias de ser superado.

No entanto, cumpre observar mais ainda que é também manifesta, em *Principium Sapientiae*, uma perceptível indiferença por parte de Cornford em relação ao problema de situar a origem da ciência entre os gregos. Essa relativa indiferença remete à questão acerca do escopo de sua obra e é tal que o autor – que efetivamente não chegou a dar o título de “Principium Sapientiae” ao conjunto de suas anotações⁸ – expressa-a literalmente:

Mas a questão que nos ocupa está fora dos campos da medicina, das artes industriais ou das Belas-Artes. A questão é saber se os métodos de observação, generalização e experimentação eram habitualmente usados pelos filósofos iônicos. Estes não aplicavam o seu engenho à cura de doentes, nem à abertura de túneis, nem tão-pouco à execução de estátuas. Os seus problemas não eram daquela natureza prática que diariamente nos força a aguçar o espírito para obviar a um obstáculo mecânico. Não podiam ser resolvidos pela 'experimentação', se por 'experimentação' se entende o recurso a tentativas sucessivas; e, como já vimos os filósofos descuraram, a um ponto que nos parece hoje extraordinário, a verificação das suas afirmações através da experimentação, no sentido científico de fazer à natureza uma pergunta cuja resposta não era previsível. A explicação deste facto aparecerá quando tivermos considerado a natureza dos problemas com os quais eles tinham de se haver."⁹

Cornford estabelece, pois, seu objetivo de demonstrar como a ciência e a filosofia jônica se distanciam e sugere assim uma ordem de relevância que se deve atribuir a suas afirmações. Entretanto, não obstante o próprio autor ter desse modo menosprezado consideravelmente esse aspecto de sua obra, concernente ao problema de se identificar uma origem da ciência, o fato dessa origem ter sido por ele apontada entre os médicos gregos, nas circunstâncias que mencionamos, veio a ser mais tarde plenamente utilizado, sobretudo por alguns estudiosos do hipocratismo, em abono do absoluto pioneirismo científico dos médicos hipocráticos.

Assim, cumpre agora fazer algumas indagações quanto ao teor das afirmações publicadas em *Principium Sapientiae*, ressaltando então os limites de responsabilidade de

8 Cf. CORNFORD, *Principium Sapientiae*: prefácio de GUTHRIE.

9 CORNFORD, *Principium Sapientiae*, p. 15-16.

Cornford, nos termos já expostos. É assim que poderíamos questionar, a respeito de uma tal singularidade do médico diante dos demais *artífices industriais*, se seria plausível supor que estes *artífices* não teriam reformulado seus métodos de investigação e a arte de seu ofício a partir dos resultados obtidos por meio das experiências práticas de seu trabalho. Dito de outro modo: teria a natureza sempre confirmado aquilo que esses profissionais tinham em mente *a priori* quanto à realização de seus intentos? Não seria, ao contrário, necessário reinventar seus próprios métodos e fazer generalizações a partir das respostas obtidas da natureza para levar a cabo com sucesso, por exemplo, o mencionado túnel de Eupalino? Ou seriam essas artes e todas as outras – cujo esteio perpassa todo o mundo antigo, com grandiosos testemunhos na engenharia, na arquitetura, na agricultura etc. – dotadas apenas de senso comum e engenho, e não de ciência? Por outro lado, teria Cornford privilegiado a medicina hipocrática talvez apenas por se tratar da mais bem documentada das artes dentre aquelas que, do mesmo modo, recorreriam à experimentação em sua época?

Enfim, se tudo isso passou despercebido a Cornford é uma questão que simplesmente não podemos responder. O que resta evidente, contudo, é a sua intenção de concentrar-se no objetivo de expor a ausência de fundamentação científica da filosofia jônica. Do mesmo modo, tampouco cabe a este trabalho fazer afirmações sobre uma datação geográfica ou cronológica a respeito do nascimento da ciência ou da razão num sentido universal, para além do mundo grego antigo.

No entanto, a análise do alegado pioneirismo científico da obra de Hipócrates perpassa a relação entre o seu conteúdo mítico e científico e incide de modo especial sobre a gênese do trabalho dos diversos comentadores de Hipócrates. Cumpre pois analisarmos melhor a questão. Conforme assinalamos, a associação entre pioneirismo científico e medicina, apontada na obra de Cornford, parece afeta a uma concepção de ciência bastante criticada pela filosofia da ciência atual, que se mantém contudo muito influente, sobretudo na cultura de massas e em círculos acadêmicos não-especializados. Trata-se do modelo de ciência positivista-indutivista, segundo o qual, em síntese, a ciência constitui um modo de construção do

conhecimento plenamente confiável, ao emergir dos fatos provados pela experimentação. Assim, tal como veremos, essa concepção de ciência parece corroborar no sentido de privilegiar a experiência e o apelo à verificabilidade da medicina hipocrática em detrimento das demais artes – aquelas às quais Burnet atribuía uma experimentação científica não documentada e que restam relegadas, contudo, em certas passagens de *Principium Sapientiae*, tão somente ao “engenho” ou ao “senso comum”.

A seguir, abordaremos a mutação que o próprio conceito de ciência e os parâmetros de cientificidade terminaram por sofrer, de certo modo, durante o século XX, como resultado da crítica a este modelo de ciência indutivista, tendo em vista seus reflexos sobre o estudo do pensamento e da razão na Grécia.

2.3 O positivismo indutivista e suas projeções sobre a Grécia antiga

Até as décadas iniciais do século XX – e, de certo modo, também até os nossos dias – permanece plenamente difundida uma concepção de ciência segundo a qual o conhecimento científico é construído pura e simplesmente por meio dos fatos: a partir de uma coleção de dados obtida através da experiência, um raciocínio indutivo se constrói, a fazer generalizações, chegando enfim às conclusões ou às “leis” da ciência. Segundo essa perspectiva indutivista, alardeada pelo positivismo do século XIX, o recurso à experimentação torna o conhecimento científico algo liberto das pré-noções e das ilusões estabelecidas *a priori*. A experiência constitui-se assim em prova da plena validade do discurso científico. De acordo com essa visão, a ciência emerge, pois, tão simplesmente dos fatos, de um modo totalmente transparente, eliminando todo um conjunto de idéias pré-concebidas, cujo conteúdo não passou pelo crivo da verificação.

Todavia, as conseqüências do avanço da modernidade e do apelo ao cientificismo na primeira metade do século XX de nossa era acabaram por exigir uma crítica das racionalidades

emergentes e dos modelos de ciência e de construção do conhecimento a elas subjacentes. Ao longo do século, enfim, no domínio da crítica do conhecimento, uma extensa crítica do indutivismo e do positivismo acabou por ser elaborada, no bojo da qual se destacam, entre outras, as contribuições de Popper e de Kuhn. Como denominador comum, via de regra, essas novas teorias acerca da ciência buscaram demonstrar que a perspectiva do cientista não implica em um olhar não-isento dos fenômenos, mas se constrói a partir de determinadas concepções pré-estabelecidas. Daí a ciência não emergir simplesmente dos fatos: antes estes são interpretados conforme os padrões intelectuais disponíveis. Os dados experimentais não eliminam um conjunto de pré-noções, mas antes integram-se nele. Isso significa que o método experimental também possui suas limitações e não há garantia, portanto, de que o simples recurso a ele proporcione conclusões acertadas.

Essas novas concepções ressaltaram a precariedade do recurso àquela verificabilidade experimental como fundamento ou privilégio de validade da experiência e do discurso científico, já que a observação experimental está sempre a reboque de um determinado enfoque interpretativo, ao qual se integra de um modo não necessariamente “neutro”, ou pura e simplesmente. A partir dessas novas concepções, a ciência não mais possui o privilégio absoluto da verificabilidade em relação ao senso comum: é informada, do mesmo modo, por pré-noções, preconceitos, ilusões, casuísmos etc. O olhar do cientista não é mais concebido, pois, como algo tão distinto do olhar comum: ao contrário, aproxima-se dele e o discurso científico se abre assim a uma perspectiva dialógica.

Em meio a esse esforço redefinidor da ciência e dos padrões de cientificidade, a concepção popperiana de ciência – o chamado “falsificacionismo” – propõe, fundamentalmente, como critério de cientificidade de uma teoria, a exigência da possibilidade de seu falseamento. Assim, se uma teoria não pode ser falseada – tal qual o marxismo e a psicanálise não podem, para Popper – ela não constitui um saber de cunho científico. A idéia positivista de que a ciência se constitui a partir de dados experimentais e evolui adquirindo, através da experiência, novos conhecimentos que se somam às suas conclusões anteriores é então

substituída por uma noção de ruptura: a ciência evolui à medida que novas proposições substituem, pelo falseamento, o que está estabelecido. É, pois, típico das novas teorias demonstrar o que há de falso no conhecimento que as precede e, assim, o conhecimento científico permanece como sendo algo, por definição, sempre precário, em constante mutação.

Já segundo Kuhn, a ciência avança no sentido de uma superação de paradigmas, isto é, de padrões interpretativos, aos quais grupos de pesquisadores se filiam. Nessa perspectiva, um paradigma é cultivado até o momento em que entra em crise e é enfim substituído por um novo, quando tem origem uma nova *revolução científica*.

Enfim, resta-nos observar que, a partir dessa mudança de modelos científicos, a filosofia da ciência pôde redefinir os limites da ciência e, inclusive, discutir ainda o fato de que muitas das idéias que adquirem o estatuto de cientificidade no mundo moderno tampouco se baseiam em experimentações. Essas novas abordagens acerca da ciência terminam por relativizar o papel da experiência enquanto elemento constitutivo do saber científico: derrogam uma validade absoluta da experiência para antes associá-la a um paradigma, a um modelo interpretativo que lhe confere sua significação.

No que tange àquela vertente que advoga em favor de um surgimento da ciência na Grécia, a partir da medicina hipocrática, esses novos enfoques terminam por relativizar, do mesmo modo, a importância do apelo sistemático à experimentação na medicina hipocrática. Dadas as limitações inerentes à observação humana, conforme já assinalado, não se pode associar a esse apelo, seja nos textos hipocráticos ou em outros, um alcance maior do que o de um mero protocolo de intenções acerca do modo de construção do conhecimento. Esse apelo à experimentação por si mesmo não garante nem a verificabilidade nem a qualidade da produção científica daqueles que o fazem, se é posto que fatos estão sempre a cargo de interpretações.

Chegamos pois à seguinte situação: de acordo com certa leitura da obra de Cornford, associa-se o surgimento da ciência à medicina hipocrática devido a seu caráter experimental. Por outro lado, a moderna filosofia da ciência relativiza o recurso à experimentação enquanto critério de cientificidade. Então, a princípio, a consequência mais

plausível da projeção destes novos enfoques da filosofia da ciência sobre o mundo grego antigo é a relativização do pioneirismo científico dos círculos hipocráticos.

Ademais, cabe lembrar mais uma vez que o fato dos textos hipocráticos apelarem cabalmente à necessidade de comprovação fática de suas conclusões não significa necessariamente que essa mesma necessidade de verificabilidade não se fizesse presente de maneira consciente, porém não documentada, em outros ofícios. No entanto, compor o quadro segundo o qual a ciência e o recurso sistemático à experimentação surgem apenas a partir do hipocratismo implica em descredenciar o caráter científico-experimental não só dos outros ofícios gregos, mas de todo o mundo antigo anterior a Hipócrates e à Grécia das póleis, incluindo o que diz respeito – para citar apenas alguns exemplos – à construção das pirâmides do Egito ou ao desenvolvimento da acupuntura e da medicina chinesa.

Todavia, há na moderna literatura helenística diversos testemunhos a corroborar com essa análise descredenciadora de elementos probatórios ou experimentais. Detienne, por exemplo, em uma obra que precedeu o desenvolvimento das idéias de Vernant, cujo percurso histórico reconstruiremos adiante, escreve acerca do período pré-citadino grego:

O rei de justiça não visa, de modo algum, restituir o passado enquanto passado. As "provas" de justiça são de caráter ordálico, o que quer dizer que não há sinal de uma noção positiva da prova.¹⁰

No mesmo sentido, numa longa exposição a respeito da evolução do conceito de culpabilidade e causabilidade na cultura grega, Mario Vegetti afirma:

uma investigação lexical da causalidade (*aitia, aítios, to aition, prophasis*) mostra que uma explícita reflexão teórica sobre conexões causais e formas de explicação baseadas nelas emergiram apenas gradualmente e com considerável imprecisão da fuzão da linguagem moral, política e jurídica relacionada à culpabilidade, responsabilidade e imputabilidade dos fatos e ações. De modo interessante, a concepção de causalidade se desenvolveu em contextos médicos mais do que na nascente filosofia grega (julgando-se a partir dos fragmentos desta última e deixando

10 DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p. 32.

de lado as formulações causais fornecidas por Aristóteles e pela doxografia Peripatética). (...) há uma necessidade de esclarecer a relação entre o desenvolvimento da reflexão teórica sobre a causalidade e o tipo de conexões causais que ela descreve.¹¹

Contudo, mais tarde, foi possível para alguns dos autores que fizeram este tipo de afirmação rever suas posições, de acordo com as novas conclusões que vieram a se desenvolver nos estudos gregos. Com efeito, no que se refere ao próprio mundo helênico, a decifração do Linear B das tabuinhas micênicas, referentes à contabilidade praticada por toda uma classe de escribas já no entorno do longínquo século XII a.C., demonstra que esses mesmos documentos constituem por si só um tipo de prova contábil, alheio, de certa forma, por sua própria natureza, a qualquer misticismo. Se assim não o fosse, a manutenção dessa classe notarial de escribas e o recurso a ela seriam completamente sem sentido, pois é especialmente em busca do critério da prova, do registro, que a ela se recorre.

No entanto, talvez haja um motivo especial para o ostracismo do fator probatório durante a parte da história grega que vai da derrocada do mundo micênico ao surgimento das cidades-estado: trata-se da irrelevância que o critério da prova adquire em estruturas políticas de feição autoritária. Nessas circunstâncias, o critério probatório tende também a se submeter à vontade do poder, seja nas modernas ditaduras latino-americanas, seja no mundo micênico e pós-micênico. Em tais condições, se o que prevalece é a vontade do mandante situado em um patamar acima nos critérios de hierarquia, a prova tende a ser objeto de pouca valia. Muito ao contrário, ela tenderá a se tornar um fator definitivo na disputa pública entre cidadãos reunidos em pé de igualdade, como quando, por exemplo, se ampliam os horizontes da participação política na Grécia das *póleis*.

11 VEGETTI In LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. p.271: “a lexical investigation of causality (*aitia, aitos, to aition, prophasis*) shows that explicit theoretical reflection on causal connections and forms of explanation based upon them emerged only gradually and with considerable uncertainty from the fuzziness of moral, political, and judicial language to do with culpability, responsibility, and imputability of facts and actions. Interestingly, the conceptualization of causality developed in medical contexts rather than in early Greek philosophy (judging from the fragments of the latter and setting aside the causal formulations provided by Aristotle and Peripatetic doxography). (...) there is a need to clarify the relationship between the development of theoretical reflection on causality and the kind of causal connections it describes.”

Analisado o ponto de vista de Cornford, a questão do escopo de sua obra e a controvérsia que a envolve quanto a um pioneirismo científico grego e hipocrático, passemos a outra grande vertente teórica acerca da razão na Grécia antiga: a perspectiva vernantiana – ou do círculo de pesquisadores franceses associados ao nome de Jean Pierre Vernant – que se baseia numa reavaliação das transformações político-sociais que o mundo helênico atravessa durante o processo de formação das cidades-estado gregas. Segundo essa visão, tais transformações ocasionarão profundas conseqüências sobre o espírito do homem grego, com amplos reflexos sobre os gêneros discursivos ou, dito de um modo mais amplo, sobre a palavra. Apresentar e discutir satisfatoriamente essa perspectiva requer pois empreender uma recomposição de todo um panorama histórico que remete, num primeiro momento, à derrocada do mundo micênico, no século XII a.C. Uma vez refeito esse percurso, poderemos contar com um certo lastreamento que nos permitirá ainda, mais tarde, situar a medicina hipocrática em seu contexto. É o que passamos a fazer.

2.4 Uma trajetória da palavra na perspectiva vernantiana

Conforme àquilo que já expusemos, a visão mais comumente difundida a respeito do pensamento racional na Grécia Antiga supõe uma condição inicial caracterizada por uma cultura substancialmente mitológica. Esta condição se situa num contexto histórico que se estenderia desde tempos remotos, atravessaria a proto-história grega, o mundo micênico e o chamado “Medievo Helênico”. Finalmente, após o início do estabelecimento das cidades-estado, no século IX a.C., já num período em torno do alvorecer do século VI a.C., essa tal condição subitamente se transformaria cedendo lugar ao nascimento do pensamento racional e, enfim, ao esplendor do desenvolvimento da democracia e da filosofia característicos da Grécia das *póleis*.

