UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

**AS REVOLUÇÕES DA ALMA: SONHO E *PRODIÁGNOSIS*
NO TRATADO HIPOCRÁTICO *DA DIETA***

Versão corrigida

Julieta Alsina

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Fortuna Cairus

São Paulo
2015

Ar Alsina, Julieta
 As revoluções da alma: Sonho e *Prodiagnosis* no tratado hipocrático *Da dieta* / Julieta Alsina ; orientador Henrique Fortuna Cairus. – São Paulo, 2015.
f. 138

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.
Área de concentração: Letras Clássicas.

1. Corpus hippocraticum. 2. Dietética antiga. 3. Interpretação dos sonhos. 4.
Conceito de alma. 5. Conceito de saúde. I. Cairus, Henrique Fortuna, orient.
II. Título.

ALSINA, Julieta. As revoluções da alma: Sonho e *Prodiagnosis* no tratado hipocrático *Da dieta*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. 138 pp.

Tese examinada por:

Prof. Doutor Henrique Fortuna Cairus (PPGLC-USP)

Prof. Doutor Paulo Martins (PPGLC-USP)

Profª. Doutora Tatiana Oliveira Ribeiro (UFRJ)

Prof. Doutor Roberto Bolzani Filho (PPGF-USP)

Prof. Doutora Ana Thereza Basilio Vieira (UFRJ)

Prof. Doutor Marcos Martinho do Santos (PPGLC-USP) - suplente

Profª. Doutora Elaine Cristine Sartorelli (USP) - suplente

São Paulo, ____ de maio de 2015.

Resumo

As revoluções da alma: Sonho e *Prodiagnosis* no tratado hipocrático *Da dieta*.

O tema desta Tese é a interpretação dos sonhos no tratado hipocrático *Da dieta*, como uma forma de conhecimento do corpo. Trata-se de uma forma de mapeamento das perturbações do corpo que não são evidentes a uma mera observação diagnóstica e que serve como um tipo específico de prognose para a manutenção da saúde: a prodiagnose. O conhecimento e reconhecimento dos sonhos enquanto material da prodiagnose depende da compreensão do processo de conformação do corpo e da alma, que ocorre por meio da *apomímesis toû hólou*. Essa *apomímesis* supõe uma relação analógica de correspondência e reciprocidade entre uma esfera macrocósmica relativa aos elementos de uma parte da *phýsis* que é imutável, e uma microcósmica, relativa ao corpo, que, por sua vez possui elementos da *phýsis* passíveis de modificação por meio da dieta. A Tese procura mapear nos escritos hipocráticos coevos ao *Da dieta* elementos que deem conta de delinear uma conceituação do sono, do sonho, da alma e do corpo.

Abstract

The soul revolution: Dream and *Prodiagnosis* in the hippocratic treatise *On Regimen*

The theme of this Thesis is the interpretation of dreams in the Hippocratic treatise *On Regimen*, considered as a form of body knowledge. This body knowledge is a form of mapping bodily disorders that are not visible to a mere medical diagnosis, and also configures itself as a specific type of prognosis in regard of health maintenance: the *prodiagnosis*. The knowledge and recognition of dreams as *prodiagnosis* material depends on the understanding of body and soul formation processes, which occur by the concept of *apomímesis tou hólou*. This *apomímesis* could be considered as an analog relationship of correspondence and reciprocity between a macrocosmic sphere, regarding a part of *phýsis* which is immutable, and a microcosmic sphere of the body, which, on the other hand, has some elements of *phýsis* that can be modified through diet. The thesis seeks to link some coeval Hippocratic writings to that of *On regimen* that give account to draw up the concepts of sleep, dream, soul and body.

A Elba,
que, de la semilla de su alma, hizo brotar el amor
y la fuerza de seguir adelante.

Agradecimentos

À Capes e ao PPGLC-USP, pela bolsa concedida.

Ao Professor Henrique Cairus, pela orientação sempre atenta, mas, principalmente, por acompanhar com zelo paternal a minha formação desde os primórdios da graduação.

Ao Professor Paulo Martins, pela “barriga de aluguel”.

Aos Professores e colegas do Programa de Altos Estudos em Representações da Antiguidade (Proaera), por, a cada encontro, oferecerem valiosas contribuições à minha pesquisa.

Ao Seminário São José, principalmente ao Pe. Álvaro José Assunção Inácio da Silva, à Vera Lúcia Barbosa Billion de Carvalho e a todos os alunos que pelas aulas de grego passaram, pela oportunidade de crescer enquanto professora.

À Professora Tatiana Ribeiro, pela grande amizade, pela interlocução, pela constante preocupação, pelas inúmeras bibliografias compartilhadas.

À Professora Beatriz de Paoli, pelos artigos gentilmente cedidos e pela disposição gentil.

Aos afetos, pelo carinho, pela paciência e pela torcida na saída da caverna.

Aos que não mais estão entre nós, mas que deixaram marca indelével no que eu sou: minha avó Segunda, Enrique Martinez, Leopoldo Bartolomé.

À minha família *de allá ité*: Alicia, Marisa, Marcos, Betty, Gastón, Jeremías, Selene, Martina, Anita, Ignacio e Sofia.

À minha família daqui: Gustavo, Solange, Ricardo, Flavia, Antonio, Bento e Maria.

Aos meus pais, Rocío e Luis.

Ao meu irmão amado, Juancito.

Ao meu companheiro para a vida toda, Guilherme.

Aos meus “filhos peludos”, Nina, Bibi e Simão.

SUMÁRIO

	pág.
I - Introdução	10
1 - O sono na literatura hipocrática	35
2 - O sonho na literatura hipocrática	53
3 - A alma no <i>Da dieta</i>	68
3.1 - A alma como σπέρμα	69
3.2 - A φρόνησις da alma	79
3.3 - Ἀπομίμησις	92
4 - O livro IV do tratado <i>Da dieta</i>	101
4.1 - Apresentação do <i>Da dieta</i> IV	101
4.2 - Tradução integral do <i>Da dieta</i> IV	113
II - Conclusão:	
A hermenêutica dos sonhos na medicina antiga: entre o presente e o futuro	125
III - Bibliografia	128

[...]

τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώ-
 σαντα, τὸν <πάθει μάθος>
 θέντα κυρίως ἔχειν.
 στάζει δ' ἀνθ' ὕπνου πρὸ καρδίας
 μνησιπήμων πόνος· καὶ παρ' ἄ-
 κοντας ἦλθε σωφρονεῖν.

Ἐσқило, *Agamémnon*, vv.176-181

I. Introdução

I.1. Do tema e do problema

O tema desta Tese é a interpretação dos sonhos no tratado hipocrático *Da dieta*, como uma espécie de conhecimento do corpo. Trata-se de uma forma de mapeamento das perturbações do corpo que não são evidentes a uma mera observação diagnóstica e que serve como um tipo específico de prognose para a manutenção da saúde. Esse procedimento, que é considerado um εὔρημα, é chamado pelo tratadista de prodiagnose. De fato, o termo “προδιάγνωσις” só se encontra nesse texto, e parece ser uma espécie de neologismo do nosso autor, coincidindo com o caráter inovador que é próprio de um εὔρημα.

A prodiagnose depende, assim, do material apresentado pelos sonhos, que são um produto exclusivo da alma, que, por sua vez, possui atividade plena enquanto o corpo dorme. Ela, enquanto “dona da casa”, por si, realiza todas as atividades que o corpo realizaria quando acordado, sem interferência de uma αἴσθησις externa. Portanto, o seu conhecimento é fruto de um saber que nela está assentado: esse conhecimento parece ser a γνώμη, de acordo com a passagem que lemos no livro 1: “ὀφθαλμοῖσι γὰρ πιστεύουσι μᾶλλον ἢ γνώμη, οὐχ ἱκανοῖς ἐοῦσιν οὐδὲ περὶ τῶν ὁρεομένων κρίναι· ἐγὼ δὲ τάδε γνώμη ἐξηγέομαι.”¹ “pois acreditam mais nos seus olhos do que na γνώμη, não sendo capazes de discernir nada dentre as coisas visíveis. Eu, no entanto, estas coisas explico a partir da γνώμη.”

O conhecimento e reconhecimento dos sonhos enquanto material da prodiagnose depende da compreensão do processo de conformação do corpo e da alma, que ocorre por meio da ἀπομίμησις τοῦ ὅλου, que supõe uma correspondência e reciprocidade

¹ *Da dieta* 1, 4

entre a esfera macrocósmica relativa aos elementos de uma parte da φύσις que é imutável (as esferas celestes são o maior exemplo disso) e a microcósmica, relativa ao corpo, que, por sua vez possui elementos da φύσις passíveis de modificação (como exemplo, o movimento de rotação da alma, que interfere na formação dos tipos de inteligência, que podem ser melhorados ou piorados por meio da dieta).

O que se impõe como questão aqui é a forma como, segundo o tratado, essa relação da alma com o corpo se estabelece no sonho e como funciona essa representação anímica do ὅλον.

Está fora do escopo do tratado uma análise do sonho como um todo, ao modo de Aristóteles nas obras que tratam dos sonhos. O Livro IV tem, por matéria de sua προδιάγνωσις, os sonhos que trazem determinadas informações que são úteis aos seus propósitos (sonhos com os atos, com as ações diurnas, com elementos ligados ao ἦθος, com elementos ligados à φύσις, com mortos, com monstros ou imagens hostis, com hoplitas, com desejos do apetite). A lista não é extensa, mas é precisa. Muitos sonhos não se incluem aí, e o tratadista deixa claro que esses sonhos são temas dos outros que os interpretem pela τέχνη.

Aqueles sonhos arrolados pelo tratado, contudo, são os que fornecem dados para uma semiologia médica. Mas a semiologia médica que se encontra nos demais tratados do *Corpus hippocraticum* sustenta-se sobre os pilares dos σήματα oriundos ou da διάγνωσις (formada pelos σήματα dos νουσήματα presentes) ou da πρόγνωσις (formada pelos σήματα das νοῦσοι vindouras). Os sonhos, porém, não têm lugar ali. Nem falam a respeito de eventos do presente nem do futuro (tampouco do passado) de um indivíduo ou coletividade, mas expressam um conjunto de σήματα que exigem uma semiologia própria, porque revelam, por meio de sinais muito singulares, algo que não vai bem no corpo e que pode redundar em doença visível ou invisível.

Esses sinais são decodificados por sistemas de analogia que partem do princípio de que a φύσις do corpo comunga da φύσις maior, mas como parte reduzida,

semelhante e autônoma. Em outras palavras, é um microcosmo que reproduz as estruturas do macrocosmo, ao mesmo tempo integrando-o e sendo dele independente.

O método analógico é, portanto, próprio da προδιάγνωσις, mas não está respaldado em uma associação arbitrária, senão obedece a um critério de correspondência entre o micro e o macrocosmo, que partilham a mesma natureza. Tal correspondência trafega por muitos escritos legados pela Antiguidade grega, e tais testemunhos, se são fundamentais para a compreensão desses elos, não resultam na construção de um quadro de prodiagnose.

A ação do corpo, mormente por suas αἰσθήσεις, obnubila o acesso a uma informação preciosa e verdadeira e que clama por uma hermenêutica apropriada. Essas informações são transmitidas pela alma livre das sensações² e que absorvem o mundo que lhes é externo por meio de passagens (de πόροι), pelas quais também projeta as imagens que gesta a partir das informações captadas, processadas pelos mecanismos que reproduzem, em escala pessoal, o funcionamento cíclico da φύσις.

Numa perspectiva pitagórica do ciclo perfeito, o tratado propõe a ideia de περίοδος da ψυχή. A contínua perfeição da περίοδος garante à ψυχή uma participação plena, portanto saudável, em uma φύσις em que está inserida. Efetivamente, ressoam, nesse princípio, as palavras de Alcmeon de Crotona, para quem, como registra um Pseudo-Aristóteles (Problema XVII, 916a 33 = Alcmeon, B 2DK), as pessoas só morrem porque não conseguem unir o fim ao começo.

A compreensão do obscuro conceito de περίοδοι ganhou novo alento com a contribuição de Jacques Jouanna (2012), que apontou a relevância e a pertinência da leitura atenta das ocorrências não só do termo περίοδος, mas também das passagens que envolvem esse “circuito da alma” no *Timeu* de Platão.

² Aqui, o pensamento expresso pelo tratado acerca das αἰσθήσεις parece estar em harmonia com o Περὶ ἐνυπνίων de Aristóteles, divorciando-se profundamente deste no tratamento dado à δόξα. Também aqui, sobre lugar das αἰσθήσεις poder-se-ia notar algo relacionado ao dolo dos νοητά em Platão (por exemplo, no final do livro sexto da *República*). Jouanna, contudo, em uma longa explanação acerca do fato de αἰσθήσεις se encontrar sempre no plural, no tratado, traz outros elementos à tona, que serão examinados adiante.

I.2. Do *corpus*

O tratado *Da dieta* é o mais plural em temas em todo o *Corpus hippocraticum*, e, apesar disso, curiosamente o assunto menos abordado é a doença. Esse longo tratado está dividido em quatro livros, e o *corpus* desta Tese é o quarto destes, que versa exclusivamente sobre o papel do sonho na medicina, especialmente como campo mediador entre o σῶμα e a ψυχή. O livro IV do *Da dieta* é intitulado Περὶ ἐνυπνίων pelo menos desde o século XV (Parisinus 7337, em suas páginas 170-173), e parece ter sido no século seguinte, mais precisamente em 1557, que esse título ganhou notoriedade, pela histórica edição de Guillaume Morel, em latim (*Hippocratis aphorismorum libri, prognostica, coacae praeotiones, prorrheticorum libri, de insomniis, iurjurandum*). Nesse momento, aliás, o livro IV não consagra apenas seu título, como também sua pouca razoável autonomia em relação aos outros três livros do *Da dieta*. Émile Littré, em sua histórica edição, no sexto dos dez volumes do *Corpus hippocraticum*, publica o livro IV com o título alternativo de Περὶ ἐνυπνίων (*Livre quatrième ou Des songes*).

No entanto, o Livro IV do *Da dieta* parece não ter tido nenhuma autonomia na Antiguidade. Galeno de Pérgamo, o mais ilustre comentador de Hipócrates conheceu o tratado *Da dieta* com apenas três livros, e acompanhando o tratado de título *A natureza do homem e a dieta para a saúde*. Certamente, o manuscrito conhecido por Galeno não era exatamente o mesmo que veio a ser base das edições modernas. O quarto livro foi editado como tal apenas no século XIX, na edição de Émile Littré, que se inspirou na tradição legada pelo manuscrito Marcianus gr. 269, datado do X século, que já o considerava parte independente do terceiro livro.

O *Da dieta* é um dos poucos tratados do *Corpus hippocraticum* pautados pela ideia de saúde. Todos os elementos do tratado apontam para uma normalidade, o que quer

dizer que a doença não se inscreve no seu escopo. Esse tratado, em muitos aspectos único, pode se alinhar, todavia, a outros, a partir do ponto de vista de que todas as prescrições pretendem antecipar-se a um estado de anomia, e pode ser colocado ao lado de tratados tais como o *Prognóstico*, ou *Da natureza do homem*, que se inserem no campo de uma lida com a φύσις a partir de uma ideia de equilíbrio dos elementos do νόμος, sem considerar a anomia, ou, em outras palavras, o ambiente patológico. Por outro lado, pelo seu caráter cosmológico, irmana-se a textos que estão fora do campo da medicina, a saber, uma vasta produção de Hesíodo aos *physiologoi*, muitas vezes ecoando suas doutrinas, a modo de diálogo, atrelando aos elementos primordiais de uma φύσις as δυνάμεις, as propriedades com as quais opera a ἰατρικὴ τέχνη.

O tratado *Da dieta* apresenta diversas singularidades em relação ao conteúdo, e tais peculiaridades destacam seu lugar no *Corpus hippocraticum*. Esse seu caráter gerou certa aura que lhe garantiu um interesse especial ao longo de vários séculos, e sua leitura – como um autêntico *vade-mecum* – rendeu-lhe uma apropriação no campo da medicina que, a partir dele constituiu o que Joly diz ter sido a ‘verdadeira’³ dietética como se a conheceu até o século XIX⁴.

De fato, há notas testemunhais que o inserem numa suposta tradição de catálogos dietéticos morais, atribuída à doutrina pitagórica. “Suposta tradição de catálogos”, pois, de fato, não existe registro algum que tenha chegado a nós, mas apenas testemunhos⁵. De todos, esse foi precisamente o único sobrevivente. Especulando a respeito disso, atrevo-me a pensar que foi a inserção no campo da medicina hipocrática, enquanto prática escrita, que permitiu a sua permanência.

³ Joly (*Le niveau de la science hippocratique*, 1967, p.122) mostra com riqueza argumentativa a importância dessa dieta «verdadeira».

⁴ O século XIX produz uma passagem do *Corpus hippocraticum* da medicina para a história da medicina (CAIRUS, 2000, p.5-7)

⁵ Cf. Joly & Byl, 1984, p.20

Jacques Jouanna, um dos principais nomes nos estudos do *Corpus hippocraticum* da atualidade e estabelecido dos textos da Coleção Hipocrática pela Editora Les Belles Lettres, apresenta, na sua obra de referência *Hippocrate* (1992, p.557), um resumo bastante acurado e sucinto do tratado *Da dieta*:

O tratado hipocrático *Da dieta* se divide em 4 livros. No primeiro, o autor dedica seus parágrafos a expor sua cosmologia, uma vez que considera que é essencial para prescrever uma dieta conhecer a natureza do homem. O homem, como os outros seres vivos, é constituído de duas substâncias primordiais, o fogo e a água, indissociáveis e complementárias. O fogo, quente e seco, tem por propriedade mover; a água, fria e úmida, tem por propriedade nutrir, mas as mudanças se operam entre esses dois elementos a partir das misturas, o que explica a diversidade dos seres vivos. O nascimento é a reunião desses elementos, e a morte, a separação. O autor trata em seguida da formação da natureza humana numa longa exposição de embriogênese. Expõe notadamente como o fogo organiza o embrião à imitação do universo ao criar três circuitos no interior do corpo, que são a imagem das revoluções da lua, do sol e dos astros (caps. 9-10). Tal organização da φύσις humana é imitada pela τέχνη (caps. 11-24). O autor explica a formação do embrião macho ou fêmea (pela reunião de duas sementes vindas respectivamente do homem e da mulher), dos gêmeos e a superfetação (caps. 25-31). Expõe os diferentes tipos de constituições corporais e de

inteligência de acordo com as variedades de mistura de água e fogo (caps. 32-36)

Sobre os catálogos de alimentos e exercícios contidos no livro II, dos capítulos 37-66, e no livro III, dos caps. 67-85, Jouanna segue o seu resumo:

É essencialmente um catálogo das propriedades naturais e artificiais dos elementos da dieta (alimentos, bebidas e exercícios); é o mais desenvolvido catálogo da Coleção. Está precedido de dois capítulos sobre a influência dos lugares e dos ventos.

O terceiro livro (caps. 67-85 nas edições; cap. 67 até o fim em Galeno e em outros manuscritos antigos) trata de uma dieta propriamente dita. O ideal, segundo o autor, seria chegar a um equilíbrio exato entre alimentos e exercícios. Mas as demasiadas variantes muitas vezes impedem a realização de tal equilíbrio. O autor distingue dois públicos: os que trabalham e não podem ocupar-se da sua saúde, e aqueles que dispõem de ócio para pensar na sua saúde. A respeito dos primeiros, expõe uma dieta anual em função de cada estação; mas se refere sobretudo a uma elite e revela o que ele acredita ser a sua descoberta. Tal descoberta é um prognóstico prévio à doença e um diagnóstico da causa que acarreta sempre um desequilíbrio entre os alimentos e os exercícios. Ilustra sua descoberta por uma série de casos (cap. 70-85): seis para os alimentos sobre os exercícios e oito para os exercícios sobre os alimentos.

A respeito do livro IV, que constitui o *corpus* desta Tese e cujo tema aqui procuro expandir mais à frente, assim o resume:

O quarto livro (cap. 86-93, apenas nas edições modernas) completa a exposição do diagnóstico prévio para a utilização dos sonhos. O autor distingue duas categorias de sonhos: os divinos, que anunciam fortuna ou infortúnio e sejam úteis aos intérpretes de sonhos; os sonhos em que a alma informa sobre o estado do corpo e que são competência dos médicos. A respeito da segunda categoria, o autor estabelece um prognóstico e um diagnóstico sobre a saúde e a doença em função das diferentes visões. Aconselha eventualmente um tratamento. É nesse quadro que ele recomenda preces aos deuses.

Para além da cosmologia presente no *Da dieta*, insere-se o escrito numa tradição catalográfica da qual temos vago resquício, mas que o testemunho do próprio tratado faz crer que gozavam de certa popularidade na segunda metade do século V⁶. Esta tradição à qual o autor do tratado a ser estudado se refere como incompleta⁷, ganha, através da sua inserção na tradição hipocrática, o caráter de prescrição com vistas à saúde

⁶ “Ὅσοι μὲν κατὰ παντὸς ἐπεχείρησαν εἰπεῖν περὶ τῶν γλυκέων ἢ λιπαρῶν ἢ ἄλμυρῶν ἢ περὶ τῶν ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων τῆς δυνάμειος, οὐκ ὀρθῶς γινώσκουσιν. (Todos os que tentaram discorrer de uma forma genérica sobre a δύναμις dos doces ou dos (alimentos) gordurosos ou salgados ou de qualquer outro (alimento) assim, não os conhecem corretamente. 39Littre). Observe-se aqui o uso do termo ὅσοι, que sugere haver uma certa quantidade de discursos em forma de catálogos alimentícios, mas, ao menos segundo o autor estudado, esses discursos eram κατὰ παντός, genéricos. O uso desta expressão insinua que, ao contrário daquele do *Da dieta*, os demais catálogos não contemplam um fim específico, e, por isso, não seriam da ordem da τέχνη.

⁷ Nas palavras do tratado: νῦν δὲ πολλοὶ μὲν ἤδη συνέγραψαν, οὐδεὶς δὲ πῶς ἔγνω ὀρθῶς καθότι ἦν αὐτοῖσι συγγραπτέον. Muitos já escreveram (sobre esses temas), mas ninguém ainda soube com precisão como deveria escrever sobre eles.

aparentemente sem um caráter estritamente moral⁸, como se diz terem sido os catálogos pitagóricos de alimentos, propondo-se ele mesmo, bem ao modo de outros tratados hipocráticos⁹, fazer uma síntese superior aos seus precedentes:

Νῦν δὲ πολλοὶ μὲν ἤδη ξυνέγραψαν, οὐδεὶς δὲ πω ἔγνω ὀρθῶς καθότι ἦν αὐτοῖς ξυγγραπτέον· ἄλλοι δὲ ἄλλῳ ἐπέτυχον· τὸ δὲ ὅλον οὐδεὶς πω τῶν πρότερον. Μεμθῆναι μὲν οὖν οὐδενὶ αὐτῶν ἄξιόν ἐστιν, εἰ μὴ ἐδυνήθησαν ἐξευρεῖν, ἐπαινέσαι δὲ μᾶλλον πάντας ὅτι ἐπεχείρησαν ζητῆσαι.

Muitos já escreveram (sobre esses temas), mas ninguém ainda soube com precisão como deveria escrever sobre eles. Alguns acertaram num ponto, outros em outro; mas no todo ainda nenhum dos meus predecessores o fez. Entretanto, não é justo condená-los por não haver podido completar suas descobertas, mas é preciso elogiá-los por haver empreendido tal investigação.

Para além do gênero de escrita – o da ξυγγραφή –, que abarcava tratados de cunho filosófico ou pragmático como o *Da dieta*, o fato de o nosso autor insistir na

⁸ Registre-se aqui que uma perspectiva tradicional, que tem por grande baluarte o polígrafo Laín Entralgo, caminha na direção diversa à que propomos, e encontra feições morais e até religiosas nas dietas pré-hipocráticas, conferindo, assim, como sói acontecer a esse tipo de abordagem, um papel laicizador à escola hipocrática. Tal abordagem, além de estar comprometida com uma perspectiva evolucionista, nega ao *Corpus hippocraticum* seu aspecto dialogístico em relação a cultura que o cerca e que, em certa medida, o engendra. Apesar disso, esta Tese não negligencia o papel que os estudos dessa ordem desempenharam na construção da imagem de um Hipócrates pai não somente da medicina, mas de toda a ciência, como tanto queria Émile Littré.

⁹ Em especial, o *Da medicina antiga*.

multiplicidade de outros escritos sobre o mesmo tema (Νῦν δὲ πολλοὶ μὲν ἤδη ξυνέγραψαν) revela uma consciência de seu lugar dentro de uma tradição da dietética, assim como dentro das próprias práticas da medicina hipocrática, que se consolidava naquela época principalmente através da transmissão escrita¹⁰. De acordo com Loraux¹¹, ξυγγράφω pode indicar a construção e organização de uma unidade de escrita, o próprio objeto e a própria escrita. Segundo Bakker¹²:

The referentiality of the technical manuals of the time, which were called *syngraphai*, shares in this kind of writing: their writer rearranges and systematizes previous practice in order to facilitate subsequent practice, and so writes the art's envisaged *érgon*.

Semanticamente, a escrita do nosso autor não é a mesma que a dos πολλοί a quem se refere, e a diferença reside nos modificadores do verbo. O modificador a que me refiro é o conhecimento que o autor do texto se propõe a escrever: trata-se de um ὀρθῶς γινῶναι que modifica ξυγγράφω. Se pensarmos no uso de ξυγγράφω, tendo em vista o projeto do tratado como um todo, percebemos haver uma certa teleologia no uso desse “conhecer corretamente”: por um lado, é ele quem permite o escrever, a partir da negação dos outros, e é, por outro lado, ele o próprio resultado da ξυγγραφή.

Para além da literatura hipocrática, a dieta era compreendida como uma inovação, associada a uma nova ordem poliáde. Aristófanes, na comédia *As nuvens* (960-84), no ἄγών entre o Raciocínio Justo e o Raciocínio Injusto, menciona as práticas dietéticas,

¹⁰ Conforme aponta I.M. LONIE, no artigo “Literacy and the development of Hippocratic Medicine”. In.: *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*. Genève: 1983, pp.145-61.

¹¹ Loraux, N. “Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse”, *Métis*, v.1, n.1, 1986, p.145. “Xyngraphô: rassembler par écrit, constituer une unité de discours historique. (...) Xyngraphô, donc: façon thucydienne de désigner l'écriture historique en tant qu'il organise les événements en une totalité.”

¹² BAKKER, E. “Contract and Design: Thucydides' Writing” In: TSAKMAKIS A.; RENGAKOS A. (Eds.) *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 2006. pp. 109-129

referidas, em significante metafórico, pelo Raciocínio Justo, que, por sua vez, opunha-se à atmosfera de novidade da pólis. Trata-se de uma inversão que parece ressaltar o contraste entre a dieta alimentar característica da proposta de uma nova ordem e os costumes pudicos que o Raciocínio Justo reivindicava. Defendemos que a ideia era usar as armas do rival retórico, transformando-as em metáforas que trazem à cena uma saudosa¹³ pudicícia relacionada às manifestações públicas dos desejos sexuais. De qualquer maneira, a dieta é explicitamente citada, numa referência à prescrição (e interdição) dos rabanetes — que, por sua vez, são imagens evidentemente fálicas —, dando razões para se pensar em uma certa popularidade desse tratado, e, até mesmo, numa possível resistência a ele (973–83):

ἐν παιδοτρίβου δὲ καθίζοντας τὸν μηρὸν ἔδει προβαλέσθαι
τοὺς παῖδας, ὅπως τοῖς ἔξωθεν μηδὲν δείξειαν ἀπηνές·
εἴτ' αὖ πάλιν αὖθις ἀνιστάμενον συμψῆσαι καὶ προνοεῖσθαι

975

εἰδωλον τοῖσιν ἐρασταῖσιν τῆς ἥβης μὴ καταλείπειν.

(...)

οὐδ' ἀνελέσθαι δειπνοῦντ' ἐξῆν κεφάλαιον τῆς ῥαφανίδος,

981

οὐδ' ἄννηθον τῶν πρεσβυτέρων ἀρπάζειν οὐδὲ σέλινον,

οὐδ' ὀψοφαγεῖν οὐδὲ κιχλίζειν οὐδ' ἴσχειν τὸ πόδι ἐναλλάξ.

¹³ No verso 984, o Raciocínio Injusto, indiferente à alusão à dieta, replicará: ἀρχαῖά γε καὶ Διοπολιώδη καὶ τεττίγων ἀνάμεστα / καὶ Κηδείδου καὶ Βουφονίων, “velharias! assim como as Diopolias (i.e., as festividades de Zeus padroeiro), plenas de cigarras, / de Cidides (i.e., dos ditirambos antigos de Cidides) e de bufonias (i.e., de sacrifícios de bois, em pleno desuso)”. Seguimos aqui a sugestão do LSJ e interpretamos a expressão “plenas de cigarras” como “plenas de prendedores de cabelo antiquados”. Tais prendedores foram usados nas Guerras Greco-Pérsicas, conforme atesta Tucídides em sua *Arqueologia* (1.6). A réplica insiste no tópos do novo contra o antigo, mas sua posição evidencia a postura saudosista do adversário, o Raciocínio Justo.

E nas aulas de ginástica, os jovens deviam sentar-se com as pernas esticadas, de modo que aos de fora nada deixassem ver; e depois ao se levantarem novamente deviam todos juntos varrer o chão e evitar mostrar uma imagem de virilidade aos admiradores.

(...)

não era permitido ao jantar (comer) a cabeça do rabanete, nem pegar no aneto nem no aipo dos mais velhos, nem comer peixes nem gargalhar nem manter as pernas cruzadas.

E ainda nos versos 999-1000 há uma jocosa referência a Hipócrates, filho de Arrifron e, portanto, primo de Péricles, cujos três filhos eram conhecidos pela sua proverbial estupidez. A homonímia com o célebre médico parece reforçar a hipótese da referência à dieta em versos não anteriores e próximos. Nesses versos, o Raciocínio Injusto inverte o jogo, acusando o adversário de unir-se a quem deveria ser identificado como associado às ideias novas:

{Ητ.} εἰ ταῦτ', ὧ μείρακιον, πείσει τούτῳ, νῆ τὸν Διόνυσον τοῖς Ἱπποκράτους υἱέσιν εἴξεις καὶ σε καλοῦσι λιτομάμμαν.

Se dessa forma, menininho, com isso sofres, por Dioniso, parecer-te-ás com os filhotes¹⁴ de Hipócrates e chamar-te-ão de grande mamador de tetas¹⁵.

¹⁴ Jogo de palavras intraduzível, uma vez que υἱέσιν (dat. pl. de υἱός) é quase homófono de ὑσίν (dat. pl. de ὕς, “porco”, animal que os gregos frequentemente associavam à estupidez (ver Ar. *Pax* 928; *Eq.* 986).

