



classica

Classica - Revista Brasileira de Estudos

Clássicos

ISSN: 0103-4316

revistaclassica@classica.org.br

Sociedade Brasileira de Estudos

Clássicos

Brasil

Cairus, Henrique F.; Alsina, Julieta

A PHÝSIS NO CORPUS HIPPOCRATICUM: PROPOSTA DE DOIS TEMAS PARA O
MESMO OBJETO

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 28, núm. 1, 2015, pp. 73-93

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

Belo Horizonte, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770911004>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

**A *PHÝSIS* NO *CORPUS HIPPOCRATICUM*:
PROPOSTA DE DOIS TEMAS PARA O
MESMO OBJETO**

Henrique F. Caius*

Julieta Alsina**

* Professor Associado da
Universidade Federal do
Rio de Janeiro (UFRJ)

** Doutora em Letras pela
Universidade de São
Paulo (USP)

RESUMO: O conceito de *phýsis* no *Corpus hippocraticum* parece ter dois níveis: um mais e outro menos específico. Nas passagens em que o termo *phýsis* não apresenta qualquer determinante ou adendo, o conceito é menos específico. Ele é mais específico, no entanto, quando o termo leva consigo adjuntos como “do homem”, “da criança”, “da mulher”, etc. Apesar de parecer esta uma questão dicotómica, há razões para crer que ela possui maior complexidade. Isto nos motivou a apresentar algumas questões que expõem um espectro bem mais amplo do conceito de *phýsis*, em detrimento da mera abordagem binária. Para além da complexidade conceitual que ronda a ideia de *phýsis*, o artigo leva em conta ainda o nível discursivo (talvez mesmo retórico). Neste âmbito, o conceito de *phýsis* é problematizado a partir da fricção entre enunciação e enunciado.

PALAVRAS-CHAVE: natureza, medicina grega, retórica.

***PHÝSIS* IN THE *CORPUS HIPPOCRATICUM*:
TWO TOPICS FOR THE SAME OBJECT**

ABSTRACT: The concept of *phýsis* in the *Hippocratic corpus* seems to have two levels: one of them more and the other less specific. In the passages in which the term *phýsis* does not show any determiner or addition, the concept is less specific. It is more specific, however, when the term takes complements as “of man”, “of child”, “of women” etc. Though it seems a dichotomic issue, there are reasons to believe that it bears more complexity. It has instigated us to present some issues

that expose a much wider spectrum of the concept of *physis* rather than the binary account. Beyond the conceptual complexity which surrounds the idea of *physis*, this article considers the discursive (perhaps even rhetoric) level. In this account, the concept of *physis* is examined out of friction between enunciation and enunciated.

KEYWORDS: nature, Greek medicine, rhetoric.

Oaforismo hipocrático 34 da Segunda Seção traz a seguinte sentença: Ἐν τῇσι νούσοισι ἥσσον κινδυνεύουσιν, οἵσιν ἀν οίκειή τῆς φύσιος, καὶ τῆς ἔξιος, καὶ τῆς ἡλικίης καὶ τῆς ὥρης ἡ νούσος ἡ μᾶλλον, ἡ οἵσιν ἀν μὴ οίκειη κατὰ τι τουτέων ἡ [Em todas as enfermidades corre menos risco aquele cuja enfermidade é própria da natureza, da compleição, da idade, da estação (do ano) do que aqueles para quem a enfermidade não é própria de nenhum desses fatores (κατὰ τι τουτέων)] (Kühn, XIX, 529).

Galen, em seu comentário sobre esse aforismo, afirma que “a φύσις é evocada de muitas maneiras”, ou “tem muitos sentidos” (dito em genitivo absoluto: τῆς φύσεως πολλαχῶς λεγομένης). A mesma ideia parece estar presente também no tratado *Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão* (Περὶ τῶν καθ' Ἰπποκράτην καὶ Πάτωνα δογμάτων), onde, se seguirmos a lição de Philip de Lacy, lemos: πολλαχῶς δὲ τοῦ κατὰ φύσιν λεγομένου.¹

O Comentário ao Aforismo, no entanto, tem uma continuação muito expressiva: ἀκουστέον νῦν ἐστιν αὐτῆς κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαινόμενον [aqui só deve ser entendida com aquele significado], ou seja, pelo σημαινόμενον do contexto, circunscrito ao dêitico ἐκεῖνο. Essa continuação do comentário nos autoriza a pensar em uma intenção de especificar semanticamente o vocábulo, assinalando, inclusive, a importância dessa precisão para a própria leitura que Galeno propõe.

A partir dessa relativa plurivocidade e também do esforço para precisar o conceito de φύσις, pretendemos apresentar aqui os resultados mesclados de dois estudos acerca do conceito de φύσις. O primeiro trata da φύσις como o limiar entre o imanente e o transcendente, em certa

¹ Kühn, V, 507 (De Lacy, II, 362, 5-9; PHP 6,1, 8-9). πολλαχοῦ (Kühn): πολλαχῶς (De Lacy).

perspectiva que se pode detectar em *epidéixeis* médicas do século V a.C. O segundo procura verificar textualmente a hipótese de uma disposição à ideia de uma *τελεία φύσις* nos textos hipocráticos. Essa *τελεία φύσις*, todavia, implica a revisão do posicionamento (i.e., do lugar de fala) do discurso médico relativo à morte, e, se esta faz parte ou não de uma perfeição, em meio a uma linearidade temporal segundo a lógica da corrupção.²

De fato, Aristóteles, que mantém seus tratados sobre os animais sempre em dúvida com o pensamento hipocrático,³ insiste na ideia da geração e da corrupção – que dão, aliás, título a um famoso tratado seu sobre os animais – e sustenta que a *φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ’ αἱ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῆς οὐσιας περὶ ἔκαστον γένος ζῷου τὸ ὄριστον* [a *φύσις* não faz nada em vão, mas sempre faz, a partir do plausível, o melhor conforme a essência de cada gênero de animal.] (*De incessu animalium* [Περὶ Πορείας Ζώων], 704b.15).⁴