Dentre os esforços realizados nas últimas décadas no sentido de desmistificar toda

essa visão, o trabalho de Jean Pierre Vernant acerca do mito e razão na Grécia Antiga se constituiu num dos principais fundamentos teóricos para a reinterpretação disso que até então era referido tão simplesmente como “o surgimento da razão na Grécia”. Segundo Vernant e o círculo francês vinculado a ele, para compreender a mudança que se opera sobre as mentalidades e os gêneros discursivos durante a transição que vai do período micênico até o estabelecimento das *póleis*, é preciso analisar as transformações das estruturas sociais e políticas que lhe são subjacentes, a fim de perceber como as novas formas de exercício do poder que se estabelecem implicarão em mudanças nas atitudes mentais correspondentes. Segundo essa perspectiva, são essas transformações – e não uma primazia ou privilégio da razão – que explicam os traços de distanciamento entre essa cultura ocidental antiga e as culturas orientais circunvizinhas suas contemporâneas. Assim, ao analisar tanto a literatura das *póleis* como aquela relativa aos antigos mitos de fundação helênicos, bem como as transformações históricas que se seguem durante a virada do primeiro milênio, este grupo busca identificar as mudanças dos padrões mentais subjacentes a este processo de reorganização da vida social. Há assim no pensamento vernantiano uma estreita relação entre as estruturas sociais em câmbio e as transformações emergentes nos gêneros discursivos.

A partir dessa abordagem, este círculo de pesquisadores pôde traçar um perfil do modo de recepção da literatura mítica antiga no contexto dos novos discursos e concepções típicos das *póleis*, dentre os quais se inserem os primeiros textos hipocráticos. Contudo, o resultado deste trabalho tornou sobretudo possível perceber uma noção de continuidade, ao invés de uma brusca ruptura, entre os primórdios da civilização grega, o famoso período “clássico” – que se inicia em meados do século V a.C. – e a história subsequente. A fim de traçar o percurso deste pensamento crítico, reconstruiremos brevemente, em seus aspectos fundamentais, a digressão histórica que o fundamenta.

2.4.1 O mundo micênico

O longínquo século XII a.C. é marcado pela derrocada do mundo micênico, cujos motivos são objeto de controvérsia. Dentre as hipóteses, e segundo a explicação comumente mais aceita, são invasões de povos dóricos que põem um fim definitivo a seu tipo de organização social, dando início a um período obscuro que durará por aproximadamente três séculos e que, por sua vez, terá seu fim em torno do século IX a.C., com o estabelecimento das primeiras cidades-estado gregas.

Este remoto mundo micênico ou “aqueu” em vias de desaparecer, estabelecido a partir da invasão de espaços cretenses e que funde ainda elementos minóicos e asiáticos ao longo do Mediterrâneo, possui um tipo de organização social característico, conhecido como sistema de economia palaciana. Neste modo de organização da sociedade micênica, a figura do rei palaciano exerce uma função absoluta e central, diante de uma estrutura administrativa hierarquicamente organizada, que assiste à sua função real. Vernant assim caracteriza a sociedade deste período:

A vida social aparece centralizada em torno do palácio cujo papel é ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico. Neste sistema de economia que se denominou palaciana, o rei concentra e unifica em sua pessoa todos os elementos do poder, todos os aspectos da soberania. Por intermédio de escribas, que formam uma classe profissional fixada na tradição, graças a uma hierarquia complexa de dignitários do palácio e de inspetores reais, ele controla e regulamenta minuciosamente todos os setores da vida econômica, todos os domínios da atividade social. (...) Parece que a administração real regulamentava a distribuição e o intercâmbio assim como a produção dos bens. Por intermédio do Palácio que comanda no centro da rede o duplo circuito das prestações e das gratificações, circulam e são trocados entre si os produtos, os trabalhos, os serviços, igualmente codificados e contabilizados, ligando ao mesmo tempo os diversos elementos do país.¹²

Nessa estrutura administrativa verticalizada, o rei micênico conta com o recurso a uma classe privilegiada de dignitários: os “lawagetas”, uma classe de administradores, escribas

12 VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 15-16.

e nobres guerreiros que dominam a técnica dos carros de guerra. Alicerçada num vínculo pessoal ao soberano, a atuação dos “lawagetas” estabelece-se como exercício de um liame de responsabilidade sobre diversos campos da vida social, viabilizando a administração hierarquizada que se estende a partir da soberania associada à figura do rei.

Paralelamente a essa estrutura centrada na vida palaciana, subsiste uma outra, localizada no meio rural, que possui relativa autonomia¹³, embora trabalhe para o Palácio. É a estrutura formada pelas comunidades aldeãs que compõem o entorno, ou a periferia, da vida nobiliárquica. Composta, segundo uma análise simplificada, pela figura do administrador local (*basileu*), dos “homens de ferramenta” e dos simples aldeões (*damos*), essa formação rural comporta uma complexa repartição de terras divididas entre o lote comum e as terras privadas. Comporta também um Conselho dos Velhos e uma assembléia. Conforme a análise mais freqüente acerca do declínio deste mundo micênico, é somente essa estrutura aldeã que irá sobreviver, de alguma forma – fragmentária, certamente –, durante a *Idade Média Grega*, até o surgimento das cidades a partir do séculos IX e VIII a.C.

Desdobrando-se no plano discursivo, essa organização social do mundo micênico é caracterizada, segundo Detienne, por duas categorias distintas: a *palavra mágico-religiosa*, própria aos círculos mítico-religiosos, e especialmente ao rei micênico, e uma *palavra-diálogo*, laicizada. Assim, ele observa:

Por mais absoluto que seja o império da palavra mágico-religiosa, alguns meios sociais parecem ter escapado de sua influência. Desde a época mais remota, possuem um outro tipo de palavra: a palavra-diálogo. Estes dois tipos de palavra opõem-se em toda uma série de pontos: a primeira é eficaz, intemporal; é inseparável da conduta e dos valores simbólicos; ela é o privilégio de um tipo de homem excepcional. Ao contrário, a palavra-diálogo é laicizada, complementar à ação, inscrita no tempo, provida de uma autonomia própria e ampliada às dimensões de um grupo social.¹⁴

Contudo, Detienne também pondera acerca desta categorização, no sentido de

13 Cf. VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 22.

14 DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p.45.

demonstrar seu aspecto simplificador:

Evidentemente, fazemos uma abstração dos usos profanos da palavra, cuja importância não pretendemos menosprezar, porém, dentre os tipos de palavra que correspondem a instituições, a palavra eficaz de caráter religioso e a palavra-diálogo de caráter profano parecem ser as duas categorias mais importantes.¹⁵

Estruturada em torno da vida palaciana, tendo o “wanaka” – isto é, o rei micênico – situado no cume da pirâmide social, esta sociedade micênica assim caracterizada entrará em declínio dando lugar a um período chamado “obscuro”, que se estende até a formação das primeiras cidades-estado helênicas – as *póleis*. Segundo a análise vernantiana, no percurso histórico que se segue ao declínio do mundo micênico, o alargamento das bases da participação política no mundo grego terminará por se fazer refletir em um plano mental – o que explica as mudanças a serem experimentadas na cultura das *póleis* em vias de se formar. É neste sentido que a análise vernantiana desmistifica a hipótese de um “milagre grego” acerca de um surgimento da razão neste mesmo contexto. Toda essa transformação terá certamente desdobramentos sobre os gêneros discursivos e especialmente sobre a forma como se compreende – ou se deixa de compreender – os antigos mitos. Assim, seguindo este percurso, é do período subsequente à decadência micênica que passamos a tratar.

2.4.2 O medievo helênico e a formação das cidades-estado

Conforme dissemos, em torno do século XII declinam, um tanto quanto misteriosamente, as sociedades micênicas de economia palaciana e com elas também se extingue toda uma classe de escribas vinculada à administração real. Como consequência, a própria escrita desaparece, para ser reinventada alguns séculos mais tarde, contudo já a partir de outro alfabeto, tomado de empréstimo aos fenícios. Neste entretanto, temos um período

¹⁵ DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p.111.

histórico pouco documentado, razão pela qual é também conhecido como *Período Obscuro*, ou ainda *Idade Média*, ou *Medievo*, *Grega*.

É assim que, preservada e celebrada como uma tradição de aedos – de cunho oral, portanto –, a literatura homérica constitui uma fonte privilegiada de informação acerca deste período, ao qual de algum modo se refere. Todavia, estabelecer marcos cronológicos a partir do nível de historicidade que se confere ao que é narrado em Homero é uma questão controversa que já deu origem a pelo menos três correntes, dentre as quais nem todas avalizam sua referência histórica direta a esta *Idade Média Grega*, a saber: para uma primeira corrente, esta literatura remete ao mundo micênico e não a um período posterior – se há pois divergências entre o que a obra representa e o que indicam as tabuinhas micênicas e a arqueologia, isso se deve a problemas de transmissão do texto ao longo dos séculos. Ao contrário, a segunda corrente tende a identificar o contexto narrado com este *Período Obscuro*, sustentando que essas mesmas diferenças arqueológicas e documentais em relação ao mundo micênico corroboram no sentido de estabelecer uma semelhança entre o que é narrado e uma realidade situada, de acordo com Finley, entre os séculos X e IX. Finalmente, a terceira corrente afirma que em quatro séculos sem escrita é improvável que a transmissão da obra tenha sido relativamente precisa. Deste modo, para essa última corrente, na literatura homérica a parte de criação individual ou coletiva supera a contribuição de uma tradição de aedos¹⁶.

Não obstante – e passando tanto quanto possível ao largo do problema de tomar deliberadamente o partido de uma dessas concepções –, pode-se estabelecer algumas aproximações entre aquela estrutura periférica, de comunidades aldeãs, do mundo micênico e a organização social que se deixa transparecer na literatura de Homero. Embora não se pretenda nem se possa estabelecer um vínculo definitivo, notam-se alguns traços de permanência daquele meio rural, periférico ao palácio micênico, que de algum modo subsistirá após o declínio da civilização palaciana. Com efeito, os *basileis* em Homero constituem o topo da organização social, a cada qual estão submetidos seus respectivos súditos, na condição de combatentes.

16 Cf. TRABULSI, *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*, p. 21.

Assim, estes súditos constituem por sua vez a classe conhecida como *laós*, enquanto um “povo em armas”. Os *basileis* coligados, exercendo o comando na guerra, contam também com duas instâncias de deliberação: um conselho, onde o *laós* não tem assento, e uma assembléia, que admite a participação dos guerreiros súditos e constitui a instância ampliada e máxima de deliberação dos aqueus. Todavia, não encontramos nessa literatura uma personagem cujas características se aproximem daquelas atribuídas ao “wanaka”, o rei micênico. O termo *ánax* que, conforme se crê, provém da evolução lingüística desse termo “wanaka”, não parece se referir nos poemas de Homero ao mesmo tipo de hierarquia dos sistemas palacianos. O *ánax* homérico, identificado como a personagem Agaménon, não detém os poderes – nem em extensão temporal nem em alcance – de que dispunha o rei palaciano. Ao contrário, seu poder se restringe em tempo e escopo à função de presidir à organização da guerra. Não delibera sozinho sobre todos os assuntos, mas apenas lidera o conselho e a assembléia que têm o poder de decidir. Conforme a análise de Flamarion Cardoso¹⁷, caracteriza-se como um *primus inter pares*, um “primeiro entre iguais”, em relação aos demais *basileis*.

Já se pode notar, assim, a partir desses elementos, uma distinção entre o universo político descrito nos poemas homéricos e a estrutura social micênica, centrada em um rei palaciano cercado por uma administração hierarquizada, composta por seus dignitários. Assim, a divisão de poder entre os *basileis* descritos por Homero assinala um caminho de transição no sentido de uma descentralização política constante, à medida em que avançamos no tempo, e que culminará com o surgimento das democracias cidadinas. Essa paulatina horizontalização da vida política não ocorre contudo – como não poderia deixar de ser – de modo uniforme em todas as diversas regiões do mundo helênico. Todavia, esta oposição entre a verticalidade daquele universo micênico em decomposição e a igualdade política que emerge no universo das *póleis* em vias de se formar constitui a base do pensamento vernantiano no que diz respeito à análise da transformação por que passarão, analogamente, os gêneros discursivos, de que trataremos mais adiante. De todo modo, este processo de nivelamento da participação política é

17 CARDOSO, A *Cidade-Estado Antiga*, p. 19.

favorecido ainda de modo substancial, a meio caminho, por alterações ocorridas na estrutura militar a partir da introdução das falanges hoplitas. A organização do exército em colunas compactas de guerreiros não mais favorecerá a *aristéia* – a façanha guerreira individual, que se constituía em fonte de distinção da aristocracia dos *basileis*. A nova organização da guerra favorecerá a atitude coletiva da falange da qual participam todos aqueles soldados capazes de arcar com o custo do seu devido equipamento bélico individual. Assim, os limites da aristocracia terminam por alargar-se, embora de modo algum venham a se extinguir definitivamente, no interior das falanges guerreiras. Perdendo a sua distinção original, a classe dos *basileis* integra-se na falange, ao mesmo tempo em que a participação na guerra do combatente hoplita comum, provindo das classes populares, passa a conferir-lhe a dignidade necessária para participar em condição de igualdade dos debates antes restritos à aristocracia. De todo modo, ampliam-se continuamente os horizontes da participação na vida política das sociedades helênicas, no período que precede o surgimento das suas cidades-estado, o que explica a própria constituição destas últimas enquanto democracias cidadinas. Tal qual assinalamos, o acesso às instâncias de participação se ampliará de modo significativo, até culminar com o exercício do poder pelas assembléias de cidadãos no contexto das *póleis*. Essa reorganização da vida política se fará refletir profundamente no espírito grego. A partir dela os papéis sociais se alteram e um amplo clima de publicização invade todos os espaços antes confiados às tradições afetas a uma organização hierarquizada, nobiliárquica, e cuja origem remonta ao mundo micênico e à sua cultura dominante, de caráter mítico-religioso. Nas *póleis*, mantém-se, contudo, os traços testemunhais característicos de um universo em mutação:

Quando o declínio do sistema palacial leva ao desaparecimento da soberania como função absoluta, o 'Basileus' que sucede ao 'Ánax' conserva alguns de seus privilégios e, em particular, o de ser senhor da justiça. (...) Mas este rei de Justiça é também um rei-advinho: chamado 'cresmólogo', era considerado uma autoridade em matéria de oráculos; era também o fundador do altar das 'Thémides'. As afinidades do poder político com as formas ou procedimentos advinhatórios são muito freqüentes em outros lugares: em Tebas e em Esparta, as casas reais preservam cuidadosamente os oráculos que têm uma grande importância para a conduta e tratamento dos negócios.

(...) Mesmo quando o personagem real cedeu definitivamente seu lugar e seus poderes a funcionários oficiais, manteve-se o costume de se recorrer, às vezes, a poderes adivinatórios: uma inscrição arcaica de Argos fala claramente de um privilégio de consulta oracular, de “concessão de favores” aos magistrados explicitamente qualificados como oficiais; e uma outra inscrição do santuário de Talamai nos mostra que os primeiros magistrados de Esparta recebiam, enquanto dormiam, as inspirações de Pasífae. Para toda uma tradição, diversas formas de poder político e algumas práticas judiciais fundamentam-se, essencialmente, sobre um saber de natureza mântica.¹⁸

No entanto – e este é o ponto fundamental do pensamento vernantiano –, à medida em que vai declinando a organização micênica construída em torno do rei palaciano e de sua palavra oracular, alteram-se as noções comuns acerca dos saberes e dos discursos oficiais. Paralelamente a uma ascensão de camadas populares ocorre, de modo análogo, uma ascensão da palavra-diálogo, com amplas conseqüências nos planos da cultura e do espírito helênicos, em função dos novos fundamentos dessas sociedades cidadinas:

Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levadas à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia. Não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso das tradições familiares; sua publicação motivará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. Doravante, a discussão, a argumentação, a polêmica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político. O controle constante da comunidade se exerce sobre as criações do espírito, assim como sobre as magistraturas do Estado. A lei da pólis, por oposição ao poder absoluto do monarca, exige que umas e outras sejam igualmente submetidas à “prestação de contas”, εὔθυναι. Já se não impõem pela força de um prestígio pessoal ou religioso; devem mostrar sua retidão por processos de ordem dialética.¹⁹

É a partir daí que Vernant contesta aquela visão tão difundida, já mencionada, acerca de um “surgimento da razão na Grécia”. Para Vernant a ruptura com modos tradicionais ou míticos de pensamento não refletem senão uma mudança político-social conforme a qual o debate – e por conseguinte a razão – passou a ocupar um papel central na vida política, numa sociedade estabelecida em padrões mais igualitários – ou menos desiguais, se for preferível. Os

18 DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p.29-30.

19 VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 35-36.

elementos e o discurso míticos tendem então a se tornar reminiscências de um período histórico anterior: encaixam-se em um tipo de organização social cujos aspectos estão em vias de se extinguir ao longo do tempo.