¹⁵ A palavra βλιτομάμμις quer dizer, literalmente, “expremedor de tetas”. O dicionário de Anatole Bailly apresenta a tradução “grande tolo” para esse vocábulo, o que, a nosso ver, tem uma carga pejorativa muito menor do que a que o texto sugere. Nossa hipótese é a de que, nessa passagem, o Raciocínio Injusto faz ressoar a ideia de que seguir Hipócrates (mamar-lhe às tetas) é uma grande estultícia pueril, fazendo ecoar esse nome que, ao mesmo tempo é ligado à família de Péricles e ao célebre médico, valendo-se, assim, de um sofisticado recurso que, ao mesmo tempo, traz a lembrança do emblemático nome de Hipócrates e

Jouanna, ao introduzir o capítulo que trata da terapêutica dietética, tece uma observação na qual invoca outros testemunhos¹⁶:

Além dos registros de cuidados que precisam de uma terapêutica de intervenção (medicamentos catárticos, incisões, cauterização), o médico dispunha de um registro para se opor à doença: a dieta do doente.

Assim, a terapêutica de intervenção pertence à medicina tradicional, a arte da dieta passa da antiguidade para ser uma conquista mais recente. O testemunho mais célebre a esse respeito é o de Platão, na República (407d-408b):

Οὐκοῦν ταῦτα γινώσκοντα φῶμεν καὶ Ἀσκληπιὸν τοὺς μὲν φύσει τε καὶ διαίτῃ ὑγιεινῶς ἔχοντας τὰ σώματα, νόσημα δέ τι ἀποκεκριμένον ἴσχοντας ἐν αὐτοῖς, τούτοις μὲν καὶ ταύτῃ τῇ ἔξει καταδείξαι ἰατρικὴν, φαρμάκοις τε καὶ τομαῖς τὰ νοσήματα ἐκβάλλοντα αὐτῶν τὴν εἰωθυῖαν προστάττειν δίαιταν, ἵνα μὴ τὰ πολιτικὰ βλάπτοι, τὰ δ' εἴσω διὰ παντὸς νενοσηκότα σώματα οὐκ ἐπιχειρεῖν διαίταις κατὰ σμικρὸν ἀπαντλοῦντα καὶ ἐπιχέοντα μακρὸν καὶ κακὸν βίον ἀνθρώπῳ ποιεῖν, καὶ ἔκγονα αὐτῶν, ὥς τὸ εἶκος,

coloca-o ao lado de seu adversário, sugerindo uma identificação entre o Raciocínio Injusto e uma visão ingênua daquilo que era tomado como novidade.

¹⁶ 1992, p. 232-3.

ἕτερα τοιαῦτα φυτεύειν, ἀλλὰ τὸν μὴ δυνάμενον ἐν τῇ
καθεστηκυίᾳ περιόδῳ ζῆν μὴ οἶσθαι δεῖν θεραπεύειν,
ὥς οὔτε αὐτῷ οὔτε πόλει λυσιτελεῖ;

Πολιτικόν, ἔφη, λέγεις Ἀσκληπιόν.

Δῆλον, ἦν δ' ἐγώ· καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ, ὅτι τοιοῦτος ἦν,
οὐχ ὁρᾷς ὥς καὶ ἐν Τροίᾳ ἀγαθοὶ πρὸς τὸν πόλεμον
ἐφάνησαν, καὶ τῇ ἱατρικῇ, ὥς ἐγὼ λέγω, ἐχρῶντο; ἢ οὐ
μέμνησαι ὅτι καὶ τῷ Μενέλεω ἐκ τοῦ τραύματος οὗ ὁ
Πάνδαρος ἔβαλεν –

αἶμ' ἐκμυζήσαντες ἐπ' ἥπια φάρμακ' ἔπασσον, ὅτι δ'
ἐχρῆν μετὰ τοῦτο ἢ πιεῖν ἢ φαγεῖν οὐδὲν μᾶλλον ἢ τῷ
Εὐρυπύλῳ προσέταττον, ὥς ἱκανῶν ὄντων τῶν
φαρμάκων ἰάσασθαι ἄνδρας πρὸ τῶν τραυμάτων
ὑγιεινούς τε καὶ κοσμίους ἐν διαίτῃ, κἂν εἰ τύχοιεν ἐν τῷ
παραχρῆμα κυκεῶνα πιόντες, νοσώδη δὲ φύσει τε καὶ
ἀκόλαστον οὔτε αὐτοῖς οὔτε τοῖς ἄλλοις ᾤοντο
λυσιτελεῖν ζῆν, οὐδ' ἐπὶ τούτοις τὴν τέχνην δεῖν εἶναι,
οὐδὲ θεραπευτέον αὐτούς, οὐδ' εἰ Μίδου πλουσιώτεροι
εἶεν.

– Por conseguinte afirmaremos que também Asclépios sabia
isto, e que, para os que gozam de saúde física, graças à sua
natureza e à sua dieta, mas têm qualquer doença localizada,
para os que têm essa constituição, ensinou a medicina, que
expulsa as suas enfermidades por meio de remédios e
incisões, prescrevendo-lhes a dieta a que estão habituados, a
fim de não prejudicarem os negócios políticos. Quanto aos
corpos todos minados pela doença, não tentou, sujeitando-
os a um tratamento paulatino de infusões e purgas, tornar a

vida desses homens longa e dolorosa, nem que gerassem filhos semelhantes a eles, como é natural; mas àquele que é incapaz de viver no círculo de ação que lhe foi adstrito, entendia que não se devia aplicar terapêutica, uma vez que nada lucrava com isso, nem o próprio, nem o Estado.

- O Asclépios de que falas é um político – objetou ele.

- É evidente – confirmei eu -. E os filhos, porque ele era assim, não vês como em Troia se mostraram valentes no combate e praticavam a medicina, como digo? Ou não te lembras do que eles fizeram a Menelau, quando, do ferimento que Pândaro lhe fez ao atingi-lo, – *chuparam o sangue, espalhando por cima mezinhas calmantes* – e não lhe prescreveram o que havia de beber ou de comer depois, como não o haviam feito a Eurípilo, entendendo que os remédios eram suficientes para curar homens que, antes de serem feridos, eram saudáveis e de regime moderado, embora se desse o caso de naquele momento terem tomado a poção; ao passo que para os enfermiços por natureza e libertinos, entendiam que não lhes aproveitava viver, nem para eles nem para os outros, e que não valia a pena para eles existir a arte de curar nem trata-los, ainda que fossem mais ricos do que Midas.¹⁷

Para Jouanna (1992), à medicina farmacológica da época de Homero se opõe a medicina dietética dos seus contemporâneos. Platão, no entanto, não via nessa evolução um progresso. Essa nova medicina, que constrangia os doentes a uma observação de um

¹⁷ Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, (2001)

longo regime, os desviava, segundo ele, de cumprir seus deveres de cidadãos. Mas, vista do lado dos médicos, tal evolução apareceu como um progresso. O autor hipocrático que expôs a dieta para as doenças agudas critica o caráter farmacológico da terapêutica dos autores das sentenças cnídias e reprocha os antigos em geral de não haver dito nada válido sobre a dieta. Uma terapêutica que não se contenta com um catártico, com uma incisão ou com uma cauterização para evacuar o mal, mas que adapta a dieta do doente à doença e à sua evolução, eis algo que passou por uma novidade da medicina do fim do V e início do IV, já mesmo aos olhos dos contemporâneos.

Trata-se aqui, portanto, de uma pretensa parte do grande mosaico do discurso civilizatório no qual os gregos da pólis clássica, em vários momentos, se empenhavam e ao qual aprenderam a opôr uma ancestralidade que Tucídides (1.6)¹⁸ chegou a identificar com os mesmos bárbaros retoricamente irmanados em uma não (ou sub) cultura, a despeito do trabalho de Heródoto e do autor do tratado *Ares, águas e lugares*¹⁹. Consiste pressuposto fundamental desse projeto civilizador a abrangência do conceito de νόμος, que merece ser repensado para além da alçada do binômio, já clássico na teoria, formado pelos conceitos de natureza e cultura. O νόμος, enquanto costume gerador de norma, interessa-nos para entender o procedimento hipocrático, uma vez que as operações dietéticas eram circunscritas a esse limite, a partir do qual sua prescrição dialogava com a φύσις. Lê-se no primeiro livro do *Da dieta* (69):

Τόδε δὲ τὸ ἐξεύρημα καλὸν μὲν ἑμοὶ τῷ εὐρόντι,
ὠφέλιμον δὲ τοῖσι μαθοῦσιν, οὐδεὶς δὲ κω τῶν πρότερον

¹⁸ Πολλὰ δ' ἂν καὶ ἄλλα τις ἀποδείξειε τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοιότροπα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιτώμενον, “em muitas coisas poder-se-ia demonstrar que os antigos gregos tinham uma dieta semelhante ao dos hodiernos bárbaros”. Observe-se, aqui, o uso do verbo διαιτῶ, com o sentido mencionado no início deste artigo, o de “conduzir deliberadamente a vida”.

¹⁹A esse respeito, ver H.F. CAIRUS, *Asiáticos diferentes entre si: o Corpus hippocraticum e a alteridade interna*, Rio de Janeiro, PROAERA, 2003, disponível em <http://www.letras.ufjf.br/proaera/alteridadeinterna.pdf>.

οὐδὲ ἐπεχείρησε συνεῖναι, ὃ πρὸς ἅπαντα τὰ ἄλλα πολλοῦ κρίνω εἶναι ἄξιον· ἔστι δὲ προδιάγνωσις μὲν πρὸ τοῦ κάμνειν, διάγνωσις δὲ τῶν σωμάτων τί πέπονθε, πότερον τὸ σιτίον κρατέει τοὺς πόνους, ἢ οἱ πόνοι τὰ σιτία, ἢ μετρίως ἔχει πρὸς ἄλληλα· ἀπὸ μὲν γὰρ τοῦ κρατέεσθαι ὀκοτερονοῦν νοῦσοι ἐγγίνονται· ἀπὸ δὲ τοῦ ἰσάζειν πρὸς ἄλληλα ὑγείη πρόσεστιν. Ἐπὶ ταῦτα δὴ τὰ εἶδεα ἐπέξειμι, καὶ δείξω ὀκοῖα γίνεται τοῖσιν ἀνθρώποισιν ὑγιαίνειν δοκέουσι καὶ ἐσθίουσιν ἡδέως πονέειν τε δυναμένοισι καὶ σώματος καὶ χρώματος ἱκανῶς ἔχουσιν.

Este descobrimento é belo para mim, que o descobri, e útil para os que aprendem, pois nenhum dos que antes tentaram englobar alguma coisa, o que, frente a todas as outras coisas, julgo ser de muito valor. É a prodiagnose antes de adoecer, a diagnose, dentre os corpos, o que ocorre, seja o domínio do alimento sobre os exercícios, ou dos exercícios sobre o alimento, ou do equilíbrio entre ambos. Pois do domínio de qualquer um ocorrem as doenças. E do equilíbrio entre eles provém a saúde. Então, a partir destas ideias explico em detalhe e mostrarei como é para os homens que julgam estar saudáveis e comem com prazer e se exercitam como podem, e são suficientes de corpo e de cor.

A prodiagnose desse autor se esquematiza numa base positiva pautada no conceito de saúde. Isso fica evidente quando, na descrição das δυνάμεις dos alimentos e

exercícios, o ponto central é o efeito que a combinação tem no homem saudável, e considera apenas desequilíbrios da ordem dos sintomas leves (para citar alguns, diarreias, azias, disúrias, febres brandas, corizas e insônia), prévios à doença. Nesse sentido, a doença ficaria situada além do ponto extremo do seu esquema fechado, reafirmando o caráter higiênico da sua obra. Já a dieta dos doentes ocupa o centro dos tratados *Das afecções* e *Da dieta nas doenças agudas* e também em *Epidemias*, o que reitera o caráter da obra.

O tratado *Da dieta* considera fundamental a tensão e complementação entre os opostos, cujo maior exemplo talvez seja a dicotomia formada por νόμος e φύσις, que, à primeira vista, parece remeter a um argumento de boa tessitura retórica de uma oposição entre humano e divino:

Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνησι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνη φύσει οὐ γινώσκουσιν· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἐωυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι, καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται. Πάντα γὰρ ὅμοια, ἀνόμοια ἔοντα· καὶ σύμφορα πάντα, διάφορα ἔοντα· διαλεγόμενα, οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα, ἀγνώμονα· ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἐκάστων, ὁμολογούμενος. Νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογεόμενα

Os homens não sabem observar o invisível a partir do visível. Pois utilizando *tékhnai* semelhantes à φύσις humana, não o sabem. Pois o pensamento dos deuses ensinou a imitar o que lhes é próprio, e, conhecendo o que fazem, não conhecem o que imitam. Pois tudo é

semelhante sendo dissemelhante, concorda não concordando, possui razão, não tendo razão. Oposta é a direção de cada uma das coisas, completando-se entre si. Pois νόμος e φύσις, através dos quais obtemos tudo, não concordam concordando. (*De dieta*, 1, 11)

O *Da dieta* faz parte dos tratados hipocráticos nos quais se nota com clareza irrefutável a instrumentalização do saber retórico. O capítulo quarto do primeiro livro do tratado, num imbricado jogo de oposições, aponta uma φύσις harmônica, para a qual os opostos integram um todo, em complementação, e um νόμος que fraciona, em opostos, o processo natural e valora suas partes, umas em relação às outras, e, como conclusão desse intrigante discurso, o tratadista propõe o último par antitético, formado, precisamente, por νόμος e φύσις:

Τούτων δὲ προσκίεταί ἑκατέρῳ τάδε· τῷ μὲν πυρὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν, τῷ δὲ ὕδατι τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ὑγρόν· ἔχει δὲ ἀπ’ ἀλλήλων τὸ μὲν πῦρ ἀπὸ τοῦ ὕδατος τὸ ὑγρόν· ἓνι γὰρ ἐν πυρὶ ὑγρότης· τὸ δὲ ὕδωρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸ ξηρόν· ἓνι γὰρ ἐν ὕδατι ξηρόν. Οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων, πούλλας καὶ παντοδαπὰς ἰδέας ἀποκρίνονται ἀπ’ ἀλλήλων καὶ σπερμάτων καὶ ζώων, οὐδὲν ὁμοίων ἀλλήλοισιν οὔτε τὴν ὄψιν οὔτε τὴν δύναμιν· ἅτε γὰρ οὔποτε κατὰ τούτῳ ἰστάμενα, ἀλλ’ αἰεὶ ἀλλοιούμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τὰ, ἀνόμοια ἐξ ἀνάγκης γίνεται καὶ τὰ ἀπὸ τούτων ἀποκρινόμενα. Ἀπόλλυται μὲν οὖν οὐδὲν ἀπάντων χρημάτων, οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν· συμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα

ἀλλοιοῦται· νομίζεται δὲ παρὰ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἐξ Ἄιδου ἐς φάος αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος ἐς Ἄιδην μειωθὲν ἀπολέσθαι· ὀφθαλμοῖσι γὰρ πιστεύουσι μᾶλλον ἢ γνώμῃ, οὐχ ἱκανοῖς ἐοῦσιν οὐδὲ περὶ τῶν ὀρεομένων κρίναι· ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι. Ζώει γὰρ κάκεῖνα καὶ τάδε· καὶ οὔτε, εἰ ζῶον, ἀποθανεῖν οἶόν τε, εἰ μὴ μετὰ πάντων· ποῦ γὰρ ἀποθανεῖται; οὔτε τὸ μὴ ὄν γενέσθαι, πόθεν γὰρ ἔσται; ἀλλ' αὖξεται πάντα καὶ μειοῦται ἐς τὸ μήκιστον καὶ ἐς τὸ ἐλάχιστον, τῶν γε δυνατῶν. Ὅ τι δ' ἂν διαλέγωμαι γενέσθαι ἢ ἀπολέσθαι, τῶν πολλῶν εἵνεκεν ἐρμηνεύω· ταῦτα δὲ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ· ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τούτῳ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τούτῳ, αὐξηθῆναι καὶ μειωθῆναι τούτῳ, γενέσθαι, ξυμμιγῆναι τούτῳ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τούτῳ, ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τούτῳ, καὶ οὐδὲν πάντων τούτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος.

A cada um deles se designa o seguinte: ao fogo, o seco e o quente; à água, o úmido e o frio. E cada um tem do outro: o fogo tem da água o úmido, pois há no fogo umidade; e a água tem do fogo o seco, pois há na água secura. Sendo assim, em muitas e em variadas formas, secretam-se uns dos outros, as sementes e os animais, e nada têm entre si de semelhante, nem em aspecto nem em propriedade. Uma vez que eles nunca ficam em si, mas estão sempre mudando para um ou para outro, por necessidade, torna-se também

dissemelhante²⁰ o que é secretado deles. Portanto, de todas as coisas, nada perece nem nasce nada que não havia antes: o que se mistura e o que se separa muda. No entanto, entre os homens²¹ há a crença de que o que nasce cresce do Hades para a luz, e de o que perece minguia da luz para o Hades. Acreditam, pois, mais nos seus olhos do que no juízo, os quais não são capazes de julgar sequer o que veem. Mas eu explico essas coisas por meio do juízo²²: pois são animais tanto aqueles quanto estes: se é vivo, não pode haver morte, a não ser com o conjunto de todas as coisas, pois como morreria? Nem o que não existe nasceria, pois, de onde viria? Mas tudo cresce e tudo minguia para o máximo e para o mínimo das possibilidades. O que eu chamo de nascer ou perecer, por causa da plebe, assim interpreto, mas explico [agora] que essas coisas são misturar-se e separar-se. Pois é assim: nascer e perecer é a mesma coisa; misturar-se e separar-se é a mesma coisa; aumentar e diminuir é a mesma coisa; nascer e misturar-se é a mesma coisa; morrer e separar-se é a mesma coisa, cada

²⁰ A conclusão desse raciocínio faz crer que o adjetivo ἄνομοια já faz ressoar a ideia de ἀνομία. A dissemelhança, de fato, é algo da ordem algo ligado à categoria nômica.

²¹ Segue-se aqui a lição de Littré – παρὰ τῶν ἀνθρώπων – (seguindo uma emenda *de altera manu* – séc.XIV-- ao manuscrito Parisinus 2142 – séc.X), em detrimento da de Jones – ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, fundamentada no Parisinu2155.

²² Essa passagem parece inverter o binômio já clássico à época deste autor. Aqui vale referir o episódio narrado por Heródoto no livro I, o de Giges ante o pedido do soberano Candaules de ver a rainha da Lídia, sua mulher, nua, para que acreditasse que era ela a mulher mais bela de todas. A propósito desse projeto de Candaules, Heródoto cita o adágio, segundo o qual “ὅτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν” (*História*, 1.8.3), “pois acontece de serem para os homens os ouvidos menos confiáveis do que os olhos”. Heráclito (fr.101a), citado por Políbio (Polib. XII 27), corrobora esse dito: “ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὧτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.”. Neste tratado, apõe-se ao díptico formado por olhos e ouvidos a γνώμη, termo relacionado, a um só tempo, com a atividade intelectual e a de inserção numa tradição. Seguindo esses passos, o pensamento relacionado à tradição impõe-se como o terceiro e mais importante elemento na constituição do conhecimento que se sabe devedor da πίστις.

um em relação a todos e todos em relação a cada um, e nenhum deles é o mesmo; pois o νόμος é contrário à φύσις no que concerne a essas coisas.²³

A distinção proposta pelo tratado entre os pares antitéticos, a partir da própria oposição entre φύσις e νόμος, tem também um caráter hermenêutico – sugerido, de resto, pelo próprio verbo ἐρμενεύω –, característico, ele próprio, do universo do νόμος. Por esse viés, a separação é uma hermenêutica do todo, e, talvez seja útil dizer, assim se entendia o método hipocrático; ao menos, desde a conhecida definição platônica de μέθοδος (*Fedro*, 270c) às categorizações aristotélicas.

A catalogação, uma forma de categorização que se nota – ao menos – desde Homero, dá forma e conteúdo à descrição dos alimentos no tratado *Da dieta*. O critério de categorização tem por alicerce as δυνάμεις, e alinha-se à ideia dessa hermenêutica do todo, já que a δύναμις aparece como a chave de leitura para a compreensão da φύσις como um todo.

A δύναμις, no *Da dieta*, está a serviço de categorias que se coadunam com as qualidades naturais, ou seja, as qualidades inerentes à φύσις, a saber, o 'seco', o 'úmido', o 'quente', o 'frio' e outras mais específicas, como 'picante', 'adstringente' etc., todas notadas a partir de uma percepção, de uma αἴσθησις. Essas qualidades naturais, por sua vez, são evocadas pelo discurso que acondiciona a φύσις ao binômio formado por 'fogo' e 'água'. A observação, a descrição e a prescrição do processamento dos alimentos integram a ação – sempre de base empírica – do médico e geram uma ação quase antitética – ou mesmo antitética – na elaboração, organização e formulação de conceitos. O conhecimento alegado das causas e da organização do microcosmos em relação ao macrocosmos (*Da dieta*, 1,10 et sq.) e a aplicação dessa ordem física aos

²³ *De dieta*, 1,4

elementos que estão ao alcance do homem mediante uma τέχνη própria fundamenta discursivamente a autoridade do médico e legitima o seu lugar de fala.

O conceito de δύναμις no tratado *Da dieta* salta do nível do enunciado para o da enunciação e suas formas. No livro I do *Da dieta*, o autor define a escrita como a δύναμις, por sua potencialidade mnemônica, num raciocínio que se aproxima da escrita-phármakon do *Fedro* platônico (274b-278b). Para além disso, refletir sobre a própria escrita e compará-la com a medicina e com as outras τέχναι mostra com clareza a pretensão do lugar do autor: “Γραμματικὴ τοιόνδε· σχημάτων σύνθεσις, σημῆια φωνῆς ἀνθρωπίνης, δύναμις τὰ παροιχόμενα μνημονεῦσαι.”²⁴ (“A escrita é assim: uma combinação de figuras, sinais da voz humana, a capacidade de relembrar os feitos passados”). O fato de considerar a escrita como uma δύναμις, a propriedade ativa que é passível de observação e de manipulação – o que é, de certa forma, o objeto da sua obra –, denota sua atitude relativa ao seu projeto de composição do próprio tratado.

Ora, se no capítulo 10 do livro I, ele afirma que “ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἐωυτῷ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά” (“em uma palavra, tudo o fogo arrumou no próprio corpo por si mesmo, em imitação do todo, pequeno com grande e grande com pequeno”), e, logo depois, exemplifica a sua assertiva a partir do funcionamento do corpo humano, indo em direção às τέχναι dominadas pelo homem, culminando na passagem acima citada, no capítulo 23, acreditamos ser plausível a ideia de o nosso autor – enquanto um ἰητρός que verte seu conhecimento na escrita – ter concebido a sua obra (pelo menos o livro I) como uma forma de ἀπομίμησις τοῦ ὅλου. O capítulo 15, nesse sentido, ilustra bem essa ideia:

²⁴ *Da dieta*, I,23

Σκυτέες τὰ ὅλα καὶ κατὰ μέρη διαιρέουσι, καὶ τὰ μέρη ὅλα ποιέουσι, τάμνοντες δὲ καὶ κεντέοντες τὰ σαθρὰ ὑγίεια ποιέουσιν. Καὶ ἄνθρωπος δὲ τούτῳ πάσχει· ἐκ τῶν ὅλων μέρη διαιρέεται, καὶ ἐκ τῶν μερῶν συντιθεμένων ὅλα γίνεται· κεντεόμενοι τε καὶ τεμνόμενοι τὰ σαθρὰ ὑπὸ τῶν ἰητρῶν ὑγιαίνονται· καὶ τότε ἰητρικῆς τὸ λυπέον ἀπαλλάσσειν, καὶ ὑφ' οὗ πονέει ἀφαιρέοντα ὑγίεια ποιέειν. Ἡ φύσις αὐτομάτη ταῦτα ἐπίσταται· καθηήμενος πονέει ἀναστῆναι, κινούμενος πονέει ἀναπαύσασθαι, καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἔχει ἡ φύσις ἰητρικῆς.

Os curtidores dividem o inteiro em partes e tornam as partes coisas inteiras. Cortando e picando tornam são o que está putrefato. Com o homem se passa o mesmo: do inteiro divide-se em partes e, compondo-se das partes, se torna inteiro. Picados e cortados pelos médicos, tornam-se sãos. E isto é [próprio] da medicina, afastar o que provoca dor, e, ao fazer com que se afaste o sofrimento, tornar são. A φύσις por si mesma sabe isto: levantar o doente que está sentado e fazer repousar o doente que está em movimento, e outras coisas assim a φύσις tem da medicina.

Entre o dizer, o dito e a πράξις, o tratado *Da dieta* atribui à φύσις um saber, uma certeza (o verbo é ἐπίσταμαι) da qual ela, a φύσις, é senhora por si, autônoma. Esse saber é o de indicar, sem equívoco, o que deve fazer o doente. Com isso, a φύσις partilha do domínio da medicina, por um certo saber relativo à ação. Essa é uma concepção de

φύσις, decerto, bem próxima à *uis medicatrix naturae*. A propensão da φύσις à normalidade confere à própria normalidade um caráter natural; naturalizando, assim, por extensão, um ἦθος ou mesmo um νόμος.

A δίαιτα, portanto, configura-se como um instrumento desse νόμος com o qual o homem, e especialmente o médico, através da ἰατρικὴ τέχνη, negocia espaços com a φύσις. Mais especificamente no tratado *Da dieta*, do ponto de vista da construção do conceito de saúde não como oposição à doença, ou como ausência dela, mas pretendendo-se um sistema perfeito que no caso específico deste tratado exclui a doença, colocando-a no lugar da anomia, de forma que o médico tratadista possa justificar retoricamente a sua tese e seu εὖρημα. A doença, assim, passaria à condição de possibilidade no seu sistema de prodiagnose, situada no ponto extremo do esquema traçado pelo autor. Do ponto de vista da construção textual, tanto estruturalmente quanto na lógica interna do tratado, a partir da explicitação por parte do autor de uma consciência da sua própria escrita, é possível observar tais intentos discursivos.

1. O sono no *Corpus hippocraticum*

Ὑπνος, ἀγρυπνίη, ἀμφοτέρα τοῦ μετρίου μᾶλλον γενόμενα, κακόν.²⁵

Sono, insônia, ambos sendo mais do que a medida, fazem mal.

Na passagem acima, que pertence ao livro II dos Aforismos, aponta-se que o excesso de sono ou a falta dele são prejudiciais. Em estrutura semelhante, no livro VII, o autor adverte que tais práticas provocam doença: Ὑπνος, ἀγρυπνίη, ἀμφοτέρα μᾶλλον τοῦ μετρίου γινόμενα, νοῦσος (Sono, insônia, ambos sendo mais que a medida, provocam doença).²⁶

Não é surpreendente que os aforismos enfatizem a importância da moderação no sono ou na vigília, uma vez que essa medida natural para todas as coisas é uma das ideias mais gerais contidas na medicina hipocrática: Οὐ πλησμονή, οὐ λιμός, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ἀγαθόν, ὅ τι ἂν μᾶλλον τῆς φύσιος ᾗ.²⁷ (Nem repleção nem fome nem nada que for mais do que a φύσις é bom). Não é coincidência encontrar a palavra φύσις no lugar do μέτριον das passagens anteriores: a φύσις funciona como um limite aos hábitos que regulam o corpo e vice-versa.

Dados sobre a importância dessa moderação com vistas à saúde podem ser conferidos em grande parte do *Corpus hippocraticum*: para muitos, se não para quase todos os autores da Coleção, a saúde é vista a partir de um equilíbrio entre duas forças, e assim o excesso, bem como algum elemento externo que perturbe o equilíbrio interno, podem ser causa do adoecimento.

²⁵ Af. II, 3

²⁶ Af. VII, 72

²⁷ Af., II, 4

De fato, a ideia de saúde como um μέτρον aparece na teoria humoral de Pólibo, autor do tratado *Da natureza do homem* (4), em que tal conceito tem estreita relação com a proporção dos humores no corpo:

Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἐωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθὴν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτέῳ ἡ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλγέει καὶ ὑγιαίνει. Ὑγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὁκόταν μετρίως ἔχη ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρήσιος καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθους, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ἦ.

O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra – esta é natureza do corpo, através da qual este adoece e tem saúde. Tem saúde precisamente quando esses humores são harmônicos em proporção, em propriedade 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.²⁸

Diferente da de Pólibo, mas análoga à postura do tratadista do *Da dieta*, que será explorada mais à frente, a colocação do autor do *Da medicina antiga* com relação à saúde diz respeito ao equilíbrio das δυνάμεις, embora não se limite a quatro fundamentais, mas afirme que παντοίας δυνάμιας ἔχοντα:

²⁸ Trad. Henrique F. Cairus, 2005, p. 43.

Ἐνι γὰρ ἀνθρώπῳ καὶ πικρὸν καὶ ἄλμυρον, καὶ γλυκὺ καὶ ὀξύ, καὶ στρυφνὸν καὶ πλαδαρὸν, καὶ ἄλλα μυρία, παντοίας δυνάμιας ἔχοντα, πλῆθος τε καὶ ἰσχύν. Ταῦτα μὲν μεμιγμένα καὶ κεκρημένα ἀλλήλοισιν οὔτε φανερά ἐστίν, οὔτε λυπείει τὸν ἄνθρωπον· ὅταν δέ τι τουτέων ἀποκριθῇ, καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ γένηται, τότε καὶ φανερόν ἐστι καὶ λυπείει τὸν ἄνθρωπον.

Há, de fato, o salgado, o amargo, o doce, o ácido, o azedo, o insípido e mil outras substâncias possuem propriedades diversas em relação à quantidade e à força. Essas coisas, misturadas e temperadas uma a uma, não estão manifestas e não fazem o homem padecer; mas, quando uma delas se separa e se isola, então ela se torna manifesta e faz o homem padecer.²⁹

A definição de saúde do tratadista do *Da dieta*, talvez a definição mais significativa encontrada no *Corpus hippocraticum*, associa-se à proporção justa entre alimentos e exercícios, cada um representando um dos princípios fundamentais da homeostase, a saber, o esvaziamento e a repleção.

ἔστι δὲ προδιάγνωσις μὲν πρὸ τοῦ κάμνειν, διάγνωσις δὲ τῶν σωμάτων τί πέπονθε, πότερον τὸ σιτίον κρατέει τοὺς πόνους, ἢ οἱ πόνοι τὰ σιτία, ἢ μετρίως ἔχει πρὸς ἄλληλα· ἀπὸ μὲν γὰρ τοῦ κρατέεσθαι ὀκοτεροῦν

²⁹ Trad. Henrique Cairus

νοῦσοι ἐγγίνονται· ἀπὸ δὲ τοῦ ἰσάζειν πρὸς ἄλληλα
 ὑγείῃ πρόσεστιν.

É uma prodiagnose antes do adoecimento, uma diagnose do que ocorreu aos corpos, seja se o alimento domina os esforços ou se os esforços [dominam] os alimentos, ou se há equilíbrio entre si. Pois as doenças ocorrem a partir do domínio de cada um, e a saúde provém da igualdade entre eles.