Um texto de Georges Canguilhem escrito para a revista do Centro Católico de Médicos Franceses, em 1972, intitulado “*L'idée de nature dans la pensée et la pratique médicales*”, tem como ponto de partida a citação de uma conhecida passagem do tratado *Epidemias* VI (5,1): *Νούσων φύσιες ιατροί. Ἀνευρίσκειν ἡ φύσις αὐτὴ ἐωστῆ τὰς ἐφοδούς οὐκ ἐκ διανοίης* [as *φύσιες* são médicos das enfermidades. A *φύσις* encontra, ela mesma, suas próprias vias e não a partir de um pensamento]. Essa assertiva citada por Canguilhem tem a seguinte continuidade – também citada por ele: *ἀπαίδευτος ἡ φύσις ἐουσα καὶ οὐ μαθούσα τὰ δέοντα ποιεῖ* [a *φύσις*, sendo apedeuta e sem instrução, faz o que deve ser feito – *τὰ δέοντα ποιέει*]⁵ (*Epid. VI*, 5,1).

Apesar desse começo e desse mote, Georges Canguilhem atribui exclusivamente a Galeno a ideia de uma *φύσις τελεία*:

Galen, que atribui a Hipócrates os conceitos dos quais podemos apenas dizer que são hipocráticos, retomou-os por sua conta e ensinou, ele também, que a natureza é a primeira conservadora da saúde, porque é ela a primeira formadora do organismo. (2005:13)

² O que a difere, ademais, da concepção de *τελεία φύσις* do tratado *Περὶ τέχνης* (v. CAIRUS, 2003).

³ É conhecida, por exemplo, a extensa citação que Aristóteles (*Hist. Anim.*, 521a12-513a7) faz do tratado *Περὶ φύσεος άνθρωπου* (11).

⁴ Também em *De Partibus animalium* [Περὶ Ζώων Μορίων] 658a.8: *οὐδὲν γὰρ οὐ φύσις ποιεῖ μάτην*.

⁵ Kühn: *αὐτῆ (V, 314).*

⁶ Littré traduz: “faz o que é conveniente”. Essa tradução parece ser fonte para Canguilhem. Preferimos, no entanto, preservar uma ideia que oscila entre a “necessidade como carência” e o sentido deôntico do participio.

Canguilhem argumenta contra a concepção de φύσις τελεία, tomando como base o texto do tratado Περὶ τέχνης, onde se lê (8,2): εἰ γάρ τις ἡ τέχνη, ἐσ ἄ μὴ τέχνη, ἡ φύσις, ἐσ ἄ μὴ φύσις πέφυκεν, ἀξιώσει δύνασθαι, ἀγνοεῖ μανίη ἀρμόζουσαν ἀγνοιαν μᾶλλον ἡ ἀμαθίη (se alguém atribui à τέχνη o que não é, por sua natureza, τέχνη, e à φύσις o que não é, por sua natureza, φύσις é ignorante de uma ignorância mais de acordo com a μανία do que com uma ἀμαθία). Do que infere Canguilhem que “onde a natureza cede, a medicina deve renunciar”.

Apesar do que se pode apreender pelo tratado *Epidemias VI*, não há, no *Corpus hippocraticum*, a concepção de uma natureza propensa à saúde, imaculada e maculável. Essa concepção, para Canguilhem, seria galênica, pois o pensamento hipocrático considera uma “loucura”, uma μανία, a ignorância acerca dos limites da φύσις, e isso o leva a concluir que “a arte médica é a dialética da natureza” (2005:16).⁷

Os tratados *De arte* e *Epidemias VI* são, de fato, próximos cronologicamente, talvez coetâneos, como bem argumenta Jacques Jouanna,⁸ mas consistem em produções notadamente diferentes. O tratado *Epidemias VI* é – pode-se afirmar com relativa segurança – obra de um médico itinerante, muito provavelmente discípulo direto do próprio Hipócrates, encarregado, talvez, de observar e relatar casos clínicos, ao passo que o Περὶ τέχνης (*De arte*) é uma ἐπίδειξις argumentativa que tem por meta a constituição e a defesa de um campo: a ιατρικὴ τέχνη.⁹

⁷ A passagem do tratado *Da dieta* (I,15: ‘Η φύσις αὐτομάτῃ ταῦτα ἐπὶ σταται· καθήμενος πονεῖ ἀναστῆναι, κινεύμενος πονεῖ ἀναπαύσασθαι, καὶ ἄλλα τοιαύτα ἔχει ἡ φύσις ἰητρικῆς), que corrobora com a ideia de algo próximo a uma φύσις τελεία, será comentada mais adiante.

⁸ JOUANNA (1994:532 e 537), JOUANNA (1988:190).

⁹ No tratado, a forma como é apresentada o conceito de ἰδούστης, sempre em oposição a ιατρός, parece corresponder a uma tentativa de forjar uma analogia da laicidade religiosa com a laicidade médica, criando, assim, por meio dessa analogia, o que talvez tenha consistido no primeiro campo laico da Grécia. Nesse campo, o ‘dentro’, ιατρός, se sustenta por um ‘fora’ o ἰδούστης.

