

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

SUSSUMO MATSUI

JUSTIÇA E SAÚDE:
O Jogo da Metáfora na *República* de Platão

BRASÍLIA, 2025

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

SUSSUMO MATSUI

JUSTIÇA E SAÚDE:

O Jogo da Metáfora na *República* de Platão

JUSTICE AND HEALTH:

The Game of Metaphor in Plato's Republic

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção
do título de Doutor em Metafísica pelo programa de Pós-
Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Silvio Marino.

BRASÍLIA

2025

SUSSUMO MATSUI

JUSTIÇA E SAÚDE:

O Jogo da Metáfora na República de Platão

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Metafísica pelo programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília.

Apresentada em (dia) (mês) (ano).

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Silvio Marino (Presidente) (UnB)

Profª. Dra. Camila da Silva Condilo (UnB)

Profª. Dra. Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)

Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes - (USP)

Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna (UnB)

Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente à minha esposa Flávia pelo apoio, pelo carinho e pelas palavras de ânimo e também à Universidade de Brasília por proporcionar inúmeros ensinamentos e vivências dentro e fora da sala de aula.

Sou imensamente grato ao prof. Dr. Silvio Marino pela orientação, pelos incontáveis diálogos sobre os tratados hipocráticos e sobre a metodologia em Estudos Clássicos. Agradeço ao prof. Dr. Rodolfo Lopes pelas horas que ele abriu as portas de sua residência e direcionou as leituras do texto platônico através das diversas edições e dos múltiplos manuscritos existentes. Sou grato também ao prof. Dr. Rodrigo Brito, companheiro de tradução dos escritos de Galeno e de longas conversas sobre o platonismo tardio.

Externo minha sincera gratidão pelas aulas de hermenêutica da profa. Dra. Maria Luísa Portocarrero Silva, da Universidade de Coimbra, as quais me despertaram para os múltiplos aspectos da metáfora contemporânea e me guiaram pelos escritos de Gadamer, Lacan, Foucault, Derrida e Ricoeur. Sou grato pela ajuda e pelo apoio do professor Gábor Betegh, da Universidade de Cambridge. Agradeço ao prof. Dr. Noburu Notomi, da Universidade de Tóquio, pelos textos, pelos livros, pela amizade e pelas conversas sobre a “imagem” em Platão. Sou grato também pelas aulas de grego micênico e de manuscritos do prof. Dr. Alberto Bernabé, da Universidade Complutense de Madri; pelos diálogos sempre atenciosos com prof. Dr. Giovanni Casertano (*in memoriam*), da Universidade de Nápoles Federico II; pelos ricos ensinamentos sobre o *status* do médico antigo e pelos textos que atenciosamente o prof. Dr. Plecket me enviou; pelas aulas de teatro e dramaturgia da profa. Dra. Agatha Pitombo Bacellar e do prof. Dr. Marcus Mota, ambos da Universidade de Brasília.

Epígrafe

Sem dúvida, é impossível pensar sem metáforas. Mas isso não impede que haja algumas metáforas que seria bom evitar, ou tentar retirar de circulação.

– Susan Sontag

Resumo

A leitura dos diálogos platônicos é prazerosa, em razão de sua personagem principal, Sócrates, ser apresentado de forma cômica, trágica, dialógica e loquaz, quase sempre discutindo com adversários. No entanto, a interpretação das obras de Platão é motivo de controvérsia após seu decesso. Apesar disso, fundamentamos nossa análise da *República* em uma estrutura extraída da própria obra, a saber, a interconexão entre as *philosophiae personae*, o contexto dialógico, o conteúdo e o elemento faltante. Agregam-se também os três métodos modificados ao longo dos dez livros (*parabolé*, *Mα*, jornada dialética) e percebe-se que a imagem (*eikōn*) é onipresente, inclusive na forma como o autor engendrou o plano de escrita e explicitou suas noções mais preciosas: a Ideia do Bem, a Linha Dividida, entre outras. Por conseguinte, compreendemos que a relação estabelecida entre saúde e justiça não poderia escapar ao jogo da metáfora, a qual não poderia ser reduzida a uma mera figura de linguagem. Indubitavelmente, o ser humano não pensa sem imagens, logo, a metáfora é a forma como nós compreendemos o mundo e nos relacionamos com ele, e Platão não foi uma exceção. Isto posto, a justiça apresentada por Sócrates aparece definida pela saúde e a injustiça pela doença. Também, o filósofo se erige como o médico e o tirano como o antimédico da cidade. Essa metáfora, porém, não se concretiza sem uma polêmica conjugada com a cultura de sua época, sem uma avaliação de cada figura a ser empregada e sem uma afirmação propositiva sobre a política e a medicina. Nessa trama, ele tangencia os temas da imitação da prática médica, da ética do terapeuta, do bom médico, da obesidade, da loucura, da bile, da fleuma, da inflamação, da relação entre alma e corpo, da gestação, do “gênero”. Logo, ler a *Polieía* pelas lentes da metáfora da justiça-saúde possibilita o entendimento ampliado dos escritos e do pensamento platônico como um todo.

PALAVRAS-CHAVE: Metáfora; Saúde; Justiça; Hipócrates; Política.

Abstract

The reading of the Platonic dialogues is pleasurable, first of all because their main character, Socrates, is presented as comical, tragic, dialectical, and loquacious, almost always arguing with adversaries. However, the interpretation of Plato's works has been a subject of controversy since his death. Despite this, we base our analysis of *The Republic* on a framework extracted from the work itself, namely: the interconnection between the philosophiae personae, the dialectical context, the content, and the missing element. To this, we also add the three methods modified throughout the ten books (*parabolé*, *Ma*, and the dialectical journey), and we observe that the image (eikón) is omnipresent. This includes the way the author devised his writing plan and explicated his most precious notions: the Idea of the Good, the Divided Line, among others. Consequently, we understand that the relationship established between health and justice could not escape the play of metaphor, which cannot be reduced to a mere figure of speech. Undoubtedly, human beings do not think without images; therefore, metaphor is the way we understand the world and relate to it, and Plato was no exception. That stated, the justice presented by Socrates is defined by health, and injustice by disease. Furthermore, the philosopher is erected as the physician, and the tyrant as the anti-physician of the city. This metaphor, however, does not materialize without a polemic intertwined with the culture of its time, without an evaluation of each figure to be employed, and without a proactive affirmation concerning politics and medicine. In this narrative, he touches upon themes such as the imitation of medical practice, the ethics of the therapist, the good doctor, obesity, madness, bile, phlegm, inflammation, the relationship between soul and body, gestation, and “gender”. Therefore, reading the *Politeia* through the lens of the justice-health metaphor enables an expanded understanding of the writings and of Platonic thought as a whole.