O autor do *Prognóstico* acredita que habitualmente o homem deve seguir um padrão de sono e dormir durante a noite e estar acordado durante o dia:

Περὶ δὲ ὕπνων, ὥσπερ κατὰ φύσιν ξύνηθες ἡμῖν ἐστι, τὴν μὲν ἡμέρην ἐγρηγορέναι χρὴ, τὴν δὲ νύκτα καθεύδειν. Ὅταν δὲ εἴη τοῦτο μεταβεβλημένον, κάκιον· ἥκιστα δ' ἂν λυπέοιτο, εἰ κοιμῶτο τὸ πρῶτ' ἐς τὸ τρίτον μέρος τῆς ἡμέρης· οἱ δὲ ἀπὸ τούτου τοῦ χρόνου ὕπνοι πονηρότεροί εἰσι· κάκιστον δὲ μὴ κοιμᾶσθαι, μήτε τῆς νυκτὸς, μήτε τῆς ἡμέρης· ἢ γὰρ ὑπὸ ὀδύνης τε καὶ πόνων ἀγρυπνέειν ἢ παραφρονήσκειν ἔπεται ἀπὸ τούτου τοῦ σημείου.³⁰

Sobre o sono, assim como é por natureza habitual para nós, é preciso que se esteja acordado durante o dia e dormir durante a noite. Se isso for mudado, faz mal. Menos mal

³⁰ *Prog* 10

faria se se dormisse cedo até a terceira parte do dia. O sono após esse período é daninho; pior é não dormir, nem de noite, nem de dia. Pois se houver vigília/insônia sob dor e mal estar, após esse sinal, segue-se o delírio.

Dormir à noite e ficar acordado durante o dia é exatamente como deve ser, porque é o caminho natural das coisas (κατὰ φύσιν). Se qualquer mudança ocorrer com esse padrão, não é um bom sinal, o autor prenuncia, e, logo depois, estabelece os vários graus de gravidade possíveis. É menos perigoso se alguém dorme o primeiro terço do dia; dormir depois disso não é bom, e é pior quando não se dorme. Uma completa falta de sono é vista como um sinal de problemas mais graves.

Para o autor do *Da dieta*, em algumas estações, esse padrão é insuficiente para manter a saúde e, por isso, deve-se tirar sonecas breves no verão, para evitar que o corpo resseque: ξυμφέρει δὲ καὶ ἐν τῷ θερεί τῆς ἡμέρας ὑπνοῖσι χρέεσθαι βραχέσι μὴ πολλοῖσιν, ὅπως μὴ ἀποξηραίνεται τὸ σῶμα ὑπὸ τῆς ὥρης (Convém também no verão tirar não muitas sonecas breves durante o dia, de forma que o corpo não resseque por causa da estação). Nesse caso específico, o sono possui propriedade úmida no corpo, e, de resto, é utilizado nas prescrições de dietas úmidas³¹. Entretanto, segundo o autor do mesmo livro no capítulo 60, do livro II, o sono tem diferentes propriedades, dependendo da circunstância:

Ὑπνοὶ δὲ νῆστιν μὲν ἰσχυαίνουσι καὶ ψύχουσιν, ἢν μὴ μακροὶ ἔωσι, κενοῦντες τοῦ ὑπάρχοντος ὑγροῦ· ἢν δὲ μᾶλλον, ἐκθερμαίνοντες συντήκουσι τὴν σάρκα, καὶ διαλύουσι τὸ σῶμα, καὶ ἀσθενὲς ποιεοῦσι· βεβρωκότα δὲ θερμαίνοντες ὑγραίνουσι, τὴν τροφήν ἐς τὸ σῶμα

³¹ Ver também *Da dieta* IV, 89 e III, 71. O autor aqui acredita que há sono em caso de haver excesso de umidade no corpo: ὁ δὲ ὕπνος γίνεται τῆς σαρκὸς ὑγρανθείσης, καὶ χεῖται τὸ αἷμα, καὶ γαληνίζεται διαχεόμενον τὸ πνεῦμα.

διαχέοντες· ἀπὸ δὲ τῶν ὀρθρίων περιπάτων ὕπνος μάλιστα ξηραίνει.

O sono em jejum emagrece e esfria, se não for muito longo, enchendo (o corpo) da umidade existente; se for muito, esquenta e liquefaz a carne, relaxa o corpo e provoca fraqueza. O sono após ter comido esquenta e umedece e espalha a nutrição no corpo. Após as caminhadas matutinas o sono seca muito mais.

A ideia que aqui subjaz é a de que o corpo deve-se adequar a condições externas, como o clima, de modo a não romper o equilíbrio interno do corpo, uma vez que fatores externos podem ser causa de adoecimento. Regular os hábitos de sono de acordo com esses fatores externos parece ser uma forma de alcançar essa adequação. O compilador dos *Aforismos* assim diz, acerca do sono no inverno e na primavera:

Αἱ κοιλίαι χειμῶνος καὶ ἥρος θερμόταται φύσει, καὶ ὕπνοι μακρότατοι· ἐν ταύτησιν οὖν τῇσιν ὥρησι, καὶ τὰ προσάρματα πλείω δοτέον· καὶ γὰρ τὸ ἔμφυτον θερμὸν πλεῖστον ἔχει· τροφῆς οὖν πλείονος δεῖται· σημεῖον, αἱ ἡλικίαι καὶ οἱ ἀθληταί.³²

A barriga esquenta por natureza durante o inverno e primavera, e o sono é mais longo. Nessas estações é necessário dar mais comida, pois o calor natural interno é

³² Af. I, 15

maior, então precisa mais nutrição. Sinal disso são os jovens e os atletas.

O que essa passagem parece sugerir é um paralelo entre a constituição dos jovens e dos atletas e o dos corpos nas estações do inverno e da primavera, uma vez que, por natureza, ambos são quentes. Traça-se aqui uma estreita relação entre o sono, o calor e a πέψις – a digestão. A questão relativa à quantidade de comida que deve ser ingerida nessas estações pode ser explicada pelo aforismo anterior a esse, em que se afirma que, caso não haja nutrição suficiente, o corpo consome o calor inato: Τὰ αὐξανόμενα πλεῖστον ἔχει τὸ ἔμφυτον θερμόν· πλείστης οὖν δεῖται τροφῆς· εἰ δὲ μὴ, τὸ σῶμα ἀναλίσκεται³³ (O que está em crescimento possui calor inato e precisa, então, de mais nutrição. Caso contrário, o corpo o consome).

Apesar de não haver no *Corpus hippocraticum* uma explicação clara sobre a causa do sono, temos alguns indícios em algumas passagens que dão conta do funcionamento desse processo. Parece razoável pensar que as propriedades fundamentais que aparecem em muitos dos textos do CH, o quente, o frio, o seco e o úmido, tenham influência sobre ele.

³³ Af. I, 14

1.2. O sono e as δυνάμεις

Em vários tratados, o fogo aparece como o elemento-chave para o princípio da vida, por ter a propriedade de atrair πνεῦμα³⁴ para si. Assim, funciona como o elemento motor dos processos do corpo. Geralmente nas passagens que o mencionam, o sono vem associado ao calor (ou falta dele).

O autor do tratado *Da dieta* acredita ser o fogo e a água os elementos primordiais do corpo. O fogo, na sua mais pura forma (τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ) funciona como o motor que dá movimento e que gera vida em todas as suas formas e é responsável por todas as funções do corpo, inclusive o sono e a vigília.

Τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄϊκτον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχὴ, νοὸς, φρόνησις, αὔξεισις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ, καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέποτε ἀτρεμίζον.

O mais quente e forte fogo, que tudo domina, organiza tudo de acordo com a φύσις, inalcançável tanto à vista quanto ao tato, e nele está a alma, a mente, o pensamento, o crescimento, o movimento, a diminuição, a separação, o sono e a vigília. Ele conduz tudo a partir de tudo, tanto isso quanto aquilo, nunca permanecendo parado.

³⁴ Cf. *Das carnes* 6; *Da natureza da criança*, 12; *Da dieta* I. 9; 27. Cf. Joly, R.; Byl, S. (1966), p.41sq

O autor do tratado *Epidemias VI* oferece uma explicação sobre o que acontece no corpo durante o sono. Segundo ele, no sono, o sangue foge para o mais interior do corpo³⁵, ecoando a ideia de Alcmeón de Crotona que diz que “Α. ἀναχωρήσει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἰμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαι φησι, τὴν δὲ ἐξέγερσιν διάχυσιν, τὴν δὲ παντελῇ ἀναχώρησιν θάνατον.”³⁶ (Alcmeón afirma que o sono é provocado pela retração do sangue nas veias sanguíneas e a vigília, a difusão e a morte, a retração total).

A isso pode-se somar a asserção do próprio autor de que uma pessoa é quente no exterior e fria no interior quando está acordada, e quente no interior e fria no exterior quando dormindo, levando em consideração a associação corrente do sangue com o calor: Ἐμφανέως ἐγρηγορῶς θερμότερος τὰ ἔξω, τὰ ἔσω δὲ ψυχρότερος, καθεύδων τάναντία. (Quando evidentemente acordado, é mais quente na parte de fora, e mais frio na parte de dentro, dormindo é o contrário)³⁷.

A relação do calor com o sangue e o processo digestivo parece ter sido amplamente discutida pelos *physiologoi* e parece ter sido absorvida e sem refutação pelo pensamento hipocrático. A respeito disso, Vivian Nutton explica:

Digestion was, in part, a mechanical process: food was cut and ground by the teeth before passing to the stomach, where it then underwent a process of putrefaction, probably under the influence of the body's natural heat, before being sent to the liver, where it was turned into blood. Heat,

³⁵ Aqui, pode-se entender como a barriga. Τὸ αἷμα ἐν ὕπνῳ εἶσω μᾶλλον φεύγει. Ρῖγος ἀπὸ τῆς ἄνω κοιλίης, πῦρ δὲ ἀπὸ τῆς κάτω μᾶλλον. Ἐπισπασμός, πνεύμων, ξηρὸν καῦμα, ὑπέρινον ἰσχυαίνει καὶ ὕπνος πολὺς.

³⁶ 24 A 18 DK

³⁷ *Epid.* VI, 4, 12. Simon Byl, em seu artigo “Sommeil et insomnie dans le *Corpus Hippocraticum*” (1998:36) assinala que essa ideia está presente nos escritos de vários outros pré-socráticos, como Empédocles, Anaxágoras e Leucipo. Para outro artigo a respeito das teorias do sono nos pré-socráticos, ver C. Marelli, “Place de la Collection hippocratique dans les théories biologiques sur le sommeil”, in F. Lasserre et Ph. Mudry, *Formes de pensée dans la Collection hippocratique* (Actes du IV^e Colloque international hippocratique), Genève, 1983, pp. 331-333.

which Parmenides had equated with life, played a major role in Empedocles' view of the human body, being used to account for the differences between the sexes (males are hotter and better cooked than females) and to explain sleep (as a cooling process). Blood was the agent of nutrition, and maternal milk was the result of the decomposition of superfluous blood.³⁸

A passagem de *Epidemias VI*, 5, 5 corrobora essa ideia: Πόνος, τοῖσιν ἄρθροισι καὶ σαρκὶ σῆτος, ὕπνος σπλάγχνοισιν. Ψυχῆς περίπατος, φροντὶς ἀνθρώποισιν (O exercício físico é alimento para as articulações e carnes; o sono, para as vísceras. Exercício da alma é o pensamento para os homens).

A πέψις, o processo de cocção dos alimentos ingeridos na κοιλίη, depende, assim, desse calor inato que nessa cavidade se concentra, portanto, quanto mais calor, melhor será a digestão. Dessa forma, durante o sono, que é o momento no qual há uma concentração maior de calor na cavidade central, vem a ser quando a digestão é mais eficaz. Por isso, para a maioria das prescrições dietéticas, o sono costuma servir como eixo organizador entre refeições e exercícios.

Nesse sentido, o já citado capítulo 60 do livro II do *Da dieta* apresenta as diferentes propriedades que o sono pode ter, dependendo da atividade com a qual se associa. Tais propriedades poderiam assim ser esquematizadas:

- O sono após a refeição umedece e esquentar;
- O sono em jejum resseca;
- O sono excessivo em jejum esquentar;
- O sono após as caminhadas matutinas resseca;

³⁸ in *Ancient Medicine*, 2004, p.47

- A falta de atividade umedece;
- Atividades como o trabalho resseca;

No capítulo 80 do mesmo tratado, quando se aborda o desequilíbrio no ventre provocado pelo excesso de exercícios, recomenda-se, entre outras medidas, dormir prolongadamente (ὑπνον δὲ πλείονα διδόντω καὶ μαλακευνεέτω), de modo a esfriar e ressecar o que está excessivamente quente e úmido como consequência da perturbação. Semelhantemente, uma passagem do tratado *Da dieta salutar*³⁹ propõe como tratamento para a indigestão causada pelos alimentos que são ingeridos um sono prolongado: Καὶ ὁκόσοι τὰ σιτία ἀνερεύγονται τῇ ὑστεραίῃ, καὶ τὰ ὑποχόνδρια μετεωρίζεται αὐτέοισιν ὥς ἀπέπτων τῶν σιτίων ἑόντων, τουτέοισι καθεύδειν μὲν πλείονα χρόνον ξυμφέρει (Os que vomitam os alimentos no dia seguinte e os hipocôndrios incham de modo que os alimentos consumidos não são digeridos, a eles convém dormir durante muito tempo).

Além das propriedades quente e úmido, as outras duas propriedades principais, seco e frio parecem ter parte na causa do sono. No capítulo 71 do *Da dieta*, pode-se observar a influência delas no processo:

Εἰσὶ δέ τινες τῶν ἀνθρώπων οἵτινες, ὁκόταν κρατέωνται οἱ πόνοι ὑπὸ τῶν σιτίων, τοιαῦτα πάσχουσιν· ἀρχομένης τῆς πλησμονῆς ὕπνοι μακροὶ καὶ ἡδέες αὐτοῖσιν ἐπιγίνονται, καὶ τι τῆς ἡμέρης ἐπικοιμῶνται· ὁ δὲ ὕπνος γίνεται τῆς σαρκὸς ὑγρανθείσης, καὶ χεῖται τὸ αἷμα, καὶ γαληνίζεται διαχεόμενον τὸ πνεῦμα.

Há alguns dentre os homens que, quando os exercícios são dominados pelos alimentos, sofrem isto: durante o início da

³⁹ *Da dieta salutar*, 7

saciedade, têm sonos longos e agradáveis para eles e dormem parte do dia. Pois o sono vem da carne umedecida, o sangue se difunde e o ar liquefeito se acalma.

Em *Epidemias VI*, é possível perceber uma concepção um tanto diferente, pois aqui, a propriedade da água, o úmido, é a responsável não pelo sono, mas pela insônia:

“Υδωρ βορὸν, καὶ ἀγρυπνίη βορὸν. Ἐνθέρμῳ φύσει καὶ θερμῇ ὥρῃ, κοίτη ἐν ψύχει παχύνει, ἐν θερμῷ λεπτύνει. Ἀσκησις ὑγιείης, ἀκορίη τροφῆς, ἀοκνίη πόνων. Ἐν τῷ ἐγρηγορέναι δίψης ἐπιπολαίου ὕπνος ἄκος, τῆς δὲ ἐξ ὕπνου διέγερσις.”⁴⁰

A água produz o glutão, assim como o produz a insônia. Para uma natureza quente e para uma estação quente, deitar-se no frio engorda, no calor, emagrece. Exercício de saúde, moderação⁴¹ de alimento, perseverança de exercícios. Na vigília, o sono é remédio para a sede leve, e o despertar [é remédio para a sede leve] que vem do sono.

Na passagem acima, o autor de *Epidemias VI* faz clara a relação que a água tem com a insônia. “Ingerir água produz o glutão, assim como o faz a insônia”, ele afirma. Não só o faz, como também introduz o dado do excesso, através do uso do termo

⁴⁰ *Epid VI*, 4,18.

⁴¹ Apesar de já ter utilizado o termo “moderação” como tradução para “mésos”, aqui pareceu adequado utilizá-lo, uma vez que aponta para o mesmo sentido.

βορόν, que significa glutão, mas também — e principalmente — pelo uso do termo ἄκορίη, como uma negação do κόρος, frequentemente associado a uma ὕβρις.⁴²

O aparente paralelismo entre ὕδωρ e ἀγρυπνίη, e sua relação com as naturezas quentes — tanto no aspecto micro quanto no macrocósmico —, não é exclusividade desse texto, mas aparece em quase todos os tratados de *Epidemias* (livros I, III, V, VI e VII), bem como no *Prorrético*, *Doenças das mulheres*, *Prenosções coicas*, entre outros.

Da mesma forma, a sede, entendida como um efeito provocado pela consumição da água pelo calor inato do corpo durante o sono, aparece não só nesse livro, mas também em todos os outros do mesmo tratado (ainda que tenham autorias diversas, o que leva a crer em um consenso a respeito do assunto), associada à insônia. Porém, o autor de *Epidemias VI* parece distingui-la da sede provocada durante o estado de vigília. Diferente da vigília, que, em outros tratados, relaciona-se ao frio (ausência do calor), a insônia parece pertencer ao eixo das δυνάμεις seco-úmido.

No tratado *Ares, águas e lugares*, é possível ver como a sonolência é associada às pessoas com compleição úmida, que habitam regiões também úmidas:

“Οκου μὲν γὰρ ἡ γῆ πίειρα καὶ μαλθακὴ καὶ ἔνυδρος, καὶ τὰ ὕδατα κάρταμετέωρα ἔχουσα, ὥστε θερμὰ εἶναι τοῦ θέρους, καὶ τοῦ χειμῶνος ψυχρὰ, καὶ τῶν ὠρέων καλῶς κέεται, ἐνταῦθα καὶ οἱ ἄνθρωποι σαρκώδεές εἰσι καὶ ἄναρθροι καὶ ὑγροὶ, καὶ ἀταλαίπωροι, καὶ τὴν ψυχὴν κακοὶ ὥς ἐπὶ τὸ πούλυ· τό τε ῥάθυμον καὶ τὸ ὑπνηρόν ἐστιν ἐν αὐτέοις ἰδεῖν· ἔς τε τὰς τέχνας παχείες καὶ οὐ λεπτοὶ οὐδ' ὀξέες.

⁴² O termo *kóros* significa “saciedade” e se encontra no mesmo campo semântico do excesso que altera o equilíbrio corporal, estreitamente ligado à saúde. O termo *kóros* é frequentemente tido como o resultado de uma *hýbris*. Heródoto diz, no livro 8, ao reportar um oráculo de Báquis “διὰ Δίκη σβέσσει κρατερὸν κόρον, ὕβριος νίον (Hdt.8.77).

Onde a terra é fecunda, macia e abundante em água, e as águas são fortemente elevadas, de sorte a serem quentes no verão e frias no inverno, e, durante as estações tudo ocorre bem, nesse lugar, também os homens são carnudos e sem articulações visíveis, são úmidos, sem vigor e geralmente têm a alma de má qualidade; a indolência e a sonolência estão dentro deles, e mesmo para o ofício eles são gordos, e não lépidos e precisos.⁴³

No seguinte parágrafo, o tratadista propõe o contrário: às pessoas que habitam regiões secas e áridas, com características corporais semelhantes, associa-se a falta de sono ou insônia:

‘Οκου δ' ἐστὶν ἡ χώρα ψιλὴ τε καὶ ἀνώχυρος καὶ τρηχεΐη, καὶ ὑπὸ τοῦ χειμῶνος πιεζομένη, καὶ ὑπὸ τοῦ ἡλίου κεκαυμένη, ἐνταῦθα δὲ σκληροὺς τε καὶ ἰσχυροὺς καὶ διηρθρωμένους καὶ ἐντόνους καὶ δασέας ἂν ἴδοις· τό τε ἐργατικὸν ὅξυ ἐνεὸν ἐν τῇ φύσει τῇ τοιαύτῃ καὶ τὸ ἄγρυπνον, τὰ τε ἡθεα καὶ τὰς ὀργὰς αὐθάδεας καὶ ἰδιογνώμονας, τοῦ τε ἀγρίου μᾶλλον μετέχοντας ἢ τοῦ ἡμέρου, ἕς τε τὰς τέχνας ὀξυτέρους τε καὶ ξυνετωτέρους καὶ τὰ πολέμια ἀμείνους εὐρήσεις· καὶ τᾶλλα τὰ ἐν τῇ γῇ φυόμενα πάντα ἀκόλουθα ἐόντα τῇ γῇ. Αἱ μὲν ἐναντιώταται φύσιές τε καὶ ιδέαι ἔχουσιν οὕτως· ἀπὸ δὲ τούτων τεκμαιρόμενος τὸ λοιπὰ ἐνθυμέσθαι, καὶ οὐχ ἁμαρτήση.

⁴³ Trad. Cairus, H. E., 2005, p.112

Onde a região é sem vegetação, sem água, acidentada e oprimida pelo inverno e queimada pelo sol, nesse lugar, encontrarás homens rijos, magros, com articulações visíveis, tonificados e cabeludos, e, presentes em tal natureza, encontrarás um profundo espírito de trabalho, um sono difícil; os caracteres e sentimentos, encontrá-los-ás arrogantes e independentes, participando mais da selvageria do que da docilidade, mais precisos nos ofícios e mais argutos, e, nas atividades belicosas, mais bravos; encontrarás, ainda, todas as outras coisas que nascem na terra acompanhando sempre a própria terra. As naturezas e as conformações mais contrárias são assim. Considerando o restante a partir dessas coisas, não errarás.⁴⁴

A umidade, aqui, aparece diretamente associada ao sono, seja na presença ou na falta dela. A ausência d'água num espectro maior da φύσις tem efeito semelhante na composição do corpo dos nativos dessas regiões e é refletida nos seus hábitos de sono.

O sono é, assim, influenciado por quatro fatores, em dois eixos: enquanto a umidade e a sequeidão favorecem a formação das naturezas externas e internas que ditam um certo estado de normalidade e também funcionam como fatores de indução ao sono, o eixo calor-frio parece ser o responsável pelos mecanismos corporais internos que funcionam durante o sono.

No *Corpus hippocraticum*, o sono aparece como um elemento do prognóstico, e é abordado a partir da sua presença ou ausência, em estados do normal ou patológico. É

⁴⁴ *idem, ibidem*. τὸ ἄγρυπνον aqui é traduzido mais amplamente como “falta de sono”. A associação da *agrypnía*, a insônia, com uma natureza selvagem faz jus à palavra, que, etimologicamente, significa “sono selvagem”.

tomado como um dos elementos para a manutenção da saúde. Por outro lado, a insônia, vista como a ausência de sono, e, portanto, entendida como algo que foge do princípio da justa medida, nunca é vista como algo bom. Em certas passagens do *Prorrético* e das *Prenozões coicas*, por exemplo, há a clara indicação da insônia, entre outros sintomas, como algo κακόν⁴⁵.

A insônia, assim, aparece no texto geralmente como sintoma de doença ou de alguma perturbação no corpo. No já citado capítulo 10 do *Prognóstico*, a mera dor (ὀδύνη) e a dor provocada pelo esforço físico (πόνος) são mencionadas como possíveis causas da insônia, podendo agravar-se em delírio (παραφρονέειν).

Os estudos de caso de *Epidemias III*, curiosamente, colocam a insônia junto a outros sintomas graves de doenças. É o que se pode notar no trecho abaixo:

Γυναῖκα ἐξ ἀποφθορῆς νηπίου, τῶν περὶ Παντιμίδην, τῇ
πρώτῃ πῦρ ἔλαβεν· γλῶσσα ἐπίξηρος· διψώδης·
ἀσώδης· ἄγρυπνος· κοιλίη ταραχώδης λεπτοῖσι,
πολλοῖσιν, ὡμοῖσιν.

Δευτέρῃ, ἐπερρίγωσεν· πυρετὸς ὀξύς· ἀπὸ κοιλίης
πουλλά· οὐχ ὕπνωσεν. Τρίτῃ, μείζους οἱ πόνοι.
Τετάρτῃ, παρέκρουσεν. Ἑβδόμῃ, ἀπέθανεν. Κοιλίη διὰ
παντὸς ὑγρὴ διαχωρήμασι πολλοῖσι, λεπτοῖσιν,
ὡμοῖσιν· οὖρα ὀλίγα, λεπτά. Καῦσος.⁴⁶

Uma mulher dos de Pantimides, após ter abortado, no primeiro dia, pegou uma febre; língua seca; sedenta;

⁴⁵ *Prorrético* I, 68: Οἱ ἐφιδρώντες, ἄγρυπνοι, ἀναθερμαινόμενοι, κακόν. *Prenozões coicas*, 1,36: Κοπιώδεις, ἀχλυώδεις, ἄγρυπνοι, κωματώδεις, ἐφιδροῦντες, ἀναθερμαινόμενοι, κακόν.

⁴⁶ *Epid.* 3.2.10

nauseada; insone. O ventre perturbado com excrementos leves, em grande quantidade, crus. No segundo dia, teve calafrios; febre aguda, muitos excrementos no ventre; não dormiu. No terceiro dia, dores maiores. No quarto dia, perdeu o juízo. No sétimo dia, morreu. O ventre por toda parte úmido, com muitos excrementos, finos, crus; pouca urina e leve. Febre cáustica.

No livro II dos *Aforismos* o autor começa explicando que, se o sono causar dor física durante uma doença, isso sinaliza a morte. Por outro lado, se o sono for benéfico, não o faz: Ἐν ᾧ νοσήματι ὕπνος πόνον ποιέει, θανάσιμον· ἦν δὲ ὕπνος ὠφέλη, οὐ θανάσιμον. (Se durante uma doença o sono provocar dor física, é funesta, se o sono for benéfico, não é funesta). Em outras palavras, o sono, que deveria em estado normal ser saudável para o corpo, se trazer consigo um sintoma negativo, como dor, é sinal de um adoecimento grave.

Apesar de o *Corpus hippocraticum* ser composto por uma grande variedade de textos, de autoria diversa ao longo de diferentes épocas, é possível, a partir das evidências textuais, ter algumas noções importantes acerca do sono e dos processos associados a ele. A ideia de que o sono tem um certo efeito no corpo, que geralmente se associa a uma das quatro δυνάμεις fundamentais, parece ser comum a todos. Não se vê nesses textos, entretanto, um consenso sobre uma δύναμις predominante, porém a maioria dos textos aponta para a primazia da umidade, pelo menos nos casos em que o normal é esperado. Nos casos em que se trata do patológico, porém, converge uma multiplicidade de ideias.

Essa noção, aliada à regra da moderação, presente em todo o *Corpus hippocraticum*, que indica que todo excesso resulta numa perturbação do equilíbrio do corpo —que, por outro lado é a base da saúde—, sustenta-se na ideia de que dormir ou estar acordado em demasia fazem mal, pois esses excessos alteram o equilíbrio corporal.

Nas passagens citadas, há uma diversidade de teorias sobre o que acontece no corpo durante o sono – todas elas relacionadas às quatro δυνάμεις fundamentais –, e explicam, em parte, como os diversos autores desses textos pensaram os mecanismos do sono. Para muitos deles, o calor é um fator importante, central para vários processos relativos à atividade do sono. Alguns exemplos são os movimentos de calor e frio no corpo, a importância do calor para a digestão e a dependência do sono em relação à quantidade de calor presente no corpo. Em segundo lugar em importância, a umidade, mencionada apenas por poucos autores, parece ser também responsável para a ocorrência do sono.

O sono, enquanto elemento indispensável da dieta, tem, assim como a alimentação e os exercícios, seu contraponto, que é dado pela desmedida – tanto para mais, quanto para menos. Se, para a alimentação, há a πλήρωσις e a κένωσις, e, para o exercício, a inatividade e o πόνος causado pelo excesso, para o sono há a insônia e a letargia. A insônia, entretanto, constitui uma impossibilidade, que é a de permitir uma interpretação de sintomas que estão para além do que é visível. Esses sintomas – esses σήματα –, completam o processo de prodiagnose e de diagnose.

2. O sonho na medicina hipocrática

Este capítulo reúne algumas ocorrências de sonhos dentro do *Corpus hippocraticum*, com o fim de tentar situar o estatuto do conteúdo do livro IV do tratado *Da dieta* dentro do contexto maior da Coleção. Nos diversos textos, procurarei explicitar o lugar do elemento sonho, tanto no contexto do próprio tratado, quanto em contraposição a outros usos.

A única explicação completa sobre o assunto dos sonhos não se encontra no *Corpus hippocraticum*, senão que é oferecida posteriormente por Aristóteles no tratado *Do sono e da vigília*, no qual diz:

Περὶ δὲ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως ἐπισκεπτέον τίνα τε τυγχάνει ὄντα, καὶ πότερον ἴδια τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ σώματος ἢ κοινά, καὶ εἰ κοινά, τίνος μορίου τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ σώματος, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ὑπάρχει τοῖς ζώοις. [...] πρὸς δὲ τούτοις τί ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον, καὶ διὰ τίνα αἰτίαν οἱ καθεύδοντες ὅτε μὲν ὀνειρώττουσιν ὅτε δὲ οὐ, ἢ συμβαίνει μὲν ἀεὶ τοῖς καθεύδουσιν ἐνυπνιάζειν, ἀλλ' οὐ μνημονεύουσιν, καὶ εἰ τοῦτο γίγνεται, διὰ τίνα αἰτίαν γίγνεται.

Sobre o sono e a vigília deve-se investigar o que são, e se são particulares ou da alma ou do corpo ou comuns, e, se comuns, de qual parte da alma ou do corpo e por que causa vem a existir nos animais; [...] Além dessas coisas, o que é o sono e por que motivo os que dormem ora sonham, ora

não, ou se acontece que sempre que os que dormem sonham, mas não se lembram, e, se isso acontece, por que motivo.

As condições materiais que favorecem o sono oferecidas por Aristóteles sobre o que acontece durante o sono e o que são os sonhos podem ser vistas não apenas nesse tratado, mas também em outros dos *Parva Naturalia*, a saber, *Dos sonhos* e *Da divinação no sono*. Nesses textos, o estagirita explica, grosso modo, que, após a chegada da comida no estômago, ela se difunde no sangue, evaporando-se pelo calor da barriga. Dali, o vapor, a ἀναθυμίασις, é transportado para a cabeça, e, após esfriar, descende para o coração. No seu estudo a respeito do assunto, Holowchak reporta que “o sono traz consigo uma cessação da sensação e de algumas certas funções do coração, fazendo o sonho possível. Com os sentidos cessando, restos de sensação permanecem no sangue e, chegando no coração, são entendidos como sonhos.”⁴⁷ O sonho, assim, tem origem na αἴσθησις e é compreendido como tal:

κινούνται δ' ἔνιοι καθεύδοντες καὶ ποιοῦσι πολλὰ ἔγρηγορικά, οὐ μέντοι ἄνευ φαντάσματος καὶ αἰσθήσεώς τινος· τὸ γὰρ ἐνύπνιον ἐστὶν αἴσθημα τρόπον τινά· λεκτέον δὲ περὶ αὐτῶν ὕστερον. διότι δὲ τὰ μὲν ἐνύπνια μνημονεύουσιν ἐγερθέντες, τὰς δ' ἔγρηγορικὰς πράξεις ἀμνημονοῦσιν, ἐν τοῖς Προβληματικοῖς εἴρηται.⁴⁸

⁴⁷ Cf. Holowchak, M. “Aristotle on Dreaming: What Goes On in Sleep When the ‘Big Fire’ Goes Out”. In: *Ancient Philosophy* 16, 2, 1996. pp.405–423.

⁴⁸ Arist., *Do sono e da vigília* 456a 25–29

Alguns se movimentam ao dormir e fazem muitas coisas como se estivessem acordados, entretanto, não sem uma imagem ou uma sensação. Pois o sonho é como se fosse uma sensação: falar-se-á sobre isso depois. Porque estando acordados se lembram dos sonhos, mas das ações durante a vigília não se lembram, foi enunciado nos *Problemas*.