O tratado Περὶ τέχνης tem a meta clara de defender o campo dessa τέχνη, e, portanto, não se pode esperar que, nesse tratado, a φύσις ou as φύσεις sejam ιατροὶ νούσων. Naquela ἐπίδειξις era necessário afirmar o lugar da medicina, seu lugar como τέχνη. Não teria cabimento, então, a defesa de uma τελεία φύσις, e menos ainda de *naturalis vix medicatrix* (ou *uis medicatrix naturae*), que foi cientificizada por Walter Bradford Cannon (1871-1945), em 1932, em sua obra *The wisdom of the body*. Foi também o mesmo Cannon que cientificizou, na medicina, a homeostase, que traduz a definição de saúde de Alcméon de Crotona (B 4 DK), reiterada pelo tratado *Da natureza do homem* (4). A percepção da saúde como homeostase precede a ideia

de uma φύσις destinada à saúde; a saúde, de resto, não se opõe à morte, mas sim à enfermidade.

A relação antitética direta entre saúde e morte, que está presente no tratado *De arte*, não pode ser encontrada nos demais tratados mutuamente contemporâneos, que, ao contrário desse mesmo tratado e do *Da medicina antiga*, não têm o propósito único de instaurar, alicerçar, firmar ou defender a medicina como τέχνη e, portanto, como um campo circunscrito unicamente pelas fronteiras de um saber e de seus símbolos.

O plural φύσιες, empregado na frase de *Epidemias VI*, parece assinalar que a φύσις propensa à saúde – qual um bom selvagem – é aquela que se aproxima mais do homem, que se espalha e que se dissemina entre indivíduos ou coletividades. Assim, essa φύσις pluralizada toca e repele o homem, mas sua relação com a φύσις una e singular é contínua; razão pela qual nem mesmo essa φύσις ou essas φύσιες são domáveis. Galeno, de fato, ao comentar a passagem do tratado *Epidemias VI*, em que o autor declara que a φύσις não está sob o pensamento, conclui que a φύσις é indomável.

Nas linhas mais gerais do que se poderia depreender como um pensamento hipocrático, se a φύσις não tem uma propensão à saúde, ao menos tende ao normal, e, se algo a tira de tal rumo, as raízes do desvio estão na ação do homem, e é também a ação do homem que pode restituir-lhe a direção original, mas operando apenas sobre as franjas da φύσις, que alcançam suave – mas diretamente – a vida.

Canguilhem lembra que “definir o anormal por meio do que é de mais ou de menos é reconhecer o caráter normativo do estado dito ‘normal’” (1966:36). Se, por um lado, na medicina hipocrática, ao que se visa não é propriamente ao normal,¹⁰ mas apenas ao saudável; por outro, seus tratados adotam abundantemente o verbo ὕγιαίειν como princípio normalizador, estabelecendo, dessa forma, uma relação direta – se não sinônima – entre o padrão de normalidade e a própria saúde. Os tratados humorais, assim como o tratado *Da medicina antiga*, oferecem copiosos subsídios para o estabelecimento definitivo de um vínculo antitético entre o desequilíbrio e o νόμος.

¹⁰ Há, em grego, um adjetivo que expressa a ideia de ‘normal’: o adjetivo νόμιμος. No entanto, esse adjetivo não ocorre nos tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares*. O adjetivo κοινός, por sua vez, parece só adquirir um significado mais aproximado daquele do vernáculo ‘normal’ com Dionísio de Halicarnaso (*Antiguidades romanas*, 4,23), no primeiro século antes de Cristo.

A palavra *vómos* tal como se a lê no tratado *Ares, águas e lugares* – ou seja, como o significado de ‘costume’, ‘hábito de um povo’ –, aproxima-se consideravelmente da ideia de ‘cultura’, e indica, desde então, uma preocupação com a relação entre natureza e cultura, cujo dualismo ensejou parâmetros para o pensamento de Lévi-Strauss (1982).¹¹ Tal contexto semântico do termo *vómos* constitui interessante ferramenta para a historicização da interpretação da relação entre natureza e cultura na Antiguidade Clássica.

¹¹ Jouanna (1992:318) escreve sobre a correspondência entre os binônios formados pelos termos *vómos* e *physis*, e cultura e natureza, ainda que ressalve que o tratadista não é um criador dessa ferramenta de análise. O helenista francês adverte, no entanto, que o uso que o tratado faz dessa construção teórica e original, pois, ao contrário dos sofistas, o autor hipocrático matizara essa relação ao descobrir-

lhe as interrelações. A respeito disso, e curioso o sentido do termo *vómos* na primeira frase do tratado *Da geração*.

O termo *vómos* expressa, no tratado *Ares, águas e lugares*, um conceito que está posto em contraposição à *physis*, e que, junto a ela, constitui primeiramente uma relação antitética. Posteriormente, contudo, o *vómos* recebe o auxílio da mesma *physis*. Assim, os Macrocefálos, no décimo quarto capítulo do tratado, tem sua *physis* forçada pelo *vómos*, mas finalmente o *vómos* gera uma *physis* que, depois de incorporada, colabora com ele.

O caso dos Macrocefálos é o do povo que impunha ataduras às cabeças das criancinhas, a fim de que elas ficassem oblongas, por ser tal formato de cabeça valorizado socialmente. Com o tempo, as crianças passam a nascer com a cabeça oblonga e, aos poucos, num prazo mais longo, as crianças vão passando a nascer com a cabeça com o formato não oblongo.

Καὶ ὄκοσα μὲν ὄλίγον διαφέρει τῶν ἐθνέων παραλείψω, ὄκοσα δὲ μεγάλα ἡ φύσει ἡ νόμω, ἐρέω περὶ αὐτῶν ὡς ἔχει. Καὶ πρῶτον περὶ τῶν Μακροκεφάλων. Τούτων γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλο ἔθνος ὁμοίας τὰς κεφαλὰς ἔχον οὐδέν· τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μῆκος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ καὶ ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ.