KEYWORDS: Metaphor; Health; Justice; Hippocrates; Politics

Lista de ilustrações

- FIGURA 01 – Esquema comunicativo dos diálogos platônicos de Santas
FIGURA 02 – Gráfico dialógico dos Diálogos platônicos
FIGURA 03 – O Pireu
FIGURA 04 – Esquema dialógico do Grupo 1 (G_1)
FIGURA 05 – Argumento da Inclusão
FIGURA 06 – Esquema dialógico do Grupo 2 (G_2)
FIGURA 07 – Tabela da analogia Cidade-Indivíduo
FIGURA 08 – Tabela da analogia Médico-Governante
FIGURA 09 – Esquema dialógico do Grupo 3 (G_3)
FIGURA 10 – Tabela da analogia Médico-Governante em Tucídides
FIGURA 11 – Tabela da analogia Saúde-Sociedade em Tucídides
FIGURA 12 – Elementos da cidade e do indivíduo
FIGURA 13 – Linha Dividida segundo a relação de *eikón*
FIGURA 14 – Constituição timocrática
FIGURA 15 – Constituição oligárquica
FIGURA 16 – Constituição democrática
FIGURA 17 – Linha da *hēdonē*
FIGURA 18 – Tabela de Sintomas Relacionados à *Manía* e à *Melankholía*
FIGURA 19 – Constituição tirana

Abreviações

Autores gregos: A Greek-English Lexicon

Autores latinos: Oxford Latin Dictionary

CG – Corpus galenicum

CH – Coleção hipocrática

CMT – Conceptual Metaphor Theory

CP – Corpus platonicum

DK – Diels-Kranz: Die fragmente der vorsokratiker

LM – Laks-Most: Early Greek Philosophy

Mα – Método da Semelhança

MSS – Manuscritos

Π – Papiro

SC – Sentenças Cnidianas

Índice

Agradecimentos.....	3
Resumo.....	5
Abstract	6
Lista de Ilustrações.....	7
Abreviações.....	11
Índice.....	9
Introdução	11
CAPÍTULO 1 – Interpretação metafórica da República: o diálogo como <i>eikṓn legoménē</i>	22
1.1. Interpretações modernas de Platão.....	
1.2. Interpretando a <i>República</i> de Platão.....	
1.3. Definindo a metáfora.....	
1.4. Avaliações segmentárias.....	
CAPÍTULO 2 – A saúde e a justiça na parabolé socrática: a inspiração popular e a sofística da medicina (Livro I)	54
2.1. O texto, o contexto e o conteúdo da <i>República</i>	
2.2. Céfalo e Polemarco: a justiça segundo a moralidade popular e os poetas.....	
2.3. Trasímaco e Clitofonte: a refutação da sofística com <i>parabolai</i> e com discursos rigorosos.....	
2.4. Avaliações segmentárias.....	
CAPÍTULO 3 – Analogia da cidade e da alma: conceito de medicina e de saúde (Livros II - IV)	234
3.1. Educando a alma e o corpo: a ginástica.....	
3.2. Educando o modo de vida: a Dietética.....	
3.3. Educando a medicina: o uso público da saúde.....	
3.4. O conceito de medicina e saúde.....	
3.5. Avaliações segmentárias.....	
CAPÍTULO 4 – Fundamentando a imagem: o ofício do filósofo, a dialética e a Linha Dividida (Livros V - VII)	152
4.1. A "fisiologia" do filósofo.....	
4.2. A Linha Dividida: <i>eikṓn</i> e <i>eikasía</i>	
4.3. Avaliações segmentárias.....	
CAPÍTULO 5 – As quatro constituições enfermas e o tirano (Livros VIII - IX)	177
5.1. A cidade doente e seus antecedentes literários.....	

5.2. As três primeiras constituições enfermizas e seus respectivos cidadãos.....	
5.3. Sobre a loucura da tirania.....	
5.4. Avaliações segmentárias.....	
CAPÍTULO 6 – Epílogo: A medicina no tribunal da alma e da imitação (Livro X).....	223
6.1. Medicina e imitação: diferença entre Platão e os poetas.....	
6.2. Medicina e a alma.....	
6.3. Avaliações segmentárias.....	
Conclusão.....	242
Bibliografia	250

Introdução

À parte da *Carta VII*, existem poucas informações fiáveis sobre a vida de Platão, visto que os testemunhos sobre ele foram marcados ora pela tendência de atribuir-lhe uma genialidade própria de uma divindade como o fez Olimpíodoro¹, ora pela propensão de detrá-lo². Segundo Diógenes Laércio (séc. III d.C.), fontes³ atestam que ele nasceu no mesmo dia que Apolo nasceria, a saber, no sétimo dia do mês de Targelion da octogésima sétima Olimpíada e faleceu no primeiro ano da centésima oitava Olimpíada, no décimo terceiro reinado de Felipe da Macedônia, 347 a.C., sendo sepultado na Academia. Em seus escritos, ele se manteve fora de cena⁴, aparecendo somente duas vezes nos diálogos: no julgamento de Sócrates⁵ e ao explicar sua ausência nas últimas horas do seu mestre⁶. Grande parte dos biógrafos da Antiguidade segue o padrão do bibliotecário alexandrino Apolodoro⁷, dividindo a vida dos antigos em quatro períodos de vinte anos. Segundo este esquema, Platão teria encontrado com Sócrates aos 20 anos, fundado a Academia aos 40, viajado para Sicília

¹ Cf. *Vita Platonis* de Olimpíodoro. Para uma análise crítica da vida de Platão, ver Crombie (1962), Guthrie (1975), Grote (1865), Nails (2006); Vegetti (2003) e Fialho, Koike (2018). Alguns amigos e discípulos escreveram sobre Platão, dentre os quais se podem citar Espeusipo, Xenócrates, Filipo de Opunte, Hermodoro e Erasto, todos no século IV a.C. Essas obras, entretanto, possuíam um caráter de encômio: por exemplo, Espeusipo atribuiu-lhe uma origem divina, do deus Apolo (D.L. 3.2). Momigliano (1993: 38) nega que o contexto de Atenas do século V e IV a.C. seja propício para o surgimento de biografias; sendo assim, a *Vita* mais antiga de Platão é a escrita por Apuleio, no século II d.C. Certamente, até mesmo o nome de Platão foi posto em dúvida. Notopoulos (1939) apresentou a hipótese de seu verdadeiro nome não ser Arístocles, visto que “Platão” era comum na época como nome e não como apelido. As anedotas e as histórias sobre a vida e os escritos de Platão foram catalogadas por Novotný (1977) e por Riginos (1976). Boas (1948) adverte para a tentativa de se reconstruir uma biografia de Platão, tendo em vista que as fontes são obscuras e geralmente extraídas de seus escritos espúrios ou de testemunhos posteriores: vide Vegetti (2003) e Fialho, Koike (2018).

² Cf. Brisson (2013). A análise acurada de Chroust (1962) demonstra que, na Antiguidade, nenhum autor foi tão atacado como Platão.

³ D.L. 3.2

⁴ Exclui-se aqui a *Carta VII* por causa da sua *vexata quaestio*. Nota-se, com Vegetti (2003), que os argumentos contra ou a favor da sua autenticidade se fundamentam no pressuposto de um Platão político ou despolitizado, portanto, de uma ótica filológica e historiográfica as premissas são tênues. Sobre essa controvérsia cf. Brisson (2013); Irwin (2008).

⁵ Pl.Ap. 34a.

⁶ Pl.Phd. 59b.