A compreensão do sonho como um φάντασμα ou uma αἴσθησις percebidos pela alma faz parte da teoria geral da percepção e são sub-temas do grande estudo aristotélico a respeito da alma. Galeno, séculos mais tarde, formula sua teoria sobre a alma e sobre o sonho, ecoando e ressignificando tanto as ideias do estagirita quanto as doutrinas da Escola hipocrática.

Há, entretanto, no *Corpus hippocraticum*, material que deve ser considerado para se pensar nos mecanismos dos sonhos, seja de maneira mais complexa e extensa, como é o caso do *Da dieta*, seja por breves comentários que revelem o lugar do sonho no pensamento de determinado autor.

O conhecimento do corpo e dos tratamentos pelo autor do *Da dieta* certamente incluem o conhecimento dos processos internos, principalmente a constituição da alma e seu modo de operar no corpo. Durante o sono, a alma acordada é responsável, autonomamente, pelas atividades do corpo. Ao estar esse acordado, aquela se divide e dá uma parte de si para cada faculdade; no momento do sono, sem o movimento e nem fatores externos que requeiram uso das faculdades sensitivas, ela realiza todas essas mesmas atividades:

Περὶ δὲ τῶν τεκμηρίων τῶν ἐν τοῖσιν ὕπνοισιν ὅτις ὀρθῶς ἔγνωκε, μεγάλην ἔχοντα δύναμιν εὐρήσει πρὸς

ἅπαντα. Ἡ γὰρ ψυχὴ ἐγρηγοροῦσι μὲν τῷ σώματι ὑπερητέουσα, ἐπὶ πολλὰ μεριζομένη, οὐ γίγνεται αὐτῇ ἐωυτῆς, ἀλλ' ἀποδίδωσὶ τι μέρος ἐκάστῳ τοῦ σώματος, ἀκοῇ, ὄψει, ψαύσει, ὁδοιπορίῃ, πρήξεσι παντὸς τοῦ σώματος· αὐτῇ δ' ἐωυτῆς ἡ διάνοια οὐ γίνεται. Ὅκótαν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάσῃ, ἡ ψυχὴ κινευμένη καὶ ἐπεξέρπουσα τὰ μέρη τοῦ σώματος διοικέει τὸν ἐωυτῆς οἶκον, καὶ τὰς τοῦ σώματος πρήξιας ἀπάσας αὐτῇ διαπρήσσειται. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα καθεῦδον οὐκ αἰσθάνεται, ἡ δ' ἐγρηγοροῦσα γινώσκει, καθορῇ τε τὰ ὁρατὰ καὶ διακούει τὰ ἀκουστὰ, βαδίζει, ψαύει, λυπέεται, ἐνθυμέεται, ἐν ὀλίγῳ ἐοῦσα, ὁκόσαι τοῦ σώματος ὑπηρεσίαι ἢ τῆς ψυχῆς, ταῦτα πάντα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ ὕπνῳ διαπρήσσειται. Ὅστις οὖν ἐπίσταται κρίνειν ταῦτα ὀρθῶς, μέγα μέρος ἐπίσταται σοφίης.

Sobre as evidências no sono quem aprendeu corretamente descobrirá que elas têm grande propriedade (força) sobre tudo por inteiro. Pois a alma, estando a serviço do corpo acordado, dividindo-se sobre muitas coisas, não é ela dela própria, mas dá uma parte a cada faculdade do corpo, à audição, à vista, ao tato, ao caminhar e às ações de todo o corpo; mas a mente nunca se torna dela por inteiro. Quando o corpo descansa, a alma, acordada e em movimento, administra sua própria casa e realiza ela mesma todas as atividades do corpo. Pois o corpo adormecido não sente, mas ela acordada conhece todas as coisas: vê o que é visível, ouve o que é audível, caminha, toca, sente dor,

pondera; em uma palavra, todas as funções do corpo ou da alma, todas elas a alma realiza no sonho. Assim, quem sabe discerni-las corretamente, tem uma grande parte de sabedoria.

O sonho, assim, para o nosso autor, não é uma mera imagem, reflexo residual, ou imagem ou sensação do corpo quando acordado, como acreditado posteriormente por Aristóteles nos tratados que abordam o sonho, mas sim parte da ideia de que a alma tudo conhece, implicitamente deixando a αἴσθησις de lado. Essa concepção de alma, por um lado materialista, sugere, por outro lado, uma relação com uma certa doutrina que pode aproximá-la daquela que Platão, posteriormente, desenvolve em algumas das suas obras, notadamente no *Timeu*.

No tratado *Da dieta*, os sonhos são apresentados como uma ferramenta de diagnóstico. Não todos os sonhos têm, entretanto, essa natureza. Alguns deles são proféticos e não diagnósticos. A origem dos sonhos diagnósticos é a alma, que, autônoma no sono, observa o corpo e ‘alerta’ se houver algum problema através dos sonhos. Se um médico souber interpretar tais sonhos corretamente, ele será capaz de formular uma prodiagnose, e, baseado nisso, adaptar a dieta do paciente de modo a prevenir uma doença. Na interpretação dos sonhos, o autor do *Da dieta* vê uma correlação entre as imagens oníricas representadas e o significado para quem sonha. No livro dos sonhos, vários princípios podem ser identificados, a saber: a semelhança com o real é bom, a dissemelhança é ruim; há uma certa analogia micro-macrocósmica entre o sonho e o seu significado; o sonho pode conter simbolismos; o sonho pode ser a satisfação de um desejo.

Há, entretanto, outros textos no *Corpus hippocraticum* além do *Da dieta* que mencionam os sonhos, e é possível tecer um panorama em que se possa ver um espectro

maior do sonho na medicina. Em *Epidemias* VI, encontramos a noção de autonomia da alma durante o sono:

Ἡλίου θάλπος, ψῦχος, τέγξις, ξηρότης, μεταβολὴ διὰ οἷα, ἐξ οἴων, ἐς οἷα ἔχει. Πόνοι, ἀργίαι, ὕπνοι, ἀγρυπνίαι. Τὰ ἐν ὕπνῳ, ἐνύπνια, κοιται, καὶ ἐφ' οἷσι, καὶ ὑφ' οἴων. Τὰκ τῆς γνώμης, ξύννοια, αὐτὴ καθ' ἐωυτὴν, χωρὶς τῶν ὀργάνων καὶ τῶν πρηγμάτων, ἄχθεται, καὶ ἥδεται, καὶ φοβεῖται, καὶ θαρσέει, καὶ ἐλπίζει, καὶ ἀδοξέει, οἷον ἡ Ἱπποθόου οἰκουρὸς, τῆς γνώμης αὐτῆς καθ' ἐωυτὴν ἐπίστημος ἐοῦσα τῶν ἐν τῇ νούσῳ ἐπιγενομένων.⁴⁹

O calor do sol, o frio, a umidade, a sequidão; há mudança através deles, a partir deles e para eles. Esforços, inatividade, sonos, insônias. O que há nos sonos, os sonhos, leitos, tanto neles quanto por causa deles⁵⁰. E o que há no juízo, angústia, ela por si só, independente dos órgãos e das ações, é conduzida, e tem prazer e sente medo, tem coragem e tem esperança e desdém, como a serva de Hipótoo, que, a partir do seu juízo, por si só, é conhecedora do que sobrevém na doença.⁵¹

⁴⁹ *Epid* VI, 8, 9

⁵⁰ Optamos por essa tradução ao invés do sentido mais físico “neles e sob eles”

⁵¹ Este excerto tem uma sintaxe peculiar, anacolútica, cujas construções resultam em um desafio para os tradutores. García Novo (1989:246) soluciona os problemas apresentados por essas estruturas com reticências, que indicam inevitavelmente a convicção dessa tradutora de que há, no próprio texto, algo que fere sua coesão. No entanto, cônica de que Émile Littré resiste ao reconhecimento de lacunas e anacolutos, pareceu-me coerente e sensata sua busca por uma sintaxe plena dos períodos do trecho. Sem seguir aqui exatamente a trilha de Littré, encontrei lugar como genitivo de origem para τῆς γνώμης αὐτῆς καθ' ἐωυτὴν,

Embora não haja menção ao termo *ψυχή*, encontramos o termo *γνώμη*, que o próprio Galeno, no seu comentário ao texto⁵², associa à alma. Da mesma forma que em *Da dieta* IV, 87, observa-se a indicação de uma observação independente do corpo e sua condição durante o sono pela *γνώμη*, que tem um lugar autônomo no corpo. No mesmo texto de *Epidemias* VI, encontramos outra passagem que reitera essa noção:

Τὰ ἐν τοῖσιν ὕπνοισι παροξυνόμενα, καὶ ὅσοις ἄκρεα περιψύχεται, καὶ ἡ γνώμη ταρασσεται, καὶ τᾶλλα ὅσα περὶ ὕπνον τοιαῦτα, καὶ οἷσι τάναντία.⁵³

[Há] as [doenças] exacerbadas durante o sono, e nas quais as extremidades se esfriam e também o juízo se perturba, e [há] as outras da mesma forma em relação ao sono e nas que [acontece] o contrário.

O autor, aqui, menciona uma série de sintomas que ocorrem no sono, entre eles o esfriamento das extremidades e a perturbação da *γνώμη*⁵⁴. O sintagma *Τὰ ἐν τοῖσιν ὕπνοισι παροξυνόμενα* traz para dentro do sono aquilo que, com outras palavras, os *Aforismos* II, 1-3, já abordados no capítulo anterior desta Tese, creditam ao sono em si (sem a preposição *ἐν*). Ou seja, esta passagem do *Epidemias* VI dá ao sonho o que aqueles aforismos atribuíam ao sono. Littré (V, p.345), no entanto, talvez num esforço peculiar de homogeneização do *Corpus hippocraticum*, parece postular a equivalência do pensamento nas duas passagens.

⁵² Cf. *In Hip. Epid.* VI. 8

⁵³ *Epid.* VI, 8, 5

⁵⁴ Cf. Manetti e Roselli, 1982, p. 165.

Esse texto parece evocar as ideias de Empédocles (31 A 85 DK), que sustentava que o sono esfria os corpos e favorece a presença dos sonhos⁵⁵:

Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν ὕπνον καταψύξει τοῦ ἐν τῷ αἵματι
θερμοῦ συμμέτρῳ γίνεσθαι, τῇ δὲ παντελεῖ θάνατον.
AĖT. V 24, 2 (D. 435)

Ἐμπεδοκλῆς τὸν θάνατον γίγνεσθαι διαχωρισμῶι τοῦ
πυρώδους <καὶ ἀερώδους καὶ ὕδατώδους καὶ γεώδους>,
ἐξ ὧν ἡ σύγκρισις τῷ ἀνθρώπῳ συνεστάθη· ὥστε
κατὰ τοῦτο κοινὸν εἶναι τὸν θάνατον σώματος καὶ
ψυχῆς· ὕπνον δὲ γίνεσθαι διαχωρισμῶι τοῦ πυρώδους.
ĖCIO. V 25, 4 (D. 437)

Empédocles [afirma que] o sono ocorre por causa de um resfriamento equilibrado do calor no sangue, e a morte, [um resfriamento] completo.

Empédocles [afirma que] a morte ocorre por uma separação do ígneo <e do aéreo, do aquoso e do térreo>, a partir dos quais se junta a composição do homem; assim, de acordo com isso, a morte do corpo e da alma é algo comum; e o sono ocorre por uma separação do ígneo.

A relação entre o sono e o resfriamento parece ter sido uma ideia comum entre os *physiologoi*. Além de Empédocles, encontramos a ideia do sono atrelado ao frio em Parmênides (28 A 46b DK) e em Diógenes de Apolônia (64 A 29 DK). A respeito da

⁵⁵ Marelli (1981, p.331-339) não considera que haja uma influência direta de Empédocles no texto, pelo menos a respeito da relação direta do sonho com o frio, porém ressalta que o eco se dá na questão do sangue como condutor do pensamento.

relação do sono com a morte, Marelli⁵⁶ explica que tal processo, para esses autores, tem fundo etiológico:

Le processus qui explique l'apparition reste dans les limites d'une tolérance organique qui garantit sa réversibilité. On ajoutera que ces explications physiologiques sont accompagnées parfois par des aspects plus franchement psychologiques qui présentent l'état de sommeil comme degré réduit de la faculté intellectuelle (comparable à l'ivresse et à la répletion d'aliments [...]) ou plus précisément de la capacité mnémonique.

No tratado *Doença Sagrada*, podemos encontrar uma explicação fisiológica para a ocorrência de medos e ansiedades durante o sono, bem como um especial interesse nos sonhos que o perturbam. No capítulo 14, o autor aponta o cérebro como a origem dos prazeres e medos, mas também o órgão é responsável pelo pensamento, percepção e pela formação de opinião. Se, no entanto, o cérebro sofrer alguma coisa, como aquecimento, esfriamento, ressecamento ou umedecimento, ou se passa para uma condição diferente do seu estado habitual, isso pode resultar em delírio, loucura, entre outros:

Τῷ δὲ αὐτῷ τούτῳ καὶ μαινόμεθα καὶ παραφρονέομεν, καὶ δείματα καὶ φόβοι παρίστανται ἡμῖν τὰ μὲν νύκτωρ, τὰ δὲ μεθ' ἡμέρην, καὶ ἐνύπνια καὶ πλάνοι ἄκαιροι, καὶ φροντίδες οὐχ ἰκνεύμεναι, καὶ ἀγνωσίη τῶν καθεστέων καὶ ἀηθίη καὶ ἀπειρίη. Καὶ ταῦτα πάσχομεν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα, ὅταν οὗτος μὴ

⁵⁶ 1983, p.332

ὑγιαίνη, ἀλλ' ἢ θερμότερος τῆς φύσιος γένηται ἢ ψυχρότερος ἢ ὑγρότερος ἢ ξηρότερος, ἢ τι ἄλλο πεπόνθη πάθος παρὰ τὴν φύσιν ὃ μὴ ἐώθει.⁵⁷

É também através dele (o cérebro) que enlouquecemos e deliramos, e nos vêm os terrores, os medos, alguns durante a noite, outros durante o dia, e os sonhos, os erros inoportunos, as preocupações inconvenientes, a ignorância do estabelecido, a falta de costume e a inexperiência. De tudo isso somos passíveis a partir do cérebro, quando este não está saudável, porém torna-se mais quente do que sua natureza, ou mais frio, ou mais úmido, ou mais seco, ou sofre, contra a natureza, outra afecção que lhe é inabitual.⁵⁸

O autor continua por explicar os efeitos de um cérebro com muita umidade. Mais umidade do que o normal faz com que a pessoa enlouqueça (Καὶ μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος), já que o cérebro se move por necessidade, o que faz a percepção instável. É só quando o cérebro fica parado que o homem está consciente. As explicações do autor a respeito da loucura aparecem no capítulo 15, cujas causas o autor atribui ao aquecimento ou resfriamento do cérebro. O aquecimento do cérebro ocorre, segundo ele, pelo excesso de sangue que corre pelas vias sanguíneas e ali ferve. Isso acontece quando a pessoa tem um sonho aterrorizante. Como paralelo, o autor explica que isso é o mesmo que acontece quando, acordado, o rosto se esquenta e os olhos enrubescem ao sentir medo, e a γνώμη tem conhecimento de que algo ruim ocorreu:

⁵⁷ DS, 14, 10-15

⁵⁸ Trad. H.E Cairus, 2005, p.76

διαθερμαίνεται δὲ καὶ ἐπὶ τὸ αἷμα ἐπέλθῃ πουλὺ ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον καὶ ἐπιζέσῃ. Ἔρχεται δὲ κατὰ τὰς φλέβας πουλὺ τὰς προειρημένας, ὁκόταν τυγχάνῃ ὠνθρωπος ὁρέων ἐνύπνιον φοβερὸν καὶ ἐν τῷ φόβῳ ἔῃ· ὥσπερ οὖν καὶ ἐγρηγορότι τότε μάλιστα τὸ πρόσωπον φλογιᾷ, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ ἐρεύθονται, ὁκόταν φοβῇται, καὶ ἡ γνώμη ἐπινοεῖ τι κακὸν ἐργάσασθαι, οὕτω καὶ ἐν τῷ ὕπνῳ πάσχει.

O indivíduo se esquentar quando o sangue abundante chega ao cérebro e ferve; depois, segue abundantemente, através das veias mencionadas, quando então o homem tem um sonho apavorante e mantém-se amedrontado. De sorte que, ao acordar, o rosto põe-se mais ardente e os olhos se envermelhecem, quando ele tem medo, e o juízo concebe realizar algo ruim, o mesmo lhe ocorrerá no sono.⁵⁹

Para o autor de *Doença Sagrada*, o sonho apenas parece ter importância médica quando aponta uma perturbação no sono por pesadelos, uma vez que, nesses casos, o médico pode inferir a respeito da condição do cérebro e dos tipos de humores e propriedades que ali atuam. O que também deve ser levado em consideração é a natureza do tratado, uma vez que o foco do autor não se encontra no diagnóstico, mas sim numa possível etiologia da doença. Talvez isso explique a falta de interesse no sonho enquanto possível ferramenta diagnóstica.

⁵⁹ *idem*, p.77

Diferente dos textos vistos até agora, em que o sonho aparece citado apenas enquanto processo, sendo ignorado o seu conteúdo, o tratado *Humores* 4 menciona os “sonhos que se veem” (Ἐνύπνια οἷα ἂν ὀρέη) como parte de uma lista de sintomas. Não só isso, mas também o que se faz durante o sono (καὶ ἐν τοῖσιν ὕπνοις οἷα ἂν ποιέη):

Σημήϊα ταῦτα, ὀδμαὶ χρωτὸς, στόματος, ὠτὸς, διαχωρήματος, φύσης, οὔρου, ἔλκεος, ἰδρῶτος, πτυάλου, ῥινὸς, χρώς ἀλμυρὸς, ἢ πτύαλον, ἢ ῥις, ἢ δάκρυον, ἢ ἄλλοι χυμοί· πάντα ὅμοια τὰ ὠφελέοντα, τὰ βλάπτοντα. Ἐνύπνια οἷα ἂν ὀρέη, καὶ ἐν τοῖσιν ὕπνοις οἷα ἂν ποιέη, ἣν ἀκούη ὁξὺ, καὶ πυθέσθαι προθυμέηται, ἐν τῷ λογισμῷ μέζω καὶ ἰσχυρότερα τὰ πλείω, ἐπίκαιρα, σῶζοντα. μὴ ἐπίκαιρα, τῶν ἐτέρων⁶⁰

Sinais são estes, odores de pele, de boca, de ouvido, das evacuações, dos flatos, da urina, da ferida, do suor, da saliva, do nariz, pele salgada, ou saliva, ou nariz, ou lágrimas ou outros humores. É em tudo semelhante o que beneficia e o que prejudica. Os sonhos que se veem, o que se faz durante os sonos, se se ouve com acuidade e se se deseja aprender, no conjunto, é melhor e mais forte o que for mais numeroso, se oportuno, é salvífico. Se não oportuno, é de outras [naturezas].

No tratado *Dos flatos*, o autor associa a presença do frio pelo processo do adormecimento do corpo à formação dos sonhos, que ele define como δόξαι, a um

⁶⁰ *Humores*, 4

certo modo platônico *avant la lettre*.⁶¹ Este trecho do tratado *Dos flatos* consiste, de resto, na mais clara definição de sonho encontrada no *Corpus hippocraticum*, ainda que tal definição tenha formato descritivo. A frase que encerra essa descrição é que, contudo, lhe dá o caráter de glosa conceitual:

Ὅτι δὲ ταῦθ' ὧδ' ἔχει, πολλὰ τὰ μαρτυρέοντα· πρῶτον μὲν, ὅπερ ἅπασι ζώοισι κοινόν ἐστίν, ὁ ὕπνος, οὗτος μαρτυρεῖ τοῖσιν εἰρημένοισιν· ὅταν γὰρ ἐπέλθῃ⁶² τῷ σώματι ὁ ὕπνος, τότε τὸ αἷμα ψύχεται, φύσει γὰρ πέφυκεν ὁ ὕπνος ψύχειν· ψυχθέντι δὲ τῷ αἵματι νωθρότεραι γίνονται αἱ διέξοδοι· δῆλον δέ· ῥέπει γὰρ τὰ σώματα καὶ βαρύνεται (πάντα γὰρ τὰ βαρέα πέφυκεν ἐς βυθὸν φέρεσθαι), καὶ τὰ ὄμματα συγκλείεται, καὶ ἡ φρόνησις ἀλλοιοῦται, δόξαι δέ τινες ἕτεραι ἐνδιατρίβουσιν, ἃ δὲ ἐνύπνια καλέονται.⁶³

De que isso é assim (que o sangue contribui para a inteligência), muito há que testemunhe: primeiro, o que é comum a todos os animais, o sono, o qual testemunha por aquilo que foi dito. Quando o sono sobrevém ao corpo, então o sangue esfria, pois o sono por natureza tende⁶⁴ a esfriar. Pelo sangue esfriado, os circuitos se tornam mais lentos. É evidente: pois os corpos se inclinam e pesam (pois tudo o que é pesado tende a levar ao fundo), os olhos se

⁶¹ As definições de sonho serão exploradas mais à frente neste capítulo.

⁶² Note-se aqui o verbo ἐπέρχομαι, “sobrevir”. A utilização desse verbo no contexto do texto em questão leva a acreditar que o sono, pelo menos para esse autor, é interpretado “como uma δύναμις proveniente do exterior, à maneira homérica” (López Férez, 2008, p.146).

⁶³ *Dos flatos*, 14.

⁶⁴ Note-se a ênfase nos termos cognatos φύσει e πέφυκεν.

fecham e a inteligência se altera, e umas outras visões⁶⁵ se estabelecem, é o que chamam de sonhos.

Nesse texto, a discussão do processo do sonho decorre de uma explicação maior a respeito da “doença chamada sagrada”⁶⁶. O autor expõe que o sangue, de todos os componentes do corpo, contribui mais para a φρόνησις: se o sangue for alterado, ele explica, isso tem um efeito imediato na φρόνησις. Para provar isso, ele evoca o exemplo do que acontece durante o sono. O sono é conhecido pelo seu efeito de esfriar. Quando o sono vem, o sangue esfria, e, como resultado, a passagem fica lenta. Isso fica claro pelo fato de o corpo ficar pesado e os olhos fecharem. Por ter ocorrido uma alteração no sangue, também ocorre uma alteração na φρόνησις.

De acordo com o texto, o esfriamento do sangue provoca, na φρόνησις, o surgimento de δόξαι, ou, melhor, de sonhos. Os sonhos constituem um fenômeno inerente ao processo do sono, e sua ocorrência não configura em si uma anormalidade. Entretanto, além do resfriamento do sono, o autor explica que há outro fator que pode alterar tanto a φρόνησις, quanto a ψυχή: a embriaguez. Nesse estado, “ficam esquecidos dos males presentes, e esperançosos dos bens futuros” (καὶ γίνονται τῶν μὲν παρεόντων κακῶν ἐπιλήσιμονες, τῶν δὲ μελλόντων εὐέλπιδες ἀγαθῶν). Em casos mais graves, há apagamento completo da φρόνησις. Parece, para o autor, haver a ideia de que quanto mais afastados de qualquer condição que ele reconheça como natural, tanto mais os processos intelectivos são afetados, ao ponto de desaparecerem totalmente.

Tal processo intelectualivo, expresso pelo termo φρόνησις apresenta, no tratado *Da dieta* uma longa discussão em relação ao seu lugar na ψυχή, no capítulo 35. O tratadista,

⁶⁵ Trata-se aqui do termo δόξα, que pela tradição fora traduzido por “razão” (Vernunft) e considerado como sinônimo de αἴσθησις, por E. Hüffmeier (*apud* López Férez & García Novo, 2008, p. 145-146, *infra*), talvez como uma leitura aristotélica, e traduzido tanto por López Férez quanto por Jones como “inteligência”.

⁶⁶ *Dos flatos*, 14: Δοκέει δέ μοι καὶ τὴν ἱερὴν καλεομένην νοῦσον τοῦτο εἶναι τὸ παρεχόμενον. ἱερὴ καλεομένη νοῦσος é a expressão com a qual se inicia o tratado *Da doença sagrada* (περὶ ἱερῆς νούσου)

nesse capítulo, faz uma longa exposição sistemática acerca da φρόνησις ψυχῆς e do seu oposto, a ἀφροσύνη, bem como uma tipologia da inteligência. Para a história da psicologia, esse é um documento importantíssimo, uma vez que é uma das raras teorias pré-platônicas a respeito da alma de que se tem registro. Sobre esse assunto, o capítulo seguinte procurará expor.

3. A alma no *Da dieta*

Antes de examinar o conteúdo do livro IV do tratado *Da dieta* em si, é necessário investigar sobre a definição de alma que o autor oferece no mesmo tratado, bem como as relações intertextuais com autores coevos. Além das explicações fisiológicas a respeito da formação da alma, das quais se destaca o esquema de três circuitos vasculares essenciais para os processos de geração do corpo humano, o tratadista oferece, da mesma forma e com igual importância, uma descrição macrocósmica aliada a eles, em que todos os processos biológicos revelam-se como uma imitação, ou uma projeção, do todo – ἀπομίμησις τοῦ ὅλου. A compreensão da relação micro-macrocósmica que gira em torno do conceito de ἀπομίμησις funciona como chave para compreender tanto a mecânica do corpo quanto a semiologia dos sonhos.

Exige atenção, no tratado *Da dieta*, a frequência excepcional do termo ψυχή, quando comparado a outros tratados coevos. Tal frequência se relaciona evidentemente à doutrina do autor e aos temas que ele desenvolve, principalmente ao final do tratado, quando versa sobre o sonho, produto exclusivo da ψυχή. Joly aponta que as copiosas ocorrências do termo funcionam como um critério de datação; porém, como contraponto, cita uma série de evidências em outros textos que contrariariam tal hipótese:

Comme cette fréquence a parfois paru un indice pour situer l'oeuvre au milieu du quatrième siècle, je rappelle que, sans développer toute une anthropologie comme le *Régime*, le traité *Des airs, eaux, lieux* utilise cinq fois le mot ψυχή, *Epidémies VI*, trois fois, *Humeurs*, trois fois, *Vents*, deux fois. Le terme se trouve aussi une fois en *Articulations*, en *Nature de l'homme*, en *Affections*, en *Prorrhétique II*.

L'expression τὴν ψυχὴν ἀφιέναι se trouve en *Maladies* I et quatre fois en *Affections* internes.⁶⁷

3.1 A alma como σπέρμα

Para abordar o conceito de ψυχή no *Da dieta*, em primeiro lugar, é preciso considerar que, para o tratadista, a alma consiste de uma mistura entre fogo e água, os mesmos componentes que formam a vida de todos os animais. Essa concepção, geralmente entendida por alguns estudiosos modernos⁶⁸ como uma dualidade de origem órfico-pitagórica, e que se emparelha àquela que coloca corpo e alma em oposição um ao outro, introduz a ideia de alma como semente:

Τὰ δ' ἄλλα πάντα, καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου, καὶ σῶμα
ὁκοῖον ἢ ψυχῇ, διακοσμέεται. Ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον
μέρεα μερέων, ὅλα ὅλων, ἔχοντα σύγκρησιν πυρὸς καὶ
ὔδατος, τὰ μὲν ληψόμενα, τὰ δὲ δώσοντα. [...] Ἐκάστη δὲ
ψυχὴ μέζω καὶ ἐλάσσω ἔχουσα περιφοιτᾷ τὰ μόρια τὰ
έωυτῆς, οὐ προσθέσιος οὐδὲ ἀφαιρέσιος δεομένη τῶν
μερέων, κατὰ δὲ αὕξησιν καὶ μείωσιν τῶν ὑπαρχόντων
δεομένη χώρης, ἕκαστα διαπρήσσεται ἐς ἥντινα ἂν
ἐσέλθῃ, καὶ δέχεται τὰ προσπίπτοντα. Οὐ γὰρ δύναται
τὸ μὴ ὁμότροπον ἐν τοῖσιν ἀσυμφόροις χωρίοισιν

⁶⁷ Joly & Byl, 1984, p. 237.

⁶⁸ Em especial, Jones (1931, XLIII n.3), que aponta o uso do par fogo-água como o principal indício. Essa questão sobre a influência órfica-pitagórica no *Da dieta* é abordada por Hynek Bartos no seu artigo “Seed, soul and palingenesis in the hippocratic *De victu*”, em que se explora uma possível ideia de transmissão e imortalidade da alma nesse tratado.

ἐμμένειν· πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνώμονα· συγγινόμενα δὲ ἀλλήλοισι γινώσκει πρὸς ὃ προσίζει· προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ, τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων. Διὰ τοῦτο ἀνθρώπου ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ αὐξάνεται, ἐν ἄλλῳ δὲ οὐδενί· καὶ τῶν ἄλλων ζώων τῶν μεγάλων ὡσαύτως· ὅκόσα δὲ ἄλλως, ἀπ' ἄλλων ὑπὸ βίης ἀποκρίνεται.⁶⁹

Todas as outras coisas são organizadas, tanto a alma do homem quanto o corpo do mesmo jeito que a alma. Entram, pois, no homem, partes de partes, um todo do todo, que tem uma mistura de fogo e de água, umas que receberão e outras que darão. [...] Cada alma, tendo partes maiores e menores, perambula pelas suas próprias partes, não carecendo de aumento ou de separação das partes, mas carecendo de espaço de acordo com o aumento ou atrofiamiento do que existe, realizará cada coisa que lhe couber, e recebe o que lhe sobrecai. Pois o não que não tem o mesmo comportamento não pode ficar nos espaços não apropriados; pois enquanto vagam sem saber, juntando-se umas às outras, sabem com o que juntam. Pois junta-se o conveniente ao conveniente e o inconveniente guerreia, luta e diverge mutuamente. Por isso, a alma do homem aumenta no homem, mas não em nenhum outro; e a dos outros animais grandes é da mesma forma; e os que são de maneira diferente, separam-se dos outros à força.

⁶⁹ *Da dieta*, 6.

Segundo Joly⁷⁰, esse capítulo é obscuro e poucos comentadores se arriscaram a explicá-lo a fundo. Considerando que os capítulos seguintes versam sobre a embriologia, Joly propõe que o primeiro caminho de interpretá-lo seria como uma introdução ao assunto, assumindo a identificação de ψυχή como σπέρμα, proposta por Heidel, no seu artigo “Hippocratea I”, publicado na *Harvard Studies in Classical Philology* 25, de 1924. Entretanto, propõe um segundo caminho de interpretação, considerando que “não há nada propriamente embriológico neste capítulo”⁷¹, seguindo a hipótese de Müller⁷², que vê ali o início de uma explicação a respeito da natureza específica do homem. De fato, no capítulo 7, o autor do *Da dieta* distingue o homem de todos os outros animais pela presença da alma no corpo, uma vez que a alma neles não se pode desenvolver, pois não haveria espaço para o seu crescimento:

Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ζώων ἐάσω, περὶ δὲ ἀνθρώπου δηλώσω. Ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχὴ· πυρὸς καὶ ὕδατος ξύγκρησιν ἔχουσα, μοῖραν σώματος ἀνθρώπου· ταῦτα δὲ καὶ θήλεα καὶ ἄρσενα καὶ πολλὰ καὶ παντοῖα τρέφεται, τρέφεται δὲ καὶ αὖξεται διαίτη τῇ περὶ τὸν ἄνθρωπον· ἀνάγκη δὲ τὰ μέρη ἔχειν πάντα τὰ ἐσιόντα· οὔτινος γὰρ μὴ ἐνείη, μοῖρη ἐξ ἀρχῆς οὐκ ἂν αὖξηθείη οὔτε πούλλῃς ἐπιούσης τροφῆς οὔτε ὀλίγης, οὐ γὰρ ἔχει τὸ προσαυξόμενον· ἔχον δὲ πάντα, αὖξεται ἐν χώρῃ τῇ ἑωυτοῦ ἑκάστον, τροφῆς ἐπιούσης ἀπὸ ὕδατος ξηροῦ καὶ πυρὸς ὑγροῦ, τὰ μὲν εἴσω βιαζόμενα, τὰ δὲ ἔξω. ⁷³

⁷⁰ Joly & Byl, 1984, p. 238.