Pudemos assim expôr as bases do pensamento vernantiano através da reconstrução do percurso histórico que sua demonstração exige. A partir dessa análise, desmistificam-se noções muito arraigadas acerca da novidade do pensamento racional na Grécia e de suas origens. Estabelecido este ponto, passemos a uma análise mais detida acerca das transformações do discurso mítico, conforme o mesmo paradigma vernantiano.

2.5 Um percurso do mito

Já a partir do século XIX, a abordagem do mito se dá em termos de uma discussão sobre o estatuto da literatura mitológica: ela deve ser lida como expressão simbólica, em uma tradução que elimina o inverossímil – como bem cedo fizeram os gregos, segundo Vernant – ou apenas conforme sua composição interna, isto é, seu “caráter tautegórico”?

De acordo com a análise vernantiana, apesar do sentido de *Mythos*, na Antigüidade, sofrer variações, ele nunca coincidiu com o seu sentido moderno, algo relativo a um passado diferente daquele de que trata a pesquisa histórica e que escapa à verossimilhança comum, com seres lendários e apelo ao caráter maravilhoso de aventuras. Mais ainda, nunca foi tratado como algo concernente a um estágio primitivo da humanidade, afeto ao mágico e ao pré-lógico. Ao contrário, a gênese do termo indica um sentido diverso:

Na origem 'muthos' não se opõe a 'logos'. As duas palavras significam igualmente “palavra”, “relato”, qual seja seu conteúdo. É somente no curso do século V que, entre certos autores, seus campos de aplicação vão se dissociar, 'muthos' passando a designar, por razões diversas segundo se é poeta como Píndaro, historiador como Heródoto e Tucídides, filósofo como Platão e Aristóteles, o que se quer se definir e que se opõe, por isto fazer, aos domínios do demonstrado, do verificado, do

versossímil, do conveniente.²⁰

Assim, na condição de relatos, primordialmente, os *mythoi* aparecem freqüentemente associados de algum modo à história, e não só em Píndaro ou Heródoto. Em favor de uma certa historicidade do mito, há ainda outros exemplos, até mesmo com relação aos romanos:

os historiadores da religião romana, após terem por muito tempo oposto à Grécia dos mitos e lendas uma Roma que os teria seja ignorado, seja descartado mostraram com Georges Dumézil que os grandes quadros da mitologia indo-européia, seus mecanismos de fabulação, encontravam-se no anais dos primeiros tempos de Roma e nas tradições citadas por aqueles que consideramos como historiadores. (...) É sem descontinuidade que em certas circunstâncias a fabulação, que se poderia crer própria ao mito, insinua-se na História. Desde que se abandona as categorias, a priori, para interrogar os textos mais de perto, a fronteira entre mito e História deixa de oscilar no ponto de parecer impossível decidir.²¹

Todavia, a obra do já mencionado Tucídides irá se constituir em um marco no sentido de uma nova categorização dos *mythoi*. Com efeito, à medida em que busca aplicar regras estritas à história, que reconstituam fidedignamente os fatos, a fim de legar uma lição útil ao futuro, ao porvir, Tucídides termina por opor uma barreira aos relatos cuja natureza é menos sistemática e que remetem ao plano daquilo que é incerto, obscuro. Dissociado da história, o mito fica, a partir de então, relegado a um outro patamar, também reservado à poesia, ao embelezamento, ao inverossímil:

Com Tucídides, as coisas mudam. É no interior de seu projeto de escrever a Guerra do Peloponeso, na idéia que se faz de seu trabalho e de seu papel de historiador, que se situa entre mito e História uma fronteira nitidamente traçada. Para as épocas antigas, para os tempos anteriores à Guerra de Tróia, em falta de documentos e testemunhos diretos, não se poderia pretender um conhecimento resolutivo; o melhor que se pode propor, a partir de indícios, é qualquer verossimilhança concernente a certos fatos: 'Se crê menos de bom grado, escreve Tucídides, nos poetas que celebram estes fatos lhes emprestando beleza que os engrandecem ou nos logógrafos

20 VERNANT, *Fronteiras do Mito, In: Repensando o mundo antigo*, p. 14.

21 VERNANT, *Fronteiras do Mito, In: Repensando o Mundo Antigo*, p. 13.

que os contam, procurando o consentimento do ouvinte, mais que a verdade, pois se trata de fatos incontrolláveis e aos quais sua antigüidade há dado um caráter mítico excluindo a crença'. (...) O mito pertence a um passado que seu afastamento consagra, sem recurso, à obscuridade.²²

Em sua função primordial, a mitologia esforça-se para integrar o presente ao passado, ao lançar-se sobre suas origens. No momento do alvorecer da Grécia das *póleis*, a mitologia termina por ligar o universo citadino a um mundo antigo cuja cultura ainda o informa de algum modo, mesmo que esteja em vias de se perder. Trata-se da essência da atividade dos mitógrafos, que acabam por constituir todo um universo literário singular:

aqueles que seriam os chamados logógrafos, para Tucídides, ou mitógrafos, para Plutarco, “são os primeiros 'cronistas' que, desde a alvorada do século V, empreenderam estabelecer as tradições locais ou regionais das cidades e populações gregas, remontando o mais longe, até as origens, aos primeiros homens, heróis fundadores, nascidos do sol ou descendentes de uniões entre mortais e divindades. Para narrar desde o início até os tempos contemporâneos a implantação dos humanos sobre o seu território, Hecateu de Mileto, Acussilao de Argos Helânicos de Mitilene, Ferócide de Atenas e os outros atidógrafos não se contentaram em utilizar os episódios que os poetas teriam já mencionado. Eles coletaram e confrontaram as versões diversas; apelaram às tradições locais que a oralidade conservou, àquelas que os exegetas transmitiram certos santuários ou que ficaram vivas nas grandes descendências nobres reclamando ancestrais lendários.” Esforçam-se por compor uma produção literária que coteja e agrupa diversas tradições e relatos, donde “De hoje em diante, o contexto de um mito não é mais a obra poética na qual ele está inserido mas os outros relatos míticos que formam corpo com ele. Englobando a diversidade dos relatos tradicionais, começa-se a desenhar uma mitologia. Deste ponto de vista, pode-se dizer que, pelo projeto de ligar o passado, o mais recuado, ao presente, ao fio de um texto escrito em prosa, os logógrafos são, por vezes, os primeiros historiadores e os primeiros mitógrafos.”²³

Contudo, na trajetória do declínio do mundo micênico, desde cedo essa função ordenadora da mitologia, no sentido de reconstituir o passado e organizar a memória coletiva, assume a tendência de se transformar num artifício de elites, que passarão a dela se utilizar como fonte legitimadora de seu poder. A palavra do poeta, em seu sentido ancestral de conceder seja a glória, seja o esquecimento – enquanto ausência da glória –, passa a assumir cada vez

22 VERNANT, *Fronteiras do Mito. In: Repensando o Mundo Antigo*, p. 15.

23 VERNANT, *Fronteiras do Mito. In: Repensando o Mundo Antigo*, p. 17.

mais um papel ideológico:

Mas, neste momento, o sistema de pensamento que consagrava a primazia da palavra cantada como potência religiosa não é mais do que um anacronismo, cuja força de resistência reflete a potência obstinada de uma determinada elite. O poeta passa a ter apenas a missão de exaltar os nobres, de louvar os ricos proprietários que desenvolvem uma economia de luxo, de gastos suntuários, e que se orgulham de suas alianças matrimoniais e se envaidecem com suas quadrigas ou suas proezas atléticas. A serviço de uma nobreza cada vez mais ávida de louvores, na proporção em que suas prerrogativas políticas são contestadas, o poeta reafirma os valores essenciais de sua função; mas isso é feito cada vez mais com tanto esplendor, que tais valores começam a parecer antiquados e, na cidade grega, deixa de haver lugar para esse tipo de palavra mágico-religiosa, na medida em que este sistema de valores é condenado pela democracia clássica. No máximo, o poeta não é mais do que um parasita, encarregado de devolver à elite que o sustenta uma imagem embelecida de seu passado.²⁴

Enfim, percebe-se que a análise vernantiana acerca do mito é análoga àquela feita em relação à razão em geral, conquanto os paradigmas discursivos emergentes nas *póleis* vão exigir do relato histórico uma objetividade que os esquemas interpretativos e as práticas sociais afetas às reminiscências do mundo micênico não lhe cobravam. Desse modo, por força da emergência daqueles novos paradigmas no campo da explicação das origens remotas da civilização grega, o mito terminará por ser relegado a um domínio próprio – um domínio excluído dos limites da verossimilhança. Os limites do verossímil, pois, estreitam-se sob as crescentes exigências de demonstração e verificabilidade do discurso. E, por isso, excluem do seu seio os gêneros literários associados a um passado obscuro ou ainda tão somente a um plano simbólico.

Por outro lado, conforme afirmações de Vernant, em entrevistas já no fim da sua longa vida acadêmica, o mito cumpre uma função organizadora da identidade individual e coletiva, conquanto provê uma origem, uma pertença. É assim que ele identificava como mitológica a “Teoria do Big-Bang” e outros relatos que, mesmo modernamente, ao se lançarem sobre o passado remoto, desconhecido, cumprem esta função.

24 DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p. 22-23.

Neste capítulo, expusemos como a estrutura hierarquizada da sociedade palaciana micênica, onde a palavra oracular do rei soberano pôde exercer plenamente seu poder, cedeu lugar à *isegoria* da *pólis*, ou seja, a uma democratização do uso da palavra, à qual um número ampliado de cidadãos passa a ter acesso, no campo do exercício do poder político. A razão ascende assim ao centro do poder e, em torno dela, colocados em uma condição relativamente equidistante, restam os diversos cidadãos, segundo a perspectiva vernantiana. O debate e a exigência de uma prestação de contas e de demonstração pública dos argumentos terminam assim por relegar os gêneros discursivos afetos a uma representação menos linear a um crescente ostracismo.

A seguir, a fim de mais tarde podermos analisar o texto *Sobre os Ventos*, passamos a tratar da medicina hipocrática, suas interpretações correntes, a figura de Hipócrates e a escola médica de Cós, a coleção dos textos hipocráticos, sua composição e o problema da sua autoria, entre outros aspectos.

3 Hipócrates, a Medicina e a Coleção Hipocrática

3.1 Hipócrates, entre a lenda e a história

Caracterizar a figura de Hipócrates e o meio em que viveu é uma questão controversa, já que se conta com um número relativamente limitado de fontes consideradas seguras. Ao longo do tempo, inúmeros relatos acabaram por ser feitos a respeito do médico de Cós. Todavia, muitos desses escritos datam de vários séculos após a sua morte e freqüentemente assumiram, conforme a opinião mais difundida entre os críticos, um tal caráter mitificador que terminaram por emprestar à figura histórica contornos lendários. De modo geral, o que dizem esses textos contrasta com um pequeno número de citações antigas, encontradas sobretudo nos textos platônicos, às quais se pode recorrer de modo menos controverso.

Já quanto à crítica mais recente, as tendências panegiristas que vez por outra tomam conta de parte considerável dos modernos comentadores da literatura hipocrática, assim como as apropriações ideologizantes acerca da figura do famoso médico de Cós, suposto pai da medicina, tampouco contribuem para uma melhor distinção de suas características identitárias.

Todavia, entre o panegirismo moderno, a mitificação antiga e aquelas perspectivas que pretendem fazer de Hipócrates uma espécie de mensageiro da modernidade, já no século V a.C., é possível obter, através da análise dos testemunhos diversos, elementos suficientes para compor, se não uma definição precisa de quem terá sido o famoso médico, um quadro relativamente equilibrado acerca do mesmo.

Dos dados históricos que restam sobre ele, sabe-se que Hipócrates teria vivido entre

os anos 460 e 375 a.C., para alguns, ou até 350 a.C., para outros.²⁵ Este longo e incomum tempo de vida é contudo bastante questionado, no sentido de se admitir uma duração mais curta:

Segundo o verbete da 'Suda', Hipócrates morreu com 104 anos. O que provavelmente constitui um exagero do autor: outras fontes falam de 85 ou 90 anos (Littré, 1835). Mesmo se levarmos em consideração a idade mais baixa, 85 anos, Hipócrates teria vivido mais tempo do que a maioria de seus contemporâneos. Pode-se argumentar que o poeta Píndaro viveu cerca de 80 anos e Górgias de Leontino, 108 anos, mas suas datas de nascimento e morte são um tanto controversas. Vejamos, por outro lado, o tempo de vida de alguns gregos (...) cujas datas de nascimento e morte não são muito controvertidas: Sócrates viveu 70 anos; Platão, 81; Aristóteles, 62; Aristófanes, 61; Eurípides, 79. A média é de, mais ou menos, 70 anos, o que situaria a morte de Hipócrates na primeira ou segunda década do século IV a.C. Ultrapassar os 50 anos de idade não era muito comum naquela época.²⁶

De qualquer forma, de acordo com o que é aceito de modo incontroverso pela crítica de nossos dias, Hipócrates nasceu na ilha de Cós, pertenceu a uma ilustre família de médicos – a dos Asclepiades – e gozava de uma elevada estima profissional em seu tempo.²⁷ Com efeito, essas informações são atestadas por uma passagem do *Protágoras*, diálogo de juventude de Platão, que também oferece ainda mais alguma informação sobre a época em que ele viveu. No trecho em questão, Sócrates interroga um Hipócrates homônimo do grande médico, sugerindo uma oposição entre a medicina e a sofística:

“(...) Diga-me, Hipócrates – falei – ao ir para junto de Protágoras e dar-lhe dinheiro, o que é ele para junto de quem você está a ir? E o que você espera se tornar? E se pensasse em ir para junto de Hipócrates de Cós, o asclepiade, e dar-lhe remuneração e alguém perguntasse a você: 'Estás a dar remuneração a teu homônimo Hipócrates. Oh, Hipócrates! O que é ele para dar-lhe dinheiro?' O que responderias?

- Eu responderia – disse ele – que por ser médico.
- E o que espera que ele faça de ti?
- Um médico, disse ele.”²⁸

25 BONO, *Tratados hipocráticos*, p. 17.

26 CAIRUS; RIBERO JUNIOR, *Textos Hipocráticos – O Doente, o Médico e a Doença*, p.17.

27 Cf. BONO, *Tratados hipocráticos*, p.14.

28 PLATÃO, *Protágoras*. In BUCHANAN, Scott. *The Portable Plato*. p.48. “(...) Tell me, Hippocrates, I said, as you are going to Protagoras, and will be paying your money to him, what is he to whom you are going? and what will he make of you? If, for example, you had thought of going to Hippocrates of Cos, the Asclepiad, and were about to give him your money, and some one had said to you: You are paying money to your namesake

Como outra dessas mais significativas menções, dentre os escassos testemunhos pouco contestados a seu respeito, encontra-se ainda a celebrada referência platônica ao método hipocrático, localizada no *Fedro*, em meio ao seguinte diálogo, entre Sócrates a personagem que dá nome ao texto:

SÓCRATES

E a natureza da alma, então, crês que é possível compreendê-la adequadamente sem (compreender) a natureza do todo?

FEDRO

Se devemos efetivamente acreditar em Hipócrates, da família dos asclepíades, nada (se compreende) a respeito do corpo sem esse método.

SÓCRATES

E ele, meu amigo, tem razão. É necessário, porém, em relação a Hipócrates, examinar (nosso) argumento de perto e observar se ele está de acordo.

FEDRO

Eu acho que sim.

SÓCRATES

Observa, portanto, o que dizem sobre a natureza Hipócrates e também o argumento verdadeiro. Não é desse modo que se deve pensar a respeito da natureza de qualquer coisa? Primeiro, se é simples ou complexa a arte que pretendemos praticar e que (pretendemos) tornar outras pessoas capazes (de praticar)? Depois, se ela for simples, verificar qual é a sua força, para quais ações ela foi criada ou que coisas atuarão nela e, se ela tiver muitos aspectos, tendo-os contado, observar para cada um deles o que (se observa) por um único – para qual ação ele foi criado ou o que atuará nele?²⁹

Com efeito, sabe-se, através desse fragmento, que a fama de Hipócrates não se associava apenas às suas qualidades de médico de um ponto de vista prático, vinculado ao exercício típico da profissão de curar. Sua fama se associava também ao seu pensamento, que, como se pode perceber pelo diálogo, era relativamente difundido. Nesse sentido, todavia com uma segurança apenas relativa, também se pode supor que os primeiros textos do hipocratismo, pertencentes ao período de vida de Hipócrates, alcançavam do mesmo modo um público mais

Hippocrates, O Hippocrates; tell me, what is he that you give him money? how would you have answered?

I should say, he replied, that I gave money to him as a physician.

And what will he make of you?

A physician, he said.”

29 PLATÃO, *Fedro*: 270 c-d.

amplo. Assim, entre outros comentadores, para Ribeiro Junior é evidente que Platão conhecia profundamente a coleção hipocrática, como atestam as passagens 404a da *República* e 84e do *Timeu*³⁰.