⁷ O conceito de biografia na Antiguidade é a descrição da vida de um indivíduo do berço ao esquife. Ela não se limita a um *curriculum vitae*, por isso ela visa entender a mente de uma pessoa histórica para se conectar e explicar os seus feitos, conferindo uma impressão de que a personagem ainda vive. Ademais, uma *Vita* liga as *diadokhai* com as *dóxai* e prepara o estudante para entender as doutrinas do mestre. Os pormenores dessa questão são tratados por Untersteiner (1980), Momigliano (1993), Mansfeld (1994), Hägg; Harrison (2012).

aos 60 e vindo a fenecer aos 80⁸. Geralmente, os dados biográficos eram extraídos das obras do autor ou daquilo que outros deveriam ter escrito sobre ele, aparecendo, recorrentemente, no exórdio das edições das suas obras, portanto tais informações foram consideradas necessárias para compreender o seu pensamento.

1. Platão e a medicina

Durante sua existência, Platão se revelou um incansável investigador em questões políticas, estéticas, éticas, matemáticas e científicas, que foram discutidas dentro da sua Academia, fundada após o seu retorno da primeira viagem à Sicília, em um jardim no bosque dedicado ao herói Academo⁹, na qual se reuniam intelectuais, autossustentando e pesquisando sobre vários interesses¹⁰. Testemunhos antigos atestam a presença de um médico siciliano que achincalhara a tentativa dos acadêmicos de definirem o gênero da abóbora¹¹. Os textos são silentes quanto à pertença desse terapeuta aos círculos platônicos, todavia os diálogos, frequentemente, citam doutores, como Acúmeno e Erixímaco, além de existirem aqueles que receberam um destaque notório, como Timeu de Lócrida¹². Ademais, o *Corpus Platonicum* (CP) possui vários símiles e analogias nos quais a figura do *iatrós* é invocada para o corolário de um argumento, o que pode ter consequências para o imaginário popular da época e para a recepção ulterior.

⁸ Cf. Nails (2006).

⁹ D.L. 3.7.

¹⁰ Levantam-se hipóteses que a Academia era uma sociedade festiva, na qual se realizavam banquetes ou era uma seita religiosa de salvação espiritual ou um seminário universitário de pesquisa científica ou uma comunidade de formação política ou uma nova forma de sociedade secreta que aspirava à conquista do poder. Quiçá exista um pouco de verdade em cada uma destas suposições, e, portanto, evita-se a suposição anacrônica de que havia mestres e alunos, um currículo a ser seguido e doutrinas rígidas como as *hairéseis*, qual seja, escolas ou seitas que surgiram no período helenístico. Entretanto, Mueller (2013), Zhmud (1998) e Dillon (2003) atestam através dos testemunhos antigos uma forte tendência para os estudos de geometria, astronomia e matemática dentro da Academia. Ver também, Vegetti (2003); Mansfeld (1999).

¹¹ Um fragmento de Epícrates de Ambrácia, comediógrafo do século IV a.C., conservado por Ateneu de Naucratis (Ath.Epit. 2.59), no século III d.C., descreve uma cena em que Platão, Espeusipo, Menedemo e alguns jovens se ocupavam das distinções e das definições da vida dos animais, da natureza das árvores e do gênero dos vegetais. Ao se discutir sobre o gênero da abóbora, eles refletiam se ela era um legume, uma gramínea ou uma árvore. Então, um médico siciliano, que ouvia essas coisas, protestou. Nessa representação cômica, Platão é apresentado como um moderador pachorrento que conduz uma classificação biológica dentro da Academia, utilizando o método da *diaíresis*, cf. Cherniss (1962).

¹² Pl.Ep. 2.314d; Pl.Smp. 198a-b; Pl.Ti. 20a.

Quanto mais se decorreram os séculos, mais a sua imagem se relacionava com a medicina, como se percebe no *Anonymus Londinensis*¹³, papiro datado por volta dos séculos I e II d.C.¹⁴, no qual são conferidas a Platão 177 linhas, em quatro colunas e meia, contra 96 linhas, duas colunas e meia, de Hipócrates. Disso se infere que a teoria nosológica platônica foi discutida na Antiguidade da mesma forma que Hipócrates, e o *Timeu* foi estudado por um prisma da filosofia natural¹⁵. Os reflexos dessa doxografia resvalam em Diógenes Laércio¹⁶, cujo testemunho assevera que o fundador da Academia dividira a medicina em cinco partes: a farmacêutica (*pharmakeutiké*), a cirúrgica (*kheirourgiké*), a dietética (*diaitētiké*), a diagnóstica (*nosognōmoniké*) e o pronto-socorro (*boēthētiké*), reafirmando a visão iátrica da Academia¹⁷.

Sob outra perspectiva, os epitáfios de Platão conservados por Diógenes Laércio atestam uma distinção terapêutica *psykhé-sōma*, ao equiparar o deus Asclépio ao fundador da Academia, pois enquanto o segundo cura a alma, o primeiro salva o corpo¹⁸. Isso também se aparentela ao constructo de Galeno (130 – 210 d.C.)¹⁹, que ao refazer a biografia hipocrática

¹³ Cf. Ricciardetto (2016).

¹⁴ Este papiro, descoberto em 1890, contém um resumo das teorias de alguns médicos gregos. Jones (1947) e Jouanna (1992) acreditam que ele teria sido escrito por volta dos séculos I e II d.C., porque ele não faz menção a Galeno. Sobre a reconstituição cf. Manetti (1986); e sobre a relação do papiro com Hipócrates, cf. Bourgey (1953). Plutarco (Plu.*Moralia* 4.8.733c) aludiu a uma compilação de opiniões dos médicos escrita por Ménon. Essa doxografia tem seu valor, contudo ela apresenta uma série de problemas: ela mostra a visão aristotélica sobre Hipócrates e depois a contesta (Anon.Lond. 5.5-7.20); o texto é lacunar e foi reconstruído por Diels-Jones (JONES 1947), sendo contestado com a nova edição crítica de Manetti (2011); os doxógrafos antigos explicitavam seu ponto de vista na forma de um relato (EIJK 1999: 1-31). Por fim, nota-se que o papiro possui uma dependência do *Timeu* para a compilação das informações, as quais nem sempre foram literais. Ver também Nutton (2004).

¹⁵ Cf. Brisson (2011).

¹⁶ D.L. 3.84.

¹⁷ Destarte, essa visão corpórea da terapêutica platônica não era hegemônica, coexistindo no medioplatonismo uma clínica da alma, imbuída de um espírito teosófico, que apelava para a magia, astronomia e demonologia. Após a morte de Platão, inúmeras controvérsias afloraram dentro da Academia sobre a teoria da alma, sobre as Formas e sobre a interpretação do *Timeu*. Isto pode aludir a uma ideia defendida por Guthrie (1975) de que não havia uma doutrina única nos jardins de Academo, nem uma ortodoxia, senão uma ampla variedade de teorias no seu interior. A primeira codificação da filosofia platônica foi executada por Espeusipo e Xenócrates, os quais tentaram matematizar a filosofia e desenvolver uma teoria astral. Todavia, antes dessas teorias se desenvolverem e se transformarem em um platonismo doutrinal, a Academia sofreu uma virada sob a liderança de Arcesilau, desenvolvendo uma crítica a toda pretensão de verdade dos sistemas filosóficos dogmáticos, tanto estoicos como aristotélicos. Nos dois séculos seguintes, os filósofos acadêmicos seriam vistos como aqueles que suspendem o julgamento sobre tudo. No século I a.C., o ceticismo perdeu a força e a maioria dos platônicos retornou a um estudo dos diálogos concentrado na identificação de doutrinas, dando origem ao que se chama de platonismo médio e neoplatonismo. A escolha foi radicalmente oposta à tendência cética. As diversas seitas nascentes se mostravam rivais, o ambiente cultural da sociedade imperial romana aspirava à salvação espiritual, buscando respostas místico-religiosas, e o platonismo se voltou para a construção de um sistema metafísico-teológico. Nessa época, a filosofia tornou-se uma medicina da alma, que curava a alma perturbada das opiniões. Cf. Cherninss (1962) e Long (2011).