⁷¹ Cf. também Joly & Byl, 1984, p. 30.

⁷² Müller, C. W. Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens, *Klassisch-Philologische Studien*, 31, Wiesbaden, 1965. *Apud* Joly & Byl, 1984.

⁷³ *Da dieta*, I, 7

Acerca dos outros animais deixarei de falar e acerca do homem farei uma exposição. Entra no corpo uma alma, que é mistura de fogo e água, parte do corpo humano. Essas partes, tanto femininas quanto masculinas, são muitas e nutrem muitas formas; nutrem-se e crescem por meio da dieta do homem. É necessário que tudo o que entra tenha partes, pois se não tiver nenhuma, não poderia crescer nenhuma, nem de muita nutrição recebida, nem de pouca, pois não haveria o que crescer. Tendo todas as partes, cresce no espaço que lhe é próprio, recebendo nutrição da água seca e do fogo úmido, sendo umas forçadas para dentro e outras, para fora.

No início do capítulo 25, encontramos estrutura e vocábulo semelhantes aos capítulos 6 e 7. O dado que é introduzido neste capítulo, no entanto, é a possibilidade de, no corpo, serem nutridas muitas almas. Aqui é reforçada a ideia, já delineada no capítulo 6, da alma enquanto semente, que entra no corpo ao mesmo tempo em que as partes do corpo em si. A diferença do homem em relação aos outros animais é a possibilidade de crescimento e nutrição, dada não só pelo espaço físico, mas também por meio da regulação das δυνάμεις através da dieta.

Ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὥσπερ μοι καὶ προεῖρηται, σύγκρησιν ἔχουσα πυρὸς καὶ ὕδατος, μέρεα δὲ ἀνθρώπου, ἐσέρπει ἐς ἅπαν ζῶον, ὃ τι περ ἀναπνέει, καὶ δὴ καὶ ἐς ἄνθρωπον πάντα καὶ νεώτερον καὶ πρεσβύτερον. Αὕξεται δὲ οὐκ ἐν πᾶσιν ὁμοίως, ἀλλ' ἐν

μὲν τοῖσι νέοισι τῶν σωμάτων, ἅτε ταχείης ἐούσης τῆς περιφορῆς καὶ τοῦ σώματος ὄντος αὐξίμου, ἐκπυρουνμένη καὶ λεπτυνομένη καταναλίσκεται ἐς τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος· ἐν δὲ ποῖσι πρεσβυτέροισιν, ἅτε βραδέης ἐούσης τῆς κινήσιος καὶ δὴ ψυχροῦ τοῦ σώματος, καταναλίσκεται ἐς τὴν μείωσιν τοῦ ἀνθρώπου. Ὅκόσα δὲ τῶν σωμάτων ἀκμάζοντά ἐστι καὶ ἐν τῇσιν ἡλικίῃσι τῇσι γονίμῃσι, δύναται τρέφειν καὶ αὖξειν· δύνασται δὲ ἄνθρωποι· ὅστις δύναται πλείστους ἀνθρώπους τρέφειν, οὗτος ἰσχυρός· ἀπολειπόντων δὲ τῶν παρ' αὐτοῦ τρεφομένων, οὗτος ἀσθενέστερος. Τοιοῦτον καὶ ἕκαστα τῶν σωμάτων πλεῖστα· ὁκοῖα πλείστας δύναται ψυχὰς τρέφειν, ταῦτα ἰσχυρότερα, ἀπελθόντων δὲ τούτων ἀσθενέστερα.⁷⁴

A alma do homem, como já foi dito por mim, sendo uma mistura de fogo e água, partes do homem, entra em todo animal, porquanto respira, e certamente em todo homem, tanto mais jovem quanto mais velho. Mas não cresce em todos da mesma forma. Mas, nos mais jovens dos corpos, os quais, sendo o circuito mais rápido e o corpo estando em crescimento, consome queimando e tornando-o leve para o crescimento do corpo. Nos mais velhos, os quais, sendo o movimento lento, e sendo o corpo frio, consome para o atrofiamento do corpo. Aqueles entre os corpos que estão na plenitude e nas idades de procriação, podem nutrir e fazer crescer. [Como] os homens poderosos, que podem

⁷⁴ *Da dieta*, 1, 25

nutrir muitos homens, esses são fortes; eles os abandonando, ficam mais fracos. Assim também é com cada um dos corpos. Os que podem nutrir muitas almas, esses são mais fortes, e mais fracos quando essas os abandonam.

Mais adiante, o autor introduz a formação dos tipos de sementes — masculinas e femininas — e explica que é possível alterá-las por meio da dieta, considerando que ambas são uma mistura de fogo e água⁷⁵, e também considerando a sua tipologia, que associa o gênero masculino ao fogo e o feminino à água. O desenvolvimento da semente masculina ou feminina, assim, dependerá de uma dieta mais quente e seca ou mais fria e úmida, como mais adiante, nos capítulos 26 e 27, é explicado. Ali, o tratadista expõe que os seres se desenvolvem de maneira diferente, dependendo de cada natureza e das condições em que são gerados, sempre em função das predominâncias das δυνάμεις próprias de cada corpo que os gera. Entretanto, no capítulo 28, o tratadista deixa claro que, na semente, há uma parte mutável e outra imutável; essa última é a alma:

Ξυνίστασθαι δὲ δύναται καὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρσεν πρὸς ἄλληλα, διότι καὶ ἐν ἀμφοτέροις ἀμφοτέρα τρέφεται, καὶ διότι ἡ μὲν ψυχὴ τωὐτὸ πᾶσι τοῖσιν ἐμψύχοις, τὸ δὲ σῶμα διαφέρει ἐκάστου. Ψυχὴ μὲν οὖν αἰεὶ ὁμοίη καὶ ἐν μέζονι καὶ ἐν ἐλάσσονι· οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται οὔτε διὰ φύσιν οὔτε δι' ἀνάγκην· σῶμα δὲ οὐδέποτε τωὐτὸ οὐδενὸς οὔτε κατὰ φύσιν οὔθ' ὑπ' ἀνάγκης, τὸ μὲν γὰρ διακρίνεται ἐς πάντα, τὸ δὲ ξυμμίσγεται πρὸς ἅπαντα.

⁷⁵ Vide Cap.10 do livro 1, explorado mais adiante neste capítulo.

Podem fundir-se mutuamente feminino e masculino, porque em ambos se nutrem ambas as coisas, e porque a alma é o mesmo para todos providos de alma, mas o corpo de cada um diferencia-se. Logo, a alma sempre é semelhante, tanto no que é maior quanto no que é menor, pois não se altera nem por natureza nem por necessidade; mas o corpo de ninguém jamais é o mesmo nem conforme a natureza, nem sob a ação da necessidade, pois ora se distingue de tudo, ora se mistura com tudo.⁷⁶

A partir daqui, é possível compreender por que essa distinção tenha sido interpretada por alguns comentadores como uma dualidade; entretanto, parece-me claro que ali, embora o autor implique uma distinção entre o corpo, enquanto modificável e a alma, enquanto imutável, ela não configura necessariamente uma dualidade, já que a condição de desenvolvimento da alma só se dá a partir do corpo e, ao mesmo tempo, o corpo do homem não pode ser sem alma. Da mesma forma que, a respeito da composição do corpo, o fogo recebe a nutrição da água e a água recebe a capacidade de movimento do fogo, parece-me evidente haver uma sorte de analogia do corpo como fogo e da alma como água, necessários um para o outro.

Explica o tratadista os diferentes modos de combinação dos seres, provenientes das sementes femininas e masculinas. Se houver dominância de uma em relação à outra, dependendo da sua origem (do homem ou da mulher) formar-se-ão tipos de caracteres diferentes. A partir do texto, podemos esquematizar três possibilidades de combinação, subdivididas em pares, propostas no tratado da seguinte maneira:

⁷⁶ *Da dieta*, 1, 28.

- De ambas as sementes masculinas, provenientes de ambos progenitores, nascerão homens brilhantes de alma (λαμπροὶ τὰς ψυχάς) e fortes de corpo⁷⁷, desde que sua dieta posterior não modifique essa natureza.
- Se a semente masculina for proveniente do homem e a semente feminina, da mulher, e se a semente masculina se impuser, a mais fraca se fundirá com a mais forte e resultará em homens viris, porém menos brilhantes do que os anteriores.
- Se a semente masculina for proveniente da mulher e a feminina do homem, e se predominar o masculino, o procedimento será o mesmo que o anterior e resultará em homens efeminados ou andróginos.

O mesmo parâmetro é utilizado caso haja predominância em todos da semente feminina. Se, como no primeiro caso, ambas forem femininas, o resultado será mulheres muito femininas e belas. Se for como o segundo caso, o resultado será mulheres mais viris do que as anteriores, porém igualmente belas (κόσμιαι). Se for como no terceiro caso, o resultado será mulheres mais valentes do que as anteriores e são chamadas viris (ἀνδρεῖαι).

Seguindo essa lógica, o autor continua, dizendo que ambas as almas provenientes das sementes dos progenitores fundem-se uma com a outra:

Εἰ δέ τις ἀπιστοίῃ, ψυχὴν μὴ προσμίσγεσθαι ψυχῇ,
ἀφορῶν ἐς ἄνθρακας, κεκαυμένους πρὸς μὴ κεκαυμένους
προσβάλλων, ἰσχυροὺς πρὸς ἀσθενέας, τροφὴν αὐτοῖσι
διδούς, ὅμοιον τὸ σῶμα πάντες παρασχίσονται καὶ οὐ
διάδηλος ἕτερος τοῦ ἑτέρου, ἀλλ' ἐν ὁκοίῳ σώματι
ζωοπυρέονται, τοιοῦτον δὴ τὸ πᾶν ἔσται· ὁκόταν δ'

⁷⁷ Note-se a oposição feita entre inteligência e força física, bem como a oposição entre virilidade e feminilidade.

ἀναλώσωσι τὴν ὑπάρχουσαν τροφήν, διακρίνονται ἐς τὸ ἄδηλον· τοῦτο καὶ ἀνθρωπίνη ψυχὴ πάσχει.⁷⁸

Se alguém não acreditar fundir-se alma com alma, olhando o carvão, que, acrescentando os que ardem aos que não ardem, os fortes aos fracos, dando-lhes nutrição, apresentarão todos o mesmo corpo, não distinguível um do outro, mas queimam juntos em tal corpo, e o todo será, então, assim. Quando, porém, consumirem a nutrição que existe, dissolvem-se no invisível⁷⁹. Isso também sofre alma humana.

Dessa forma, vê-se que a geração da alma e o seu crescimento acontecem no mesmo momento em que a formação da semente. A analogia com o carvão que queima não é por acaso, uma vez que também o processo de crescimento do corpo humano deve-se à ação do fogo. A mudança de um estado a outro é um ponto a ser ressaltado, uma vez que ocorre uma espécie de sublimação da matéria da alma, do mesmo modo que acontece com a do carvão, e uma passagem para o invisível. Não fica claro, entretanto, se essa passagem para o invisível é, de fato, uma sublimação sem resíduo físico, ou se, mesmo invisível, a alma ocupa um lugar específico no corpo, como, de resto, podemos observar em outros tratados hipocráticos que explicitam uma localização física para a alma, seja enquanto θυμός, φρένες ou νοῦς⁸⁰.

No capítulo 35 do livro 1, porém, no meio da longa explicação a respeito da inteligência da alma, encontramos οἱ πόροι τῆς ψυχῆς, indicando a corporeidade da

⁷⁸ *Da dieta*, 1, 29.

⁷⁹ p. ext., “indiscernível”.

⁸⁰ Cf. Cairus, H.F. “A Fisiologia do Espírito na Grécia Antiga”. In: Vanderson Esperidião Antonio; Rodrigo Siqueira Batista. (Org.). *Neurociências: diálogos e interseções*. 1ed. Rio de Janeiro: Ed. Rubio, 2012, v. 1, p. 463-471.

alma, bem como uma estreita relação com os circuitos sanguíneos, ecoando, de certa maneira, as ideias de Alcmeón de Crotona no fragmento já citado no capítulo desta Tese a respeito do sono:

τοῖσί τε περιπάτοισι συμφέρεει χρέεσθαι καὶ ἀπὸ δείπνου καὶ ὀρθρίοισι καὶ ἀπὸ τῶν δρόμων, ἀπὸ δείπνου μὲν, ὅκως τροφήν ξηροτέραν ἢ ψυχὴ δέχεται ἀπὸ τῶν ἐσιόντων, ὀρθρου δὲ, ὅκως αἱ διεξοδοὶ κενῶνται τοῦ ὑγροῦ καὶ μὴ φράσσωνται οἱ πόροι τῆς ψυχῆς, ἀπὸ δὲ τῶν γυμνασίων, ὅκως μὴ ἐγκαταλείπεται ἐν τῷ σώματι τὸ ἀποκριθὲν ἀπὸ τοῦ δρόμου, μηδὲ ξυμμίσγεται τῇ ψυχῇ, μηδὲ ἐμφράσση τὰς διεξόδους, μηδὲ συνταράσση τὴν τροφήν.

Convém fazer uso de caminhadas tanto após a ceia como de manhã e após as corridas; após a ceia, para que a alma receba nutrição mais seca a partir do que entra; matutinas, para que as passagens se esvaziem da umidade e não obstruam os poros da alma; e depois dos exercícios, para que não deixe no corpo o que é secretado a partir da corrida, nem seja misturado pela alma, nem obstrua as passagens, nem perturbe a nutrição.

Até aqui não tinha havido, no tratado, qualquer referência a uma corporeidade tópica da alma. Essa fisiologia anímica é evidenciada não só pela dinâmica da ψυχῇ, descrita no excerto acima, como também é marcada pela expressão πόροι τῆς ψυχῆς,

que parecem consistir nas passagens através das quais se dá a relação entre ψυχή e σῶμα. Os πόποι não garantem a subsistência da alma, mas sua relação com o corpo, pela via da nutrição e do exercício. A obstrução desses πόποι representa, portanto, um risco para essa relação.

3.2. A φρόνησις da alma

O contexto dessa passagem no capítulo 35 diz respeito à inteligência da alma. Ali, o autor cria uma pirâmide dos diferentes tipos de alma, com base em sete tipos distintos de combinações entre fogo e água. Poder-se-ia sistematizar as categorias de inteligência da seguinte maneira:

- 1a: os φρονιμώτατοι e μνημονικώτατοι, formados a partir do equilíbrio perfeito da mistura entre πυρὸς τὸ ὑγρότατον καὶ ὕδατος τὸ ξηρότατον (“o mais úmido do fogo e o mais seco da água”).
- 2a: Se houver uma leve dominância da água em relação ao fogo, resultarão indivíduos inteligentes, porém inferiores aos anteriores (φρόνιμοι μὲν καὶ οὗτοι, ἐνδεέστεροι δὲ τῆς προτέρης). Essas almas são também perseverantes naquilo que realizam, e podem, se seguirem uma dieta correta, resultar mais inteligentes do que viria a ser sua φύσις.
- 3a: Se a dominância da água for mais acentuada, a alma será forçosamente mais lenta e os indivíduos serão ἡλίθιοι — tolos.
- 4a: Se o fogo for dominado totalmente pela água, o resultado será indivíduos que alguns chamam ἄφρονες e outros, ἐμβρόντητοι, que são formas de dizer estúpidos. Essa estupidez é uma manifestação de μανία, que, segundo o tratado, pode ser desencadeada pela menor inflamação, mas resolvida facilmente por meio de uma dieta que se abstenha de carnes ou alimentos fortes e exercícios violentos.

- 5a: Se houver leve dominância do fogo em relação à água, a alma será inteligente e perceberá rapidamente o que lhe ocorre. Essa alma é de natureza boa, podendo ser melhor se seguir uma dieta correta, e pior se seguir uma dieta não correta.
- 6a: Se a água for mais dominada pelo fogo, a alma será mais aguda, porém mais instável do que o resto,
- 7a: Se houver dominância mais intensa do fogo sobre a água, a alma será excessivamente aguda e os indivíduos chamar-se-ão ὑπομαινόμενοι — levemente enlouquecidos, podendo facilmente ser conduzidos à μανίη.

Encontramos, no capítulo 32, também uma distinção de seis tipos de misturas de fogo e água, de acordo com a sua disposição em relação à saúde e à doença. Embora em ambos os capítulos as categorias lexicais sejam semelhantes (por exemplo, em ambos os capítulos se utiliza os termos “o fogo mais úmido” e “a água mais seca”), as combinações parecem não ser as mesmas, levando a supôr, como sustenta Bartoš⁸¹, que não se trate de dois tipos de misturas diferentes, mas de uma só, cujos efeitos sejam distintos para a saúde e para a inteligência.

O uso da dieta como elemento modificador dos atributos da alma indica uma possível compreensão de que há, para o tratadista, uma parte da alma que é passível de modificação, essa parte é a φρόνησις. Tudo, na alma, que, sendo corpóreo, é invisível (ἄδηλα⁸²) não se modifica.

⁸¹ 2009, p.10. Hynek Bartoš argumenta contra a hipótese sustentada pela tradição de comentadores do texto de que existe uma dualidade entre corpo e alma. No seu artigo, apresenta evidências que ele julga indicarem um princípio de unidade e os limites dessa leitura dualizante. Essa interpretação também acrescenta dados à relação apontada por quase a maioria dos comentadores entre o texto e as doutrinas órfico-pitagóricas a respeito da alma, indicando que existe de fato, no texto, uma ideia implícita de palingênese e imortalidade da alma. Tendo a concordar com o Bartoš nesse aspecto, pelos indícios apresentados, principalmente pelas ideias contidas no capítulo 3 do *Da dieta*, em que se argumenta que tudo que existe já existia antes, pela compreensão da alma enquanto σπέρμα, indicada dos capítulos 6 ao 25, e pelo capítulo 86, em que se indica que as sementes provêm dos mortos, apontando, assim, para um ciclo completo. A alusão constante aos deuses ctônicos e aos heróis no texto parece-me também um indício dessa relação, mais do que com os rituais de incubação nos templos dedicados a Asclépio.

⁸² O sentido de ἄδηλα fica claro no tratado coevo *Περὶ τέχνης*. Esse tratado esclarece que a τέχνη considera essas doenças ἄδηλα, em oposição às demais, que são εὔδηλα. As doenças oferecem um desafio para o médico, cuja τέχνη está restrita pela φύσις do paciente. É necessário que a φύσις do doente permita o exame para um diagnóstico mais eficiente. Mas uma φύσις que não é propícia ao exame pode retardar,

Para Jouanna⁸³, as traduções disponíveis da passagem que trata da explicação da terceira categoria de inteligência não apresentam solução satisfatória. Na passagem, lê-se o seguinte: Εἰ δέ τι ἐνδεεστέραν τὴν δύναμιν τὸ πῦρ λάβοι τοῦ ὕδατος, βραδυτέραν ἀνάγκη ταύτην εἶναι, καὶ καλέονται οἱ τοιοῦτοι ἡλίθιοι (no caso em que o fogo for menos poderoso que a água num indivíduo, esse [circuito da alma] é necessariamente mais lento, e esses são chamados tolos). As interpretações de Littré, Jones, Joly e García Gual do termo ταύτην refletem-se nas suas respectivas traduções como “alma”. Jouanna, entretanto, compreende, pelo contexto maior e por todas as outras ocorrências, que tal termo se refere à rotação da alma (περίοδος τῆς ψυχῆς) e não à alma em si.

Logo em seguida, o tratadista providencia a explicação, que, segundo Jouanna, não foi bem compreendida por nenhum dos tradutores. A sua solução, por ser radicalmente inovadora em relação à tradição, pareceu-me digna de aqui ser discutida, porquanto resulta de uma discussão textual entre os dois maiores comentadores do texto que refletem dois compromissos, que procurarei também expôr. Assinalo, assim, em negrito os termos problematizados nas traduções, ordenando-os cronologicamente:

ἄτε γὰρ βραδείης ἐούσης τῆς περιόδου, κατὰ βραχύ τι προσπίπτουσιν αἱ αἰσθήσεις, καὶ ὀξεῖαι ἐοῦσαι ἐπ' ὀλίγον ξυμμίσγονται διὰ βραδυτῆτα τῆς περιόδου· αἱ γὰρ αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς ὁκόσαι μὲν δι' ὄψιος καὶ ἀκοῆς εἰσὶν, ὀξεῖαι, ὁκόσαι δὲ διὰ ψαύσιος, βραδύτεραι καὶ εὐαίσθητότεραι.⁸⁴

Littré (1887): *En effet, la **circulation** étant lente, les **sens** ne s'appliquent que brièvement; ils sont rapides, et cette lenteur fait qu'ils ne s'attachent qu'un peu. Les **sensations de l'âme** qui dépendent de la vue et de l'ouïe sont rapides; celles qui dépendent du toucher sont plus lentes et mieux sentantes.*

mas não impossibilitar o diagnóstico: “pois o que escapa a visão dos olhos é capturado pela visão da γνώμη” (ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται, *De arte*, 11).

⁸³ 2012, p. 202–203.

⁸⁴ *Da dieta*, 1,35

Jones (1931): *For as **the circuit** is slow, the senses, being quick, meet their objects spasmodically, and their combination is very partial owing to the slowness of the circuit. For **the senses of the soul** that act through sight or hearing are quick; while those that act through touch are slower, and produce a deeper impression.*

Jouanna – Joly 1 (1967): *Étant donné, en effet, que **la révolution de l'âme** est lente, **les parcelles sensibles** n'ont qu'un court instant à chaque fois pour s'y précipiter quand elles sont rapides et, par conséquent, ne peuvent s'y mêler qu'en petite quantité à cause de la lenteur de la révolution. C'est que **les parcelles sensibles saisies par l'âme**, quand elles y pénètrent par le canal de la vue ou de l'ouïe, sont rapides, tandis que quand elles y pénètrent par le canal du toucher, elles sont plus lentes et plus facilement saisies.*

Joly 2 (1984) *Etant donné, en effet, que **la révolution (de l'âme)** est lente, **les sensations** n'ont qu'un court instant à chaque fois pour y arriver quand elles sont rapides et par conséquent, ne peuvent s'y mêler qu'en petite quantité à cause de la lenteur de la révolution. C'est que **les sensations saisies par l'âme**, quand elles y pénètrent par la vue ou l'ouïe, sont rapides, tandis que quand elles y pénètrent par le toucher, elles sont plus lentes et plus facilement saisies*

García Gual (1986): *Al ser, por tanto, lento el **movimiento circular del alma**, en un breve punto la alcanzan las **sensaciones**, que son rápidas, y en poco se mezclan a causa de la lentitud del movimiento circular. Pues **las sensaciones del alma**, las que vienen por la vista o el oído son rápidas, y las del tacto más lentas y más fáciles de aprehender.*

Enquanto Littré traduz o termo περίοδος por “circulação”, talvez inspirado pela ideia alcmeônica que coloca o sangue como carregador da φρόνησις, Jones traduz como “circuito”. Sem embargo, Jouanna, cuja tradução é utilizada por Joly (que o indica em rodapé) na sua primeira edição do tratado pela Editora Les Belles Lettres, traduz tal

termo como “revolução da alma”, uma vez que o termo aparece no *Da dieta* geralmente para referir-se à rotação no corpo, em comparação a uma rotação astral, e justifica tal opção pela frase βραδυτέρην ἀνάγκη ταύτην εἶναι, em que ταύτην diz respeito à alma e funciona como antecedente de ἄτε γὰρ βραδείης ἐούσης τῆς περιόδου. García Gual parece seguir aqui a opção de tradução de Jouanna e Joly 1. Joly 2 (na edição de 1984 do CMG), por sua vez, prefere manter a dubiedade do complemento do termo περίοδος, colocando-o entre parênteses, justificando sua mudança, como mais adiante se poderá constatar.

A discussão se complica quando se trata do termo αἰ αἰσθήσεις, que todos, exceto Jouanna, traduzem como “sensações”. Jouanna opta por traduzir como “parcelas sensíveis”, argumentando que o uso no plural de αἰσθησις justifica a compreensão de que o tratadista não se refere à sensação ou à percepção em geral, cuja diferenciação é ali inexistente, mas a um sentido mais específico, compreendido como parcelas sensitivas provenientes do exterior, que penetram o corpo pelas passagens da alma (οἱ πόροι τῆς ψυχῆς) e sobrecaem-lhe (προσπίπτουσιν), misturando-se (ξυμμίσγονται) na sua rotação (περίοδος).

In the singular, αἰσθησις means the faculty of perception in general or sensation. There is no difference for our author between sensation and perception. In the plural, which is what concern us here, αἰσθήσεις normally means either sensations or sensory organs. We can immediately disregard a translation of αἰσθήσεις with ‘sensory organs’, since the author tells us that the αἰσθήσεις pass through the channel of sight, hearing, touching, i.e. the sense channel. The solution that remains is to translate it as ‘sensations’. Unfortunately this hypothesis leads us to an array of difficulties and absurdities, if, at least, we

understand ‘sensations’ in the modern sense. Where do the sensations of the soul hurry to? Towards the object, as translators think. But now, with what do they mix? Above all, how can the sensations of the soul be quick when the soul’s rotation is slow? If they were quick, they would hurry to their objects and the soul would be more intelligent, but the author wishes to show us the opposite.⁸⁵

O argumento de Jouanna para traduzir αἰσθήσεις por “partículas sensitivas” pauta-se na ocorrência de estruturas semelhantes em dois textos diferentes, especialmente nos fragmentos do pitagórico Arquitas de Tarento⁸⁶ e no Teeteto de Platão⁸⁷. Jouanna aponta que, nesses textos, tais partículas são designadas pelos participios neutros plurais, como é o caso do termo τὰ ποτιπίπτοντα em Arquitas e “τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων” no Teeteto. Tal tradução justifica também no próprio *Da dieta*, no capítulo 35, em que o neutro plural também é empregado, a respeito da alma que rapidamente apreende τῶν προσπιπόντων. A ideia contida no Teeteto a respeito das partículas sensoriais da alma, entende a alma como um pedaço de cera que é estampado pelo que entra pelos canais sensoriais.

Essa concepção de alma estática, entretanto, não se reflete no *Da dieta*, em que há a indicação clara de movimento circular da alma. Na visão de Jouanna, escorado nas leituras de Arquitas e de Platão, essas partículas da alma referidas no *Da dieta*, pelo seu movimento circular, se aproximam das partículas sensoriais, que ficam alojadas nas portas

⁸⁵ 2012, p. 206.

⁸⁶ 47 B 1 DK: [...] τὰ μὲν οὖν ποτιπίπτοντα ποτὶ τὰν αἰσθασιν ἃ μὲν ἀπὸ τῶν πλαγῶν ταχὺ παραγίνεται καὶ <ἰσχυρῶς>, ὁξέα φαίνεται, τὰ δὲ βραδέως καὶ ἀσθενῶς, βαρέα δοκοῦντι ἤμεν.

⁸⁷ *Teeteto*, 194c: “O que penetra pelos canais sensoriais se estampa na ‘cera’ da alma.” (τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων, ἐνσημαινόμενα εἰς τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς “κέαρ”)

da alma, para apreendê-las. Dependendo se o movimento da rotação é mais rápido ou mais lento, isso terá um reflexo na inteligência do indivíduo.

Jouanna ainda elucida uma questão que parece ficar obscura, pois o tratadista declara que a velocidade da penetração das αἰσθήσεις varia de acordo com o canal sensorial: enquanto os canais da vista e do ouvido são mais rápidos, o canal do tato é mais lento. Isso levaria à suposição de que as partículas que chegam pelos canais mais rápidos penetrem a alma mais rapidamente e se misturem em grandes quantidades. Entretanto, o que acontece é o oposto: segundo o texto do *Da dieta*, as partículas rápidas se misturam em pequenas quantidades (ἐπ' ὀλίγον ξυμμίσγονται), enquanto que as maiores são mais facilmente apreendidas (εὐαίσθητοίτεροι). De acordo com Jouanna, “we can simply suppose that the particles that arrive rapidly leave again equally rapidly, and only remain for a short instance each time (κατὰ βραχύ τι) in the gates of the soul”⁸⁸.

Na sua primeira edição do texto, Joly utiliza a tradução de Jouanna, porquanto “M. Jouanna [...] est le premier à elucider la theorie ici exposée”⁸⁹. Entretanto, na sua edição posterior de 1984, no CMG, esclarece sua opção por “sensações” em vez de “partículas sensitivas”, uma vez que parte da ideia de que a sensação seria um misto de um estímulo proveniente do exterior com uma impressão sentida pela alma⁹⁰:

Dans ma première édition, j'avais accueilli telle quelle la traduction que J. Jouanna proposait (*La théorie de l'intelligence*, p. XVIsq.) en même temps que sa brillante interprétation. On la retrouvera ici, mais retouchée sur un

⁸⁸ Jouanna, 2012, p. 208.

⁸⁹ Joly, 1967, p. 31, nota 1.

⁹⁰ Tal concepção parece-me ter compromisso com uma ideia moderna de sensação, como é de praxe nos escritos do autor, que busca observar no texto antigo conceitos da medicina moderna, em uma postura um tanto positivista, que, de resto se reflete nos seus escritos, como é o caso do livro *Le niveau de la science hippocratique* (1966).

point. Je n'admets plus aujourd'hui la traduction de αἴσθησις par “parcelle sensible”. Tout d'abord, surtout à propos de textes aussi difficiles, je pense que la traduction doit mieux refléter l'ambiguïté éventuelle du grec. Ensuite, la raison invoquée par J. Jouanna me paraît contestable: “La comparaison entre les deux expressions où les termes sont curieusement renversés (προσπίπτουσιν αἱ αἰσθήσεις (514,13-14 et προσπίπτειν πρὸς τὰς αἰσθήσεις 520,2-3 Littré) impose pour αἰσθήσεις une signification particulière (mais pas unique): il s'agit des *parcelles sensibles*, émises par les objets, qui se précipitent vers l'âme et vers lesquelles l'âme se précipite, selon un double mouvement opposé et complémentaire” (p. XVI). La sensation étant un mixte, une conjonction d'un stimulus extérieur avec une impression ressentie par l'âme, il est aussi naturel de dire que la sensation va vers l'âme que l'inverse, sans que cela impose la notion de parcelles sensibles. Il n'est question nulle part ailleurs dans le Régime de parcelles émises par les objets, ce qui serait assez proche de la représentation démocritéenne. J. Jouanna croit retrouver ce sens rare de “parcelles sensibles” dans le Timée: p. 44 A, et il est vrai que l'expression qu'on trouve là est très proche de celles du Régime ἔξωθεν αἰσθήσεις τινὲς φερόμεναι καὶ προσπεσοῦσα. Mais il n'y a pas plus de raison ici que là de ne pas traduire par “sensations”. Pour Platon, la vue et l'ouïe résultent essentiellement de mouvements transmis (p. 45D; 67 B).⁹¹

⁹¹ Joly & Byl, 1984, p. 259-260

Na sua resposta, Jouanna argumenta que, embora o termo não deixe espaço para a ambiguidade sugerida no texto, sustenta que o uso moderno de “sensação” proposto por Joly não dá conta dos usos de αἰσθήσεις no texto, uma vez que não explicita as manifestações concretas indicadas pelo neutro plural:

The αἰσθήσεις of Regimen designate something concrete coming from the object and rushing in from outside in order to be perceived by the soul. We may add that this concrete sense of the plural αἰσθήσεις is facilitated by the well-known use, in Greek, of abstract terms in the plural referring to concrete manifestations.