Para além dessas fontes, afora outras poucas citações de maneira geral bem recebidas, restam ainda alguns textos biográficos, em sua maioria tardios e de cunho duvidoso, segundo os comentadores. Entre estes, encontra-se uma nota nas *Quíliades* de Ioannes Tzetzes, uma biografia anônima contida em um manuscrito de Bruxelas, um verbete na *Suda* e uma *Vida* atribuída a Sorano³¹. Há ainda um pequeno conjunto de textos, de conteúdo biográfico, sistematicamente descartados pela crítica como obras fantasiosas, que constam como uma espécie de apêndice à Coleção Hipocrática: “las *Cartas*, el *Discurso de la embajada* y el *Discurso desde el altar*, que narran como autênticos una serie de hechos atribuidos a Hipócrates”³².

Todavia, se as referências antigas conduzem a uma mitificação, também a crítica moderna parece tendenciosa no sentido de conformar a figura de Hipócrates aos limites de seus próprios modelos de ciência. A partir daí, a forma como esses críticos negam crédito, por exemplo, a certos testemunhos é relativamente questionável. São, contudo, tendências a observar, mesmo que o debate a esse respeito pareça se estender indefinidamente e sem maiores conclusões, ao longo de vários séculos de estudo do hipocratismo.

Enfim, a partir dos dados mais aceitos atualmente, Hipócrates foi um profissional de destaque pertencente a uma linhagem aristocrática de médicos cujas origens míticas remontam a Asclépio, pai de Macáon e Podalírio – os heróis médicos guerreiros cantados na *Ilíada*. Tendo como berço a ilha de Cós, estabeleceu-se mais tarde na Tessália, sempre exercendo prodigiosamente a medicina. Viveu a partir de algo em torno do ano 460 a.C., o que aproxima sua vida da Guerra do Peloponeso e da presença persa na sua região natal.

Herminos Bono relata a difusão de um boato sobre sua mudança para a Tessália,

30 Cf. CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, *Textos Hipocráticos – O Doente, o Médico e a Doença*, p. 23.

31 Cf. CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, *Textos Hipocráticos – O Doente, o Médico e a Doença*, p. 12-13.

32 BONO, *Tratados hipocráticos*, p. 15.

com nuances interessantes:

Mas já na antigüidade circulava uma corrente anti-hipocrática que difundiu a idéia de que Hipócrates abandonou a ilha de Cós depois de haver incendiado a biblioteca médica da vizinha Cnido e o templo de Asclépio em Cós para destruir as fontes de sua formação médica e passar como primeiro criador de sua arte. Nada disto é acreditável.³³

Do ponto de vista de uma calúnia, Bono assegura que essa informação não é digna de crédito. No entanto, é plausível que a narração tenha tido um carácter alegórico, cultivado por aqueles que já na Antigüidade questionavam a condição lendária de Hipócrates – condição esta que acabaria por render à sua memória o título ou epíteto de “pai da medicina”, ainda hoje outorgado. No entanto, tal como sugere a alegoria, a medicina hipocrática não surge simplesmente como algo autóctone, ela possui origens das quais trataremos mais adiante.

Surgem ainda, nessa mesma afirmação à qual atribuímos um carácter alegórico, a referência ao templo de Asclépio em Cós e à biblioteca médica de Cnido como os locais de destaque acerca do aprendizado médico na Grécia antiga. Com efeito, Asclépio, o lendário ancestral de Hipócrates, é também referido numa condição divina, invariavelmente ligada à medicina. Donde a existência dos diversos templos a ele consagrados, associados a uma potência de cura. Para muitos, trata-se da divinização de uma figura histórica. Platão se refere a ele com naturalidade e reverência. E menciona, mais de uma vez, o fato de ter instruído sua descendência na arte médica, como neste diálogo em que Sócrates é a primeira pessoa:

- O Asclépio de que falas é um político – objectou ele.
- É evidente – confirmei eu –. E os filhos, porque ele era assim, não vês como em Tróia se mostraram valentes no combate e praticavam a medicina, como digo? (...)
- Fazes dos filhos de Asclépio pessoas muito sutis.
- É assim que deve ser – respondi – embora não acreditem em nós os trágicos e

33 BONO, *Tratados hipocráticos*, p. 18: “Pero ya en la antigüedad circulaba una corriente antihipocrática que difundió la idea de que Hipócrates abandonó la isla de Cos después de haber incendiado la biblioteca médica de la cercana Cnido y el templo de Asclepio en Cos para destruir las fuentes de su formación médica y pasar como primer creador de sua arte. Nada de esto es creíble.”

Píndaro (...).³⁴

A respeito da filiação de Hipócrates aos Asclepíades, Ribeiro Junior comenta:

Os asclepíades constituíam um γένος, uma 'família' de médicos que alegava descender do próprio Asclépio e de seus filhos (Longrigg, 1998). O termo γένος, usado para designar uma 'ascendência comum, família', deve ser aqui considerado em sua acepção mais ampla. Platão afirma que Hipócrates era um 'asclepíade' de Cós (Protágoras, 311b); o médico Erixímaco, um dos interlocutores do 'Banquete' de Platão, filho de outro médico (Fedro, 268a), não tinha laços de parentesco com Hipócrates e declarava ser Asclépio seu ancestral (Banquete, 186e). Seu pai era Acúmeno, famoso médico da época, e ambos eram atenienses (Fedro, 227b). Pólibo, provável autor do tratado hipocrático 'Da natureza do homem' (cf. Aristóteles, 'História dos animais', III, 512b, 12), discípulo e genro de Hipócrates, segundo a tradição, era um asclepíade sem parentesco direto com ele. Eram 'asclepíades', portanto, não só os membros cosangüíneos da família, mas também aqueles que se ligavam a ela pelo casamento ou ainda através da relação mestre-discípulo (CH, 'Juramento', Rihill, 1999, p.121). Talvez seja acertado referir os Asclepíades não como γένος, mas sim como κοινόν, 'comunidade' (...).³⁵

Entre os críticos, consta igualmente a informação de que Hipócrates teria sido instruído em medicina por seu pai, Heráclides, e ainda em filosofia, por Demócrito, Melisso de Samos e o sofista Górgias. Todavia, exceto em relação ao pai, as demais vinculações são também objeto de contestação.³⁶ Enfim, sobre a definição de *génos*, que no caso asclepíade Ribeiro Junior diz admitir também a relação mestre-discípulo, Flamarion Cardoso escreve:

Cada 'genos' era o núcleo em torno do qual se organizava uma "casa" real ou nobre, o 'oikos', que reunia pessoas – além da família, diversas categorias de agregados livres e de escravos – e bens variados (terras, rebanhos, o "palácio" – de fato bem modesto –, um "tesouro" constituído por reserva de vinho e alimentos, objetos de metal, tecidos preciosos, etc.) (...).³⁷

O *génos* era pois um dos núcleos estruturantes da sociedade de então, assinalando o

34 Cf. PLATÃO, *República*: 599-c.

35 CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, *Textos Hipocráticos – O Doente, o Médico e a Doença*, p. 16-17.

36 Cf. CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, *Textos Hipocráticos – O Doente, o Médico e a Doença*, p. 17.

37 CARDOSO, *A cidade-estado antiga*, p. 20.

modo como seus membros se inserem nessa mesma sociedade. Sobre sua relevância política, Mossé escreve, situando-a desde um longo percurso, embora se referindo ao caso específico ateniense, que todavia é, em linhas gerais, característico do período:

É igualmente difícil saber a partir de que momento o poder do rei viu-se limitado pelo controle de um conselho aristocrático, com sede na colina do Areópago, e depois partilhado com três magistrados eleitos, a partir de então, por um período que foi, afinal, fixado em um ano. Um fato permanece de pé: mesmo que Atenas, a partir do final do século VIII a.C., seja uma 'pólis', as peculiaridades regionais não deixam de subsistir, e formam a base das disputas que se travam entre os principais chefes dos 'géne', das famílias aristocráticas. Com efeito, quando, a partir de certas representações alegóricas e, sobretudo, a partir de certas tradições que há muito se perpetuaram, tentamos imaginar o que poderia ter sido a sociedade ateniense, por volta do século VII a.C., ela aparece dominada por uma aristocracia guerreira, senhora da terra e do poder político, e que tinha em suas mãos os principais sacerdotes, a distribuir a justiça e o direito. A massa da população constitui, para essa aristocracia, uma espécie de clientela, reunida no seio das fratrias para o culto do ancestral comum ao 'génos' – às vezes, estas eram consultadas em assembléias, do tipo daquelas de que nos falam os poemas homéricos, mas econômica e socialmente eram dependentes, sem que se possa determinar, de modo preciso, em que consistia essa dependência.³⁸

A linhagem asclepiáde, com sua organização em uma espécie de confraria ou corporação, associada também, conforme afirma uma parte dos comentadores, a um conteúdo místico-religioso e estendendo suas raízes a heróis médicos iliádicos, assume as características de uma organização tão somente recém-adaptada ao espírito publicizante e à cultura política da democracia das *póleis*. Achando-se agora no contexto das cidades-estado, ela sofrerá pois os reflexos das transformações sociais e políticas típicas do período. É justamente neste momento que começam a surgir os textos da Coleção Hipocrática.

Contudo, nem todos os escritos dessa coleção podem contudo ser atribuídos com segurança a Hipócrates: é mesmo provável que ele tenha composto um número muito reduzido de obras, ou ainda nem mesmo sequer uma só dentre elas, segundo afirmam alguns, como se verá no próximo tópico.

38 MOSSÉ, *Atenas: A História de uma Democracia*, p. 12-13.

Sobre a tumba de Hipócrates, conforme se afirma, um enxame de abelhas era fonte de um mel com qualidades terapêuticas para a boca – o que, de acordo com Celso, é um tributo àquele que era eminente tanto pela eloquência, como pelo conhecimento³⁹. Também para Galeno Hipócrates foi alguém “que com pureza e santidade viveu sua vida e praticou sua arte”⁴⁰.

3.2 Os textos hipocráticos

Até aqui temos nos referido de um modo um tanto quanto genérico a "Hipócrates" ou ao "hipocratismo". Contudo, cumpre esclarecer como tais termos se envolvem naquilo que ficou conhecido como a "Questão Hipocrática", que diz respeito à indeterminação que paira sobre a autoria dos textos atribuídos a Hipócrates e acabou sendo assim chamada por analogia à "Questão Homérica".

Com efeito, a obra de Homero possui uma origem obscura: preservada inicialmente como literatura oral, não há registro de ter havido, algum dia, um indivíduo histórico, Homero, seu autor. Tampouco se pode afirmar com absoluta segurança que a poesia homérica seja um exemplo de composição coletiva, mesmo que tenha sido transmitida e cultivada oralmente por *aedos*, sendo fixada definitivamente apenas entre meados ou fins do século VIII a.C. De modo semelhante, a autoria dos textos hipocráticos oscila na obscuridade entre a composição coletiva e a criação individual atribuída a uma figura em vias de se transformar num mito. A sua datação sugere igualmente o problema do deslocamento autoral: algumas de suas classificações mais freqüentes estendem o período de sua produção desde o século V a.C. até o século II d.C.

Sobre a origem e a formação da Coleção Hipocrática, Herosín Bono afirma:

39 Cf. HIPOCRATES, *Writings*, p. IX.

40 HIPOCRATES, *Writings*, p. IX.

Atualmente a crítica se mostra unânime em aceitar que os escritos da chamada C.H. [Coleção Hipocrática] procedem dos fundos de uma biblioteca médica, concretamente da biblioteca da escola de Cós. Quando a princípios do século III se cria o Museu de Alexandria, é plausível pensar que a sua Biblioteca, onde se concentraram todas as obras de criação científica e literária do mundo antigo, chegaram os restos da biblioteca de Cós; e que este material inicial se foi incrementando mais tarde com a incorporação de outras obras médicas de origem diversa.⁴¹

É assim aceito, de modo geral, pelos comentadores, que esta Coleção reúne textos das escolas de Cós e de Cnido, entre as quais há, contudo, testemunhos de uma relativa rivalidade. O manuscrito mais antigo da Coleção ainda preservado em nossos dias remonta apenas ao século X d.C., e conta-se entre outros manuscritos medievais que são cópias de textos perdidos e que serviram de base às edições e traduções que têm sido feitas desde o Renascimento.⁴²

Já quanto à data de produção dos textos originais – que, como mencionamos, se estende até o século II d.C. –, Bono observa:

a crítica atual se mostra unânime na hora de admitir que o grosso das obras que compõem a C.H. pertencem ao período compreendido entre a segunda metade do século V e os primeiros anos do século IV. A cronologia mais aceita é a proposta por Bourgey, que estabelece o prazo de 440-350 a.C. para a maioria dos escritos hipocráticos.⁴³

Um imenso debate já foi travado, desde a Antigüidade, sobre a determinação da autoria e da origem dos diversos textos da Coleção. Contudo, segundo a crítica, apenas o tratado

41 BONO, *Tratados hipocráticos*, p. 21-22: “Actualmente la crítica se muestra unánime al aceptar que los escritos de la llamada C.H. [Coleção Hipocrática] proceden de los fondos de una biblioteca médica, concretamente de la biblioteca de la escuela de Cos. Cuando a principios del siglo III se crea el Museo de Alejandría, es plausible pensar que a su Biblioteca, donde se concentraron todas las obras de creación científica y literaria del mundo antiguo, llegaron los restos de la biblioteca de Cos, y que este material inicial se fue incrementando más tarde con la incorporación de otras obras médicas de origen diverso.”

42 Cf. BONO, *Tratados hipocráticos*, p. 19.

43 BONO, *Tratados hipocráticos*, p. 27: “la crítica actual se muestra unánime a la hora de admitir que el grueso de las obras que componen la C.H. pertenecen al período comprendido entre la segunda mitad del siglo V y los primeros años del siglo IV. La cronología más aceptada es la propuesta por Bourgey que establece las fechas del 440-350 a.C. para la mayoría de los escritos hipocráticos.”

Da Natureza do Homem pode ser atribuído com segurança a Pólibo, genro de Hipócrates. Quanto aos demais textos, restam imersos num terreno duvidoso. Já se tentou distinguir pelo menos entre aqueles textos cuja origem seria ligada à escola de Cós e os que seriam originários de Cnido. Essa distinção tem como principal alicerce o debate estabelecido entre o texto *Do Regime nas Doenças Agudas*, atribuído à primeira, e *Sentenças Cnidinas*, atribuído a esta última. Contudo, mesmo essa diferenciação resta controversa e relativamente infrutífera. De maneira geral, pois, toda esta busca por origens e autorias conduziu a uma abundância tal de opiniões, tão divergentes e duvidosas, que boa parte da crítica passou a preferir simplesmente se abster do debate. Assim, praticamente todos os comentadores contemporâneos da Coleção têm assumido uma atitude semelhante à de Laín Entralgo, segundo o qual:

sem cair na mitificação de que o nome de Hipócrates foi objeto entre os médicos e os eruditos helenísticos, mas todavia admitindo de bom grado que o asclepiade Hipócrates de Cós não compôs pessoalmente nenhum dos escritos que integram o 'Corpus' que hoje leva seu nome, é possível e lícito seguir o costume tradicional e chamar convencionalmente “medicina hipocrática” a toda a que com tanta disparidade cronológica, temática e doutrinal se acha contida no 'Corpus Hippocraticum'. De todo modo, isto é o que vêm fazendo até os mais críticos e céticos dos filólogos.⁴⁴

Enfim, tem-se hoje um conjunto de mais de sessenta textos reunidos por meio de uma certa tradição literária naquilo que passou a ser conhecido como "Coleção Hipocrática". Ao lado de alguns aspectos de familiaridade, como o tema médico e o dialeto jônico, esses textos possuem ainda elementos relativamente contraditórios, estilos e propósitos diferentes.

Já quanto à preservação de uma tradição médica vinculada ao círculo de Cós, conforme postulam alguns, é provável que ela já houvesse se rompido no entorno dos primeiros

44 ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, p.16: “sin caer en la mitificación de que el nombre de Hipócrates fue objeto entre los médicos y los eruditos helenísticos, más aún, admitiendo de buen grado que el asclepiada Hipócrates de Cos no compusiera personalmente ninguno de los escritos que integran el 'Corpus' que hoy lleva su nombre, es posible y lícito seguir la costumbre tradicional y llamar convencionalmente “medicina hipocrática” a toda la que con tanta disparidad cronológica, temática y doctrinal se halla contenida en el 'Corpus Hippocraticum'. Después de todo, esto es lo que vienen haciendo hasta los más críticos y escépticos de los filólogos.”

séculos da Era Cristã. Nessa perspectiva, a leitura que o próprio Galeno faria dos textos hipocráticos já seria equivocada, assim como o próprio caráter "hipocrático" do paradigma médico que viria a se formar a partir daí. Nesse sentido, há uma controvérsia, segundo a qual alguns afirmam que o modelo médico de Hipócrates se aproximaria, nos dias de hoje, mais da medicina tradicional chinesa do que da medicina ocidental, sua suposta herdeira.