¹⁸ D.L. 3.45.

¹⁹ Galeno era filho de um abastado arquiteto, que o incentivou no estudo da filosofia. Ele relata que sua mãe sofria de uma enfermidade crônica. Em suas viagens, ele entrou em contato direto com as obras de Homero, Tucídides, Platão, Aristóteles, além de conhecer os escritos de todos os poetas, retóricos e médicos. Em

*ut pictura poiesis*²⁰, defendeu que o melhor médico deva ser também o filósofo²¹, pelo que o bom terapeuta precisa viajar, percorrendo as cidades em busca de novas experiências e com a finalidade de escrever sobre os lugares²², além de estudar a física, a lógica e a ética, cultivando virtudes, tais como, o amor ao trabalho (*philoponía*), a moderação (*sōphrosýnē*), o companheirismo da verdade (*alētheia*), o autodomínio (*enkráteia*), a justiça (*dikaíosýnē*) e o domínio sobre as riquezas (*khremáton kreíttona*)²³. Ora, se Hipócrates era médico e filósofo, então o papel de Platão será estimado, pois seu conhecimento de medicina era mais limitado e, também, o médico de Cós era anterior a ele, sendo provavelmente uma sua fonte doutrinária²⁴:

Τί δὴ ποτ' οὖν, καίτοι ζηλωτὴς ὦν Ἱπποκράτους ὁ Πλάτων, εἶπερ τις καὶ ἄλλος, καὶ τὰ μέγιστα τῶν δογμάτων παρ' ἐκείνου λαβὼν, οὕτως ἀργῶς ὑπὲρ ὀνύχων χρεῖας ἀπεφύηνατο;

Por que, pois, Platão, embora tenha sido emulador de Hipócrates, se é que outro o emulou, e havendo tomado dele as suas doutrinas mais importantes, se pronunciou pouco sobre o uso das unhas?²⁵

A doutrina da tripartição da alma, segundo Galeno, já se encontrava em Hipócrates e ambos seguem o mesmo método da *diaíresis*²⁶, logo, Platão é egrégio porque ele reproduz e pratica os *dógmata* hipocráticos. Na verdade, o médico de Pérgamo, ao se aproximar do platonismo, possuía o propósito de buscar respaldo para seu sistema, visto que os platônicos eram membros respeitáveis da sociedade e o rigor matemático de suas disciplinas era

Alexandria, ele foi cirurgião dos gladiadores, granjeando êxito em sua prática, a ponto de somente dois morrerem em suas mãos, enquanto dezesseis morreram nas mãos do seu predecessor e, em Roma, ele chegou ser médico de Marco Aurélio, propiciando à medicina grega uma nova forma. Em seus lampejos autobiográficos, ele confessa que, durante a juventude, sua mente ficou conturbada ao entrar em contato com inúmeras doutrinas filosóficas e só conseguiu se livrar delas por meio das verdades eternas da matemática e da geometria, encontradas principalmente no platonismo (Cf. Matsui, 2017). Por essa causa, Galeno amava ser chamado de platônico, se orgulhando de aprender filosofia com um aluno de Gaio, de ter frequentado as aulas do Albino e de oferecer dois de seus livros a um amigo platônico o qual ele não cita o nome. Scarborough (1981) nota o silêncio do imperador nas *Meditações* sobre o médico de Pérgamo, colocando em dúvida a autobiografia e a reputação de Galeno em sua época. Essa indagação ficou conhecida como *Questão Galenica*. Para maiores detalhes da vida de Galeno, cf. Matsui (2017); Nutton (2004); Vegetti (2003); Lacy (1972); Raiola (2015).

²⁰ Cf. Matsui (2018).

²¹ Gal.Med.Phil. 4.

²² Gal.Med.Phil. 3.

²³ Gal.Med.Phil. 3,4.

²⁴ Cf. Temkin (1953); Lacy (1972).

²⁵ Gal.UP 1.7.

²⁶ Gal.PHP 9.1.

proveitoso para alcançar autoridade e desacreditar os oponentes²⁷. Em suma, Galeno, pela primeira vez na tradição do platonismo e da medicina, coaduna a imagem do médico de Cós e de Platão, por meio de uma engenhosa capacidade argumentativa,. Essa leitura foi conservada na tradição árabe medieval²⁸ e forma parte das interpretações coevas.

2. Platão e as imagens

Nossa interpretação também parte do pressuposto que Platão era um médico e, como demonstraremos ao longo dos capítulos que se seguem, que ele estaria propondo na *República* um fundamento epistemológico para a sua medicina. Esse fundamento, por sua vez, se encontra diluído em todos os dez livros do diálogo e ele sempre está metaforicamente vinculado à temática da justiça e da injustiça, seja ela política, social, moral ou religiosa. Isto posto, compreende-se que para atingir o objetivo principal deste trabalho, faz-se necessário assimilar o entendimento platônico das imagens, o uso metafórico utilizado para fins heurísticos, e o imaginário da comunidade à qual ele deveria entregar sua mensagem.

Tomemos como ponto de partida a discussão da imagem em Platão. Constata-se que essa questão sofre ao menos duas dificuldades semânticas: (i) o primeiro embaraço, como nota Desclos (2000), se manifesta na falta de um sentido fixo dos vocábulos *eídōla*, *eikónes*, *mimémata*, *phantásmata* nos diálogos platônicos; (ii) o segundo, como notam Palumbo (2008) e Wunenburger (2001), ocorre no emprego do termo “imagem” para aludir a uma única coisa, visto que “imagem” na língua grega se refere a tudo o que se expressa com o termo *eídōla*, *eikónes*, *mimémata*, *phantásmata*, e, acima de tudo, até *onómata*, palavras. Em razão dessa volatilidade, nós preferimos delimitar a presente pesquisa ao texto da *República* e compreender o papel do termo “imagem” dentro do seu contexto dialógico e conceitual.

²⁷ Galeno criticava os platônicos com a mesma ferocidade que ele condenava outras *hairéseis*, pois esses filósofos estavam mais preocupados em defender as doutrinas da própria grei do que descobrir a verdade (Gal.PHP 9.7; Gal.Libr.Ord. 1,12), além de se mostrarem inferiores aos matemáticos na lógica (Gal.PHP 8.1; Gal.Libr.Prop. 11). Ora, o médico de Pérgamo pode ser chamado platônico porque o termo platonismo é amplo (LACY, 1972; SINGER, 1991) e, quiçá, sua afinidade filosófica se avizinhasse mais de Aristóteles (VEGETTI, 2013) ou, ainda, possuísse uma tendência eclética (FREDE, 1987).