A discussão acerca do sentido de αἰσθήσεις segue um roteiro análogo ao sugerido por Jouanna em relação a outro conceito muito caro à compreensão do tratado como um todo, a περίοδος. Jouanna (2012: 220 sq) lança mão de uma leitura do *Da dieta* espelhada no *Timeu* de Platão, com o fim de respaldar a sua ideia de que o termo περίοδος se refere unicamente ao movimento de rotação da alma, não ligado à circulação, como implicam Littré e Jones nas suas respectivas traduções.

Nessa comparação com o *Timeu*, é possível apontar para uma série de coincidências, principalmente o uso do mesmo vocábulo para designar o movimento da alma no corpo e sua relação macrocósmica com as revoluções dos astros, de modo similar ao *Da dieta*. sendo, entretanto, o sistema astronômico platônico um tanto mais complexo do que o do nosso tratadista. Enquanto no *Da dieta* são explicitadas três περίοδοι da alma, correspondentes a três περιφοραί celestes, no *Timeu* há duas περίοδοι (34a; 42c; 43d; 47d) ou περιφοραί (36c; 44a) que definem ambas esferas micro e macrocósmicas. Enquanto Jouanna aponta a uma alternância vocabular que ele

considera indiscriminada em ambos os textos, eu discordo que no *Da dieta* seja assim: considerando que sua análise se limita ao conceito de φρόνησις exposto no capítulo 35, o helenista francês não parece observar os indícios dos capítulos 86 em diante, que compõem o Livro IV, em que parece haver uma clara distinção entre as rotações celestes e aquelas do corpo, sendo usado περίοδος ao referir-se à rotação da alma, e περιφορή para a dos astros.

Há, em ambos os textos, a indicação de que a inteligência depende do movimento de rotação da alma: para o tratadista, a inteligência é perfeita quando há um movimento da alma perfeito. No *Timeu* é semelhante. Quando as rotações do Mesmo e do Outro têm o movimento e trajetória ideiais, o conhecimento, seja ele racional ou conceitual, é perfeito. Em ambos, se houver alteração nas rotações, isso pode derivar em perturbações mentais, podendo chegar à loucura.

Essa patologia presente no *Timeu* também aproxima os dois textos, e pode ser vista, à guisa de exemplo, em 43b-44c, em que Platão descreve a entrada das rotações da alma imortal no corpo. De acordo com o texto, uma vez atrelada ao corpo, a alma sofre sérios problemas, tendo suas rotações perturbadas, e, estando a do Outro deslocada, a do Mesmo diminui o movimento e para, causando que a alma se torne ἄνους. Essa explicação fisiológica continua, explicando que o excesso de nutrição perturba a rotação da alma, de uma forma que lembra as explicações hipocráticas a respeito da pletora provocada pelo alimento:

πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀπορρέοντος
κύματος ὃ τὴν τροφήν παρέϊχεν, ἔτι μείζω θόρυβον
ἀπηργάζετο τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα
ἐκάστοις, ὅτε πυρὶ προσκρούσειε τὸ σῶμά τινος ἔξωθεν
ἀλλοτρίῳ περιτυχὸν ἢ καὶ στερεῷ γῆς πάγῳ ὑγροῖς τε
ὀλισθήμασιν ὑδάτων, εἴτε ζάλῃ πνευμάτων ὑπὸ ἀέρος
φερομένων καταληφθείη, καὶ ὑπὸ πάντων τούτων διὰ

τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι
προσπίπτοιεν· αἱ δὲ καὶ ἔπειτα διὰ ταῦτα ἐκλήθησάν τε
καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις συνάπασαι κέκλινται.⁹²

É que, por ser abundante a torrente de fluxo e refluxo que transportava o alimento, as impressões que com eles chocavam causavam um tumulto ainda maior, sempre que o corpo de algum colidia com um fogo externo que por acaso encontrasse no exterior, ou com a dureza e firmeza da terra, ou com a umidade deslizante da água, ou apanhado pela tempestade dos ventos transportados pelo ar; ou seja, quando, causados por todas essas entidades, os movimentos, imprimidos ao corpo, recaíam sobre a alma. Por causa disso, esses movimentos foram chamados sensações, e ainda agora, no seu conjunto, são assim chamados.⁹³

Em seguida, Platão mostra que as κινήσεις e as αἰσθήσεις, tendo efeito na alma, junto com a torrente de fluxo de alimento, são as responsáveis pela perturbação das rotações da alma (43d), alterando a rotação do Mesmo e fazendo com que, ao bloqueá-la e, por correrem em sentido oposto, perturbem completamente a rotação do Outro, o que geraria, pela força, indivíduos ψευδεῖς e ἀνόητοι.

Imediatamente depois, em 44a, Platão retoma o efeito produzido pelas αἰσθήσεις nas rotações da alma:

⁹² *Timeu*, 43 b-c

⁹³ Trad. Rodolfo Lopes, 2011.

οὐδεμία τε ἐν αὐταῖς τότε περίοδος ἄρχουσα οὐδ' ἡγεμών ἐστιν· αἷς δ' ἂν ἔξωθεν αἰσθήσεις τινὲς φερόμεναι καὶ προσπесоῦσαι συνεπισπᾶσονται καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἅπαν κύτος, τόθ' αὖται κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσι. καὶ διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν.

[...] visto que nenhuma das órbitas que há nelas governa ou orienta. Porém, quando nelas recaem certas sensações vindas do exterior, arrastando consigo todo o invólucro da alma, as órbitas aparentam estar no comando, quando são elas as comandadas. É por causa de todas estas impressões que, agora e tal como na sua origem, a alma é primeiro gerada sem intelecto cada vez que é aprisionada num corpo mortal.⁹⁴

A relação com o capítulo 35 do *Da dieta* é possível de ser constatada pelo uso dos mesmos αἰσθήσεις/αἰσθήσεις como sujeitos do mesmo verbo προσπίπτειν (*Da dieta*, 1, 35: προσπίπτουσιν αἱ αἰσθήσεις e *Timeu* 44a: αἰσθήσεις ... προσπесоῦσαι), bem como o efeito provocado pelo movimento dessas partículas provenientes do exterior em relação ao movimento de rotação da alma. Segundo Jouanna, não existe evidência de texto pré platônico que associe o conceito de sensação/percepção/inteligência ao movimento de rotação da alma. Na opinião dele,

⁹⁴ *idem*.

This dynamic representation of αἰσθήσεις finds etymological support in the text of the *Timaeus*, if we use the phrase where Plato justifies the designation of αἰσθήσεις from κινήσεις. It is because of this (διὰ ταῦτα) that they are called αἰσθήσεις, i.e. because they were moving. Thus, Plato justifies the name αἰσθήσεις with an etymological explanation which connects the noun with a term designating movement.⁹⁵

Essas relações, indica Jouanna, além de apontarem a uma convergência para uma fonte comum, indicadas pelas semelhanças entre ambos os textos e as estimativas de datação, não excluem a probabilidade de Platão de fato ter lido o tratado *Da dieta* e ter tomado “emprestados” tais conceitos a respeito da discussão da inteligência em relação ao movimento de rotação da alma. Tal hipótese preencheria uma lacuna a respeito de uma suposta origem dessa ideia, que geralmente passa diretamente por Empédocles⁹⁶.

Apesar das semelhanças, é preciso apontar uma divergência, que, de acordo com Jouanna, marca um estágio importante na história do pensamento: diferente do *Da dieta*, em que as rotações da alma se situam em torno à cavidade central no corpo, no *Timeu* elas se localizam no cérebro. De qualquer maneira, a conexão entre ambos os textos parece ter sido negligenciada pela tradição. Seja como for, a leitura a partir de um suposto eco platônico, reflete-se na compreensão do texto hipocrático, de certa forma, revolucionando também a ideia de uma αἴσθησις hipocrática mais comprometida com um sentir e perceber da vivência antiga do que com uma concepção moderna, como quer apontar Joly.

⁹⁵ Jouanna, 2012, p. 225.

⁹⁶ como atesta o artigo de J.P. Hershbell, “Empedoclean Influences on the *Timaeus*,” *Phoenix* 28, 1974, pp. 145–166.

A questão do movimento de rotação da alma como um reflexo fisiológico ligado à esfera macrocósmica só é possível a partir de um conceito fundamental explicitado no texto *Da dieta*, mas que também é o elemento responsável por tal relação no texto platônico. Trata-se do conceito de ἀπομίμησις, que será explorado no subcapítulo a seguir.

3.3. Ἀπομίμησις

Walter Burkert, no seu *Lore and Science in Early Pythagoreanism*, de 1977, utiliza o exemplo da relação micro-macrocósmica da medicina hipocrática para a sua interpretação do conceito pitagórico de μίμησις:

In the Hippocratic writings the relation of microcosm and macrocosm becomes a matter of ‘imitation’, but [...] this imitation may be turned either way. One may just as well say that the human body ‘imitates’ the cosmos as that the parts of the cosmos ‘imitate’ human organs. In the same way, either the arts imitate nature or nature imitates the arts. Imitation is a two-sided correspondence, which makes it possible to interpret separate things following the same pattern, but without implying differences of rank or a relationship of ontological priority.⁹⁷

⁹⁷ Burkert, 1972, pp. 44–45.

Tal conceito, de acordo com o autor alemão, deve, no entanto, ser desprovido do seu estatuto ontológico, característico da conceituação platônica, que resulta na sua tão conhecida Teoria das ideias, mas que também está presente, mesmo que implicitamente, em toda a sua produção. Face às ideias propostas por Platão a esse respeito, Aristóteles, na *Metafísica*, afirma tratar-se de uma diferença terminológica, mais do que conceitual:

οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.⁹⁸

Então, ele chamou essas outras realidades Ideias, afirmando que os sensíveis existem ao lado delas e delas recebem seus nomes. Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm o mesmo nome das Formas existe por “participação” (μέθεξις) nas Formas. No que se refere à “participação”, a única inovação de Platão foi o nome. De fato, os pitagóricos dizem que os seres subsistem por “imitação” (μίμησις) dos números; Platão, ao invés, diz “por participação”, mudando apenas o nome. De todo modo, tanto uns como o outro descuidaram igualmente de indicar o que significa “participação” e “imitação” das Formas.

⁹⁸ *Metafísica*, 987 b7-14. Trad. Giovanni Reale.

Ainda Burkert, que comenta tal passagem da *Metafísica*, indica que Aristóteles oferece uma chave de leitura para o conceito de μίμησις sem passar pela teoria platônica das ideias, que, como define Bartoš⁹⁹, viria a ser “a relação de prioridade ontológica, em que uma coisa é imitada como um padrão ou paradigma e a outra a imita como cópia (ou duplicado) derivada dela”:

Evidently Aristotle knew the Pythagoreans had used the word μίμησις. He surely must have intended to belittle Plato's originality in the doctrines which Aristotle himself disliked. Thus the thought that this Pythagorean μίμησις was the same as μέθεξις, and therefore implied a theory of ideas, will be seen to be interpretation. Aristotle does give some clues as to how imitation can be understood without a theory of ideas. The word ‘immanence’ is no help, but he does say that the Pythagoreans supposed they saw ὁμοιώματα between things and numbers, and it is only natural to express such similarity or correspondence by the word μίμησις.

O tratado hipocrático que introduz o conceito de ἀπομίμησις é, de fato, o *Da dieta*. Há, na Coleção, apenas um outro tratado, o *De hebdomadibus*, muito fragmentário

⁹⁹ Bartoš, 2014, p.543

e de datação contestada¹⁰⁰, que, apesar de a autoria certamente não ser a mesma, apresenta ideias semelhantes às do nosso texto, em relação a esse ponto específico.

O conceito de ἀπομίμησις é apresentado no capítulo 10 do livro I do *Da dieta*, e se insere depois das explicações das partes e do funcionamento do corpo (destacando-se a formação da cavidade central do corpo – a κοιλίη), e das explicações de teor embriológico que dizem respeito à geração das partes e da alma do corpo. Ali, o tratadista expõe que o princípio de formação do corpo se dá a partir do fogo, como uma ἀπομίμησις τοῦ ὅλου:

Ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ
 ἐωυτῷ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου,
 μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά· κοιλίην μὲν
 τὴν μεγίστην, ξηρῷ καὶ ὑγρῷ ταμεῖον, δοῦναι πᾶσι καὶ
 λαβεῖν παρὰ πάντων, θαλάσσης δύναμιν, ζώων
 ἐντρόφων τροφὸν, ἀσυμφόρων δὲ φθορόν· περὶ δὲ
 ταύτην ὕδατος ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ σύστασιν· διέξοδον
 πνεύματος ψυχροῦ καὶ θερμοῦ· ἀπομίμησιν τῆς γῆς, τὰ
 ἐπεισπίπτοντα πάντα ἀλλοιούσης. Καταναλίσκον δὲ
 καὶ αὔξον σκέδασιν ὕδατος λεπτοῦ καὶ πυρὸς
 ἐποιήσατο ἡερίου, ἀφανέος καὶ φανεροῦ, ἀπὸ τοῦ
 ξυνεστηκότος ἀπόκρισιν, ἐν ᾧ φερόμενα πάντα ἐς τὸ
 φανερόν ἀφικνέεται ἕκαστα μοίρῃ πεπρωμένη. Ἐν δὲ
 τούτῳ ἐποιήσατο πυρὸς περιόδους τρισσὰς,
 περαινούσας πρὸς ἀλλήλας καὶ εἴσω καὶ ἔξω· αἱ μὲν
 πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν, σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ ἐς τὴν

¹⁰⁰ Cf. M.L. West “The Cosmology of ‘Hippocrates’, *De Hebdomadibus*”. *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 21, No. 2 (Nov., 1971), pp. 365–388. West aponta uma datação próxima à do *Da dieta*, no final do século V, enquanto que J. Mansfeld (*apud* Bartoš, p.544, nota 8) o situa no século I da nossa Era.

ἔξω περιφορὰν, πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρον δύναμιν, αἱ δὲ μέσαι καὶ εἴσω καὶ ἔξω περαίνουσαι. Τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, αἶκτον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχὴ, νοὸς, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ, καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέποτε ἀτρεμίζον.¹⁰¹

Em uma palavra, o fogo deu ordem, da maneira que lhe é própria, àquilo que está no interior do corpo, como uma ἀπομίμησις do todo, o que é pequeno em relação ao que é grande e o que é grande em relação ao que é pequeno; sendo o ventre o maior [dos órgãos], receptáculo do seco e do úmido, fornece a todos e recebe de todos, [tem] a propriedade do mar, alimentador dos animais que servem de alimento e destruidor do que não é assimilado. Em torno dele, há uma condensação da água fria e úmida; passagem do ar frio e quente; ἀπομίμησις da terra, que transforma todas as coisas que caem [sobre ela]. Consumindo umas e aumentando outras, produziu uma difusão de água leve e do fogo aéreo, do invisível e do visível, uma secreção do que foi criado, em que tudo o que é levado chega ao visível, cada um com a parte destinada. Nele, o fogo fez três circuitos, ligados uns aos outros tanto por dentro quanto por fora. O que está próximo à cavidade do úmido tem a propriedade da lua; outro, na órbita externa, próximo

¹⁰¹ *Da dieta*, 1, 10

ao que envolve a superfície tem a propriedade dos astros, e o do meio se conecta tanto com o interior quanto com o exterior. O mais quente e forte fogo, que tudo domina, organiza tudo de acordo com a φύσις, inalcançável tanto à vista quanto ao tato, e nele está a alma, a inteligência, o pensamento, o crescimento, o movimento, a diminuição, a separação, o sono e a vigília. Ele conduz tudo a partir de tudo, tanto isso quanto aquilo, nunca permanecendo parado.

É necessário considerar que o termo ἀπομίμησις, neste contexto não pode, nem deve ser traduzido por “imitação” ou “cópia”. Como já foi explicitado nos parágrafos anteriores, essa ideia parece-me implicar uma visão platonizante do texto; principalmente, porque pressupõe a ideia de um modelo a ser copiado, o que exclui todo o princípio de reciprocidade que o conceito implica no tratado, em que existe uma relação mútua do macro e do microcosmo, entre o corpo e o todo, e vice-versa, assim como entre o corpo e suas partes, participando um da natureza do outro. “Analogia”, por outro lado, tampouco dá conta por completo do sentido evocado por ἀπομίμησις, uma vez que tal processo depende exclusivamente da cognição, funcionando como um tipo de sistema de inteligibilidade da representação ou de sua projeção. A analogia consiste, contudo, um método eficaz para a leitura da ἀπομίμησις. Ou seja, ainda que não corresponda à operação apomimética, ela é eficaz como ferramenta para a leitura dessa operação, e o tratadista lança mão desse instrumento.

O conceito de ἀπομίμησις, portanto, funciona muito bem para a interpretação dos sonhos, porquanto essa, sim, depende da cognição, como se pode ler no livro IV, em que a compreensão das imagens se apoia em um saber específico, em uma σοφίη, no dizer do texto. Lê-se no final do cap. 86: “Assim, quem sabe discerni-las (todas as

funções do corpo ou da alma, todas essas coisas a alma realiza no sono) corretamente, sabe grande parte da σοφίη”.

Assim, quando o nosso tratadista se refere à κοιλίη – a cavidade central do corpo, em torno da qual se organizam os circuitos da alma e em cujo centro se encontra o fogo mais quente e forte –, que fornece a todos e recebe de todos e que tem a δύναμις do mar “alimentador dos animais que servem de alimento e destruidor do que não é assimilado”, é possível pensar que ele se refere à sua capacidade de receber a nutrição e de digerir todo tipo de alimentos.

O que permite depreender a ἀπομίμησις por uma espécie de analogia é justamente a δύναμις, que é o elemento decodificador através do qual o médico tem acesso à φύσις. Na passagem acima referida, quando a respeito dos circuitos localizados em torno à κοιλίη, lê-se: “O que está próximo à cavidade do úmido tem a propriedade da lua; outro, na órbita externa, próximo ao que envolve a superfície tem a propriedade dos astros, e o do meio se conecta tanto com o interior quanto com o exterior”. Tal trecho tem ressonância no capítulo 89, em que o autor parece retomar tais ideias para relembrar que a noção de que os três circuitos concêntricos se estruturam tal qual as três esferas celestes:

Καὶ ἄστρον μὲν οὖν ἡ ἔξω περίοδος, ἡλίου δὲ ἡ μέση, σελήνης δὲ ἡ πρὸς τὰ κοῖλα. Ὅτι μὲν οὖν δοκοῖ τούτων τῶν ἄστρον σβέννυσθαι ἢ βλάπτεσθαι ἢ ἀφανίζεσθαι ἢ ἐπέχεσθαι τῆς περιόδου, ἣν μὲν ὑπὸ ἡέρος ὁρᾷ ἢ νεφέλης τι τῶν ἄστρον τούτων πάσχον, ἀσθενέστερον, ἣν δὲ ὑπὸ ὕδατος ἢ χαλάξης, ἰσχυρότερον· σημαίνει δὲ ἀπόκρισιν ἐν τῷ σώματι

ύγρην καὶ φλεγματώδεα γενομένην, ἐς τὴν ἕξω
περιφορὴν ἐσπεπτωκέναι.¹⁰²

O circuito externo é próprio dos astros, o mediano é próprio do sol e o mais próximo à cavidade é próprio da lua. Então, se algum dos astros parecer prejudicado, desaparecer ou for impedido no seu circuito, seja pelo ar ou por uma nuvem, é mais fraco. Se for por água ou por granizo, é mais forte. Significa que há uma secreção no corpo úmida e fleumática no corpo que sobrecaiu sobre o circuito externo

As imagens da passagem mostram claramente a indicação de um estado de anormalidade, frente a um estado de normalidade que determina saúde, como é o caso de ver em sonho os astros puros e brilhantes com as suas órbitas desimpedidas (cap. 89), ou mesmo em relação a outras imagens que também se inserem nesse padrão de normalidade associado à saúde, como por exemplo, ver mortos trajando vestes brancas (cap. 92), frente a mortos trajando vestes negras. A partir dali, se estabelece um padrão de correspondências que servirão de base para o saber próprio da interpretação dos sonhos como prodiagnose. A respeito disso, Bartoš observa que a correspondência entre ambas as estruturas, microcósmicas e macrocósmicas, depende de certos princípios de caráter universal que se apresentam em todos os níveis do real:

In order to interpret dream visions in relation to the bodily conditions, all we need to know is that the microcosmic and macrocosmic structures correspond to each other

¹⁰² *Da dieta*, IV, 89

simply because they share certain universal principles immanently present at all levels of reality. The dreaming soul apparently follows these universal principles and visualizes the bodily states in the form of dream visions. We can remember our own visions, but, unless we are trained in dream interpretation, we cannot understand that they actually reflect our bodily state of health. In other words, by understanding the microcosmic–macrocosmic analogies we can learn from the visible (i.e. dream visions) about the invisible (i.e. the affections inside the body).¹⁰³

Esses princípios universais aos que o autor se refere dependem, entretanto, de um saber da alma que independe da interferência externa da αἴσθησις e da φρόνησις, mas que subjaz como um conhecimento filtrado por esses canais e que, por isso, pode ter autonomia em relação a eles. Esse conhecimento é nomeado pelo nosso tratadista como γνώμη.

Essa γνώμη partilha de um saber comum que nasce de um imaginário social que, por sua vez, determina um modelo de uma certa normalidade associada ao conceito de saúde e que pautará o processo de prodiagnose.

¹⁰³ 2014, p.548-549

4. O Livro IV do *Da dieta*

4.1. Apresentação do tratado

O livro IV do tratado *Da dieta* é composto de 7 capítulos que comportam imagens de sonhos relacionadas à prescrição dietética e ao prognóstico. É considerado o registro mais antigo de uma prática que, séculos mais tarde, teria profícua produção, notadamente, com a *Onirocrítica* de Artemidoro, que data do segundo século da nossa Era. Embora essa prática estivesse relacionada – já desde os catálogos de sonhos pitagóricos dos quais não temos vestígios – à esfera mística e religiosa, principalmente nos rituais de incubação do culto a Asclépio¹⁰⁴, o nosso tratadista coloca essas imagens — inclusive as alusões aos deuses — a serviço do seu projeto pessoal, seu εὔρημα, de estabelecer um método de prodiagnose com o fim de evitar doenças e, assim, manter a saúde.

No início do livro, o capítulo 86 (do conjunto *Da dieta*), o autor explica como é possível, a partir dos sonhos, chegar a informações acerca de condições do corpo que não são evidentes e que, de outra forma, manter-se-iam inalcançáveis pela visão. Explica o autor que, durante o sono, enquanto o corpo descansa, a alma permanece ativa e tudo conhece. Ela, por si só, realiza todas as ações que realizaria em conjunto com o corpo acordado, tais como ver, ouvir, caminhar, tocar, sentir e pensar.

No sono, embora haja ainda percepção da alma, não há percepção relacionada à αἴσθησις do corpo, ou seja, não há sensações no corpo vindas de fora. De acordo com Cambiano¹⁰⁵, o que acontece durante o sono é uma mudança na percepção. Uma vez

¹⁰⁴ cf. Lee T. Percy, “Writing the Medical Dream in the Hippocratic Corpus and at Epidaurus”. In: Oberhelman, 2013, p.93.

¹⁰⁵ Cambiano, G., “Une interpretation ‘materialiste’ des rêves: *Du Regime IV*”. In Grmek, M. D. (Ed.). *Hippocratica: Actes du Colloque Hippocratique de Paris*. Paris: 1980, p.93.

que o sono impede que haja alguma conexão entre a alma e o mundo exterior, o objeto de percepção da alma acaba sendo o corpo mesmo e tudo o que ocorre dentro dele. Essa questão parece ser clara para o nosso autor, que, no capítulo 71 do livro III, explica “ὅκοῖα γάρ τινα πάσχει τὸ σῶμα, τοιαῦτα ὀρῇ ἡ ψυχὴ, κρυπτομένης τῆς ὀψιος” (Pois tudo o que o corpo sofre, essas coisas a alma vê, estando a vista escondida). De todos modos, o autor não oferece maiores explicações a respeito do funcionamento dos sonhos, nem como as representações alegóricas se relacionam com o que acontece de fato no corpo.

No início do capítulo 87, o autor explica haver diferentes tipos de sonhos:

Ὅκοσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖά ἐστι καὶ
προσημαίνει τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῷ ἰδιώτῃ
λαῷ ἢ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἀμαρτίην, εἰσὶν οἱ
κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες

Todas as coisas que em sonhos são divinas e prenunciam
males ou bens ou às cidades ou ao povo particular, e não
por erro deles, há quem julgue a respeito deles com uma
τέχνη exata.

O que o autor deixa claro aqui é que esse tipo de sonho pertence a um outro fazer, a uma outra τέχνη, que possui um saber próprio e quem o maneje. Entretanto, ao assumir a interpretação de sonhos como τέχνη, ele mesmo legitima o seu *hêurema* e cria um espaço dentro dessa mesma τέχνη que só pode ser ocupado por quem possui o conhecimento preciso da medicina. Porém, de acordo com o autor, esses mesmos τεχνίται são capazes de discernir ὅκοσα δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος παθήματα προσημαίνει, πλησμονῆς ἢ κενώσιος ὑπερβολὴν τῶν ξυμφύτων, ἢ μεταβολὴν τῶν

ἀηθέων (todas as coisas [nos sonhos] em que a alma prenuncia afecções do corpo, excesso de repleção ou de esvaziamento do que é inato, ou mudança do que é inabitual).

Embora esses intérpretes de sonhos que não pertencem à esfera médica tenham a capacidade de ver algo que esteja errado, eles não têm a habilidade médica para tomar as devidas providências profiláticas ou terapêuticas, e podem tão-somente ajudar com conselhos mais genéricos ou com súplicas aos deuses.

No capítulo 88, o autor introduz o princípio através do qual todas as imagens de sonhos devem ser interpretadas, guiado por um ἥθος. Assim, a similaridade das imagens com o que é habitual é considerada como algo bom, já a dissimilaridade é considerada como algo ruim. Assim, se o corpo estiver em situação saudável, os sonhos com as ações diurnas acontecem conforme foram, ou seja, refletindo uma realidade. A equivalência direta entre a realidade diurna e sua imagem onírica parecem sugerir aqui também uma relação entre a normalidade e saúde; porquanto a alteração da realidade no sonho, ou a distorção do real no campo onírico revela uma distorção simétrica no estado normal do corpo. Tal distorção, se não é necessariamente antagônica à saúde, ao menos dela destoa, oferecendo um σῆμα à prodiagnose ou até mesmo à diagnose. Se, portanto, houver algo errado com o corpo, as imagens nos sonhos são diversas das ações diurnas, e, dependendo da intensidade dessas imagens, o mal que acomete o corpo terá igual proporção.

A realidade diurna é referida, de resto, como πράξεις, como ações do indivíduo. São essas ações que o tratado espera ver refletidas ou representadas no sonho, que é, em última instância, um πάθος (ainda que não seja assim nomeado no tratado). Trata-se, assim, de um reflexo da πράξις no πάθος. A distorção dessa πράξις na imagem onírica reflete uma quebra da cadeia entre ação e reação que indica que algo inesperado — ou seja algo παρὰ φύσιν — exige uma hermenêutica médica, que, por sua vez, dialogará, no campo da cultura, com a leitura proposta pela tradição mântica.

Feito o diagnóstico para a adulteração da realidade no sonho, o tratamento proposto pelo médico tratadista é purgar e equilibrar o corpo com alimentos leves e exercícios proporcionais à ministração do alimento, para que o excesso indicado pelo

sonho seja eliminado. O distúrbio, então, é interpretado como fruto de uma superabundância, de alguma coisa da esfera do “hyper-”, para a qual só há duas respostas médicas possíveis: a purgação e o πόνος, o esforço forçado por mando ou com fim específico, algo, enfim, concernente ao campo da dieta.

A ideia presente no capítulo 88 é também explorada nos capítulos 89 e 90, que relaciona os reflexos oníricos das imagens do real a uma normalidade que parece estar diretamente relacionada à saúde, e considera a distorção dessas imagens um indício de estado patológico. Essa similitude sêmica, oscilante entre a prodiagnose e a diagnose, não deixa de ser resultado de operações mentais de analogia que constroem vínculos entre a ordem micro e macrocósmica, que fora pormenorizada nos capítulos 9-10 do livro I.

No capítulo 89, que trata da aparência e movimento dos astros celestes, o autor expõe o funcionamento dos princípios de normalidade e anormalidade: ver os fenômenos celestes como eles são significa saúde, enquanto que ver algo diferente disso significa alteração ou mesmo doença. Para tanto, explica as relações das órbitas com os circuitos internos do corpo correspondentes. Para além do liame estabelecido entre o macro e o microcosmo, aquele do corpo, fica, nessa passagem, esclarecida a equivalência entre a saúde e a normalidade, se tal normalidade for entendida aqui como a percepção de uma realidade correspondente a uma expectativa.

As imagens de sonhos mais específicas estão ligadas às várias condições do corpo, e aqui, o tratadista oferece um tratamento acorde. A forma com a qual a anormalidade é interpretada revela não só como o autor discerne a importância dos diferentes tipos de imagens, mas também como o tratamento é oferecido de acordo com o pano fundo teórico por ele exposto no restante do livro. O autor menciona a correspondência dos corpos celestes e de suas περίοδοι com os circuitos do corpo, mas é só mais adiante que é possível ver correlações adicionais. As imagens relacionadas ao mar, para citar alguns exemplos, têm correspondência com o movimento dos intestinos; as imagens da terra, com a carne, ou as imagens de regiões altas têm relação com a cabeça. Além disso, podemos encontrar referências a outras teorias médicas, como a alusão aos humores

(curiosamente não mencionados em outras partes do tratado) e suas potenciais influências na saúde do indivíduo quando excessivos no corpo, ou a alusão a fluxos, à πλήρωσις e à κένωσις, à pureza e à impureza, à influência benéfica ou maléfica do ar externo, etc.