Assim, no que diz respeito à Coleção Hipocrática e à sua autoria, adotaremos aqui, como é de praxe entre os críticos, um hipocratismo *lato sensu*, que utiliza indiscriminadamente os textos tradicionalmente atribuídos a esta Coleção. Há aqueles que preferem recorrer à figura de um Pseudo-Hipócrates para mencionar, entre tantos, o autor do texto cuja tradução mais adiante apresentamos. Contudo, pelas razões já apresentadas acerca da dificuldade em solucionar esta "Questão Hipocrática", preferimos deixar de lado esse recurso.

3.3 A medicina hipocrática

Conforme o que é aceito pela maior parte da crítica, a medicina hipocrática se baseia fundamentalmente no que passou a ser conhecido por *teoria dos humores*. Em oposição à diversidade da Coleção apontada na seção anterior, essa visão foi construída a partir da hipótese de que essa teoria se constituiria em uma espécie de “conexão sistemática” entre os textos hipocráticos:

O. Temkin chegou a falar de uma “conexão sistemática” ('systematischer Zusammenhang') no 'Corpus Hippocraticum' e se aplicou à tarefa de precisar seu conteúdo. O fato de que Temkin pensara que o núcleo central dessa conexão era a doutrina humoral, contra o que o Anônimo de Londres e a interna diversidade da coleção hipocrática tão claramente ensinam, não nega importância a seu valioso intento.⁴⁵

45 ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, p. 15: “O. Temkin llegó a hablar de una “conexión sistemática” ('systematischer Zusammenhang') en el 'Corpus Hippocraticum' y se aplicó a la tarea de precisar su contenido. El hecho de que Temkin pensara que el núcleo central de esa conexión fue la doctrina humoral, contra lo que el

Apesar de sua condição enquanto fator de unidade da Coleção ser assim discutível, a teoria humoral passou a se concebida em termos de quatro humores, a partir do tratado *Da Natureza do Homem*:

O corpo do homem contém sangue, fleugma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual adoece e tem saúde. Tem saúde, precisamente, quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, e sobretudo quando são misturados. O homem adoece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais.⁴⁶

De acordo com Bono, “as qualidades essenciais destes humores são o frio e o quente, o seco e o úmido”.⁴⁷ Há assim, segundo a crítica, uma relação entre a teoria humoral e o que afirma o filósofo Empédocles de Agrigento. Quanto ao filósofo, no dizer de Frias:

Ele afirmava que a natureza era constituída por quatro raízes ou elementos primordiais: a água, o fogo, a terra e o ar. Havia ainda, segundo ele, dois outros princípios cosmogônicos: o Amor e o Ódio. O amor promove a atração entre os elementos, e o ódio, a separação entre eles.⁴⁸

Portanto, ainda de acordo com os comentadores, entre os humores, o "quente e úmido" corresponde ao *sanguíneo*, o "frio e úmido" à *fleugma*, o "quente e seco" à *bile amarela* e, por último, o "frio e seco" corresponde à *bile negra*.⁴⁹

É igualmente apontada outra relação da teoria humoral, dessa vez com uma certa tradição atribuída a Alcmeón de Crotona. Frias cita o seguinte trecho, transmitido pela tradição doxográfica de Écio:

Anónimo Londinense y la interna diversidad de la colección hipocrática tan claramente enseñan, no quita importancia a su valioso intento.”

46 HIPÓCRATES, *Da Natureza do Homem*, apud CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, *Textos Hipocráticos – O Doente, o Médico e a Doença*, p. 17.

47 BONO, *Tratados hipocráticos*, p. 53.

48 FRIAS, *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*, p. 27.

49 Cf. BONO, *Tratados hipocráticos*, p. 53.

Alcméon afirma que o mantenedor da saúde é a 'igualdade de direitos' dos poderes, do úmido e do seco, do frio e do quente, do amargo e do doce, e dos restantes, ao passo que a 'monarquia' de qualquer um deles é destrutiva. A enfermidade sobrevém diretamente por excesso de calor ou de frio, indiretamente por excesso ou carência de nutrição; e seu centro é o sangue, ou a medula, ou o cérebro. Ela surge por vezes nestes centros a partir de causas externas, de certas umidades, ou do ambiente, ou da fadiga, ou do constrangimento, ou de causas similares. A saúde, por outro lado, é a mistura proporcionada das qualidades.⁵⁰

Como se vê, Alcméon de Crotona propunha, através de um vocabulário notadamente político, que a saúde corresponde à *isonomia* dos elementos e a doença à *monarquia* de um sobre os demais.

Assim, conforme a posição mais comum entre os críticos, para o hipocratismo, em linhas gerais, uma vez que haja um desequilíbrio entre os humores, a tarefa imediata consiste em eliminar – purgar – o humor em excesso, a fim de restabelecer uma condição saudável. Para tanto, é necessário considerar as circunstâncias, a fim de que a intervenção médica se dê no momento oportuno, garantindo máxima eficácia. Como há diversos tipos de pacientes – os que se curam totalmente, aqueles que se curam apenas parcialmente e outros que não podem ser curados – o médico deve, da mesma forma, avaliar a viabilidade do tratamento, a fim de não infligir sacrifícios inúteis a pacientes cuja saúde já não pode ser restabelecida. Uma vez concluído o diagnóstico, deve-se decidir a respeito do melhor modo de purgar o paciente, se por cima, pelas vias superiores, ou por baixo, pelas vias inferiores. Uma atenção especial é ainda dirigida às propriedades dos alimentos – à dieta – cujas características podem ser maléficas ou benéficas, conforme o equilíbrio ou desequilíbrio que provocam.

Contudo, normalmente, os esquemas através dos quais é descrita a medicina hipocrática são simplificações de um universo mais amplo, manifesto nos textos da Coleção. É o que se conclui a partir de Frias, que cita Langholf, no sentido de que a teoria humoral tal qual proposta não esgota a complexidade dos textos hipocráticos:

50 FRIAS, *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*, p. 26.

A propósito do 'ar', que é um elemento da natureza e não um humor propriamente dito, Langholf assinala: as expressões 'doutrina humoral' e 'patologia humoral' não se encontram na Coleção Hipocrática. Elas implicam uma simplificação, pois as teorias etiológicas não se restringem unicamente aos humores. Os tratados 'Dos Ventos' e 'Doença Sagrada' demonstram que a doutrina pneumática é, em princípio e na prática, compatível com as doutrinas humorais.⁵¹

O trabalho de tradução nos revelou um contexto ainda menos seguro e menos propenso a generalizações, conforme veremos no texto que ao final apresentamos.

3.4 Hipocratismo, religião e ciência

Em torno do século V, à época do surgimento dos primeiros textos atribuídos à Coleção Hipocrática, o mundo grego mantém, ainda que no curso de um longo e paulatino processo de secularização, traços característicos de uma cultura fundamentalmente orientada para um plano religioso.

Entre os aspectos mais importantes das cidades-estado, Cardoso assinala “a inexistência de uma separação absoluta entre órgãos de governo e de justiça, e o fato de que a religião e os sacerdócios integravam o aparelho de Estado”.⁵² Além disso, observa que os “sacerdotes eram o que nós chamaríamos de magistrados ou funcionários”,⁵³ e ainda fornece alguns exemplos da presença da religiosidade na vida das *póleis*:

Cada cidade-Estado tinha suas divindades protetoras (...). Antes do início das deliberações da assembléia popular ateniense, determinados sacerdotes ('peristiarcoi') imolavam porcos no altar, com cujo sangue traçavam um círculo sagrado à volta do povo reunido. Em Roma, antes de uma batalha ou de uma atividade pública importante, eram consultados os auspícios e realizados sacrifícios.⁵⁴

51 FRIAS, *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*, p. 52.

52 CARDOSO, *A Cidade-Estado Antiga*, p. 7.

53 CARDOSO, *A Cidade-Estado Antiga*, p. 9.

O crescente processo de publicização e laicização que eleva a condição social da palavra-diálogo tem contudo conseqüências limitadas: ele não chega a dar origem a um estado laico. A própria codificação do direito em leis escritas é algo incipiente. Mesmo nesse aspecto jurídico, mais uma vez a cultura das *póleis* busca sua constituição voltando-se para seu passado glorioso:

Outro elemento ideológico básico era a crença, comum a gregos e romanos, independentemente dos regimes políticos, de que na cidade-Estado governavam não os homens, mas as leis. A legitimidade da "lei consuetudinária" – 'nómos' (lei) ou 'patrios politeía' (constituição ancestral) para os gregos, 'mos maiorum' (costumes dos antepassados) para os romanos – decorria da antiguidade venerável que lhe era atribuída em forma histórica, ou, com maior freqüência, miticamente.⁵⁵

Seria de estranhar, pois, que a medicina hipocrática escapasse a todo esse ideário mítico-religioso que orienta a atenção dos gregos em direção a um passado remoto, lendário. Todavia, uma desvinculação entre ciência e religião é algo que a crítica, sobretudo aquela de cunho positivista, freqüentemente atribui à medicina hipocrática. No entanto, uma tal separação entre ciência e religião, aliada à construção de um discurso científico baseado exclusivamente nos fatos, de um modo supostamente 'transparente' ou 'isento', caracteriza uma coincidência histórica grande demais entre a Grécia do século V a.C. e o universo da modernidade em formação na Europa do entorno do século XIX, berço do positivismo. Mais do que uma mera coincidência, análises desse tipo sugerem antes a tendência a uma apropriação histórica, a um considerável anacronismo.

De fato, o desenvolvimento da ciência na Grécia não exigiu a sua desvinculação de instituições ou perspectivas religiosas ou de cunho transcendental. Essa exigência parece antes refletir uma visão mistificadora do domínio religioso. Com efeito, a religião não é necessariamente o território do "fantasioso", nem tampouco um campo avesso a uma noção de

54 CARDOSO, *A Cidade-Estado Antiga*, p. 12.

55 CARDOSO, *A Cidade-Estado Antiga*, p. 12-13.

physis. O caráter extraordinário que o domínio do “milagroso” se reveste na literatura religiosa em geral revela, por si só, a subjacência de uma visão ordinária do campo natural.

A própria literatura homérica, que pode ser tomada como um elemento constitutivo do universo religioso do período em foco, permite uma leitura segundo a qual a intervenção do plano divino em um nível mundano via de regra não se faz a partir de uma subversão da ordem natural, mas antes insinua-se sutilmente nesta última. Trata-se contudo de um tipo de leitura que interpreta os elementos fantásticos dessa literatura como simbólicos e os traduz em um nível do plausível.

No entanto, conforme certa vertente da história da filosofia, é aos filósofos pré-socráticos que se deve atribuir a elaboração de um conceito positivo de *physis*. Com efeito, Pellegrin afirma:

É preciso abandonar a idéia de que Hipócrates retirou a medicina das mãos dos sacerdotes, dos curandeiros e dos charlatães. Uma medicina que se apóia sobre observações e raciocínios existe paralelamente a uma medicina mágico-religiosa muito antes de Hipócrates.⁵⁶

Não obstante, por outro lado, em termos de uma definição do território da *physis*, tampouco é típico da moderna filosofia da ciência pleitear um domínio absoluto para o que é tão somente experimentado: para Popper, entre outros, o dado experimental não tem senão um valor probabilístico e a repetição dos resultados de uma mesma experiência não é certa, apenas provável, e como tal deve ser vista em termos de predizer o futuro. Assim, ao contrário de uma definição exaustiva do território da *physis*, a própria concepção moderna de ciência se abre ao plano do incerto, do desconhecido, relativiza-se também em função dos limites de cada paradigma.⁵⁷

Abordando a questão sob outro ângulo, são manifestos, mesmo nos dias atuais, exemplos de culturas que, não obstante não estarem abrigadas sob um estado laico, preservando

⁵⁶ PELLEGRIN, *Art Médical*, p.20, apud CAIRUS, *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*, p. 25.

⁵⁷ Sobre isso cf. ALVES, *Filosofia da Ciência: introdução ao Jogo e suas Regras*.

sua definição religiosa, possuem um considerável desenvolvimento científico, como o estado judaico ou ainda o Irã, cujos aspectos associados à energia nuclear têm sido objeto de preocupação no mundo ocidental. Vale lembrar ainda que a ponta-de-lança da civilização árabe-muçulmana do início do primeiro milênio da Era cristã, que legou ao Ocidente importantes conquistas no domínio da matemática, da astronomia, da engenharia naval, da química, da filosofia etc., tampouco compunha a cultura de um universo laico.

Nesses termos, encontrar um tal divórcio entre ciência e religião na Grécia antiga e em Hipócrates não é o mais plausível. Algumas passagens da Coleção atestam um conteúdo transcendente, com um estilo que lembra – permita-se-nos afirmar – os comentários dos primórdios da física moderna sobre a organização do cosmo, que, como tal, deveria ser uma obra divina:

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.⁵⁸

Esse trecho aponta para uma noção equilibrada da construção da ciência entre os médicos hipocráticos, a qual se afasta tanto do obscurantismo religioso, como do laicismo. No entanto, não é sem razão que se aponta em Hipócrates uma crítica endereçada ao campo religioso. Frias nos lembra, com relação a isso, um exemplo extraído de *Ares, águas, lugares*, em que se associa um caso de impotência à vontade divina:

a impotência sexual observada em um grupo de homens citas, conforme o autor de *Ares, águas, lugares*, não é decorrente da intervenção divina, mas da prática da equitação.⁵⁹

58 HIPÓCRATES, *A doença sagrada*, 18 Littré, apud CAIRUS, *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*, p. 155.

59 FRIAS, *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*, p. 69.

Todavia, não é em termos de um proselitismo laicista que o hipocratismo reage a esse tipo de caso, mas antes a partir de outra concepção religiosa. Ademais, mencionada de um modo genérico, sem qualquer referência seja a um templo, seja a uma corrente religiosa específica, esse tipo de consideração parece antes se dirigir – ao invés de a um meio religioso tradicional – a algum tipo de credence, quiçá popular, estranha aos círculos religiosos eruditos, dentre os quais se conta, ao que parece, a própria comunidade asclepiáde. Nesse sentido:

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.⁶⁰

Por tudo que acabamos de expor, a crítica hipocrática ao obscurantismo religioso e seu apelo a uma verificabilidade fática não fazem do hipocratismo uma corrente laicizante. Associado a uma tradição asclepiáde, ele tampouco representa alguma novidade triunfante sobre um universo mítico, antes integra-se neste último e orienta-se igualmente no sentido de venerar um passado lendário. Mais ainda: Hipócrates integra-se tão bem nesse universo mítico que é nele mesmo que ser-lhe-á reservado um lugar à sua memória, durante o mundo antigo, tal como nos revelam os aspectos lendários associados à sua figura.

3.5 Hipocratismo, cosmovisão e conteúdo axiológico

É de modo geral aceito pela crítica que a medicina hipocrática partilha com a cosmovisão da cultura grega de seu tempo alguns conceitos significativos, como o de uma justa medida (*métron*) ou de uma noção holística de conveniência (*kairós*):

⁶⁰ CAIRUS, *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*, p. 20.

Mistura, medida, meio, partilha igualitária: tem-se aí a interpretação dos vocábulos 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.⁶¹

Quanto a este aspecto, há algumas referências recorrentes no mundo grego. Sólon é uma delas. Alguns séculos antes, partindo desse mesmo referencial, ele atacou no plano político a insaciedade de elites corruptas, assim como a reação de revolta popular contra ela, num contexto de agravada injustiça social. Baseando-se numa noção de *sophrosýne*, resumível no emblema “nada em excesso”, propunha que aos setores médios caberia reconciliar ricos e pobres – que reivindicavam ambos uma totalidade da *arkhé*, do poder – fazendo cessar uma escravização do *dêmos* sem ceder à sedição popular.

Segundo Vernant, a noção de *sophrosýne* “parece ter sido já elaborada em certos meios religiosos”⁶², onde designa a volta, após um período de confusão, a um estado de calma, por meio da música, cantos, danças, ritos purificatórios. As reformas constitucionais de Sólon seriam então a expressão da *sophrosýne* em um plano social, através da proposição de uma igualdade geométrica, proporcional, a partir da qual, ao mesmo tempo em que se estabelece uma lei igual para todos, diante dos tribunais e assembléias, reserva-se aos mais nobres (*esthloí*) uma condição mais elevada, no exercício das magistraturas e na partilha da terra, em oposição às pessoas de baixo estadão (*kakoí*). Propugnava assim obter, por uma regra de proporções exatas, a harmonia de quatro classes sociais, cada qual com suas medidas.⁶³

Em Platão, há do mesmo modo uma analogia entre a virtude e o vício que se estabelecem tanto na alma como na *pólis*, segundo a mesma noção de harmonia. A virtude estabelece-se assim a partir de uma *paidéia* capaz de formar tanto o rei-filósofo como o corpo de cidadãos, no sentido de uma vida justa e afeta ao plano da “idéia”:

61 HARTOG, *Mémoire d'Ulisses: récits sur la frontière en Grèce ancienne*, p. 103 apud CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, p. 35.

62 VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 62.

63 Cf. VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 62-69.

(Sócrates:)

– Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do carácter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o carácter na bondade e na beleza.