²⁸ Segundo Fernades (2013), Abū al-Faraj Muḥammad ibn Ishāq ibn al-Nadīm considerava Platão como médico, que aprendera diretamente de Hipócrates. Abū Dāwūd Sulaymān ibn Ḥasan ibn Juljul al-Andalūsī no *Livro das gerações de doutores e sábios* (kiṭāb Ṭabaqāt al-Aṭibbā’ wa „l-Ḥumakā’) fornece a mesma informação, ou seja, Platão era médico.

Dessa forma, percebe-se que o texto da *República* nos conduz a dois conceitos de imagens: as similitudes reais pelas quais o filósofo acredita estar autorizado a estabelecê-las em seu discurso (imagens eidéticas), e as aparências capciosas que a força da palavra poética ou mesmo sofística consegue impor à ignorância. A *eikōn*, assim delimitada, pode ser instrumento do filósofo ou do filodoxo. Nas mãos deste último, a *eikōn* transforma-se em *eídōlon*, em sombra (*skiá*), em reflexo na água, em *eikasía*, em *eídōla legómena* do sofista²⁹. Em contrapartida, o filósofo produz uma *eikōn legoménē*, uma *imagem falada*, a qual se manifesta na ossatura do diálogo, nas personagens, no contexto dialógico, nas referências históricas e geográficas, nos exemplos, nas comparações, em suma, naquilo que atualmente se chama metáfora.

É necessário esclarecer que a metáfora antiga foi conceituada primeiramente por Aristóteles, que a definiu como atribuição de um nome alheio do gênero para a espécie, da espécie para o gênero ou da espécie para espécie, segundo a analogia³⁰. Todavia, mesmo antes desse conceito surgir, a metáfora se fazia presente entre os poetas, os retóricos, os filósofos e os médicos. De acordo com Lloyd (1992), os símiles, as analogias e as metáforas serviam como instrumento heurístico para os filósofos pré-socráticos e para os médicos, que tentavam descobrir o invisível pelo visível. Em contrapartida, os tragediógrafos, os poetas e os retóricos a utilizavam para persuadir a audiência, para auxiliar a demonstração de um fato ou para ornamentar a linguagem.

No século XX, a concepção aristotélica da metáfora, assim como a noção que ela era uma mera figura de linguagem, foi demolida por linguistas que defenderam o interacionismo, ou seja, a teoria que sustenta a existência de uma interligação entre os dois elementos comparados gerando um novo sentido para a sentença e, como consequência, a oposição entre literal e figurado fica inócua. Posteriormente, a Teoria Conceitual da Metáfora, ancorada nos estudos interacionistas, pressupõe que a metáfora é onipresente na linguagem e no pensamento do ser humano, permeando o consciente, o inconsciente, e as ações das pessoas. Kövecses (2005), um dos defensores do cognitivismo, compreende a metáfora como um fenômeno pertencente à linguagem, ao pensamento, à prática sociocultural, ao cérebro.

Certamente, não almejamos transformar Platão em um cognitivista *avant la lettre*, porque isso seria uma traição do pensamento antigo e contemporâneo. No entanto,

²⁹ Pl.*Soph.* 234c.

³⁰ Arist.*Po.* 1457b.

constatamos que algumas percepções dos cognitivistas ajudam a compreensão de metáforas complexas da *República* e oferecem maior clareza conceitual, principalmente quando elas se entrelaçam com vários argumentos. Ademais, tem-se em mente que aquilo que se investiga aqui não é o que é a *eikōn*, mas o seu jogo dentro do diálogo, que a possibilita unificar a saúde e a justiça, a medicina e a política, o filósofo e o médico. Por conseguinte, pode-se encontrar o núcleo da medicina de Platão “espremendo” o conceito de justiça. E nesse eixo, pretende-se também demonstrar como as propostas expressas no texto estabelecem relações com outros campos do saber que eram contemporâneos a Platão, como, por exemplo, o dos médicos hipocráticos.

3. Platão e os hipocráticos

Compreende-se também que o nosso emprego dos termos “hipocráticos”, “medicina hipocrática”, “tratado hipocrático” e por vezes “Hipócrates” não manifestam a possibilidade de encontrar o Hipócrates histórico nem o núcleo originário dos tratados de Cós³¹. Em nossa exposição, essas expressões assinalam apenas aquilo que a tradição legou sob o nome de Hipócrates³². Por isso, afirmar que Platão leu uma determinada obra de Hipócrates é algo bastante controverso, por inúmeras razões que serão elencadas abaixo. Contudo, isso não significa que os pensamentos médicos não circulassem, pois eles foram popularizados até pelo teatro e pelas discussões públicas³³. Logo, existe uma possibilidade de identificar na *República* alguns conceitos médicos que orbitavam na sociedade grega, os quais – como iremos comprovar nos capítulos seguintes –, Platão estaria adaptando, discutindo, rejeitando ou adotando.

Dessa forma, evitaremos os equívocos do passado presentes nas hipóteses *Littré-Gomperz*, *Grensemann-Jouanna* e *Taylor-Diès*, em que, na primeira delas, se voltou ao texto

³¹ Sabe-se, com certeza, apenas que Hipócrates era médico e viveu no século V a.C. (SIGERIST, 1961). Entretanto, Platão testemunhou que ele era um asclepiáda e ensinava sua *tékhnē*. Aristóteles (*Arist.Pol.* 1326a) confirma que Hipócrates era um grandioso médico e Teopompo (*Theopomp.Hist. fr.* 103) confirma o epíteto de Asclepiáda para os doutores de Cós. Ora, a designação “asclepiáda” caracterizava um *génos* ou um *koinón* de praticantes da medicina, reportando a uma ascendência comum, uma corporação ligada por relações de mestre-discípulo que portavam uma espécie de sanção divina, semelhante aos antigos aristocratas ou mesmo aos homéridas, que alegavam ser descendentes de Homero, e, não somente, um grupo de pessoas imbricadas por relações de consanguinidade (LONGRIGG, 1993; NUTTON, 2004). Ademais, o *Juramento* (*Hp.Jusj.*) ratifica o não pagamento em dinheiro para os descendentes diretos dos médicos ou para aqueles que firmaram palavras solenes se comprometendo diretamente com o *koinón*.

³² Pinault 1992.

³³ Schiefsky 2005.

do *Fedro* a fim de identificar no método hipocrático descrito por Platão alguma obra do CH que lhe seja similar e, por conseguinte, descobrir qual obra derivou diretamente da pena do médico de Cós. Littré propugnou que a citação não é literal, nem textual e, portanto, a expressão “a natureza de todas as coisas” é uma alusão ao tratado *Sobre a medicina antiga*³⁴. Nos anos subsequentes, essa hipótese recebeu acolhida em Gomperz, tornando-se conhecida como *Questão Hipocrática*³⁵.

Sob outro prisma, a proposta *Grensemann-Jouanna* emerge da taxonomia das vetustas *hairéseis*³⁶. Elas se fundamentam na secessão divulgada por Galeno das “seitas” médicas da Grécia Clássica e apuraram, máxime, vestígios no CH das doutrinas de Cnido³⁷. Essa

³⁴ Cf. Littré (1839) Hp.VM 20.