Tudo o que difere pouco nos povos eu deixarei de lado. O que for grande, pela natureza ou pelo costume (ἡ φύσει ἡ νόμω), falarei sobre eles, tal como eles são. E primeiramente falarei sobre os Macrocefálos. Pois não existe nenhum outro povo que tenha as cabeças semelhantes às deles. Quanto à origem disso, o costume (*vómos*) foi o principal causador da forma alongada de sua cabeça, mas agora a natureza passa a concordar com o costume (ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ).

O autor de *Ares, águas e lugares* abre-se para a alteridade, percebe e estuda os νόμοι asiáticos, nota-lhes as peculiaridades e considera suas doenças a partir de três pontos: (1) seus νόμοι; (2) suas φύσιες (divididas em dois aspectos: a μορφή, i.e., a compleição, e o εἶδος, i.e., o aspecto físico), e (3) o entorno.

A natureza é limitadamente influenciável pelo νόμος, e é dentro desse limite que o médico opera. Seu instrumental – ou arsenal – para lidar com a φύσις é, portanto, oriundo do νόμος e é regido pela τέχνη. Essa τέχνη, por sua vez, – e trata-se aqui da ἰατρική τέχνη – consiste no feixe de saberes necessários para operar duas ferramentas: o φάρμακον e a δίαιτα.

A *díaita* configura-se como um instrumento desse νόμος com o qual o homem, e especialmente o médico, através da ἰατρική τέχνη, negocia espaços com a φύσις. No tratado *Da dieta*, essa negociação paira sobre a construção retórica 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 maneira a permitir que o médico tratadista justifique retoricamente a sua tese e seu *héurema*, como se lê no terceiro livro do *Da dieta* (69):

Τόδε δὲ τὸ ἐξεύρημα καλὸν μὲν ἐμοὶ τῷ εὑρόντι, ὡφέλιμον δὲ τοῖσι μαθοῦσιν, οὐδεὶς δέ κω τῶν πρότερον οὐδὲ ἐπεχείρησε συνεῖναι, ὃ πρὸς ἄπαντα 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 ὁκοτερονοῦν νοῦσοι ἐγγίνονται· ἀπὸ δὲ τοῦ ἰσάξειν πρὸς ἄλληλα ὑγείη πρόσεστιν. Ἐπὶ ταῦτα δὴ τὰ εἰδεα ἐπέξειμι, καὶ δείξω ὡκοῖα γίνεται τοῖσιν ἀνθρώποισιν ὑγιαίειν δοκέουσι καὶ ἐσθίουσιν ἡδέως πουνέειν τε δυναμένοισι καὶ σώματος καὶ χρώματος ἰκανῶς ἔχουσιν.

Este descobrimento é belo para mim, que o descobri, e útil para os que aprendem, pois ninguém tentou entendê-lo anteriormente, algo que, mais que qualquer outra coisa, julgo digno de que se entenda. É a *prodiagnose* antes de adoecer, a diagnose dos

corpos, a saber, quais suas afecções, se o alimento excede os exercícios ou se os exercícios, o alimento, ou se há um equilíbrio entre os dois, ou do equilíbrio entre ambos. Pois do domínio de qualquer um ocorrem as doenças. E do equilíbrio entre eles provém a saúde. Então, irei detalhar essas condições e mostrarei como é para os homens que parecem estar saudáveis e comem com prazer e se exercitam como podem, e têm corpo e compleição adequada.

A *prodiagnose* desse autor esquematiza-se 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 etc.), 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*, 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 ἀνθρωποὶ ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνησι γάρ χρεόμενοι ὄμοιησιν ἀνθρωπίνη φύσει οὐ γινώσκουσιν· θεῶν γάρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἐωυτῶν, γινώσκοντας ἢ ποιέουσι, καὶ οὐ γινώσκοντας ἢ μιμέονται. Πάντα γάρ ὅμοια, ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα, διάφορα ἐόντα· διαλεγόμενα, οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα, ἀγνώμονα· ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἐκάστων, ὄμολογούμενος. Νόμος γάρ καὶ φύσις, οἵσι πάντα διαπρησσόμεθα, οὐχ ὄμολογέεται ὄμολογεόμενα

Os homens não sabem observar o invisível a partir do visível. Pois utilizando *tékhnai* semelhantes à *phýsis* humana, não o sabem. Pois o pensamento dos deuses ensinou-os 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 opositos integram um todo, em complementação, e um νόμος que fraciona, em opositos, o processo natural e valora suas partes, umas em relação às outras, e, à guisa de conclusão desse intrigante discurso, o tratadista propõe o último par antitético, formado, precisamente, por νόμος e φύσις:

Τούτων δὲ προσκέεται ἑκατέρω 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· ἔνι γὰρ ἐν πυρὶ ὑγρότης· τὸ δὲ ὕδωρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸ ξηρόν· ἔνι γὰρ ἐν ὕδατι ξηρόν. Οὔτω δε τούτων ἔχοντων, πουλλὰς καὶ παντοδαπὰς ιδέας ἀποκρίνονται ἀπ’ ἀλλήλων καὶ σπερμάτων καὶ ζωῶν, οὐδὲν ὁμοίων ἀλλήλοισιν οὔτε ὄψιν οὔτε τὴν δύναμιν· ἄτε γὰρ οὕποτε κατὰ τωάτο ἰστάμενα, ἀλλ’ αἰεὶ ἀλλοιούμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τὰ, ἀνόμοια εξ ἀνάγκης γίνεται καὶ τὰ ἀπὸ τούτων ἀποκρινόμενα. Ἀπόλλυται μὲν οὖν οὐδὲν ἀπάντων χρημάτων, οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθιν ἦν· ξυμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιούνται· νομίζεται δὲ παρὰ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἐξ “Αἰδους ἐσ φάσις αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάσεος ἐσ “Αἰδηνη μειωθὲν ἀπολέσθαι· ὀφθαλμοῖσι γὰρ πιστεύουσι μᾶλλον ἡ γνώμη, οὐχ ἱκανοῖς ἐσύνσιν οὐδὲ περὶ τῶν ὄρεομένων κρίναι· ἐγὼ δὲ τάδε γνώμη ἐξηγέομαι. Ζώει γὰρ κακεῖνα καὶ τάδε· καὶ οὔτε, εἰ ζωῶν, ἀποθανεῖν οἶον τε, εἰ μὴ μετὰ πάντων· ποῦ γὰρ ἀποθανεῖται; οὔτε τὸ μὴ ὄν γενέσθαι, πόθεν γὰρ ἔσται; ἀλλ’ αὐξεῖται πάντα καὶ μειοῦται ἐσ τὸ μήκιστον καὶ ἐσ τὸ ἐλάχιστον, τῶν γε δυνατῶν. “Ο τι δ’ ἀν διαλέγωμαι γενέσθαι ἡ ἀπολέσθαι, τῶν πολλῶν ἔινεκεν ἐρμηνεύω· ταῦτα δὲ ξυμμισγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ· ἔχει δὲ ὥδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τωάτο, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τωάτο, αὐξηθῆναι καὶ μειωθῆναι τωάτο, γενέσθαι, ξυμμιγῆναι τωάτο, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τωάτο, ἔκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἔκαστον τωάτο, καὶ οὐδὲν πάντων τωάτο· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος.

¹² A conclusão desse raciocínio faz crer que o adjetivo ἀνομοια já faz ressoar a ideia de ἀνομία. A dissemelhança, de fato, é algo da ordem algo ligado à categoria nômica.

¹³ Segue-se aqui a lição de Littré – παρὰ τῶν ἀνθρώπων – (segundo uma emenda de *altera manu* – séc. XIV – ao manuscrito Parisinus 2142 – séc.X), em detrimento da de Jones – ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, fundamentada no Parisinu2155.

¹⁴ 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 “ἄτα γάρ τυγχανεο 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: “οφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὥτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.”. Neste tratado, apóe-se ao díptico formado por olhos e ouvidos a γνώμη, termo relacionado, a um só tempo, com a atividade intelectiva 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*.

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 dissemelhante¹² 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 homens¹³ há a crença de que o que nasce cresce do Hades para a luz, e de o que perece míngua 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 juízo:¹⁴ 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 míngua para o máximo e para o mínimo das possibilidades. O que eu chamo de nascer ou perecer, por causa da plebe, assim interpreto, mas explícito [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 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. (*De dieta*, 1,4)

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 *έρμενεύω* –, 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 *dynámeis*, e alinha-se à ideia dessa hermenêutica do todo, já que a *δύναμις* aparece como a chave de leitura para a compreensão da *physis* 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 dialética – ou mesmo dialética – 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 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 (*Da dieta*, 1,23) mostra com clareza a pretensão do lugar do autor: “Γραμματικὴ τοιόνδε· σχημάτων σύνθεσις, σημῆσα φωνῆς ἀνθρωπίνης, δύναμις τὰ παροιχόμενα μνημονεύσσαι.”¹⁵ (“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 possível 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 “ἐνί δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ έωντῷ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρὰ” [“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

¹⁵ *Da dieta*, I,23.

¹⁶ Estrabão (XI,8), ao enumerar os παράδιξα dos povos barbaros, cita um povo do Cáucaso que tinha o mesmo hábito: τινὰς δὲ πιτηδεύειν φασὶν ὅπως ὡς μακροκεφαλώτατοι φανούνται καὶ προπτωκότες τοῖς μετώποις ὡσθὲν ὑπερκύπτειν τῶν γενείων [dizem que alguns se empenham para parecer macrocafalos, desenvolvendo a fronte até que essa ultrapasse o queixo]. Observa-se, nesse trecho, uma oposição entre certa “realidade” e uma aparência, expressa pelo verbo φανῶ. Jouanna (1996:305) recorda que a dilatação da cabeça foi atestado pela arqueologia no Chipre e na Lícia, e foi um costume difundido na Europa medieval, especialmente na Gália.

¹⁷ AAL, 14: τοῦ δὲ χρόνου προιόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν. ὁ γάρ γόνος πανταχθὲν ἔρχεται τοῦ σωμάτου, ἀπό τε τῶν ὑγιηρῶν ὑγιηρὸς ἀπό τε τῶν νοσερῶν νοσερὸς [como o passar do tempo, (a forma) passa à φύσις, ainda que o νόμος não a force mais. Pois a semente geradora provém de todas as partes do corpo: das partes sãs, vêm o sâo, e, das partes doentes, o doente]. A tese da pangenética é central no tratado *Da geração* (1): Νόμος μὲν πάντα κρατύει· ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἔοντος τὸ ισχυρότατον ἀποκριθέν [o νόμος governa tudo: a semente vem de todo o líquido que o corpo contém, havendo se separado deste sempre a parte mais forte]. O tratado *Da doença sagrada* parece estar de

funcionamento do corpo humano, indo em direção às *tékhna* dominadas pelo homem, culminando na passagem acima citada, no capítulo 23, acreditamos ser plausível a ideia de o nosso autor – enquanto um *ἰετρός* 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:

Σκυτέες τὰ ὄλα καὶ κατὰ μέρεα διαιρέουσι, καὶ τὰ μέρεα ὄλα ποιέουσι, τάμνοντες δὲ καὶ κεντέοντες τὰ σαθρὰ ὑγιέα ποιέουσιν. Καὶ ἀνθρωπος δὲ τωύτῳ πάσχει· ἐκ τῶν ὄλων μέρεα διαιρέεται, καὶ ἐκ τῶν μερέων συντιθεμένων ὄλα γίνεται· κεντεόμενοι τε καὶ τεμνόμενοι τὰ σαθρὰ ὑπὸ τῶν ἰητρῶν ὑγιαίνονται· καὶ τόδε ἰητρικὴς τὸ λυπέον ἀπαλλάσσειν, καὶ ὑφ' οὐ πονέει ἀφαιρέοντα ὑγιέα ποιέειν. Ἡ φύσις αὐτομάτῃ ταῦτα ἐπίσταται· καθήμενος πονέει ἀναστῆναι, κινεύμενος 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 *physis* 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 *physis* tem da medicina.