Ao analisar-se os tratamentos recomendados pelo autor, que são baseados nas imagens dos sonhos, pode-se ver a proposição micro-macrocósmica aplicada à maioria dos casos. Alguns exemplos disso estão no capítulo 89:

- um problema no circuito externo é resolvido por uma revulsão externa;
- um problema no circuito interno, por uma revulsão interna;
- um problema no circuito mediano, por ambas revulsões, interna e externa;
- sequidão e presença de bile podem ser compensadas por medidas para umedecer o corpo;
- para angústias da alma, recomenda-se ver espetáculos que façam rir;
- a impureza no corpo é solucionada por uma purgação.

No final do capítulo 89, o autor faz uma lista de deuses a quem é preciso suplicar: a Hélio, a Zeus celeste, a Zeus do Lar, a Atena do Lar, a Hermes a Apolo e também àqueles a quem o texto considera seus contrários (ἐνάντιοι), a Gaia e aos Heróis. A respeito da presença desses deuses, Van der Eijk argumenta:

As to the identity of the gods mentioned here, the reference to ‘celestial’ deities such as Helios and Zeus Ouranios, and perhaps that of Apollo, makes good sense considering the ‘celestial’ contents of the dreams and their correspondence with the microcosmic system of bodily circuits. Zeus Ktesios and Athena Ktesie are invoked probably because of their general protective capacity with regard to a person's private life and livelihood. As to Hermes, who is mentioned again later on, his presence here is to be explained perhaps

not so much because of his status as provider of dreams (the relevance of which is dubious in the light of the author's belief in the physical origin of the dreams he is dealing with), but more likely because of his ambivalent role as a mediator between life and death. The latter presumably also explains the invocation of the other 'chthonic' deities Earth and the Heroes.¹⁰⁶

Apesar de a presença dos deuses aqui haver sido compreendida pela tradição como um resquício¹⁰⁷ — ou mesmo uma cópia — de práticas textuais anteriores, como catálogos de sonhos, é necessário notar que há aí uma coerência com o que foi dito anteriormente pelo tratadista, em especial no capítulo 87, em que ele argumenta: “é bom suplicar aos deuses, mas deve-se evocar os deuses fazendo o que lhe cabe”, ou seja, cuidar também da saúde. As variadas interpretações dessa passagem indicam com bastante clareza as posições dos tradutores da obra. De fato, tal passagem reanima questões pulsantes desde, pelo menos, a edição (e tradução) de Émile Littré, em 1849. Arrolando as traduções vernaculares disponíveis tem-se:

**Καὶ τὸ μὲν εὔχεσθαι πρέπον καὶ λίην ἐστὶν ἀγαθόν· δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν
ξυλλαμβάνοντα τοὺς θεοὺς ἐπικαλέεσθαι.**

Littré: “Prier est sans doute chose convenable et excellente; mais, tout en invoquant les dieux, il faut s'aider soi-même”.

Jones: “Prayer indeed is good, but while calling on the gods a man should himself lend a hand”.

¹⁰⁶ Van der Eijk, 2004, p.204.

¹⁰⁷ Palm, 1933, *apud* Joly & Byl, 1984.

Joly: “Prier est une bonne chose, mais, tout en invoquant les dieux, il faut s’aider soi-même”.

García Gual: “Ciertó que invocar a los dioses es bueno; pero conviene invocar a los dioses y ayudarse a si mismo”.

Jouanna¹⁰⁸ : “Prier est sans doute une bonne chose; mais, tout en invoquant les dieux, il faut aussi prendre sa part”.

As traduções de Joly e Jones seguem a letra de Littré, que entende o “ajudar” como um contraponto à prescrição de evocar os deuses. Nessa interpretação há duas questões a serem consideradas: em primeiro lugar, o verbo impessoal *δεῖ*, cujo complemento é um infinitivo, é transposto para a reduzida de particípio, ignorando o infinitivo que lhe segue. Dessa forma, muda-se o sentido da frase, trasladando a obrigatoriedade implicada por esse verbo ao sintagma “ajudar a si mesmo”, no lugar de “evocar os deuses”, como seria correto, como uma tentativa de esvaziar o texto de um suposto caráter religioso, como é de praxe nas interpretações tradicionais do início do século XX para textos da antiguidade, que procuram secularizar a medicina antiga.

O capítulo 90 trata da terra e dos elementos ligados a ela, e é possível ver uma continuidade com as analogias micro-macrocósmicas. Num primeiro momento, o autor expõe uma série de sinais que podem ser interpretados como favoráveis. Novamente, o conceito de normal e patológico, associado às qualidades bom e mau, salta aos olhos. Entretanto, quando se trata de definir uma ideia de saúde ao evocar tais imagens, parece haver uma qualidade que ultrapassa o estado de normalidade e que pode indicar uma procura por uma certa excelência. É possível observar um exemplo disso quando o autor

¹⁰⁸ Cf. Van der Eijk, 2004, p.190, nota 9: “On the translation of this sentence see Jouanna (1989) 16, who points out that αὐτόν cannot be the object of συλλαμβάνοντα since this would require a dative αὐτῷ or ἐαυτῷ. He translates the sentence as follows: 'Prier est sans doute une bonne chose; mais, tout en invoquant les dieux, il faut aussi prendre sa part', and he paraphrases this latter phrase to mean 'aider les dieux tout en les invoquant', i.e. 'l'homme doit apporter ses moyens, aussi faibles soient-ils, pour faciliter la réussite de l'action divine'. This latter paraphrase goes a bit too much beyond what the text says, as the author elaborates on dietetics but does not go into the modalities of divine action.”

explica que correr com segurança e sem medo e ver a terra bem trabalhada e as árvores frondosas e com frutos são sinais de saúde. Portanto, enquanto a normalidade é algo evidentemente bom, essas imagens carregam em si um elemento extra que ultrapassa esse padrão. Um estado de anormalidade, segundo o autor, é o oposto disso.

Segue-se a essas imagens uma lista de elementos que indicam um estado de anormalidade e adoecimento. É possível observar novamente uma intrincada teia de analogias entre as imagens macrocósmicas dos sonhos com o espectro microcósmico do corpo. Assim, bem como no capítulo 89, a terra está relacionada à carne; árvores sem frutos indicam problemas de fertilidade; rios e seus fluxos têm relação com a circulação do sangue; poços e fontes — da mesma forma que o mar no capítulo 89 — se relacionam ao ventre. Ver a terra ou a casa em movimento pode ser um indício de saúde ou adoecimento geral, relacionando-se com a mudança de um estado a outro. Ver a terra inundada ou queimada pode ser indício de excesso de umidade ou sequeidão no corpo. O autor oferece tratamento baseado nos princípios já apresentados no restante do tratado: enquanto o úmido e frio são neutralizados pelo seco e quente, o contrário também se aplica. O excesso é tratado pelo esvaziamento, e, na presença de algo não puro no corpo, deve-se tratar pela *κάθαρσις*. É possível, assim, ver a cura pelo oposto.

Até aqui, a relação analógica micro-macrocósmica pautou a interpretação das imagens dos sonhos, mas o que se lê do capítulo 91 em diante parece ser de natureza mais simbólica e do âmbito exclusivo do *ἦθος*. O capítulo 91 trata das vestes e indica as cores que sinalizam saúde ou doença. Uma veste branca, com belíssimas sandálias, todas na medida certa do corpo é o que o autor considera ser normal, e, portanto, ver essas imagens em sonho é igualmente bom e um sinal de saúde. Vestes pretas e novas, maiores ou menores que o corpo, indicam doença.

No capítulo 92, cujo assunto trata dos mortos, o autor afirma que a partir do que está morto vem a nutrição, o crescimento e as sementes. Em seguida, explica que se quem sonha os vir puros e em vestes brancas e receber deles algo também puro, isso significa que o corpo está saudável e que algo puro entrou nele. Novamente, é possível

ver que a norma não só se estabelece a partir do que é bom, mas também é possível observar os elementos simbólicos e do âmbito do ἥθος, tais como as vestes brancas. A descrição seguinte é do oposto disso: se quem sonha vir os mortos nus ou com vestes pretas e não puros, isso é um mau sinal e significa que algo impuro entrou no corpo e é necessário purgar, a partir de corridas, caminhadas e vômitos, além de uma dieta leve.

O capítulo 93 consiste de uma série de imagens de teor relativamente diferente das anteriores. Ao longo do capítulo, é possível notar uma diversidade que, aparentemente, não constitui uma única unidade temática, mas diferentes assuntos agrupados no mesmo capítulo. Não há muitos dados a respeito da natureza desse capítulo, portanto seria uma conjectura arriscada dizer que talvez se trate de excertos que a princípio não comporiam um capítulo inteiro, como o fazem Palm e Friedrich¹⁰⁹. Porém, as evidências textuais não são suficientes para tal análise. É possível, entretanto, apontar alguns indícios que apontem essa diversidade temática.

Começa o autor, assim, por uma associação um tanto curiosa: ver imagens que aterrorizem o homem significa excesso de alimentos não assimilados no corpo, secreção, fluxo bilioso e uma doença perigosa. A relação entre as imagens e o seu significado é um tanto obscura. A primeira associação pode ser interpretada a partir dos dois qualificativos ἄλλομορφος em relação às formas e ἀσυνήθης em relação aos alimentos. A periculosidade da doença indicada pelas imagens também entraria nessa associação. Já a presença de secreção ou bile não tem aparente relação com a imagem, e qualquer associação seria mera conjectura da minha parte. O tratamento indicado, entretanto, parece ser adequado, no sentido de que segue a lógica do restante do tratado, em que uma prescrição de purgação seguida de uma dieta leve é indicada em caso de excesso.

No parágrafo seguinte, o autor prossegue com a descrição de imagens que denotam um desejo do corpo ou da alma. Se, em sonho, quem sonha parece comer alimentos com os quais habitualmente se alimenta, isso significa falta de alimento e desejo da alma. Comer carnes fortes em sonho significa um grande excesso, e comer

¹⁰⁹ Cf. Harris, 2009, p.248..

carnes fracas, um excesso menor. A lógica por trás disso o autor explica: se o que se come estando acordado é bom, ao ver-se em sonho comer a mesma coisa é também bom, e vice-versa. A ideia central aqui é que se deve comer menos porque há um excesso — o oposto do desejo — de nutrição, e é exatamente isso que o autor prescreve. A mesma ideia também se aplica ao tratamento dos sonhos quando se trata de, em sonho, comer pão com queijo e mel. Mais adiante, também, o autor explica que beber água pura em sonho não é prejudicial, mas beber outros tipos de bebida, sim. A passagem, entretanto, não é muito clara e as edições, discrepantes. É possível, novamente, observar o princípio normal-bom, anormal-ruim. Tendo oferecido a explicação do que significa comer e beber em sonho, em relação ao que viria a ser um desejo da alma, o autor explica que não só as imagens de alimentos e bebidas, mas esse desejo também é indicado ao se ver qualquer coisa de habitual durante o sono.

As quatro imagens seguintes mostram alguma similaridade com a primeira imagem do capítulo, no sentido de que pertencem à mesma esfera — a dos circuitos do corpo, tendo também tratamento similar. Assim, fugir amedrontado indica interrupção do sangue pela sequeidão, cujo tratamento se dá através do umedecimento e esfriamento do corpo. Combater, ser espetado ou acorrentado por outro significa que houve uma secreção no corpo que é contrária à περίοδος. O autor recomenda vômitos, emagrecimento, caminhadas e comidas leves, tratamentos que, de resto, podem ser encontrados no resto do tratado¹¹⁰. Atravessar rios, ver hoplitas, inimigos ou monstros de formas estranhas significa doença ou loucura (μανία). O tratamento recomendado para sonhos desse tipo é um pouco difícil de entender: o paciente deve comer pequenas quantidades de comida mole e leve, e vomitar. Tendo feito isso, o alimento deve ser ministrado gradativamente durante cinco dias; deve fazer exercícios naturalmente, exceto depois do jantar. Deve evitar tomar banhos quentes, descansos, o frio e o sol — todos eles, deve-se notar, foram recomendados na primeira imagem do capítulo. As prescrições são

¹¹⁰ Cf. *Da dieta* III, 71 e 88.

de difícil compreensão, por não haver no texto indício de explicação sobre o que o autor entende do que ocorre no corpo.

O que parece evidente, entretanto, é que o autor vê a correlação entre o modo como algo é representado e o significado do sonho para quem o sonha. O autor parece compreender que a interpretação dos sonhos é um grande auxílio — talvez o maior de todos — para poder criar uma dieta delineada especificamente para a saúde e para, assim, poder levar uma vida sem doença. Lê-se no final do tratado: “Fazendo uso dessas coisas, conforme escrito, tornará sã a vida” (Τούτοιςι χρώμενος ὥς γέγραπται, ὑγιανεῖ τὸν βίον).

Em sonhos, a alma oferece sinais a serem interpretados e advertências de quaisquer problemas relativos ao corpo. Se o médico souber interpretar corretamente a leitura dos sonhos, isso lhe permitirá formular sua prodiagnose, uma avaliação da condição do paciente e uma identificação dos excessos no corpo das propriedades que o compõem, antes que a doença possa se manifestar.

Munido da informação necessária que a ἱητρικὴ τέχνη lhe proporciona, o médico pode prescrever a dieta do paciente com mais correção (ὁρθῶς), dependendo das necessidades do corpo. No entanto, essa prodiagnose não proporciona uma indicação exata de uma doença específica. Com respeito a isso, Philip van der Eijk explica que

It is striking that the author is using a very descriptive, if not rather ‘primitive’ nosology: technical terms for diseases, e. g. phrenitis, pneumonia, ileus etc. are absent, and the terms in which the author's pathology is cast — belly, blood, flesh, ‘periods’ — are very similar to those he used in his anatomical and physiological theories in Books 1-3.¹¹¹

¹¹¹ Van der Eijk 2004, p.202

Se, entretanto, considerarmos que o autor afirma expor a sua própria descoberta, não é surpresa não encontrarmos nomes de doenças no tratado, uma vez que a partir da interpretação, o médico depreende a condição do corpo do paciente e os efeitos dos alimentos e dos exercícios a partir disso. O autor do *Prognóstico*, coincidentemente, afirma no final do seu tratado que

Ποθέειν δὲ χρὴ οὐδενὸς νοσήματος οὔνομα, ὅ τι μὴ
τυγχάνῃ ἐνθάδε γεγραμμένον· πάντα γὰρ ὁκόσα ἐν
τοῖσι χρόνοις τοῖσι προειρημένοις κρίνεται, γνώση
τοῖσιν αὐτέοις σημείοιςιν.¹¹²

Não é preciso desejar nenhum nome de doença, que por ventura não esteja aqui escrito. Pois todas as [doenças] que nos tempos anteriormente falados forem discernidas, conhecerás pelos mesmos sinais.

Segundo Jouanna¹¹³, o método do prognóstico permite que o médico, através da observação e interpretação de todos os sinais, possa transcender a diversidade das doenças — manifesta pela diversidade dos seus nomes. Essa postura parece alinhar-se à do nosso tratadista, cujo recorte pressupõe um estado de saúde que possibilite uma prodiagnose por meio dos sonhos.

¹¹² *Prognóstico*, 25, 5

¹¹³ 2013, p.80, nota 1.

4.2 Tradução do Livro IV ou *Sobre os sonhos*

Nota filológica

As edições modernas do tratado *Da dieta* utilizadas para a confecção da tese são as de Robert Joly, da Ed. Les Belles Lettres, de 1967, a de W.H.S. Jones, da Loeb, de 1931, e a de Émile Littré, de 1863-77, que têm por base os manuscritos Vindobonensis medicus gr. 4, séc. XI. (θ); Marcianus gr. 269, séc. X. (M); Parisinus gr. 2142, séc. XII-XIII. (H); Parisinus gr. 2143, séc. XIV (J) e Parisinus gr. 2140, séc. XV (K).

Da dieta IV ou Sobre os sonhos

86

1. Sobre as evidências¹¹⁴ produzidas nos sonhos quem as depreendeu corretamente descobrirá que elas têm grande propriedade sobre o todo. Pois a alma, estando a serviço¹¹⁵ do corpo desperto, dividindo-se em muitas coisas, não é ela de si mesma, mas atribui uma parte a cada [faculdade] do corpo, à audição, à vista, ao tato, ao caminhar e às ações de todo o corpo; mas a mente nunca é de si mesma.
2. Quando o corpo se tranquiliza, a alma, em movimento e desperta, administra seu próprio domínio¹¹⁶ e realiza ela mesma todas as ações¹¹⁷ do corpo. Pois o corpo, adormecido, não sente, mas ela, desperta, conhece todas as coisas: vê o que é visível, ouve o que é audível, caminha, toca, sente dor, pondera, no pouco que lhe cabe; todas as

¹¹⁴ Note-se o uso de vocabulário jurídico, que aparece empregado em inúmeras partes do tratado. Tal repetição constante do termo sugere uma referência, um uso de elementos que pertencem à prática discursiva epidítica, como uma forma de legitimação do seu *εὔρημα* (i.e., a dieta. Cf. especialmente o final do capítulo 93). Não é coincidência encontrarmos, na escrita historiográfica herodotiana e, em específico, na tucididiana, que o conhecimento dos acontecimentos do passado vem sempre expresso através do verbo *εὐρίσκω* (Cf. Butti de Lima, 1996, p.136-137). Nessa linha, é preciso ressaltar o uso de *τεκμήρια* como elementos de prova irrefutável no discurso historiográfico de Tucídides, que, no próêmio à sua *Guerra do Peloponeso* propõe escrever a guerra a partir dos *τεκμήρια* que ele acha dignos de fé (1.1.1). Neste texto, é curioso notar que o autor associa os *τεκμήρια* ao resultado físico, i.e., o sintoma, dado pelos *σήματα* dos sonhos. Aristóteles, em *Retórica* 1402b, examina as partes do entimema, que se dividem em quatro: “*εἰκὸς παράδειγμα τεκμήριον σημεῖον*”, o que sugere que a noção já fizesse parte de um saber retórico, que, embora não institucionalizado à época do nosso autor, parecia compartilhar dos termos e conceitos mais tarde apropriados pelo estagirita.

¹¹⁵ Verbo empregado no ambiente doméstico, principalmente escravagista, com sentido de servir. O LSJ assinala que o particípio *ἐγρηγορεύουσα* é uma forma isolada na Coleção.

¹¹⁶ O termo *οἶκος* aqui é apontado por Palm (*apud* Joly, 1967) como uma ressonância da doutrina da atividade da alma órfico-pitagórica. Joly aponta que o termo *οἶκος* e *οἰκεῖν* é utilizado em contextos místicos ou escatológicos, uma vez que o sono, nesse contexto, é uma imagem ou antecipação da morte. Nesse sentido, no *Fédon* de Platão (67c-d), lê-se: *Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.*

¹¹⁷ Trata-se, aqui, de um Objeto direto interno do verbo *διαπράσσω*. Note-se a insistência do uso de *πρᾶξις* como uma oposição a *ὑπνος*.

funções do corpo ou da alma, todas essas coisas a alma realiza no sono. Assim, quem sabe discerni-las corretamente, sabe grande parte da sabedoria¹¹⁸.

87

1. Todas as coisas que em sonhos são divinas e prenunciam males ou bens¹¹⁹ às cidades ou ao povo particular, há quem julgue a respeito deles com uma τέχνη exata. Mas todas as coisas [nos sonhos] em que a alma prenuncia afecções do corpo, excesso de repleção ou de esvaziamento do que é inato, ou mudança do que é inabitual¹²⁰, também as discernem.

2. Algumas vezes por sorte acertam, outras erram, mas em nenhum dos dois casos sabem por aquilo que as coisas são, nem quando acertam, nem quando erram, aconselhando preservar-se para não sofrer algum mal. Mas esses não ensinam como se deve preservar-se; mas mandam rogar aos deuses. Rogar também é bom, mas é preciso invocar os deuses também ajudando a si mesmo.

88

1. Sobre isso, é assim: todas as coisas que em sonhos propiciam as ações diurnas do homem, ou pensamentos voltados para a razoabilidade, como de fato são, da mesma forma em que durante o dia foram realizados, ou que são inspirados por uma ação justa¹²¹, são esses bons para o homem, pois indicam saúde, porque a alma permanece nos

¹¹⁸ Joly (1967, p.115) aponta que o uso de σοφία no sentido de um saber específico é particular de textos do século V, muito mais do que do século IV. Essa constatação possibilita ter uma aproximação da datação estimada do tratado, que o coloca entre o ultimo quarto do século V e o primeiro do IV.

¹¹⁹ Na edição de Littré lê-se “τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῷ ἰδιώτῃ λαῷ ἢ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἁμαρτίην”: o que acontecerá às cidades ou aos particulares, seja bom ou ruim, não causado pelo erro deles”. Jones omite essa parte, pois tal significado só poderia ser atribuído a κακὰ, e não a ἀγαθὰ.

¹²⁰ Aqui, parece haver um paralelo a τῶν ξυμφύτων, da mesma natureza, o que, por um lado, poderia ser entendido como o alimento que entra no corpo e é assimilado (entendido pelo autor como parte do corpo, por isso algo ξύμφυτος, que nasce, natural), em contraposição com algum corpo ἄήθες, estranho e não habitual, do campo do ἦθος.

¹²¹ Novamente, vocabulário jurídico. Indica, possivelmente, um viés ético da dieta. Joly, entretanto, traduz o termo δίκαιος como “conveniente”. De fato, não parece haver aqui uma implicação totalmente jurídica, porém o uso do vocábulo salta aos olhos, considerando como tal termo ressoaria diante de

propósitos¹²² diurnos, não dominada pela repleção, nem pelo esvaziamento nem por outra circunstância externa.

2. Quando os sonhos são o contrário das ações diurnas, e neles há um combate ou uma querela, significa uma perturbação no corpo. Se for forte, o mal é forte, mas se for vil, a perturbação é mais fraca. Sobre a ação, se é preciso preveni-la ou não, não julgo¹²³; mas recomendo o tratamento do corpo. Pois proveniente de uma repleção, surge uma secreção que perturba a alma. Se, então, a oposição for forte, é caso de provocar vômito e ministrar por cinco dias alimentos leves e fazer uso de muitas e caminhadas matutinas em ritmo rápido, exercitando-se com exercícios graduais de acordo com a ministração dos alimentos. Se a oposição for mais leve, reduz os vômitos em uma terça parte em relação aos alimentos, e ministra-os suavemente de novo durante cinco dias. Forçar as caminhadas, fazer uso de esforços de voz e rezar aos deuses¹²⁴, e a perturbação cessará.

89

1 [Ver] o sol, a lua, o céu e os astros puros e brilhantes, como se os vê, é bom, pois significa saúde do corpo a partir de tudo que existe. Mas é preciso salvaguardar esse estado¹²⁵ com a dieta aqui apresentada. Mas se um desses for contrário, significa uma doença para o corpo, a partir do que é mais forte, uma doença mais forte, e a partir do

uma possível audiência, bastante acostumada ao tribunal políade.

¹²² Observar que é a mesma raiz de βουλεύω, indicando que o corpo permanece com o propósito inspirado pela ação razoável.

¹²³ Embora esse verbo seja traduzido no restante do texto como “discernir”, aqui, parece-me mais adequada a tradução por julgar. O autor, aqui, aparentemente, tenta se eximir de um julgamento moral a respeito das particularidades das ações, mas concentra-se no resultado que delas vem.

¹²⁴ Joly, fiel ao seu manuscrito base *Vindobonensis medicus* gr. IV (do séc. IX), mantém a expressão καὶ τοῖσι θεοῖσιν εὐχέσθαι. Jones, por sua vez, mesmo tendo os mesmos manuscritos M e θ por base no seu estabelecimento, opta por omitir essa passagem, que consiste na primeira referência às preces aos deuses no livro IV. Apesar da opinião de Joly (1967, p.99, n.3), tal menção parece estar bem de acordo com a posição que os deuses ocupam nos demais tratados coicos, em especial o *Da doença sagrada*. Não se pode negligenciar a possibilidade de Jones estar imbuído de uma leitura laicizadora ou dessacralizadora do CH; o que é mais surpreendente, no entanto, é que nem mesmo Littré (que coloca a referência aos deuses depois do termo ταπαχή, diferente de Joly) omite do texto essa referência.

¹²⁵ A palavra ἥξις nos tratados hipocráticos geralmente tem o sentido de “compleição”. Nessa passagem, pareceu-me, graças ao contexto, mais adequado utilizar o termo “estado” para interpretá-la.

que é mais fraco, uma doença mais leve.

2 O circuito externo é próprio dos astros, o mediano é próprio do sol e o mais próximo à cavidade¹²⁶ é próprio da lua. Então, se algum dos astros for prejudicado, desaparecer ou for impedido no seu circuito, seja pelo ar ou por uma nuvem, é mais fraco. Se for por água ou por granizo, é mais forte. Significa que há uma secreção no corpo úmida e fleumática no corpo que sobrecaiu sobre o circuito externo.

3 É o caso de fazer uso de muitas corridas com vestes, ministrando-as aos poucos, de modo que transpire o máximo possível, e fazer uso de muitas caminhadas após os exercícios e suprimir desjejum. Reduzindo a terça parte dos alimentos, ministrá-los gradualmente em cinco dias. Se parecer ser mais forte, fazer uso de banhos de vapor, pois é caso de fazer a purgação através da pele, porque o nocivo está no circuito externo¹²⁷. Fazer uso de alimentos secos, acres, adstringentes e sem mistura, e esforços que seque o máximo possível.

4 Se ocorrer com a lua qualquer dessas coisas, é caso de fazer a revulsão para dentro¹²⁸, fazendo uso de vômitos a partir de alimentos acres, salgados e suaves e de corridas circulares rápidas e de caminhadas; de esforços de voz¹²⁹, supressão do desjejum, e também supressão de alimentos e ministração [progressiva] da mesma forma. Por isso a revulsão para dentro, porque o mal apareceu nas cavidades do corpo.

¹²⁶ Esta ocorrência do termo κοῖλα é a única em que tal termo (ou qualquer de seus cognatos) se refere aos astros. Parece-me claro que, como lembra García Gual (1986, p.108, nota 93), tal uso destaca a equivalência semiológica entre o macro e o microcosmos, que fora minucizada no capítulo 10 do livro I. Joly, sem estender seu comentário a nota de rodapé, acresce à tradução um parêntese (“de la sphère interieure”), sugerindo, a meu ver, que o termo tenha conotações especificamente macrocósmicas.

¹²⁷ Nota-se que quando se trata do circuito do corpo, relativo ao microcosmos, o termo é περιφορή, porém, quando se trata do circuito macrocósmico, o autor utiliza o termo περίοδος.

¹²⁸ De acordo com Joly (1967, p.101 n.1) “a revulsão para o interior é um procedimento que é utilizado para movimentar os humores no ventre através dos vômitos. A revulsão para o interior se explica, nesse caso, pelo fato de que é à lua que concerne a revulsão πρὸς τὰ κοῖλα”. Além de nessa passagem, esse procedimento aparece no capítulo 56.

¹²⁹ Littre omite τρόχοισι da frase Τοῖσι δὲ τῆς φωνῆς πόνοισι, com o argumento de que a revulsão é dirigida para o interior e não poderia se ajustar a uma atividade dirigida ao exterior. Entretanto, no final do capítulo 32 do livro I, é possível ver uma prescrição de exercícios destinados ao interior do corpo, o que vai de encontro à interpretação de Littre. Joly aponta ambas passagens como “obscuras” (tanto essa quanto a do cap. 32), encerrando qualquer especulação a seu respeito.

5 Se ocorrer com o sol algo desse tipo, isso já é mais forte e mais difícil de eliminar. Deve-se fazer a revulsão nas duas direções e fazer uso de corridas simples, de corridas em pista dupla¹³⁰ e de corridas circulares, de caminhadas e de todos os outros esforços, e a supressão e ministração dos alimentos de forma gradual. Logo, ao que vomitou, ministrá-los novamente em cinco dias.

6 Se, estando o céu limpo, [o sol] for comprimido¹³¹, parecendo ser fraco e dominado pela sequeidão da órbita, isso significa perigo de cair em doença. Então é preciso suprimir os exercícios e fazer uso de uma dieta úmida e mole, banhos, muito descanso e sono até melhorar.

7 Se o que se opõe parece ser ígneo e quente, significa uma secreção biliosa¹³². Se essas coisas dominam, significa doença. Se os dominados desaparecem, há perigo de morte advinda dessa doença. Se o que vem [em oposição] parecer se virar para a fuga e fugir rapidamente, com eles¹³³ perseguindo-o, há perigo de o homem enlouquecer, caso não for tratado.

8 É muito melhor, para todos esses, fazer uma dieta depois de ter purgado com um heléboro¹³⁴. Se não, é caso de fazer uso de uma dieta aquosa, não beber vinho, a não ser branco, leve, suave e aguado. Evitar alimentos quentes, acres, ressecantes e salgados. Que ele faça¹³⁵ uso de exercícios de acordo com a natureza e em grande quantidade, bem

¹³⁰ O termo *καμπτοῖσι* é traduzido nos três textos cotejados ora por “outros exercícios” (Garcia Gual), ora por “corrida de fundo” (Joly), ora por “corrida em pista dupla” (Jones). Nenhum deles, no entanto, justifica as suas opções.

¹³¹ O sujeito não está expresso no texto grego, e pode referir-se tanto à lua, ao sol ou às estrelas. O termo *ἀσθενέα*, que pode ser tanto acusativo masculino ou feminino, ou mesmo um acusativo neutro plural – concordando com um *τὰ ἀστέρα* implícito – tampouco oferece resolução a essa questão. Todas as traduções consultadas, porém, consideram que o sujeito se refere aos astros, entretanto, como não houve prévia menção a eles, opto por discordar da opção de Jones, Joly e García Gual. Justifico a minha escolha pela presença de um pronome no acusativo masculino plural na seção 7, que jamais poderia se referir a *τὰ ἀστέρα*.

¹³² É rara a menção aos humores neste texto. Além da bile, também há referência ao fleugma.

¹³³ Cf. nota 23. *Τοὺς δέ*. Sugiro, diferente de Joly, Jones e García Gual, que optam por inserir “os astros”, mesmo não havendo menção ao termo no texto, considerar que o sujeito dessa frase se refere ao sol e à lua.

¹³⁴ Mesmo prescrevendo o heléboro, da natureza do *φάρμακον*, o autor oferece uma prescrição dietética como alternativa, o que é consistente com o escopo da obra.

¹³⁵ Note-se a passagem de verbos impessoais para verbos na 3ª pessoa do imperativo, o que pode ser um

como corridas com veste¹³⁶. Que não faça fricções, lutas e nem lutas no chão. Que durma muitos sonos em uma cama macia e que descanse exceto dos exercícios naturais. Que faça caminhadas depois de jantar. É bom também tomar banhos de vapor e vomitar depois do banho. Durante trinta dias, não se repletar. Quando o fizer, vomitar três¹³⁷ vezes ao mês depois de alimentos doces, aquosos e leves.

9 Os que dentre esses vagam de um lado a outro, sem ser por necessidade, significa uma perturbação da alma por preocupações. É caso de divertir-se, como distrair a alma com espetáculos, principalmente com os engraçados; se não, com algo que provoque mais prazer de assistir, durante dois ou três dias, e se restabelecerá. Caso contrário, há perigo de cair na doença.

10 Se dos astros parecer cair da órbita algo puro e brilhante que parece levar algo para a aurora¹³⁸, é sinal de saúde. Se o que é puro no corpo é excretado do circuito, e por natureza vai da noite¹³⁹ para a aurora, [isso] está correto. Pois o que é secretado do ventre e expelido da carne todo ele cai do circuito. Mas se um deles, escuro ou fraco parecer se dirigir para a noite, ou para o mar, para a terra ou para cima, isso significa doença.