(Gláucon:)

– Exactamente – disse.

– Portanto, não devem os jovens procurar por toda parte estas qualidades, se querem executar o que lhes incumbe?

– Devem procurá-las, sim.

– Mas também a pintura está cheia delas, bem como todas as artes desta espécie. Cheia está a arte da tecelagem, de bordar, de construir casas, e o fabrico dos demais objectos. Em todas as coisas há, com efeito, beleza ou fealdade. E a fealdade, a arritmia, a desarmonia, são irmãs da linguagem perversa e do mau carácter; ao passo que as qualidades opostas são irmãs e imitações do inverso, que é o carácter sensato e bom.⁶⁴

E enfim o diálogo vincula a questão da medicina à essa mesma noção de harmonia, ao mencionar a *doença* como resultado de uma dieta desarmoniosa, que é análoga à desarmonia na música:

(Sócrates:)

– E se comparássemos, julgo eu, toda esta qualidade de alimentação e dieta com a melopeia e o canto composto de toda a espécie de harmonias e de ritmos, era uma comparação bem feita?

(Gláucon:)

– Como não?

– Por conseguinte, acolá a variedade produz a licença, aqui, a doença; ao passo que a simplicidade na música gera a temperança na alma, e a ginástica, a saúde no corpo?

– É assim mesmo – respondeu ele.⁶⁵

Esta mesma noção acerca da alimentação variada, desarmoniosa, como motivo de doença, é expressamente manifesta no texto que ora traduzimos, quando o autor se refere à febre causada pelo mau hábito:

É também o que ocorre quando alguém ingere alimentos variados e desregulados uns

64 PLATÃO, *República*, 400e-401 a.

65 PLATÃO, *República*, 404e.

com os outros, pois a comida conflitante entra em choque e é digerida, seja mais rápido, seja sem trabalho.

Para compreender, afinal, a que termo se dá o intercâmbio dessas noções, pode-se estabelecer uma comparação entre a medicina e a ciência do direito, mesmo a dos nossos dias. Com efeito, o jurista moderno investiga as leis, os códigos, a jurisprudência etc. em busca daquilo que é aplicável, mas não pode contudo privar sua análise de um conteúdo de justiça, de equidade, que é da essência de sua profissão. Diz-se então que este é o conteúdo axiológico do direito⁶⁶. O mesmo ocorre com a antiga medicina grega: ela perscruta métodos e soluções, mas não se afasta de uma noção de equilíbrio, de harmonia, de conveniência.

Todas essas concepções são compartilhadas sob o denominador comum da cosmovisão de uma justa medida (*métron*) como proporção de harmonia. Não obstante, essa noção não se acha perdida no espaço e no tempo, ela encontra seu momento oportuno em uma noção de conveniência (*kairós*), tal como o médico deve encontrar o momento certo de intervir junto ao doente.

Enfim, a medicina hipocrática partilha um amplo legado cultural com outras vertentes do pensamento grego. Longe de indicar o apelo ao pré-lógico, ao mágico ou ao irracional, esse universo compartilhado revela que a medicina hipocrática, à semelhança do direito – conforme mencionamos –, possui um conteúdo axiológico subjacente.

3.6 Um gênero estranho à Modernidade

É assim que o gênero de *Sobre os Ventos* constitui algo que foge aos padrões de classificação de um discurso científico como modernamente o concebemos. Desde há muito tempo seus níveis de cientificidade foram questionados, inclusive como forma de desabonar o

66 Sobre isso FERRAZ JÚNIOR, *Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação*.

crédito que se dá à obra de Hipócrates em geral.⁶⁷ A partir daí, relegar tal texto a uma condição de pseudo-hipocrático ou tão simplesmente ignorá-lo em algumas classificações da Coleção, por supostamente não se constituir num discurso de ciência baseado em uma verificabilidade digna do grande Hipócrates, são atitudes que sugerem um certo grau de arbitrariedade.

Em que pese a questão da autoria incerta da coleção, da sua grande variedade e do seu nível de contradições internas comumente aceito, deve-se ainda levar em conta a existência dos testemunhos antigos em favor da tradicional pertinência de considerar-se *Sobre os Ventos* como parte integrante desse conjunto de textos. Contudo, posta em dúvida sua cientificidade e a verificabilidade de suas afirmações, reserva-se facilmente a este texto um lugar entre a literatura “mítica”, em seu sentido ficcional moderno, distante do florescer da ciência atribuído então a Hipócrates.

Não se pode esquecer que há primordialmente uma equivalência entre *mito* e *lógos*, cuja distinção está ainda em vias de se estabelecer a partir do século V a.C. Desse modo, a menção aos elementos primordiais – e entre eles aos ventos, enquanto fator de constante mutação – não está ainda alijada dos limites do demonstrável e do discurso epidítico no universo cultural das *póleis*: compondo um domínio da *physis*, não constituem elementos mitológicos, enquanto fruto de alguma fantasia. Além disso, o homem grego de então certamente não participa do paradigma médico estabelecido pela medicina ocidental moderna e encontra em *Sobre os Ventos* referência ao universo mítico típico de sua cultura. Daí, face ao que já foi exposto, ser plausível a afirmação de que, seja verdadeira ou não a tese em que se inserem, esses elementos e esse discurso permanecem, a partir dos critérios de demonstração típicos das *póleis*, inscritos numa ordem positiva do saber.

É, pois, necessário situar o texto tendo em vista as concepções de seu tempo, para compreender que, classificado como discurso epidítico, não se situa ele, tal qual modernamente, como algo a meio caminho entre o discurso mítico e o discurso científico. Inserido em um contexto diverso, suas características antes rompem com os modelos de classificação

67 Cf. ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, p. 12.

estabelecidos a partir do mundo contemporâneo e revelam assim a relativa inadequação destes últimos.

Estabelecido assim um mínimo – porém suficiente à nossa análise – conteúdo preliminar, passemos à apresentação da tradução do texto *Sobre os Ventos*. Antes, porém, a título de conclusão deste capítulo, lembremos um epitáfio conferido a Hipócrates, muito difundido entre os hipocratistas, mas cuja autenticidade é todavia improvável:

O tessálio Hipócrates, de família de Cós, descansa aqui.

Nascido do tronco imortal de Febo,

ergueu muitos troféus contra as doenças, com as armas de Higéia,

tendo obtido imensa glória não por acaso, mas por sua arte..⁶⁸

⁶⁸ *Antologia Palatina*, VII, 135, 4., *apud* CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, *Textos Hipocráticos – O Doente, o Médico e a Doença*, p. 24.

SEGUNDA PARTE

HIPÓCRATES

SOBRE OS VENTOS

4 Introdução

Nossa tradução toma como referência a edição crítica de Jouanna (HIPPOCRATE. *Des vents. De l'art*. Texte établi et traduit par Jacques Jouanna. Paris: Les Belles Lettres, 1988, v.5), que é atualmente a melhor e mais confiável, tanto do ponto de vista do estabelecimento do texto, quanto de sua interpretação.

4.1 A estrutura do texto

O tratado *Sobre os Ventos*, segundo nossa análise, divide-se em quatro partes principais, a saber: a) uma introdução geral sobre a medicina; b) a afirmação da hipótese básica do texto, de que o ar é a causa de todas as doenças; c) exemplificação para a confirmação da hipótese; d) conclusão. Analisemos cada uma delas.

4.1.1 Primeira parte: Introdução

A introdução tem um aspecto preponderantemente retórico, apesar de aqui ser exposta a concepção da medicina como administração dos opostos: “os contrários são remédios dos contrários, pois a medicina é subtração e adição; subtração daquilo que está em excesso, adição daquilo que está em falta”. O autor apresenta o objetivo geral do texto, de discorrer sobre

qual seria a causa das doenças, e o justifica, pois uma vez que esta causa seja conhecida, pode-se cuidar do corpo a partir do que seja contrário a ela.

Ao final, confirma-se o sentido retórico desta parte do texto, pois o que foi exposto “foi dito, pois, como introdução ao discurso que ora se inicia.”

4.1.2 Segunda parte: A causa das doenças

A segunda parte prepara o leitor e o público para a afirmação da hipótese fundamental do texto, de que o ar é a causa de todas as doenças. Em um primeiro momento, expõe-se o argumento inicial de que “há para todas as doenças uma única forma e causa”. A seguir, apresenta-se a relevância do ar, que é alimento para os animais e para o homem, e, através do recurso a um referencial mítico-elemental, afirma-se que ele está contido nos demais elementos, a saber, no fogo, assim como na água e na terra: “O que pois existe sem ele? (...) Ele é a causa do inverno e do verão, (...) o sopro é alimento para o fogo e o fogo privado de ar não poderia subsistir (...). Por outro lado, (...) não poderiam pois os seres vivos que nadam viver um instante sequer sem partilhar do sopro – e como partilhariam senão através da água, extraindo o ar da água? Também a terra é um suporte para ele e ele um veículo para a terra – dele nada está vazio.”

Enfim, a par de sua importância vital, identifica-se o ar como causa das doenças e anuncia-se que a demonstração desta afirmação ocupa o restante do texto.

4.1.3 Terceira parte: Os ventos como causa das doenças no corpo

Aqui começa uma coletânea de exemplificações que constituem a parte maior do texto, através das quais busca-se demonstrar como o ar é a causa dos males no organismo

humano. O modo causal de várias doenças é descrito, segundo a forma como o ar lhes influencia, e faz-se referência ainda a outras experiências. A minuciosa forma como são ordenados os diversos elementos e aspectos segundo uma ordem causal caracterizam esta parte do texto como um discurso de demonstração típico da ordem políade grega, à qual se associa uma predominância da razão, em contraste com a porção anterior do texto, que faz referência a um universo mais cultivado em um passado ancestral, ao partir de uma visão elemental da natureza afeta aos esquemas míticos, como constituída pelo fogo, água, terra e ar.

4.1.4 Quarta parte: Conclusão

Estabelece-se nova retomada de cunho retórico, apenas para finalizar o texto: o autor dá sua tarefa por suficientemente concluída, pois julga não poder persuadir melhor o público: “Se, com efeito, a respeito de todas as fraquezas eu falar, apenas maior ficará o discurso – e de modo algum mais preciso ou sequer mais confiável.”

4.2 A questão da autoria

A autoria do texto é controversa. Todavia, Jouanna advoga a favor de sua autenticidade como obra do próprio Hipócrates, tecendo sua argumentação com base, entre outros elementos, no conteúdo do manuscrito conhecido como *o Anônimo de Londres*, no qual um Pseudo-Aristóteles – provavelmente um discípulo – testemunha a favor da autenticidade. Nesse sentido, escreve:

caso se admita que o tratado sobre os ventos é a fonte da doxografia aristotélica, será preciso admitir que o tratado dos ventos era atribuído a Hipócrates pela escola

aristotélica.⁶⁹

Menciona ainda o mesmo comentador que Celso, em seu *De medicina*, atribui a Hipócrates uma doutrina etiológica baseada no ar. Todavia, grande parte dos estudiosos modernos prefere acreditar que um discurso sofístico, como o presente em *Sobre os ventos*, não é digno do grande Hipócrates.⁷⁰

4.3 Medicina e sofística

Essa alusão à sofística não é contudo gratuita. O próprio Jouanna observa, em uma extensa e detalhada análise, uma estreita semelhança entre a estrutura do tratado de que tratamos e o *Elogio de Helena* de Górgias. No entanto, há motivos para se acreditar que essa elaboração retórica do texto não se orienta no sentido de uma “arte da demonstração”⁷¹ tal qual a da sofística, tendo em vista o fato que, conforme Platão, o objetivo desta última seria:

por meio da palavra poderem (os homens) convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembléias ou em toda e qualquer reunião política. Com semelhante poder, farás do médico teu escravo, e do pedótriba teu escravo, tornando-se manifesto que o tal economista não acumula riqueza para si próprio, mas para ti, que sabes falar e convencer as multidões.⁷²

De fato, apesar de possuir elementos estéticos em comum com o *Elogio de Helena*, o texto remete a um conteúdo comum ao referencial teórico do universo hipocrático, segundo certos comentadores:

69 JOUANNA, *In: HIPPOCRATE, Des vents*, p. 47-48, onde acrescenta o editor: “Ce n'était pas toutefois l'avis des anciens, non seulement de l'école aristotélicienne, mais aussi d'Érotien et de Galien. Le traité mérite d'être réhabilité et quelques érudits commencent à admettre qu'il puisse être d'Hippocrate.”

70 JOUANNA, *In: HIPPOCRATE, Des vents*, p. 48.

71 Cf. HIPPOCRATE. *Des vents*, p. 13.

72 PLATÃO, Górgias 452e.

Thivel acredita que a teoria física e, sobretudo, a “meteorologia” eram partes integrantes do ensino da medicina, o que se constata não apenas pelas causas externas relacionadas com o desencadeamento das doenças – a influência do clima, das águas, do solo etc. – mas pelo próprio mecanismo fisiopatológico, cuja explicação era semelhante à dos fenômenos meteorológicos. Portanto, a teoria humoral, que pretende elucidar tanto os processos fisiológicos quanto os patológicos, origina-se da analogia estabelecida entre o meio interno e o meio ambiente. O movimento dos humores no interior do corpo obedece às mesmas leis que movem os fluidos da natureza. Os estados de saúde e doença, seja em Cnido ou em Cós, são explicados pela mecânica dos fluidos.⁷³

Ao descrever detalhadamente as várias maneiras a partir das quais as doenças se estabelecem num plano fisiológico, em uma ordem causal segundo sua visão, o autor não parece apelar à satisfação de seu público para se fazer persuasivo. Antes, ele mesmo antecipa a incredulidade deste último, quando afirma, ao concluir o texto:

Conduzi pois o discurso acerca do que é conhecido sobre as doenças e as fraquezas, nas quais a hipótese se revelou verdadeira. Se, com efeito, a respeito de todas as fraquezas falar, maior então ficará o discurso – e de modo algum mais preciso ou **sequer mais confiável**. (Grifo nosso)

Ao levantar a dúvida a respeito de seu próprio discurso, o autor apela mais uma vez à verificabilidade deste último, reservando a decisão ao juízo do leitor ou ouvinte. Uma tal declaração subverte a ordem da lógica sofística, segundo a qual o discurso resta como algo auto-referente, proposital ou ideologicamente afastado de um lastro objetivo. Neste aspecto, ao sofista abrem-se as possibilidades no sentido de que “sur tout sujet, on peut soutenir aussie bien un point de vue que le point de vue inverse, en usant d'un argument égal”,⁷⁴ o que o torna capaz de conferir “às pequenas coisas a aparência de grandeza, às grandes a da pequenez; (...) à novidade um ar de antigüidade, às coisas antigas...”.⁷⁵

73 FRIAS, *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*, p.48-49.

74 PERNOT, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, p.29.

75 PERNOT, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, p.29: “aux petites choses l'apparence de la grandeur, aux grandes celle de la petitesse; (...) à la nouveauté un air d'antiquité, aux antiques...”

O discurso sofístico, essencialmente persuasivo, afasta-se assim de uma “arte da demonstração” típica de um discurso que remete à necessidade de uma prestação de contas, como referida por Vernant, enquanto definidora da racionalidade políade. Ao dialogar com o leitor em termos de uma verificabilidade, o texto se abre a uma noção de falseabilidade e se inscreve num plano positivo, que basta não só a certos critérios de cientificidade como também às formas de exercício da razão da época, segundo a perspectiva vernantiana, à revelia do fato de serem suas hipóteses verdadeiras ou falsas.

5 Tradução: *Sobre os ventos*

5.1 Introdução

(1) Existem, dentre as artes, aquelas que são penosas para quem as detém – porém proveitosas para quem delas se serve – e proporcionam um bem comum para as pessoas do povo, embora rendam agruras para aqueles que as exercem.

(2) Dentre as artes desse tipo está também aquela a que os gregos chamam de medicina: com efeito, se por um lado o médico vê coisas terríveis, toca o que é repugnante e da desgraça dos outros colhe para si os próprios sofrimentos, por outro lado afasta os doentes, por meio da arte, dos maiores males, das doenças, dos sofrimentos, da aflição, da morte – pois a tudo isso se opõe a medicina.

(3) Desta arte, as coisas vis são difíceis de conhecer e as coisas de valor fáceis, pois as coisas vis são visíveis apenas para os médicos e não para as pessoas comuns: não são, enfim, obra do corpo, mas do conhecimento. Com efeito, quando é necessário o trabalho das mãos, é preciso estar habituado, já que o hábito é a melhor escola para as mãos, mas, em relação às doenças mais sutis e difíceis, através da opinião, mais do que pela arte, o médico julga: sobretudo nestas doenças a perícia se distancia da imperícia.