Entre o dizer, o dito e a práxis, o tratado *Da dieta* atribui à φύσις um saber, uma certeza (o verbo é ἐπίσταμαι) da qual ela, a φύσις, é senhora por si, autômata. Esse saber é o de indicar, sem equívoco, o que o doente deve fazer. 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 *éthos* ou mesmo um *nómos*.

A questão da naturalização do *éthos* em relação a certa humanização da φύσις ocupará um lugar central na discussão acerca da genética.

A genética é, de fato, um tema precioso no *Corpus hippocraticum* e pode-se mesmo notar alguma divergência sobre ela, sobretudo em tradados de épocas distintas. O tratado *Ares, águas e lugares* traz, no entanto, uma das mais completas descrições do que poderia ser uma genética hipocrática.

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

ἔχει δὲ περὶ νόμου ὥδε· τὸ παιδίον ὄκόταν γένηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτι ἀπαλὴν ἐούσαν μαλθακοῦ ἐόντος ἀναπλάσσουσι τῇσι χερσὶ καὶ ἀναγκάζουσιν ἐς τὸ μῆκος αὐξεσθαι δεσμά τε προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὑφ' ὧν τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακούται, τὸ δὲ μῆκος αὐξεται· Οὔτως τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὡσπερ ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι·

Sobre [tal] némos, é assim: assim que nasce a criancinha, moldam com as mãos sua cabeça ainda tenra, enquanto está mole, e forçam-na para aumentar o alongamento, valendo-se de atadura¹⁶ e de artifícios (τεχνήματα) apropriados, através dos quais a esfericidade da cabeça se altera e o alongamento aumenta. Assim, na origem, o costume se cumpre, de sorte que tal natureza está submetida à força violenta (ὑπὸ βίης).

A βία, o vigor da violência interventora do homem, pode fazer com que um elemento do νόμος seja incorporado pela φύσις. E a φύσις, graças à pangenética, que o tratado *Ares, águas e lugares*¹⁷ defende e ao qual o tratado *Da doença sagrada* alude, atinge os descendentes.

A ideia de uma φύσις que pode ser influenciada pelo homem não apenas humaniza o corpo, mas principalmente denuncia o lato poder que o homem pode exercer sobre sua própria natureza. Nesse sentido, o texto do tratado *Ares, águas e lugares* pode parecer, tendo dado alguns passos nos argumentos laicizadores da doença, contradizê-los naquilo que Pigeaud considera que lhes é mais fundamental.

acordo em tudo com essa ideia, por coincidir quase textualmente (*Da doença sagrada*, 2) com o tratado *Ares, águas e lugares*. O tratado *Da geração*, contudo, apresenta um νόμος proveniente da φύσις.

Jackie Pigeaud acrescenta ao debate acerca do tratado *Da doença sagrada* nova perspectiva, que desloca o conceito de *σιτία* nessa discussão. Entendida tal como Lloyd (1990, p. 61 ss) a considera, a *σιτία* são as epícrises patológicas referidas no tratado. De fato, é com esse sentido que vemos o termo ser empregado frequentemente no *Corpus hippocraticum*. As *σιτίαι*, que são conduzidas do universo divino para o universo da *φύσις*, levam consigo toda sua carga de responsabilidade. A *φύσις*, no entanto, não se a pode responsabilizar: sua matéria não é permeável – apenas moldável – pela moralidade. Levar a *σιτία* à *φύσις* implica desculpabilizar a doença. Essa empresa de desculpabilização serviu, evidentemente, se muito, apenas ao seu propósito imediato, e mesmo Tucídides (II, 54) é sutilmente transversal na tessitura discursiva da relação entre *ἀνομία* e *νόσος*.

Para Pigeaud (1987, *passim*), essa desculpabilização da doença se refere sobretudo ao homem, que, como indica o tratado, não mais poderia controlar parcialmente a *φύσις*. Idealmente, o controle de uma parte da *φύσις* implicaria seu controle total, e pode-se esperar, nesse contexto específico, certa dificuldade para conceber-se um poder transcendental que não tivesse contornos mais ou menos nítidos, especialmente em suas fronteiras com natureza. Apesar disso, é nesse mesmo contexto que se construiu um discurso em que os limites do *κράτος* da *φύσις*, da sua força de domínio, são postos à prova. Colocá-los à prova, todavia, não consistia em sacrilégio, porquanto a *φύσις* não se afigura precisamente como um espaço divino, e sim como um campo neutro que se estende até as bordas do Panteão, onde os deuses intervêm e onde o homem já não pode mais atuar. Eis um passo do tratado *Da doença sagrada* (4 Jones) que ilustra bem esse ponto de vista:

Εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν καὶ χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιέειν καὶ ὅμβρους καὶ αὐχμούς καὶ θάλασσαν ἄφορον καὶ γῆν καὶ τάλλα τὰ τοιουτότροπα πάντα ὑποδέχονται ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἡ μελέτης φασὶν ταῦτα οἵον τ' εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβείειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεούς οὔτε εἶναι νομίζειν οὔτε ἔοντας ισχύειν ούδεν οὔτε εἴργεσθαι ὃν οὐδενὸς τῷν ἐσχάτων, ὃν ποιέοντες πῶς οὐ δεινοὶ αὐτοῖσίν εἰσιν;

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

O poder-saber a que faz referência este excerto do tratado ameaçaria os próprios deuses, pois o homem estaria rompendo uma fronteira entre o divino e o humano. É necessário, pois, que o homem se mantenha distante da pretensão de reger soberanamente a *φύσις*, para que se estabeleça outra forma de convivência com essa *φύσις*. Não se trata de abdicar de dominar a natureza, projeto tão antigo quanto a própria civilização; mas de dominá-la como um Odisseu, não como um Agamemnon ou como um Ajax. Ou, em outras palavras, é necessário engendrar *μηχανή* capazes de ocupar o lugar do poder que, ao menos na retórica do tratado, fora exercido de maneira direta ou por intervenção de algum deus – como para aqueles que esperavam um *deus ex natura* no lugar de um *deus ex machina*.