³⁵ A *Questão Hipocrática* envolveu esforços de filólogos por muito tempo até a proposta final de Lloyd. Joly (1961), que fez uma reconstrução histórica desta polêmica a partir de Dichgraeber até Nestle e concluiu que o hipocratismo descrito no *Fedro* delineia um pensamento cosmológico por contraposição ao autor do *Sobre a medicina antiga*, no entanto ele sugere que a doutrina do “Todo” não se encontra nas obras da Escola de Cós. Kucharski (1939) retomou a ideia de Littré de que Platão não estaria citando uma obra, mas realizando uma “transposição”. A aporia da crítica se devia à pretensão de interpretar *hólou phýseōs* de um modo unívoco, ao invés de analisar as ambiguidades e tentar discernir o núcleo da transposição platônica. Kucharski viu no tratado *Sobre a medicina antiga* um estímulo hipocrático para a transposição de Platão. Em contra partida, Jones (1923), deixou em aberto a questão manifestando certo ceticismo. Jaeger (1944) não fez uma afirmação categórica sobre qual tratado o *Fedro* alude, todavia ele identificou nesse diálogo as linhas gerais que remetiam à metodologia do *Sobre a medicina antiga*, concluindo que o método da medicina não é outro senão o que ele próprio seguiu, sobretudo nas obras da sua última fase. Festugière (1948), por sua vez, considerou que a palavra “meteorologia” é o discurso sublime sobre os *metéōra* e a expressão *toû hólou* se referiria ao Universo. Dessa forma, o método hipocrático do *Fedro* entra em contradição com o autor do *Sobre a medicina antiga*. Vegetti (1995), apoiado na aprovação de *Fedro* por Sócrates e sua introdução à *diáresis*, percebeu em Hipócrates um método dialético *ante litteram*. Ayache (1992) advoga que o testemunho do *Fedro* se encontra em um contexto de polêmica médica e Hipócrates é invocado por Fedro, contra Sócrates, como um último recurso para refrear o ataque de Sócrates às *tékhnai* e manter a posição de uma autonomia das artes. Em outra perspectiva, Reale (1999) seguiu as interpretações de Jaeger e Gadamer (2011), ao defender que o *todo* não é apenas o todo do organismo, nem o todo entendido como fatores climáticos e ambientais, porém o conjunto da situação vital do paciente, até mesmo do médico. Edelstein (1939) contribuiu para a disputa, afirmando que o sentido de *toû hólou* na passagem do *Fedro* 270c não se referia ao Universo, mas à totalidade do objeto estudado, concluindo que não se pode relacionar o testemunho de Platão com alguma obra do CH. Entretanto, esse ceticismo não foi suficiente para cessar a querela entre os classicistas, que propuseram diversas interpretações do que seria o *toû hólou* e qual obra hipocrática o filósofo teria citado. A última grande contribuição para esse pleito surge na argumentação de Lloyd (1991a) que lançou suspeita sobre a tênue relação do *Fedro* e dos escritos médicos, porque o diálogo platônico descreve um método hipocrático e não uma teoria médica específica. Ademais, o método de Hipócrates que Sócrates descreve não se encontra representado em nenhum dos escritos médicos, logo não é possível chegar a um consenso sobre o significado de *toû hólou*. Cf. Gomperz (2011).

³⁶ Para comprovar a existência dessa medicina dentro do CH, surge a hipótese *Grensemann-Jouanna* formulada pelos dois filólogos com o objetivo de identificar em alguns tratados hipocráticos as SC. Jouanna (2009) parte da comparação entre a citação que Galeno faz das SC e o capítulo 68 do tratado *Sobre as doenças II*, inferindo, mediante as semelhanças dos dois textos, que o *Sobre as doenças II* seria um exemplar incompleto das SC, pois esta descrição da enfermidade lívida está perfeitamente de acordo, pelo método, pelo estilo com a globalidade da obra. Grensemann (1987), por seu turno, reconstrói a medicina de Cnido pelos testemunhos externos, incluindo o *Anonymus Londinensis*, e pelas evidências internas, principalmente, na análise dos opúsculos ginecológicos.

³⁷ Lonie (1965, 1968) assumiu uma posição cética em relação à existência de escolas médicas na Grécia clássica. Ele partiu do ponto de vista historiográfico, concluindo que essa distinção entre obras de Cnido e Cós é um subproduto da busca pelo verdadeiro Hipócrates. Além disso, sustenta ele, até Galeno não havia um vestígio, nos textos que chegaram, da tripartição da prisca medicina em *hairéseis*. Seu objetivo principal foi demonstrar que os autores das SC estão errados, porque não se adequaram ao método hipocrático. Portanto, Lonie deduz que a

altercação contribuiu para obscurecer, cada vez mais, a relação de Platão com a medicina, dividindo os estudiosos, os quais perscrutaram no CP indícios dessas escolas ou interpretaram os diálogos à luz das *hairéseis* médicas: (i) Jaeger (1994), acompanhado por Bourgey (1953), propugnou que o fundador da Academia se aproximava do processo de Hipócrates, qual seja, a dialética de classificação que seria comum a ambos; (ii) Vegetti (1998b, 1995) sustentou que o filósofo seguiu a *iatriké* de Cnido durante a redação do Livro III da *República*, no qual ele exprobra a dietética de Cós e enaltece a terapia farmacológica e cirúrgica, tipicamente cnidiana; (iii) Leboucq (1944) asseverou a existência de uma influência itálica em Platão, relacionando os fragmentos de Filístion ao tratado hipocrático *Sobre o coração* e, em seguida, ligando-o ao *Timeu*³⁸.

Ulteriormente, a hipótese *Taylor-Diès* se dedicou a contextualizar Platão. O fundador da Academia seria promovido a consultante de Hipócrates e teria reagido aceitando ou rejeitando as teorias médicas. Platão, assim posto, estaria intimamente imbricado aos pleitos que o cerceavam, importando vocábulos dos tratados hipocráticos para edificar seu monumento filosófico³⁹. Essa exegese dos diálogos recebeu ampla aceitação entre os

hipótese de duas escolas rivais não foi sugerida por grandes indicações na Antiguidade, mas por vagos e duvidosos testemunhos. Por fim, ele justifica que a hipótese das seitas se aproxima do debate entre racionalismo e empirismo, que surgiu na modernidade, sendo mais um arranjo de evidências do que fato histórico comprovado. Lonie põe à prova Galeno, cujo testemunho colocava Êurifron como chefe da comunidade de Cnido e autor das SC. Sabe-se que este testemunho é duvidoso, pois o autor do *Sobre a dieta nas enfermidades agudas* informa que as SC são uma obra de uma equipe. Além disso, o testemunho do *Anonymus* (*Anon.Lond.* 4.30-42) sobre Êurifon de Cnido não encontra nenhum paralelo com os tratados considerados de inspiração cnidiana. Di Benedetto (1986) compartilha dessa desconfiança ao declarar que a distinção e a contraposição entre escola de Cós e Cnido foi uma invenção moderna. Para comprovar essa tese, ele retorna às Inscrições de Delfos (c. 360 a.C.) as quais atestam a existência de um *koinón* comum de Asclepiadas de Cós e Cnido, e um fragmento de Teopompo que descreve de um modo unitário desses médicos. Thivel (1981) nota que as semelhanças entre a suposta medicina cnidiana e as doutrinas hipocráticas são maiores do que as diferenças, postulando a existência de um influxo de uma sobre outra.