(4) Quanto a isso, aquilo que é importante é o seguinte: qual é a causa das doenças e o que vem a ser a origem e a fonte dos males no corpo? Se há, enfim, alguém que distinga a causa de uma doença, será capaz de conhecer o que é cabível ministrar ao corpo, a partir do que é contrário, opondo-se à doença. Tal é a medicina mais conforme a natureza. Por exemplo, a fome é uma doença – pois o que aflija o homem, isso é chamado de doença. Qual é então o

remédio da fome? O que apazigua a fome, isto é, o alimento: com este, certamente, ela deve ser tratada. A seu turno, a bebida acalma a sede e, por conseguinte, por oposição, a saciedade medica a privação – e a privação a saciedade –, a labuta⁷⁶ o descanso – e o descanso, pois, a labuta.

(5) Em uma só palavra: o contrário é o remédio dos contrários. A medicina é, enfim, subtração e adição: subtração do que está em excesso, adição do que está em falta. Aquele que isso melhor faz é o melhor médico – e o que está mais afastado disso mais se afasta da arte. Isso foi dito, pois, como introdução ao discurso que ora se inicia.

5.2 A causa das doenças

5.2.1 Uma única causa

Com efeito, de todas as doenças o modo é o mesmo, embora seu lugar varie. Ainda que as doenças pareçam em nada serem semelhantes umas às outras, devido à diversidade de lugares, há para todas as doenças uma única forma e causa. Esta, qual seja, através do discurso que começa tentarei explicar.

5.2.2 Os ventos

(1) Os corpos – tanto os dos outros animais como o do homem – por três alimentos são nutridos. Os nomes desses alimentos são: comida, bebida e sopro. O sopro, pois, que está nos corpos, é chamado "vento", e o que está fora dos corpos, "ar".

76 “O grego não conhece termo correspondente a 'trabalho'. Uma palavra como ΠÓΝΟΣ aplica-se a todas as atividades que exigem esforço penoso” Cf. VERNANT, *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 259.

(2) Dentre todos aqueles, este é o senhor maior. É de valia, pois, ele ser contemplado com relação ao seu poder. Com efeito, o vento é fluxo e transbordamento de ar. Quando muito ar forma uma forte corrente, as árvores são arrancadas desde a raiz devido à violência do sopro, o mar é sublevado e navios de grandeza incalculável são esparramados. Este então é o poder que possui em relação a tudo isso.

(3) É oculto aos olhos, todavia, mas visível à razão. O que pois existe sem ele? Ou de que ele está ausente? Ou em que ele não está presente? Todo o intervalo entre o céu e a terra está repleto de sopro. Ele é a causa do inverno e do verão, ficando denso e frio no inverno, e no verão doce e sereno. Com efeito, o caminho do sol, da lua e dos astros ocorre por meio do sopro: pois o sopro é alimento para o fogo e o fogo privado de ar não poderia subsistir – assim, o ar, sendo incessante e sutil, sustenta a vida incessante do sol. Por outro lado, é evidente que o mar, por conseguinte, partilha do sopro: não poderiam pois os seres vivos que nadam viver um instante sequer sem partilhar do sopro – e como partilhariam senão através da água, extraindo o ar da água? Também a terra é um suporte para ele e ele um veículo para a terra – dele nada está vazio.

5.2.3 O ar como elemento vital

(1) Por que motivo o ar é em tudo possante está dito. Do mesmo modo, para os mortais ele é a causa da vida e, para os doentes, das doenças.

(2) De tal modo afeta a todos os corpos a falta de ar que, se de todo o resto os homens se abstivessem – de comida e de bebida –, poderiam sobreviver dois, três ou muitos dias, mas, se houver algo que retenha a trajetória do ar rumo ao corpo, em uma curta parcela do dia pereceriam, quão maior é a necessidade do ar para o corpo.

(3) Enfim, para tudo guardam intervalos os perecíveis homens, pois a vida é cheia de transformações, mas apenas isso fazem constantemente todos os ocupados animais

perceíveis: uma vez inspiram, outra vez expiram.

5.2.4 A causa das doenças (2)

(1) Que tão grande comunhão de ar há para todos os animais, está exposto. Em seguida a isso, pois, cumpre dizer que as moléstias não ocorrem a partir de uma ou de outra origem provável a não ser que ele, o ar, abundante ou escasso, ou ainda tornado mais concentrado, ou poluído de miasmas doentios, entre no corpo.

(2) Baste-me isso com relação aos aspectos gerais do tema. Após o que, percorrendo os próprios feitos neste mesmo discurso, demonstrarei que disso todas as doenças são derivadas e decorrentes.

5.3 Os ventos como causa das doenças no corpo

5.3.1 A febre comum

(1) Primeiramente, pela mais conhecida doença começo: a febre. Esta, com efeito, é a doença que subjaz a todas as outras doenças. Assim, há dupla superveniência em relação às febres, que ocorrem como tal: a conhecida de todos – chamada peste – e a que ocorre devido ao mau hábito⁷⁷ próprio daqueles que vivem mal. De ambas, contudo, o ar é a causa.

(2) A febre mais comum é conforme o que segue, devido ao ar que todos adquirem: tal qual o ar, tal qual o corpo a que se mistura, tal qual se tornam as febres. Mas, enfim, alguém

⁷⁷ A palavra grega *δίαιτα* não tem um sentido tão especializado como “dieta” tem nos dias de hoje. Por isso preferimos traduzi-la por “hábito” a fim de preservar sua riqueza semântica, embora mais adiante no texto ficará claro que ela melhor se refere aos hábitos alimentares.

pode dizer: por que então não sobre todos os animais, mas apenas sobre uma ou outra espécie dentre eles sobrevêm essas doenças? Porque diferem – é evidente – os corpos dos corpos, as naturezas das naturezas, os alimentos dos alimentos. Não pois para todas as espécies de seres vivos o ar é desarmonioso ou harmonioso, mas o diferente para os diferentes é complementar, assim como o diferente para os diferentes é não-complementar. Quando pois o ar se impregna dos miasmas que são inimigos da natureza humana, os homens ficam doentes; quando para uma outra espécie de animais o ar se torna desarmonioso, esta por sua vez fica doente.

5.3.2 A febre causada pelo mau hábito

(1) Com efeito, agora as mais populares das doenças foram explicadas, bem como por quê, como, a quem e devido a que ocorrem. Passo pois àquela febre que ocorre devido ao mau hábito. Mau hábito é pois o seguinte: é o que ocorre quando alguém dá ao corpo muitos alimentos, úmidos ou secos, ou sem esforço físico não compensa o excesso de alimentação – ainda que o corpo o possa suportar. É também o que ocorre quando alguém ingere alimentos variados e desregulados uns com os outros, pois a comida conflitante entra em choque e é digerida, seja mais rápido, seja sem trabalho.

(2) Entrementes, muita comida implica a entrada de muito ar: então, segundo a quantidade de comida e de bebida, mais ou menos ar adentra o corpo. Isso é evidente, pois, pelo seguinte: para muitos, devido à comida e à bebida, ocorrem eructações – corre para o alto, assim, o ar aprisionado, quando rompe as bolhas em que esteja escondido. Quando então o corpo, estando repleto de alimento, encher-se também de ar, estando cheio de comida remanescente – isto é, remanescente devido ao excesso que ela não pode atravessar, sendo bloqueada desde o baixo ventre – os ventos espalham-se por todo o corpo. Caindo sobre as partes corporais repletas de sangue, sopram, ou seja, resfriam tais partes. Conforme os lugares que são soprados, onde estão as raízes e os fluxos do sangue, por todo o corpo corre um arrepio:

todo o sangue sendo resfriado, todo o corpo eriça.

5.3.3 Os resfriados

(1) Por isso, então, os arrepios ocorrem antes das febres. Quão numerosos e frios se lancem os ventos, assim vem a ser o arrepio: se mais abundantes e mais frios, mais forte; se mais escassos e menos frios, menos forte.

(2) Nesses arrepios, ocorrem tremores do corpo devido ao seguinte: o sangue que escapa da presença do arrepio circula e se dispersa através de todo o corpo rumo às suas partes quentes: devido ao sangue que se precipita das extremidades do corpo para as vísceras, os tremores ocorrem. Para o corpo, então, se formam tanto partes com abundância, quanto partes com ausência de sangue: as com ausência, devido ao resfriamento, não ficam sem tremor, mas vacilantes, pois o calor em volta do sangue compensa o frio. Já as com abundância tremem devido à grande quantidade de sangue: não poderiam, pois, ficando repletas, não tremer.

(3) A boca se abre, então, diante das febres, porque muito ar concentrado, atravessando em bloco de baixo para cima, se move e faz abrir a boca: isto é, com efeito, um bom caminho de expelição. Tal como sobre as caldeiras sobe vapor abundante, fervido na água, assim, do corpo aquecido, se dispersa, através da boca, o ar revolvido e violentamente conduzido.

(4) As articulações se soltam diante das febres: suavemente aquecidos, os tendões se distendem.

(5) Quando, enfim, a abundância do sangue é reunida, o ar que resfria o sangue é reaquecido, em sentido inverso, dominado pelo calor. Acometido pelo calor, incendiado e indistinto se torna todo o corpo. O sangue é, com efeito, um colaborador para o corpo: evapora-se porque suavemente aquecido e se torna, fora dele, ar.

(6) Então, do ar que se lança contra os poros⁷⁸ do corpo, o suor se forma, pois o ar condensado faz escorrer água, atravessando os poros, indo para fora à sua própria maneira – tal como o vapor retorna às águas ferventes se dirigir-se a algo sólido contra o que venha a se lançar, espessando-se, condensando-se e, gota a gota, precipitando-se sobre as bebidas em que venha a precipitar-se.

(7) Os sofrimentos da cabeça associados às febres ocorrem pelo seguinte: tornam-se estreitos os percursos do sangue na cabeça, pois as veias se enchem de ar – estando repletas e superaquecidas, causam sofrimentos na cabeça. Mesmo o sangue, revolvendo-se com força através do estreito caminho, estando quente, não pode atravessar rapidamente: há muitos obstáculos e impedimentos em oposição a ele – por isso então ocorrem palpitações junto às têmporas.

5.3.4 O tratamento

(1) Por tudo isso ocorrem enfim as febres e, seguindo-se às febres, os sofrimentos e as doenças. Que as outras enfermidades – os íleos, ou as cólicas, ou as cólicas agudas ou as dores fixas – ocorrem devido aos ventos, isto penso estar claro para todos. Um único remédio, pois, para todas essas doenças há: extrair o sopro. Este, o sopro, precipitando-se pois sobre lugares apáticos, delicados, não usuais, intocados – tal qual uma flecha interior atravessando pela carne –, precipita-se, assim, ora sobre os hipocôndrios, ora sobre os flancos, ora sobre ambos.

(2) Desse modo, o sopro, sendo aquecido externamente, tende a amenizar os superaquecimentos no lugar em que ocorram e, ficando rarefeito devido ao calor desses superaquecimentos, o sopro – isto é, o ar – corre então através do corpo tal como se alguma coisa

⁷⁸ Os dicionários e certa parte da crítica, quanto a este trecho, dão a *πóρος* o sentido de “passagem”, contudo a referência ao suor deixa claro, no texto, de qual tipo de passagem se trata.

tivesse ocorrido para a cessação dos sofrimentos.

5.3.5 Corrimentos e hemorragias do peito

(1) Talvez alguém diga: de que maneira então os corrimentos ocorrem devido aos ventos? Ou de que modo das hemorragias do peito isto é a causa? Penso, pois, poder demonstrar que isto devido àquilo vem a ser. Quando, pois, as veias da cabeça se enchem de ar, primeiramente a cabeça se torna pesada em razão dos ventos introduzidos. Em seguida, o sangue é comprimido, não podendo se dispersar devido à estreiteza do caminho.

(2) Apenas a parte mais tênue do sangue é espremida através das veias. Assim, este líquido, o sangue, quando é muito comprimido, escorre através de outras passagens. Onde pois tal constrangimento alcance, lá se instala a doença no corpo. Se então chega à vista, lá está o sofrimento, se vai pois para as orelhas, lá está a doença, se vai afinal para o nariz, a coriza, se vai então para o peito, de rouquidão é chamada. Com efeito, o fleugma – o humor pegajoso – misturado com sabores ácidos – isto é, humores ácidos –, onde quer que se precipite sobre lugares não usuais, causa feridas.

(3) Então, ao se precipitar sobre a garganta, que é delicada, o corrimento provoca aspereza. Por sua vez, o ar que é respirado através da garganta é transportado para os pulmões⁷⁹ e, em sentido inverso, sai para fora por este caminho. Quando então o ar que estava em baixo dá de encontro com o corrimento que vai de cima para baixo, a tosse sobrevém e o fleugma – o humor pegajoso – é lançado em direção ao alto. Assim sendo, a garganta se esfolia, fica áspera e aquecida e, estando quente, atrai a umidade de dentro da cabeça. Já a cabeça, acolhendo a umidade do resto do corpo, dá tal umidade à garganta.

(4) Com efeito, quando o corrimento assim se habituar a escorrer e se erodirem os

⁷⁹ *στέρνον* empregado no plural, *στέρνα*, parece se referir especificamente aos pulmões, e não ao “peito”, nesta passagem.

poros, ele se derrama, a partir de então, em direção aos pulmões – pois, sendo ácido o fleugma, ao lançar-se contra a carne, fere e faz rachar as veias. Quando o sangue então se derrama para outros lugares, permanecendo e apodrecendo, torna-se pus: com efeito, sequer pode ir de baixo para cima ou de cima para baixo. De baixo para cima, pois o trajeto de uma coisa úmida a ser transportada para o alto não é bom caminho – e de cima para baixo encontra a oposição das vísceras.

(5) Por que então o sangue, que rompe as veias, mesmo estando separado do fluxo, rompe-as? Por um lado espontaneamente, por outro, através do esforço desgastante. Espontâneo, pois, quando o ar automaticamente, entrando nas veias estreitas, percorra o trajeto do sangue – ou quando o sangue, sendo pressionado e avolumando-se, faça romper as passagens onde fica mais pesado. Nos casos em que a hemorragia é devida aos esforços desgastantes, nesses casos, por caso do desgaste, as veias se enchem de ar – com efeito, isto faz com que os lugares que se desgastam absorvam o ar. E o restante vem a ser semelhante ao que foi dito.

5.3.6 A ação do ar na carne

(1) Assim, todas as rupturas ocorrem devido a isto: quando pela força se distanciam as carnes umas das outras, para esta abertura corre o sopro, e isto traz o sofrimento.

5.3.7 Hidropisia

(1) Assim, se os ventos que atravessam pelas carnes fazem mais estreitas as passagens do corpo, sendo ventos onde haja algo úmido cujo caminho o ar afete, o corpo se torna embebido: então, de uma feita, as carnes se fundem, de outra, inchaços descem pelas pernas. Tal doença é chamada, pois, hidropsia.

(2) Maior prova, contudo, de que os ventos são causa das doenças, é o seguinte: de súbito alguns doentes terrivelmente acometidos ficam livres e vazios de água. Em um instante então a água que sai através do baixo ventre é abundante – isto é visível. Mas, com o passar do tempo, diminui. Devido a que isso ocorre? Parece claro: porque num instante, com efeito, a água está cheia de ar – então o volume do ar provê a grandeza. Se o ar parte para longe, resta apenas a água: por isso é então evidente ser menos volumosa, mesmo estando em mesma quantidade.

(3) Outra prova para os ventos é a seguinte: com efeito, sendo esvaziado completamente o baixo ventre, sequer após três dias seguidos torna-se, inversamente, completamente cheio. Qual é o complemento então senão o ar? Com efeito, quais outros elementos, senão este, rapidamente o encheriam? Sem dúvida, pois, bebida em tal quantidade não entra no corpo. E nem tampouco as carnes dão origem às liquêfações – e deixe-se para trás os ossos, os nervos e a pele, dos quais nenhum pode ser causa do aumento de água.

5.3.8 Apoplexias

(1) Assim, a causa da hidropisia foi exposta. As apoplexias também ocorrem por meio dos ventos: quando estes, pois, sendo frios e escapando, abundantes, sopram as carnes, essas partes do corpo tornam-se insensíveis. Então, se muitos ventos percorrem por todo o corpo, todo o homem se torna apoplético; se percorrem apenas alguma parte, desse modo fica tal parte.

(2) E se, enfim, esses ventos vão embora, a doença é amenizada – se pois permanecem, ela permacene. Com efeito, quem tem isso permanece estupefato.

5.3.9 A doença sagrada

(1) Parece-me que a doença chamada de “sagrada” é conforme ao que foi exposto. Assim, com as palavras que me convenceram, com essas mesmas aos ouvintes tentarei disso convencer. Proponho que não há nada do que se encontra no corpo que venha a ser maior para a consciência do que o sangue. Este, com efeito, quando fica estável, dentro do padrão, também a consciência fica estável. Mas quanto o sangue está alterado, modifica-se também a consciência.

(2) Há muitos testemunhos de que desse modo o sangue se comporta. Em primeiro lugar, o testemunho daquilo que de todos os animais é conhecido: o sono. Ele testemunha o que foi dito, pois, quando sobrevém ao corpo, então o sangue é esfriado, pois o sono tem como propriedade natural resfriar. Resfriado então o corpo, as vias tornam-se morosas. É visível: o corpo pende e fica pesado. Todo o peso tendo aumentado, conduz à profundidade: os olhos se fecham, a consciência se altera, com outras opiniões as pessoas se ocupam – as quais são chamadas de sonhos.