O domínio da *φύσις* é certamente um projeto inherentemente humano, mas alguns tratados do *Corpus hippocraticum* parecem argumentar que, para dar prosseguimento a esse projeto, seria necessário um conhecimento claro dos limites de que fala o tratado *De arte* (8, 3), onde se lê que o médico deve saber reconhecer quando “o mal que o homem sofre é mais forte do que os instrumentos (*ὄργανα*) da medicina”. Em outros termos, uma conjuntura do *νόμος* engendra uma *τέχνη*, que é um conjunto de saberes que gera *ὄργανα*, com os quais o homem pode por à prova seus limites de interferência na *φύσις*, atribuindo invariavelmente à transcendência o que está mais para além desses limites.

Como foi dito, Jackie Pigeaud (*loc.cit.*) vê, no tratado *Da doença sagrada*, uma desculpabilização do homem. Tal desculpabilização se encontra no contexto dos novos limites

que certas vertentes do pensamento grego do século V a.C. impuseram ao sagrado. A compensação da perda de poder sobre a *φύσις* é o desencargo moral. A ideia de Pigeaud acerca da desculpabilização da enfermidade é o argumento central de sua teoria sobre o tratado *Da doença sagrada*, e tal perspectiva inovadora exige novas abordagens.

A contradição que poderia ser encontrada entre essa desculpabilização que Pigeaud defende haver no tratado *Da doença sagrada* e as ideias sobre a relação entre *φύσις* e *νόμος* no tratado *Ares, águas e lugares* pode ser minimizada se considerados os limites do poder da ação do *νόμος* sobre a *φύσις*. O controle da doença implicaria não só o *νόμος*, mas também o domínio dos ares, das águas, e, enfim, dos lugares. A colaboração entre *νόμος* e *φύσις* torna-se precisamente o instrumental do médico, que adota, como seu procedimento primordial a *δίαιτα* e eventualmente o *φάρμακον*, que, junto com as manobras médicas, formam os *ὅργανα* de que trata o *De arte*.

Há, em vários textos hipocráticos – como no *Ares, águas e lugares* ou no *Da doença sagrada* ou ainda no *Da dieta* –, *νόμος* na *φύσις*. Assim também há alguma *φύσις* no *νόμος*. É, pois, este *νόμος* que garante certo *κόσμος* à *φύσις*, da mesma forma que a *φύσις* no *νόμος* lhe garante sua plenitude humana.

É certo que a *φύσις*, ao menos no *Corpus hippocraticum* – e quiçá em toda a literatura grega, ao menos do século V a.C. –, é bidimensionada (ou fendida?) em geral e particular, onde a particular é expressa por adjuntos adnominais como: *φύσις ἀνθρώπου*, *φύσις γυναικείη*, *φύσις ὀστέων*, *φύσις παιδίου* (todos títulos de textos hipocráticos). A referência ao caráter particular da *φύσις* efetivamente não restringe a atuação da *φύσις*, mas reproduz em escala menor e circunscrita, a mesma *φύσις* geral, conceitual e, até certo ponto, abstrata, sem, contudo, reduzir sua potencialidade, sua *δύναμις*. Em cada *φύσις* particular, está, pois, completa, mas reduzida (ao limite físico, corpóreo), toda a *φύσις* geral, que prescinde de adjuntos adnominais.

Quando lhe faz par o *νόμος*, fá-lo no diapasão do coletivo, que, nesse caso especial, é o geral do particular. Não é frequente, todavia, um *νόμος* que lhe faça oposição, o que não diz muito, porque esta oposição sequer é tão

corrente textualmente. A única ocorrência, de resto, de *νόμος* no tratado *De natura ossium* (13,10), nota-se-lhe o sentido de ‘partição’, herdado do verbo *νέμω*.

*Διὸ δὴ καὶ τι ἐσ ταύτας κατηνέχθη τὰς διόδους τοῦ πλεύμονος τῶν ἀγθων, ἥ ἐν τῷ ποτῷ ἥ ἐν τῇ τοῦ πνεύματός τε καὶ αἵματος διόδῳ, ἢ τε τῶν φλεβῶν τοιουτέων ἐουσέων, καὶ τοῦ σπλάγχνου σπογγοειδέος πολύ τε ὑγρὸν δυναμένου δέξασθαι ἄνω τε πεφυκότος· τῶν γὰρ ἐσιόντων ὑγρῶν **νόμος** καθέστηκεν.*

Por isso, também é introduzido algo de incomum nessas vias do pulmão, seja pela bebida, seja pela passagem do fôlego e do sangue, sendo assim as veias, sendo esponjosa a víscera, capaz de absorver muito líquido e, por natureza, [localizada] na parte superior; pois [ali] se situa a *partilha* dos líquidos que entram.