11 Os que vão para cima [significam] fluxo da cabeça; os que vão para o mar, doenças do ventre; os que vão para a terra significam especialmente tumores¹⁴⁰ que crescem na carne. É caso de, para esses, suprimir um terço do alimento, e ministrar aos que vomitaram por cinco dias, e em outros cinco introduzir o alimento por inteiro. E, vomitando, que ministre novamente do mesmo modo.

12 Se um dentre os astros celestes parecer aproximar-se de ti, estando puro e úmido, significa saúde, porque o que entra no homem a partir do éter é puro, e a alma o vê tal qual ele entra. Mas se (o astro) for negro e não puro nem diáfano, significa uma doença,

indício da audiência do texto.

¹³⁶ Relação com o cap. 63, em que se trata de pessoas de natureza seca.

¹³⁷ Littré: *δίς*

¹³⁸ i.e., leste.

¹³⁹ i.e., leste e oeste.

¹⁴⁰ A edição de Joly aponta o termo *φύματα* apenas no aparato crítico, atribuindo-o ao manuscrito *θ*, mas não o insere no seu estabelecimento, traduzindo-o, entretanto. Ambos Jones e Littré o incluem nas suas edições.

não por repleção nem por esvaziamento, mas por uma introdução externa. É caso para esse fazer uso de corridas circulares rápidas, de modo que a dissolução do corpo seja a menor possível e que, respirando o mais rapidamente possível, o que entrou seja expulso. Depois das corridas circulares, fazer caminhadas rápidas. Que se introduza uma dieta mole e leve por quatro dias.

13 Se parece receber algo puro de um deus puro, é bom para a saúde. Significa que o que entra no corpo é puro. Se ele parece ver o oposto disso, não é bom, pois significa que algo doente entrou no corpo. É preciso, então, que esse também seja tratado da mesma forma como o caso anterior.

Se lhe parecer¹⁴¹ chover com água mole num tempo bom, sem chuva excessiva nem tempestade terrível, é bom. Significa, pois, que o sopro que entra do ar é equilibrado e puro. Se for o contrário disso, e chover excessivamente e houver tempestade e chuva de granizo, com água não pura, significa uma doença vinda do sopro que é inalado. Mas é preciso que esse também siga uma dieta da mesma maneira com muitíssimo poucos alimentos.

14 Então é preciso que quem conhece a respeito dos sinais celestes¹⁴², seja precavido, siga uma dieta e suplique aos deuses por bons [sinais], a Hélios, a Zeus celeste, a Zeus do lar, a Atena do lar, a Hermes e a Apolo, e pelos sinais contrários, suplicar aos deuses revertidos, tanto a Gaia, quanto aos Heróis, para que revertam tudo o que é difícil.

90

1 Estas coisas prenunciam saúde: ver ou escutar com acuidade algo sobre a terra, caminhar com segurança e correr com segurança, rápido e sem medo, e ver a terra lisa e bem trabalhada e as árvores frondosas e ricas em frutos e também cultivadas, ver os rios seguindo seu curso com água pura, nem muita nem pouca do que lhe é próprio, e ver as

¹⁴¹ Percepção doxástica do paciente como sintoma (de algo bom), considerando que ἀγαθόν é um termo um tanto genérico do ponto de vista médico, e que, proveniente da δόξα do paciente, parece não ser suficiente para uma definição de saúde de uma forma mais completa.

¹⁴² τῶν οὐρανίων σημείων. Diferente de τεκμήρια, no início do livro.

fontes e poços da mesma maneira. Tudo aquilo significa saúde para o homem, e que tanto o corpo, quanto todos os circuitos, as ministrações e as secreções estão de acordo.

2 Mas se vir o contrário dessas coisas, significa um dano no corpo. Quando se tem a vista e a audição danificadas, significa uma doença em torno da cabeça. Deve-se fazer caminhadas matutinas e muitas depois da refeição, ajustando-se à dieta anterior. Estando as pernas prejudicadas, deve-se fazer a revulsão com vômitos, e praticar mais lutas ajustando-se à dieta anterior.

3 Terra rugosa significa carne não pura. Deve-se exercitar com muitas caminhadas após a ginástica. A falta de frutos das árvores significa corrupção da semente humana. Se, então, houver queda das folhas na árvore, está-se danificado pela umidade e pelo frio; mas se a árvore brotar e não der frutos, está-se prejudicado pelo calor e pela sequeidão. É necessário, por meio de dietas, secar e esquentar no primeiro caso, e esfriar e umedecer, no segundo.

4 Rios que não correm conforme indicam, quando correm em demasia, um aumento do circuito¹⁴³ do sangue, quando correm em menos, uma diminuição¹⁴⁴. Deve-se, com a dieta, no primeiro caso aumentar e, no segundo, diminuir. E, fluindo impuros, significam perturbação. As agitações são purgadas pelas corridas e pelas caminhadas com sopro ofegante.

5 Fontes e poços significam algo em torno da bexiga, mas¹⁴⁵ é preciso purgar com diuréticos. O mar perturbado significa doença do ventre, mas é preciso purgar com laxantes suaves e moles. Ver a terra ou uma casa em movimento¹⁴⁶ significa fraqueza para um homem saudável, ou saúde para um homem adoecido, e também mudança do que

¹⁴³ Joly (1960, p.106) assinala que termo περίοδος, no genitivo, funciona como complemento dos termos ὑπερβολή e ἔλλειψις, e que o acusativo encontrado no manuscrito θ seria apenas uma correção e funcionaria como um complemento de σημαινουσι. Entretanto, a relação entre a imagem do rio e os circuitos internos já fora explorada em capítulos anteriores. Por esse motivo, acredito que o genitivo seja mais plausível, e que, pela lógica interna do tratado, esteja ligado aos termos acima citados.

¹⁴⁴ Mais uma vez, note-se a relação dos termos ὑπερβολή e ἔλλειψις, ambas figuras de círculos, com o circuito do sangue.

¹⁴⁵ Essa adversativa indica uma leve contraposição do tratamento oferecido àquilo que é prognosticado pelo sonho.

¹⁴⁶ i.e. um tremor de terra.

houver. Para o saudável, é caso de mudar a dieta: que vomite primeiro, a fim de receber novamente [os alimentos] aos poucos. Pois o corpo por inteiro se movimenta a partir do [alimento] que houver. Para o enfraquecido, é caso de fazer uso da mesma dieta, pois o corpo já muda a partir do seu estado presente.¹⁴⁷

6 Ver a terra inundada de água ou de mar significa doença, havendo muita umidade no corpo. Mas é preciso fazer uso dos vômitos, do jejum, de esforços e de dietas secas e em seguida ministrar aos poucos o alimento, a partir de pouca quantidade. Mas ver a terra preta ou queimada não é bom¹⁴⁸, mas há o perigo de ser desgraçado por uma doença forte e mortal. Significa haver na carne excesso de secura.

7 Mas é preciso suprimir os exercícios e o que do alimento for seco, quente, acre e diurético. Fazer uma dieta de tisana com uma decocção de cevada e com alimentos em pouca quantidade¹⁴⁹, todos suaves e leves e muito vinho aguado e branco; tomar banhos quentes. Que não se banhe sem ter comido, deitar-se em uma cama suave, descansar, que se cuide do frio e do calor. Suplicar a Gaia e a Hermes e a todos os Heróis. Se lhe parece nadar em um lago, mar ou rio, não é bom, pois significa um excesso de umidade. É caso de ressecar com a dieta e fazer uso de muitos esforços. Para o que tem febre, [isso] é bom, pois o que o calor é apagado pela umidade.

91

Se alguém vir, em relação a si, algo conforme e de acordo com a sua própria natureza, nem maior nem menor, isso é bom para a saúde. Se ele vir uma veste branca em si e belíssimas sandálias isso é bom. Se algum [deles] for maior ou menor do que os membros, não é bom. Mas é preciso ora aumentar com a dieta, ora diminuir. As [vestes]

¹⁴⁷ A mesma imagem tem ambos significados bons ou ruins. Faz sentido, então, que a dieta seja a mesma, apesar de se tratar de duas situações opostas.

¹⁴⁸ Para Jones e Joly, trata-se de uma afirmação, um conhecimento epistêmico, portanto. Littré, seguindo o manuscrito M, registrado por Jones, mas sequer registrado por Joly, prefere uma leitura doxástica e recupera o termo *δοκέει*, registrado apenas pelo referido manuscrito, gerando uma lição para qual propõe a seguinte tradução: “ver a terra negra ou queimada não parece bom”.

¹⁴⁹ O manuscrito M registra “*πᾶσι τοῖσι μαλακοῖσι καί... ao invés de σίτοις*”.

negras, são mais nosogênicas e mais perigosas. Mas é preciso amolecer e umedecer. As [vestes] novas também significam mudança.

92

Ver os mortos puros em vestes brancas é bom. Receber deles algo puro significa saúde tanto dos corpos quanto do que se introduz [neles]. Pois os nutrientes, tanto os crescimentos quanto as sementes vêm dos mortos. Entrarem essas coisas puras no corpo significa saúde. Se ao contrário, os vir nus ou com vestes negras, ou não puros, ou recebendo ou trazendo algo de casa, não é favorável, pois significa doença, porque o que entra no corpo é danoso. Mas é preciso purgar com corridas circulares e caminhadas e ministrar ao que vomitou alimentos moles e leves.

93

Todos os corpos de forma estranha que aparecem nos sonhos e amedrontam o homem significam plethora dos alimentos não habituais, secreção, [fluxo] bilioso e uma doença de aspecto perigoso. Mas é preciso provocar vômito e, ao longo de cinco dias, ministrar alimentos o mais leves possível, não em grande quantidade, nem acres e nem secos nem quentes, e, dentre os esforços, ministrar principalmente o mais naturais possível, exceto as caminhadas após o jantar. Fazer uso de banhos quentes e de repouso. Que se cuide do sol e do frio.

2 Quando no sono lhe parecer comer ou beber alimentos ou bebidas habituais, significa falta de nutrição e desejo da alma¹⁵⁰. As carnes mais fortes [significam] um enorme excesso, as carnes mais fracas, um [excesso] menor; pois assim como porque o que se come é bom, assim também é bom o que se vê [no sonho]. Então, é caso de suprimir os

¹⁵⁰ Essa passagem é diferente nas três edições consultadas. Joly aponta que a passagem foi “violentamente corrigida por Littré e é considerada como desesperada por Jones.” Jones, de fato, classifica a emenda de Littré como ousada, porém aponta haver corrupção no texto que impedem uma tradução satisfatória dessa passagem.

alimentos, pois significa um excesso de nutrição¹⁵¹.

3 Os pães preparados com queijo e mel significam a mesma coisa. Beber água pura não danifica, mas todo o resto danifica.¹⁵² Se o homem parece contemplar o que lhe é habitual, significa desejo da alma. Todas as vezes que ele foge amedrontado, isso significa interrupção do sangue sob a sequidão. É caso de umedecer e esfriar o corpo.

4 Todas as vezes que é combatido, espetado ou acorrentado por outro, significa haver ocorrido uma secreção contrária ao fluxo no corpo. É caso então de vomitar, fazer emagrecer, fazer caminhadas; e fazer uso de alimentos leves, ministrando-os depois dos vômitos por cinco dias.

5 Tanto vagar quanto subir com dificuldade significam a mesma coisa. Travessias de rios, hoplitas, inimigos e monstros de figuras estranhas significam doença ou loucura. É caso de utilizar poucos alimentos leves, suaves, moles e vômitos, e ministrar progressivamente por cinco dias. Fazer uso de muitos exercícios naturais, exceto depois do jantar, e resguardar-se de banhos quentes, do repouso, do frio e do sol.

6 Fazendo uso dessas coisas, conforme escrito, tornará sã a vida. Está por mim descoberta a dieta, até onde é possível um homem descobrir sendo acompanhado pelos deuses.

¹⁵¹ Enquanto Littré utiliza a variação do manuscrito M, que tem οὐ συμφέρει, Joly opta por seguir θ, que omite a negação.

¹⁵² Aqui também há discrepâncias entre uma edição e outra. Segundo Joly, “ces dernières pourraient faire à tort que l’auteur envisage une influence du rêve sur la santé. Il est bien certain que, par exemple, il veut dire “rever qu’on boit de l’eau pure n’indique pas qu’on soit en mauvaise santé”. Les additions des manuscrits récents aux paragraphes 3 et 5 ont pour but d’explicitier la vraie pensée de l’auteur.”

II. Conclusão ou a hermenêutica dos sonhos no *Corpus hippocraticum* entre o presente e o futuro

Começo o fim desta Tese pela lembrança do quase¹⁵³ *hapax legomenon* Προδιάγνωσις. Reputo ser esse termo uma chave de leitura para a proposta de interpretação dos sonhos proposta pelo tratado. À diferença do conceito de πρόγνωσις (abundante no CH) o termo não apõe o prefixo προ- à γνῶσις, mas à διάγνωσις, um termo que expressa, em todo o CH, a ideia de um conhecimento específico, relativo à natureza mesma da doença.

O primeiro passo foi, portanto, a constatação de haver um projeto maior do tratadista, que pretende, a partir das suas teorias a respeito do micro e do macrocosmos, instaurar um saber específico — uma σοφίη, que vê no sonho, produto exclusivo da alma, um material de outra ordem que pode ser aproveitado pela ἱητρικὴ τέχνη.

As diferenças entre a prodiagnose e o diagnóstico são de ordem conceitual: enquanto este é a ferramenta com a qual o médico opera no âmbito da doença, a partir dos νοσήματα, a prodiagnose, da mesma forma que a prognose, age no campo da saúde, com o fim de preservar e resguardar tal estado. Os σήματα apresentados nos sonhos indicam, no máximo, perturbações que podem ser revertidas por meio da sua ferramenta principal de terapia: a dieta. Por esse motivo, pouco importa a esse médico uma nosologia.

Na medicina antiga, o primeiro sentido de prognose é a predição do surgimento e evolução de uma doença. De certa forma, é possível pensá-lo como uma antecipação do futuro. Essa prática, entretanto, também inclui o conhecimento do estado presente do paciente, além de sintomas prévios, bem como aquilo que existe ou existiu no corpo do paciente. Além disso, ele implica em um conhecimento do próprio médico a respeito das

¹⁵³ Que só não pode ser definido como *hapax legomenon*, porquanto há precisamente duas ocorrências desse termo, ambas no Livro IV do *Da dieta*.

ações do paciente, se as suas prescrições foram seguidas ou não, ou se houve transgressão das prescrições.

Esse conhecimento, quando não focado na previsão de determinada doença, serve de ferramenta para que o médico possa inferir certas informações sem que elas passem pela δόξα do paciente, que, muitas vezes, pode fornecer informações incompletas ou errôneas, ou mesmo informações enganosas. Para Edelstein, essa habilidade de determinar antecipadamente o que acontece sem a necessidade de perguntar funciona como um meio de inspirar confiança e admiração e tem um forte componente que ele denomina “psicológico”.

Graças ao seu estatuto na esfera do divino, o sonho ocupa um lugar de importância no imaginário grego. Isso pode ter facilitado a incorporação desse elemento ao fazer médico. Essa incorporação, no entanto, parece ter sido parcial, indicada pela ausência total do termo ὄναρ e seus derivados, que, em geral, assinalam uma visão no sonho. É possível que essa categoria de sonho tenha sido deixada de fora propositalmente pelo nosso tratadista, já que, sob o domínio da μαντική τέχνη, aquela indicada no capítulo 87, não se qualificaria como útil ao seu projeto.

A previsão do futuro, do campo exclusivo do fazer mântico, é transposta para o campo do cuidado do corpo, próprio da medicina, que não nega, entretanto, os elementos da esfera do sagrado, cuidadosamente mencionados no seu texto. A alma, nesse sentido, com toda sua corporeidade, não perde seu caráter místico, a partir da sua relação mimética com o todo e da sua sutil relação com a vida e a morte, enquanto semente que sempre existe, como se vê no capítulo 2, e que é gerada a partir do que morre, como indica o capítulo 92 do tratado.

Essa alma tem seu lugar no corpo, como, de resto, é comum em textos hipocráticos que dela tratam. Entretanto, esse lugar, diferente dos outros, não é estático, mas caracteriza-se pelo movimento circular, tal qual uma revolução astral. Essa revolução da alma de que o nosso tratadista fala ocorre em torno da cavidade central do corpo e é a responsável por receber os estímulos advindos do exterior, que serão interpretados pela

φρόνησις. Dependendo da velocidade da revolução, os estímulos serão captados mais ou menos rapidamente, e isso será dado pela qualidade da φρόνησις, que, de resto, parece ser a única parcela da alma passível de modificação. A modificação da inteligência se dá durante a formação da semente e, é claro, por meio da dieta pode melhorar ou piorar.

A revolução da alma tem sua relação apomimética com a esfera macrocósmica. E é a partir da compreensão dessa relação que é possível chegar àquilo que, no último capítulo do tratado *Da dieta salutar* e início do *Das afecções* é considerado como o bem mais valioso que existe: a saúde.

III. Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTOTLE. *On the soul, Parva naturalia, On breath*. With an English translation by W.S. HETT. London-Cambridge: Harvard University Press.

BAKKER, E. "Contract and Design: Thucydides' Writing" In: TSAKMAKIS A.; RENGAKOS A. (Eds.) *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 2006. pp. 109-129

BARTOŠ, H. "Soul, seed and palingenesis in the Hippocratic de Victu". In: *Apeiron*. vol. 42, n.1. 2009. pp. 1-32

_____. "The concept of mimesis in the hippocratic de Victu". *The Classical Quarterly*, 64, 2014. pp 542-557.

_____. The analogy of auger boring in the hippocratic De Victu. *The Classical Quarterly*, 62, pp 92-97. 2012.

_____. "Dietetic therapy and its limitations in the hippocratic On Regimen". In: SUVÁK, V. (ed.) *Sokratika: sebapoznanie a starost' o seba*. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis. Prešov: 2009.

BOUDON, V. "Oral et écrit chez Galien". In: JOUANNA, J.; LECLANT, J. *La médecine grecque antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2004. p.199-218.

BURKERT, W. *Lore and science in early Pythagoreanism*. Cambridge: CUP, 1972.

BUTTI DE LIMA, P. *L'inchiesta e la prova: imagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia clássica*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1996.

BYL, S. “Le vocabulaire de l’intelligence dans le chapitre 35 du livre I du traité du Régime”. *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes*, 2002 – t.LXXVI. p.217-224.

_____. “Sommeil et insomnie dans le Corpus Hippocraticum” In: *Revue belge de philologie et d’histoire*. Tome 76 fasc. 1, 1998. Antiquité – Oudheid. pp. 31-36.

CAIRUS, Henrique Fortuna. *O vocabulário fisiológico do tratado hipocrático Da natureza do homem*. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.

_____. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

_____. “A alma do corpo e o corpo da alma entre os gregos antigos”. In: *Calíope Presença clássica*. n.15, dez. 2006. p.72-90.

_____. & RIBEIRO Júnior, Wilson A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença*. Rio de Janeiro: Ed.Fiocruz, 2005.

CAMBIANO, G., “Une interpretation ‘materialiste’ des rêves: Du Regime IV”. In Grmek, M. D. (Ed.). *Hippocratica: Actes du Colloque Hippocratique de Paris*. Paris: 1980, pp.87-96.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 3a ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1990.

CALAME, C.; DUPONT, F. “L’énonciation en catalogue”. *Revue de l’UFR Lettres, Arts, Cinéma*. Paris: Université Paris-Diderot, 2008.

COLLINS, D. *Magic in the Ancient Greek World*. Oxford: Blackwell, 2008.

COMPTON, M.T. The Union of Religion and Health in Ancient Asklepieia. *Journal of Religion and Health*, Vol. 37, No. 4 (Winter, 1998), pp. 301-312.

CORNFORD, F. *Principium sapientiae: as origens do pensamento grego*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

COULOUBARITSIS, L. "Fecondité des pratiques catalogiques" *Kernos* 19 (2006), 249-266.

DEAN-JONES, L. "Literacy and the Charlatan in Ancient Greek Medicine". In: YUNIS, H. *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p.97-121.

DESCOLA, P., PALSSON, G. (org.). *Nature and society. Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1995.

DUMINIL, M.-P. "Les emplois de *dynamis* dans le Corpus hippocratique". In: CRUBELLIER, M. *et alii. DUNAMIS: autour de la puissance chez Aristote*. Louvain: Peeters, 2008. p.15-25.

DUPONT, F. *L'invention de la littérature: de l'ivresse grecque au texte latin*. Paris: La découverte, 1998.

EDELSTEIN, L. *Ancient medicine*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1967.

EIJK, P. VAN DER (Ed.) *Hippocrates in context*. Leiden: Brill, 2005.

_____. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. "Towards a rhetoric of ancient scientific discourse". In: BAKKER, E.J. (Ed.) *Grammar as interpretation: Greek literature and its linguistic contexts*. Leiden: Brill, 1997. p.77-129.

_____. "Divination, prognosis and prophylaxis: The hippocratic work 'On Dreams' (De Victu 4) and its Near Eastern background", in H. F. J. Horstmanshoff & M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden, 2004, p.187-218.

FOLEY, J.M. "What's in a sign", in: Mackay, E.A. (ed.), *Signs of orality: the oral tradition and its influence in the Greek and Roman World*. Leiden: Brill, 1999. p.1-27.

FREDE, D. and REIS, B. (Eds.) *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2007.

GAVRILOV, A.K. "Techniques of reading in Classical Antiquity", in: *Classical Quarterly* 47, 56-73.

GIL, Luis. *Therapeia: La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Guadarrama, 1969.

GOODY, J. *Cooking, Cuisine and Class*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. *The domestication of the savage mind*. Cambridge: CUP, 1977.

_____. *The interface between the written and the oral*. Cambridge: CUP, 1987.

GÖRLACH, M. "Text types and Language History: the cookery recipe", in: RISSANEN, M. et alii. *History of englishes: new methods and interpretations in Historical Linguistics*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1992.

GRANT, M. *Galen on Food and Diet*. New York: Routledge, 2000.

GRMEK, M.D. *Hippocratica: actes du Colloque hippocratique de Paris*. Paris: Éditions du CNRS, 1980.

HANKINSON, R.J. "Galen's Anatomy of the Soul". *Phronesis*, Vol. 36, No. 2 (1991), pp. 197-233.

HARRIS, W. V. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2009.

HARTOG, F. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1980.

HEINIMANN, F. *Nomos und physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Schweitz. Beitr. z. Altert. Wiss., H. 1 Basel, 1945. (Versão de Mauro Engelmann).

HERODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. LEGRAND. Paris: Les Belles Lettres, 1946. 11vols.

HERSHBELL, J.P. "Empedoclean Influences on the Timaeus," In: *Phoenix* 28, 1974, pp. 145–166.

HIPPOCRATES. With an english translation by W.H.S. JONES and E.T. WITHINGTON. London/Cambridge, Loeb Classical Library, 1923–92.

HOLMES, B. *The symptom and the subject: the emergence of the physical body in ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

HOLOWCHAK, M. "Aristotle on Dreaming: What Goes On in Sleep When the 'Big Fire' Goes Out". In: *Ancient Philosophy* 16, 2, 1996. pp.405–423.

HORKY, P.S. "The imprint of the soul: psychosomatic affection in Plato, Gorgias and the "orphyic" gold tablets". *Mouseion*, Series III, Vol. 6 (2006) 383–398.

JOLY, Robert. *Le niveau de la science hippocratique*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

_____. *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique "Du régime"*. Paris: Belles Lettres, 1960.

_____. “Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après”. In: *La collection hippocratique et son rôle dans la médecine: Colloque Hipocratique de Strasbourg*. Lieden: E.J.Brill, 1975. p.407-21.

_____. “Un peu d'epistémologie historique pour hippocratisants”. In: *Hippocratica: Colloque Hippocratique de Paris*. Paris: Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. p.285-99.

_____. “L'école médicale de Cnide et son évolution”, *Antiquité Classique* 47 (1978), p.528-537.

JOUANNA, J. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.

_____. *Hippocrate et l'École de Cnide*. Paris: Les Belles Lettres, 1974, 2009.

_____. Ippocrate e il sacro. In: *Koinônia* (12). Milano, 1988, p.91-113.

_____. La naissance de l'art médical occidental. In: GRMEK, Mirko D. (org.) *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. p.25-66.

_____. “Rhétorique et médecine dans la collection hippocratique: contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle”, *Revue des études grecques* 97 (1984), p.26-44.

_____. & BOUDON, V. “Remarques sur la place d'Hippocrate dans la pharmacologie de Galien”, in: DEBRU, A. *Galen on Pharmacology: Philosophy, History and Medicine*. Leiden: Brill, 1997. p.213-234.

_____. *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers*. Edited with a preface by Philip van der Eijk, translated by Neil Allie. Leiden-Boston: Brill, 2012.

KESSELS, A.H.M. “Ancient systems of dream classification”. *Mnemosyne*, vol. 22, fasc. 4. 1969. pp.389-424.

KING, H. (ed.) *Health in Antiquity*. London: Routledge, 2005.

KIRK, G.S. *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1985 (1970).

KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KOSELLECK, R. *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, pp. 134-146.

LAÍN ENTRALGO, P. *La medicina hipocrática*. Madrid: Alanza Universidad, 1987.

LASSERRE, F. (Ed.) *Formes de pensée dans la collection hippocratique*. Geneva: 1983.

LE BLAY, F. "Microcosm and macrocosm: the dual direction of analogy in Hippocratic thought and the meteorological tradition". In: Van der Eijk, p. *Hippocrates in Context*. Leiden/Boston: Brill, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologies*. 4 vols. Paris: Plon, 1964.

_____. 'Le cru, l'enfant grec et le cuit'. In: LE GOFF e NORA (eds.), *Faire d'histoire*, III. Paris: Gallimard, 1974, p. 137-168.

LLOYD, G.E.R. *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge: CUP, 1966.

_____. "Who is attacked in On ancient medicine?" *Phronesis* 8 (1963), 108-126.

_____. "The hippocratic question", *Classical Quarterly* 25 (1975), 171-192.

_____. *Magic, reason and experience: studies in the origins and development of Greek science*. Cambridge: CUP, 1979.

_____. *Methods and problems in Greek Science*. Cambridge: CUP, 1991.

_____. *The revolutions of wisdom: studies in the claims and practice in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 1987.

_____. *In the grip of disease: studies in the Greek imagination*. Oxford: OUP, 2003.

LONGRIGG, J. *Greek rational medicine: philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge, 1993.

_____. "Presocratic philosophy and the Hippocratic dietetic theory", in GAROFALO, I. et alii. *Aspetti della terapia nel Corpus hippocraticum*. Firenze: 1999.

LONIE, I.M. "The Cnidian treatises of the Corpus hippocraticum", *Classical Quarterly* 15 (1965), 1-30.

_____. "A structural pattern in Greek dietetics and the Early History of Greek Medicine" *Medical History* 21, 235-260.

_____. "Cos versus Cnidus and the Historians: Part 1", *History of Science* 16 (1978a), 42-75

_____. "Cos versus Cnidus and the Historians: Part 2", *History of Science* 16 (1978b), 77-92

_____. "Literacy and the Development of Hippocratic Medicine", in: LASSERRE, F., MUDRY, P. (Eds.) *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*. Geneva: 1983, p.145-161.

LLOYD, G.E.R. "Who is attacked in On ancient medicine?" *Phronesis* 8 (1963), 108-126.

_____. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge/New York, 1979.

_____. The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science, Berkely/LA/London, 1987

_____. In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination, Oxford/New York, 2003.

LÓPEZ FÉREZ, J.A. *Tratados Hipocráticos (Estudios acerca de su contenido forma e influencia): actas del VIIe Colloque international hippocratique*. Madrid: 1992.

LORAUX, N. "Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse", *Métis*, v.1, n.1, 1986.

LORENZ, H. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon, 2006.

MALONEY, G.; SAVOIE, R. *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique (1473-1982)*. Québec: Les éditions du Sphinx, 1982.

MARELLI, C. "Place de la Collection hippocratique dans les theories biologiques du sommeil" in E Lasserre & P. Mudry (eds.), *Formes de Pensée dans la Collection Hippocratique: Actes du IVe Colloque International Hippocratique (Lausanne 21-26 Septembre 1981)*, Lausanne 1983, 331- 339.

NUSSBAUM, M. C. & OKSENBERG, A. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon, 1995.

NUTTON, V. *Ancient Medicine*. London/New York: Routledge, 2004

OBERHELMAN, S. *Dreams, healing, and medicine in Greece : from antiquity to the present*. Surrey-Burlington: 2013.

OEUVRES complètes d'Hippocrate. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile LITTRÉ. Paris, Academie Royale de Médecine, tomo I, 1839; tomo II, 1840;

tomo IV, 1844; tomo VI, 1849; tomo VII, 1851; tomo VIII, 1853; tomo IX, 1861a; tomo X, 1861b.

PEARCY, L.T. "Diagnosis as Narrative in Ancient Literature". *The American Journal of Philology*, Vol. 113, No. 4 (Winter, 1992), pp. 595-616

PERCEAU, S. *La parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*. Louvain-Paris-Dudley (MA), 2002.

PETTIS, J.B. "Dream, and Healing: The Integration of Materia and Psyche in the Ancient World". *Journal of Religion and Health*, Vol. 45, No. 1 (Spring, 2006), pp. 113-129.

PIGEAUD, Jackie. *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine: la manie*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____. *Timeu-Critias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo LOPES. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATON. *Timée - Critias*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

POWELL, O. *Galen: on the Properties of Foodstuffs*. Cambridge University Press, 2003.

ROTHWELL, K. *Nature, culture and the origins of Greek comedy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

SMITH, W.D. "Galen on Coans versus Cnidians" *Bulletin of the History of Medicine* 47 (1973), 569-585.

_____. *The hippocratical tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1979.

_____. “The development of Classical Dietetic Theory”, in GRMEK, M.D. *Hippocratica*. Paris, 1980.

_____. “Analytical and Catalogue Structure in the *Corpus hippocraticum*”, in LASSERRE, F. *Formes de pensée...* Geneva, 1983. p.277-284.

TAFFIN, A. Comment on rêvait dans les temples d'Esculape In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, octobre 1960. pp. 325-366.

THIVEL, A. & ZUCKER, A. (Eds.) *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique*. Nice: 2002.

THOMAS, R. *Herodotus in context*. Cambridge: CUP, 2000.

_____. “Prose Performance Texts: Epideixis and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries”, in: YUNIS, Harvey (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: CUP, 2003. p.162-188.

TRATADOS hipocráticos. Tradução, introduções e notas por Carlos GARCÍA GUAL (org.), Maria D. NAVA, J. LÓPEZ FÉREZ, B. ÁLVARES CABELLOS et alii. Madrid: Gredos, 1983-1990. 6 vols.

TOTELIN, L.M.V. *Hippocratic Recipes: Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth- and Fourth-Century Greece*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

WEST, M.L. “The Cosmology of ‘Hippocrates’, De Hebdomadibus”. *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 21, No. 2 (Nov., 1971), pp. 365-388.

YUNIS, Harvey (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: CUP, 2003.