(3) Em sentido contrário, na embriaguez, com o sangue tornado subitamente abundante, alteram-se as almas e as consciências nas almas – tornam-se, por um lado, esquecidas dos males presentes e, por outro lado, esperançosas dos bens futuros. Sou levado, pois, a falar sobre muitas dessas coisas, nas quais as alterações do sangue alteram a consciência. Se então o sangue for, de uma só vez, completamente agitado, a consciência é completamente destruída: com efeito, o conhecimento e o reconhecimento são obra do hábito. Quando, pois, comportamentalmente nos afastamos do costume, é perdida em nós a consciência.

(4) Digo, enfim, que, com relação à doença sagrada, assim ocorre: quando muito ar, descendo por todo o corpo, a todo o sangue se mistura, formam-se muitos obstáculos, de toda sorte, elevando-se através das veias. Então, após o ar abundante pesar contra as partes espessas e repletas de sangue das veias, pressionando demoradamente, o sangue é impedido de correr. Numa parte então o sangue se detém, noutra atravessa lentamente, noutra mais rápido.

(5) O trajeto do sangue através do corpo tornando-se, pois, anômalo, com anomalias

de toda sorte, então as partes corpóreas sobre as quais paira a desordem e o tumulto do sangue são feridas e agitadas de todo modo, tornando-se enfim reviradas de todas as maneiras e em todos os sentidos. Devido a isso, todos ficam indiferentes ao que é conveniente, surdos ao que é dito, cegos ao que ocorre e insensíveis diante do sofrimento. Assim, é o ar que, sendo agitado, agita profundamente o sangue e faz enlouquecer⁸⁰

(6) Baba então jorra através da boca: pois o ar penetra por si próprio através das veias que atravessam as faringes⁸¹ e conduz ao alto, através de si, a parte mais tênue do sangue. E a umidade misturada ao ar fica esbranquiçada: com efeito, estando em meio a fina membrana, o ar se apresenta puro – por isso, completamente esbranquiçada se mostra a baba.

(7) Em que momento então são aliviados da doença e da presente tormenta⁸² aqueles que por ela, dentre as doenças, foram acometidos – eu explico. Sempre que exercitado pelos sofrimentos o corpo se aqueça, o sangue é aquecido. O sangue, ficando quente, aquece os ventos: estes, pois, esquentados, dispersam-se e dispersam a composição do sangue, parte saindo reunida através do ar e parte através do fleugma. Liberto da baba efervescente, restabelecida a ordem do sangue e a serenidade no corpo, a doença é apaziguada.

5.4 Conclusão

(1) Está claro agora que os ventos em tudo isso são os maiores agentes – e todos os demais são co-agentes e mediadores. E que isso é a causa das doenças está demonstrado para mim mesmo.

80 A *ἐμίηνεν* – aoristo, terceira pessoa do singular, de *μαίνω*, que significa algo como “pintar sobre”, “tingir” ou “poluir” – donde teríamos “agita profundamente o sangue e (o) polui”, preferimos a variante *ἔμηνεν*, aoristo de *μαίνω*, que significa “fazer enlouquecer”, encontrada no estema.

81 O termo usado é *σφαγιτίδων*, no genitivo plural.

82 A palavra utilizada, no genitivo singular, *χειμῶνος*, significa também “inverno”, além de “tempestade” ou, metaforicamente, “grande sofrimento”.

(2) Propus-me explicar a causa das doenças. Demonstrei que o ar, em todas as atividades, é dominante – e também acontece assim nos corpos dos seres vivos. Conduzi pois o discurso acerca do que é conhecido sobre as doenças e as fraquezas, nas quais a hipótese se revelou verdadeira. Se, com efeito, a respeito de todas as fraquezas eu falar, apenas maior ficará o discurso – e de modo algum mais preciso ou sequer mais confiável.

6 CONCLUSÃO

Este trabalho buscou criar condições para alicerçar uma visão da medicina hipocrática segundo uma perspectiva de continuidade – e não de brusca ruptura – entre os discursos das *póleis* do entorno do século V a.C. e o universo mítico mais característico dos séculos anteriores. Para tanto partimos de vários questionamentos sobre o desenvolvimento da concepção segundo a qual a medicina hipocrática constituiria um marco inicial e definitivo na história da ciência da Grécia. Tais questionamentos se diferenciam em abrangência e em termos das circunstâncias em que foram elaborados.

Em um nível mais amplo, num primeiro momento, Cornford buscou evidenciar a ausência de um caráter científico na filosofia jônica. A partir daí, sugeriu um pioneirismo científico hipocrático, que resta relativizado pela hipótese – mencionada em sua própria argumentação – de que esta mesma medicina conviveria, em seu tempo, com outros saberes dotados de um cunho científico não documentado. Mais tarde, por sua vez, Vernant combateu a hipótese de um suposto “milagre grego” relacionado a um surgimento da razão na Grécia, atribuindo toda a singularidade da cultura grega dos séculos V e IV a.C. ao culminar de transformações políticas e sociais longínquias e subjacentes, que acabaram tendo o condão de levar o exercício da razão ao centro do poder político, estabelecido agora em termos do debate cidadão.

Por outro lado, a moderna filosofia da ciência do século XX de modo geral colocou em questão o apelo e o recurso à experimentação como critério de cientificidade, ao postular que os dados experimentais não emergem dos fatos de um modo isento, mas estão sempre a cargo de interpretações, isto é, de um olhar que lhes confere o seu significado. Esta relativização

da importância da experimentação enquanto critério de constituição de um saber de cunho científico contribui, do mesmo modo, para o questionamento da relevância atribuída ao apelo à experiência na medicina hipocrática como fonte de seu pioneirismo na história da ciência.

Paralelamente, estes mesmos enfoques filosóficos permitem reabilitar o antigo pensamento mítico como um elemento válido na construção de um saber de cunho científico, conquanto propõem que o pensamento científico não é algo “puro” por excelência, mas antes é normal que se deixe informar por pré-noções constitutivas de seu modo de ver, ou seja, do que diz respeito ao seu conteúdo paradigmático.

Por sua vez, a análise vernantiana estabelecida no sentido de uma aproximação entre mito e *lógos*, ao reunir ambos sob o denominador comum de um antigo significado de “relato” ou “palavra”, permite conceber o mito como algo destituído de um conteúdo simplesmente fantasioso. A partir daí, o mito passa a ser concebido como tão somente afeto a fatos afastados ou obscurecidos através do tempo – um afastamento cujas descrições de apelo simbólico não fazem senão reforçar. Esta aproximação, ao se projetar também entre um universo mítico ancestral e a razão que é comumente situada no período do nascedouro das *póleis* helênicas, tende a descredenciar novamente aquela referida hipótese de uma brusca ruptura estabelecida a nível das mentalidades no curso da história grega.

Todas estas contribuições da pesquisa científica e filosófica das últimas décadas abordadas nas páginas anteriores conduzem assim a uma reinterpretação da novidade da cultura cidadina em vias de se formar na Grécia do primeiro milênio, no bojo da qual se incluem os textos hipocráticos.

Situado neste contexto de mudanças dos séculos V e IV a.C., o texto cuja tradução apresentamos reflete essas contradições sobre mito e razão discutidas pelos críticos: após a introdução há um pleno apelo a uma descrição mítico-elemental do mundo, quando se afirma que o ar está presente na terra, no fogo e na água; a partir daí, passa-se a analisar em pormenor e segundo relações causais bem estabelecidas o modo como este elemento, o ar, é causa das doenças no corpo. Assim estruturado, o texto em questão ilustra como uma concepção tida

como mítica a respeito da constituição da natureza convive de um modo harmonioso com o tipo de discurso demonstrativo, elaborado segundo uma argumentação lógico-causal mais rígida, característico do universo cultural das *póleis*, em vias de se consolidar. Dessa forma, a própria constituição textual do tratado apresentado aponta no sentido de corroborar com uma idéia de continuidade entre os antigos esquemas míticos, cujo esteio remonta a períodos históricos longínquos, e a cultura políade que começa a se desenvolver.

Essa aproximação tem confundido a crítica moderna. Não raro o tratado *Sobre os Ventos* tem sido descartado como “sofístico” ou simplesmente como “pseudo-hipocrático” por não representar o abandono de uma cultura mítico-religiosa rumo à constituição de um discurso científico baseado puramente na experimentação. Quanto a esta última concepção de discurso científico e seus problemas, já os abordamos. Mas, como se sabe, a cultura helênica do período de formação da literatura hipocrática permanece substancialmente religiosa e, quanto a isso, Hipócrates – enquanto sacerdote asclepiade – não constitui uma exceção. Certamente, ao evocar um esquema mítico de constituição da natureza, o texto evoca também – e mais provavelmente na mente do homem grego de então – toda uma atmosfera de pertença a um universo cultural mítico-religioso cujas raízes ancestrais se estendem a vários séculos anteriores. Todavia, toda essa referência por si só não invalida o caráter científico do texto e da produção hipocrática em geral, uma vez que o divórcio entre instituições científicas e religiosas e seus respectivos discursos é algo mais característico de nossa civilização moderna e nem sempre existiu. Apesar disso, a crítica comumente insiste em enxergar nessa separação um requisito de cientificidade e, assim, um tratado como *Sobre os Ventos* escapa a seus critérios de classificação estabelecidos nestes termos.

Não nos cabe discutir sobre os variados critérios de cientificidade em que se possa encaixar este discurso e seu gênero – o que seria mais próprio de uma filosofia da ciência. Mas, certamente, compreender este texto e a maneira como foi recebido pelo público de sua época requer uma ampliação dos horizontes da crítica literária mais afeta à análise de textos modernos. Talvez essas características textuais possam ser melhor explicadas segundo aquela análise que

distingue a antiga cultura cidadina grega em função de uma orientação no sentido da publicização do seu modo de pensar. Enfim, por tudo o que foi exposto, torna-se plausível afirmar que a complexidade deste tratado e do período histórico em que se insere estão além de uma relação de ruptura entre o racional e o pré-racional, entre o científico e o pré-científico, entre o religioso e o laico.

Aceitando-se esta premissa, torna-se viável formular e admitir hipóteses que propõem outras linearidades em relação ao desenvolvimento da cultura ocidental.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: Introdução ao jogo e suas regras*. 20a. ed. Editora Brasiliense. São Paulo, 1994.

BACKER, PATRICIA. *Islam Spain and the History of Technology*. San Jose, CA. Disponível em: <<http://www.engr.sjsu.edu/pabacker/history/islam.htm>> Acesso em 2007.

BONFATTI, Renato. *O problema da tekhne na coleção hipocratica*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1997.

BONO, María del Águila Hermosín. *Tratados hipocráticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

CAIRUS, Henrique Fortuna. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Faculdade de Letras. Rio de Janeiro, 1999.

CAIRUS, Henrique F; RIBEIRO JUNIOR, Wilson A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Editora FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *A Cidade-Estado Antiga*. Editora Ática. São Paulo, 1985.

CORNFORD, Francis McDonald. *Antes e depois de Sócrates*. Martins Fontes. São Paulo, 2001.

CORNFORD, Francis Macdonald. *From religion to philosophy : a study in the origins of Western speculation*. Harper & Brothers. New York, 1957.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Tradução de André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. 2. ed. UNB. Brasília, 1998.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre; DURAND, Jean-Louis. *La cuisine du sacrifice en pays Grec*. Gallimard. Paris, 1990.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro, 1988.

DORANDI, Tiziano. *Le stylet et la tablette: dans le secret des auteurs antiques*. Les Belles Lettres. Paris, 2000.

ENTRALGO, Pedro Laín. *La medicina hipocrática*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1970.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação*. 2a. Ed. Atlas. São Paulo, 1994.

FRANÇA, Júnia Lessa; VASCONCELLOS, Ana Cristina de. *Manual para normalização de publicações técnico-científicas*. 8a. ed. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2007.

FRIAS, Ivan Miranda. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. Rio de Janeiro: ED. PUC Rio; Loyola. São Paulo, 2005.

GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grece antique*. Paris, 1982.

GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grece antique*. Flammarion. Paris, 1982.

GERNET, Louis, 1882. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce : étude sémantique*. Albin Michel. Paris, 2001.

HAVELOCK, Eric A. *The greek concept of justice: from its shadow in Homer to its substance in Plato*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, 1978.

HIPOCRATES. *De la medicina antigua*. Trad. Lan, Conrado Eggers. Universidad Nacional Autonoma de Mexico. Mexico, 1987

HIPOCRATES. *De l'art medical*. Trad. Littre, Emile. Generale Francaise. Paris, 1994.

HIPÓCRATES. *Des vents. De l'art*. Texte établi et traduit par Jacques Jouanna. Les Belles Lettres. Paris, 1988.

HIPÓCRATES. *Genuine works of...* Tradução de ADAMS, Francis. Sydenham Society. London, 1849.

HIPÓCRATES. *L'Art de la médecine*. Trad. JOUANNA, Jacques et MAGDELAINE, Caroline. Flammarion, Paris, c1999.

HIPÓCRATES. LITTRÉ, Émile; CORNARIUS, Janus; LINDEN, Johannes Antonides van der; ADAMS, Francis. Wyman & Sons. London, 1881.

HIPÓCRATES. *Medical work of...* A new translation from the original greek made especially for english readers. Thomas. Springfield, Ill, 1950.

HIPÓCRATES. *Oeuvres*. Belles Lettres. Paris, 1967.

HIPÓCRATES. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Trad. LITTRÉ, E. Baillièrre. Paris, 1839-61.

HIPÓCRATES. Texto grego de *PERI FUSWN (Sobre os ventos)*. *Thesaurus Lingua Graecae – a digital library of greek literature*. Disponível em:
<http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/browser?uid=&lang=eng&work=627021&rawescs=N&betalink=Y&filepos=0&outline=N&GreekFont=Unicode_All> Acesso em 2007.
Acesso em 2007.

HIPOCRATES. *The Loeb classical library*. Trad. JONES, W. H. S.; WITHINGTON, E. T.; POTTER, Paul. Harvard University Press. Cambridge, 19--.

HIPÓCRATES. *The medical works of Hippocrates*. Trad. CHADWICK, John and MANN, W. N. Blackwell. Oxford, 1950.

HIPOCRATES. *Traites de la nature de l'home, d'ancienne medecine, des humers, de l'art medica*. J M Eberhart. Paris, 1823.

HIPOCRATES. *Writings*. Encyclopaedia Britannica. V.10. Chicago, 1952.

HOMERO. *Ilíada de Homero*. Tradução de CAMPOS, Haroldo de. 2a. ed. Mandarin. São Paulo, 2002.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de NUNES, Carlos Alberto. Edições Melhoramentos. 3ª Edição. São Paulo, 19--.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de NUNES, Carlos Alberto. 3ª Edição. Ediouro. Rio de Janeiro, 198-.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. Martins Fontes. São Paulo, 2001.

JOUANNA, Jacques. *Hippocrates*. Translated by M.B. DeBevoise. John Hopkins University Press. Baltimore, Md., 1999.

JOUANNA, Jacques. *Hippocrate*. Fayard. Paris, 1992.

JOUANNA, Jacques. *Hippocrate: pour une archéologie de l'école de Cnide*. Les Belles Lettres. Paris, 1974.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 9. ed. Perspectiva. São Paulo, 2006.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: A História de uma Democracia*. 3a. Ed., Editora da Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

PERNOT, Laurent. *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Librairie Generale Française. Paris, 2000.

PLATÃO. *Górgias*. In *Dialogos*. 14v. Universidade Federal do Para. Belém, 197-.

PLATÃO, *Protágoras*. In BUCHANAN, Scott. *The Portable Plato*. English translation of Benjamin Jowett. Penguin Books, 7a. ed. New York, 1983.

PLATÃO. *República*. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

POPPER, Karl Raimund, Sir. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 8.ed. Cultix. São Paulo, 2000.

POPPER, Karl Raimund, Sir. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. 3. ed. Ed. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1987.

POPPER, Karl Raimund, Sir. *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. 5e. ed. Routledge. London, 1989.

SALEM, Jean. *Conhecer, cuidar, amar: o juramento e outros textos*. São Paulo: Landy, 2002.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2001.

VEGETTI, Mario. In LONG, A.A. (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge University Press. Cambridge, 1999.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Difel. São Paulo, 1989.

VERNANT, Jean-Pierre. *Fronteiras do Mito*. In *Repensando o Mundo Antigo*. IFCH/UNICAMP. Campinas-SP, 2002.

VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *La grece ancienne*. Editons du Seuil. Paris, 1992. 3v.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudo de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1990.

VIRGÍLIO. *Aeneis*. Tradução de Tassilo Orpheu Spalding. Círculo do Livro. Editora Cultrix Ltda. São Paulo, 19--.

A tradução apresentada foi feita com auxílio de um protótipo de software de apoio à tradução em grego por nós desenvolvido.