Nos extensos tratados *De natura muliebri* e *De natura pueri* não há nenhuma ocorrência do termo *νόμος*, mas, no *Da natura hominis*, há não só muitas ocorrências de *νόμος*, como há também copiosas correlações entre as expressões *κατὰ φύσιν* e *κατὰ νόμος*:

Ἐγὼ μὲν γὰρ ἀποδείξω, ἂν φήσω τὸν ἀνθρωπὸν εἶναι, καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ τὴν φύσιν, ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἐόντα ὄμοιώς, καὶ νέου ἐόντος καὶ γέροντος, καὶ τῆς ὥρης ψυχρῆς ἐούσης καὶ θερμῆς, καὶ τεκμήρια παρέξω, καὶ ἀνάγκας ἀποφανῶ, δι’ ἃς ἔκαστον αὐξεταί τε καὶ φθίνει ἐν τῷ σώματι.

Eu, por minha vez, demonstrarei que as substâncias que afirmarei constituírem o homem, quanto à natureza e quanto ao costume (καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ τὴν φύσιν), são sempre uniformemente as mesmas, e sendo novo ou velho, quer estando na estação fria ou na quente. Apresentarei provas e revelarei necessidades graças às quais cada substância aumenta e se extingue no corpo. (*De natura hominis*, 2)

É significativo que as referências ao conceito de *νόμον* – expressas por qualquer de seus cognatos – são quantitativamente proporcionais à generalidade do sentido de *φύσις*, mas não é esse o único índice da posição da *φύσις*

no espectro semântico em torno do eixo (ou do vetor) que se propõe entre a natureza mais ou menos tangível pelo homem e a esfera do *vóμον*, completamente dependente de uma *προσίρεσις*. O equilíbrio entre essas ocorrências não é a única sinalização textual da presença de tal dicotomia, mas, para além desse fato – em nada supreendente –, nota-se que a relação entre o sentido interventor do *vóμον* e a *φύσις* não é exatamente antitético, e não só por causa do princípio sublinear *naturalis vix medicatrix*.

A *φύσις* hipocrática, portanto, não pode ser compreendida como algo espontâneo, conforme a usual interpretação do termo. A ideia de uma *φύσις* que não depende da ação do homem é ameaçada pela necessária matização da própria *φύσις*, a partir de sua tangibilidade pela deliberação humana, ou seja, por força da *προσίεσις*.

Nos textos que examinamos, há uma clara ideia de que o campo que se desfralda entre o território exclusivamente divino e a terra dos *σιτοφάγοι* – para usar uma expressão homérica (*Od. IX,191*) – é preenchido pela *φύσις*, por algo que é gerado pelos deuses e pode ser parcialmente gerido pelos homens. Essa geração divina – possível gérmen do *πρῶτον κίνουν ἀκίνητον* aristotélico (*Met., Λ*) – avaliza a expectativa de uma *τελεία φύσις* quase edênica, mas que se choca com um sujeito cujo desejo suscita uma *τάροξις* – se seguirmos o percurso epicurista –, cabendo ao homem a deliberação de realocar suas ações, numa negociação marcial em que não faltam as armas retóricas. Assim, a relativização da *τελεία φύσις* é uma tarefa que demanda muito engenho discursivo, mas faz parte também de um contexto de afirmação (ou fixação) de um campo específico de um saber que se queria *τέχνη*. Todo o tratado *Περὶ τέχνη* (*De arte*) não é menos do que uma *epídeixis* que reivindica o status de *τέχνη* para a Medicina. A *τέχνη*, uma espécie feixe de conhecimentos sistematizadores das *μηχαναί*, algo, portanto da esfera da operacionalidade humana, da instrumentalização para um embate pela dilatação dos limites da atuação humana no terreno da *φύσις*.

REFERÊNCIAS

ARISTOTE. De incessu *animalium*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

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*, v. 15, p.72-90, 2006.

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

_____, ALSINA, J. *A alimentação na dieta hipocrática*. Clássica, v. 20, p. 212, 2010.

CANGUILHEM, G. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

_____. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense, 1990.

CANNON, W. B. *The wisdom of the body*. New York: W. W. Norton & Co., 1932.

GALIEN. Galeni opera omnia. Ed. Karl Gottlob Kühn. Leipzig: Car. Cnoblochii, 1821-1833. (<http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?45674>)

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

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

HIPPOCRATE. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile Littré. Paris: Academie Royale de Médecine, tomo I, 1839; tomo II, 1840; tomo IV, 1844; tomo VI, 1849; tomo VII, 1851; tomo VIII, 1853; tomo IX, 1861^a; tomo X, 1861b.

HIPPOCRATES. *Hippocrates with a translation by W. H. S. Jones and E. T. Withington*. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1923-92.

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

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

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

_____. *Greek medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden/Boston: Brill, 2012.

_____. L'Interpretation des reves et la theorie micro-macro-cosmique dans le traité hippocratique Du régime: sémiotique et mimesis. In: FISCHER, K.-D., NICKEL, D., POTTER, P. (ed.). *Text and Tradition: Studies in Ancient Medicine and Its Transmission Presented to Jutta Kollesch*. Leiden: Brill, 1998. p. 161-74.

_____. Ippocrate e il sacro. *Koinônia*, v. 12, p.91-113, 1988.

_____. 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*, v. 97, p.26-44, 1984.

_____. 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.

LASKARIS, J. *The art is long: On the Sacred Disease and the Scientific Tradition*. Leiden: Brill, 2002.

LASSERRE, F. (ed.) *Formes de pensée dans la collection hippocratique*. Geneve, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

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

_____. Nature et culture dans l'Éthique a Nicomaque d'Aristote. Conferência proferida na X Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo, 1997. [Publicação restrita ao Congresso]

LLOYD, G. *Origines et développement de la science grecque*. Paris: Flammarion, 1990.

PLATON. *Phedre*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

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

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

THOMAS, R. 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.

THUCYDIDE. *La Guerre du Péloponnèse*. Livre II. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

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