³⁸ Filístion de Locros, ou Filístion da Sicília, foi um médico cujo *floruit* se situa na primeira metade do século IV a.C. Nativo de Locros, no sul da Itália, ele passou a maior parte da sua vida na Sicília. Possivelmente ele foi médico pessoal de dois tiranos de Siracusa: Dionísio, o velho e Dionísio, o jovem. É o que deixa transparecer a segunda carta atribuída a Platão (314e), considerada pela maioria dos estudiosos como espúria. Segundo o testemunho de Diógenes Laércio (DL 8.86), Filístion de Locros ensinou medicina a Eudoxo de Cnido. Galeno pouco cita Filístion de Locros, talvez porque suas obras estavam perdidas e só eram conhecidas de forma indireta. Apoiando-se no testemunho de Plutarco e de Oribásio, Leboucq (1944) acredita que Filístion adquiriu muita fama em vida como médico, sendo excelente cirurgião e inventor de um instrumento de cirurgia; é possível que ele tenha tido também conhecimentos de dissecação. Pouco se sabe sobre sua doutrina (*Anon.Lond.* 20.24). Leboucq defende que Platão não se aventurava em terrenos que não ele dominava, por isso ele aceitou um bloco de ideias de Filístion, como a passagem do líquido pelo pulmão, defendido pelos itálicos e negado pela escola de Cós. A relação Platão-Escola Itálica foi defendida também por Burnet (1944) e por Longrigg (1988), os quais relatam que Platão utilizou as noções fisiológicas de Alcmeon.

³⁹ Taylor (1911) propôs que “as frases técnicas do *Fédon* não são invenções de Platão, mas pertencem à ciência do século V a.C., e ciência de um tipo com o qual nós já descobrimos que Sócrates era familiar”. Parte-se da conjectura que Platão era filho do seu tempo e intimamente imbricado aos pleitos que o cerceavam, por isso os vocábulos *eîdos/idéa* não são criações do filósofo, aparecendo também na “medicina empírica”. Essa hipótese foi aceita por Diés (1926, p. 16-17, tradução nossa): “Aceito-as com mais facilidade, porque eu tive mais de uma

estudiosos⁴⁰ e encontrou sua antítese naqueles que perceberam uma refutação das terapias médicas nos diálogos platônicos⁴¹.

Essas hipóteses supracitadas falham ao considerar Platão como um doxógrafo de Hipócrates, o que, de fato, constitui um problema, porque as menções que o filósofo faz ao médico de Cós são complexas e nenhuma delas permite reconstruir a especificidade hipocrática. Em adição, o diálogo possui elementos de realismo e ficção, pois, se de um lado, ele está ancorado ao mundo da vida e com raras exceções se questiona a historicidade das personagens⁴², de outro lado, ele provoca no leitor a lembrança do caráter ficcional ao mencionar encontros que dificilmente teriam acontecido, como por exemplo, entre Sócrates e Parmênides. À vista disso, uma postura mais correta reside em pensar que o propósito filosófico e literário sobreleva ao documental, o que não autoriza, *por exemplo*, a leitura *verbatim* no *Fedro*⁴³.

Acrescenta-se que, desventuradamente, não há vestígio histórico comprovado da existência de *hairéseis* médicas na Grécia clássica, permanecendo apenas como uma conjectura frágil, o que impossibilita erigir um edifício hermenêutico sobre ela. Semelhantemente, as teses que atestam uma afinidade ou uma polêmica do CP com um tratado específico do CH confundem a afinidade da língua com a afinidade do pensamento,

ocasião para formular, aqui ou em outro lugar, uma já velha convicção: há, no fundo de todas essas teorias platônicas, sobre as quais nós falamos tantas vezes de empréstimos, de sobrevivências, de contaminações órficas ou outras, uma transposição muito consciente e muito segura de si mesma”. Diès cunhou o termo transposição para designar a forma com que Platão lida com a tradição e com as inovações científicas, transportando-as e adaptando-as para os seus diálogos.

⁴⁰ Lombard (1999) afirma categoricamente que Platão transpôs o método e o vocabulário da medicina à arte política. Frias (2004) declara que conceitos fundamentais comuns à linguagem filosófica e médica, como *aitía*, passaram primeiro pela filosofia e posteriormente na medicina. Influenciados pela hipótese Taylor-Diès, Gual (2008) considera *eîdos* como um vocabulário pré-platônico, seguindo Jaeger (1944) e Gadamer (2011) os quais sustentam que Platão toma o conceito de *eîdos* do autor do *Sobre a medicina antiga*. Reale (1999) coloca Platão na posição de dependente do tratado *Sobre a medicina antiga*, ao dizer que os médicos desenvolveram conceitos-chave que o pensador da Academia se apropria, se fundamenta e se desenvolve filosoficamente.

⁴¹ Vlastos (1994) vê com estranheza a polêmica de Platão com a medicina. Laks (2013) considera Hipócrates como grande rival do filósofo de Academia. Ayache (1992) assegura que o elogio do *Fedro* mascarou a oposição entre Platão e Hipócrates, a qual se percebe na comparação dos princípios que regem os dois pensamentos: o hipocratismo ignora todas as referências a um modelo ideal, natural ou divino. Ainda, Vegetti (1995) sustenta que nos primeiros diálogos, o doutor possuía proeminência, porém na *República*, a medicina foi atacada, por causa da dietética pós-hipocrática. Por fim, Levin (2014) situa os ataques e os louvores à *iatrikḗ* no âmbito do contexto e dos debates que envolvem o conceito de *tékhnē* de Platão. Ela defende que Platão teria mudado sua opinião no período entre a *República* e as *Leis*.

⁴² Contesta-se a historicidade apenas do Cálicles, no *Górgias*, e da Diotima, no *Banquete*. Cf. Erler (2012); McCabe (2006).

⁴³ Demont (2016) aponta que as referências de Platão a Hipócrates são vagas, como por exemplo, no *Protágoras* (Pl.Prt. 311b-c), diálogo em que é impossível deduzir traços do Hipócrates histórico.

pressupondo que uma deriva da outra, além de esbarrarem na insolúvel *ékdosis* dos textos antigos.

Diante de tudo o que foi exposto, é mais correto afirmar que a medicina em Platão deve ser interpretada à luz da metáfora – compreendida como forma conceitual e heurística –, atentando sempre para a existência de ideias médicas nos diálogos que expressam uma proposta de uma medicina platônica⁴⁴. Como demonstraremos, o filósofo está inegavelmente a manifestar suas conclusões peculiares e a vicejar seus próprios princípios médicos.

Para terminar, o escopo principal dessa pesquisa é descobrir na *República*, por meio da metáfora, como o texto platônico cunha os conceitos, os fundamentos epistemológicos, as características da medicina, da saúde e do médico. Como objetivos secundários, propomos perscrutar: (i) a linguagem imagética que Platão emprega para explicar seus conceitos mais marcantes na obra, como o de “justiça”, de “filósofo”, de “alma” e de “cidade”; (ii) o modo metafórico como ele cria suas *philosophiae personae*, seus cenários e a ossatura da fala em ação; (iii) a relação que a metáfora saúde-justiça se construiu na sociedade e na cultura grega, principalmente em confronto com os médicos hipocráticos, com os poetas e com os tragediógrafos, bem como seus efeitos na vida prática da *pólis* ateniense, determinando qual *politeía* é sã e quais são doentes.

Não fortuitamente, optamos pela *República* por causa de sua extensão, de seu efeito propositivo, qual seja, a existência de núcleos de conceitos políticos que correspondem metaforicamente a ideias médicas e da delimitação semântica de *eikōn* supracitada. Elas não foram inseridas por obra do acaso e, portanto, elas apontam para uma “epistemologia”, na qual se estribaria toda medicina platônica. O *definiens* de *iatrós*, de *tékhnē iatrikḗ*, de *hygíeia* e de *nósos*, *verbi gratia*, são amplamente debatidos nos Livros I – IV; a noção de embriologia e reprodução aparece nos Livros V e VI; os postulados do saber terapêutico emergem em confronto com a *epistēmē* filosófica nos Livros VI e VII; a fisiologia do prazer, a sintomatologia das enfermidades internas e agudas, bem como a da loucura está avaliada nos Livros VIII e IX; e, por fim, a linguagem médica e a sua imitação pelos poetas, bem como a relação *sōma-psykhē* situam-se no centro das discussões do Livro X.

⁴⁴ Compartilham também dessa opinião Jouanna (2013) e Sassi (2013).

Durante esse caminho, tomamos cuidado para nos referirmos aos conceitos e aos vocábulos contemporâneos com aspas para diferenciá-los do sentido hodierno, como por exemplo, “embriologia” hipocrática em Platão. Além disso, cumpre-nos esclarecer que: (i) utilizamos ABNT NBR 6023/2018 e NBR 10520/2002 para as referências e para as citações; (ii) como a ABNT é silente sobre as obras antigas, preferimos colocar as referências em uma nota de rodapé para garantir maior fluidez no texto; (iii) todas as traduções do grego são nossas; (iv) utilizamos as normas de transliteração de termos e textos em grego antigo da *Revista Clássica* estabelecida pela professora Ana Lia do Amaral de Almeida Prado (2006).

Recolocar a pergunta sobre a metáfora política-medicina sugere questionar a fossilização e o reavivamento da *eikón*, isto é, ela nos conduz à reflexão do uso contemporâneo de sentenças que relacionam determinados governos ou práticas políticas à doença. Como, então, é impossível prescindir do pensamento metafórico, percebe-se que, nos passos de Platão, a investigação acerca das metáforas médicas na *República* se prevê como portadora de novas considerações sobre a própria filosofia política do filósofo ateniense.

CAPÍTULO I – Interpretação metafórica da *República*: o diálogo como *eikōn legoménē*

Parte da interpretação de Platão foi desenvolvida pelos moldes e pelas guias legadas pela tradição e outra parcela pelas disputas no interior da filosofia contemporânea. Essas duas matrizes se acanastraram plasmando cinco paradigmas hermenêuticos: o unitarista⁴⁵, o esotérico⁴⁶, o evolucionista⁴⁷, o analítico⁴⁸ e o pós-estruturalista⁴⁹. Decerto, eles se mostraram

⁴⁵ A posição unitarista foi proposta desde a Antiguidade e amplificada a partir do século XIX. Os classicistas determinaram a legitimidade de se perguntar sobre o papel de Sócrates como porta-voz das ideias de Platão e se realmente havia um núcleo de doutrinas fixas construídas nas suas obras, inquirindo até que ponto o desenvolvimento intelectual e as doutrinas esotéricas influíram sobre elas. Sob outra perspectiva, alguns platonistas discutiram sobre a possibilidade de um engajamento político do filósofo ou se as suas ideias fossem puramente ideais e irônicas. Por fim, justificar-se-ia falar de uma *intentio textus* no CP e, se afirmativo, qual seria essa intenção na comunicação por meio de conversações? Os antigos intérpretes de Platão se inclinaram a afirmar que ele estava dizendo sempre a mesma coisa, condicionando o estudo dos diálogos à perspectiva unitária (GILL, 2011). Tomavam Sócrates como o principal expoente do projeto platônico e buscavam no CP os ensinamentos do autor, pressupondo que estas ideias formavam um sistema coerente de doutrinas. Essa situação modificou-se no início do século XIX com Schleiermacher (2008), que propôs que o sistema do filósofo fosse reconstruído a partir dos próprios diálogos. Ele indigita uma nova compreensão da filosofia platônica similar a um edifício, no qual uma parte é explicada pela outra, e o contexto geral explicaria as partes obscuras, além de considerar os diálogos mediante uma inseparabilidade entre conteúdo e forma, revelando que método e argumento manifestam a expressão das doutrinas e da intenção do autor. O trabalho de Schleiermacher impulsionou toda a história das interpretações platônicas dos séculos XIX e XX, surgindo como paradigma da visão unitarista. Observa-se que o unitarismo possui variante como, por exemplo, a compreensão ingressiva de Jaeger (1947) e Kahn (1996), a qual sustenta que o objetivo da filosofia platônica era claro aos olhos do autor quando ele se preparava para escrever o primeiro dos seus *sōkratikoí λόγοι*, e que todas as aporias são explicadas no *Banquete*, *Fédon* e *República*. Em contrapartida, Gill (2011) propõe um unitarismo filosófico no lugar do doutrinário, em que a maiêutica estaria presente de forma ubíqua na estrutura dialógica do CP, porém cada diálogo constitui um encontro dialético distinto que permite responder a variados pontos de vista. O debate pormenorizado dessas premissas se encontra em Rowe (2012). Nessa abordagem, a medicina foi tratada como uma metáfora ou um modelo que Platão seguia para construção da sua ética ou política (JAEGER, 1944). Vegetti (1995), por exemplo, reluta em aceitar as contradições do CP com relação à medicina e, segundo ele, Platão estava reagindo às mudanças da medicina hipocrática nos séculos V e IV a.C., transformando-se em um ritual higiênico e vazio.

⁴⁶ Em sentido oposto a essas análises, a escola de Tübingen propôs uma elaborada teoria hermenêutica do CP, seguindo os *ágrapha dōgmata*, as doutrinas não-escritas. A escola de Tübingen foi iniciada por Geiser e Kraemer e seguida por Reale (2010), tornando-se conhecida como escola de Tübingen-Milão. Segundo a posição esotérica, o escrito filosófico não é autárquico, necessitando transcender no que se refere ao conteúdo para ser amplamente entendido. Essa compreensão, segundo Reale (2010), subverte o paradigma hermenêutico de Schleiermacher, fundamentado no romantismo e no princípio da *sola scriptura*, e no seu lugar apresenta a tese de que dos diálogos “não se depreende uma unidade, porque essa se encontra subjacente a eles, enquanto é confiada à dimensão da oralidade dialética” (REALE, 1994, p. 51). Ademais, a tradição indireta fornece uma chave para uma releitura unitária e sistemática do CP e, por essa causa, Kahn (1996) considera a interpretação esotérica como uma variante do unitarismo. Entretanto, o solo epistemológico de Reale se aproxima da hermenêutica de

Gadamer, o qual criticou o método schleiermacheriano negando a possibilidade do método divinatório. Gadamer (1999) oferece um alicerce filosófico para a experiência da verdade que transcende o método científico e o objetivo da hermenêutica seria a compreensão da verdade do texto e integrá-la com a vida do ser humano. Ele cunha o termo “preconceito” (*Vorurteile*) para assinalar as estruturas prévias sem as quais seria impossível todo entendimento e a tarefa da interpretação será recuperar a autoridade da tradição para aí encontrar os preconceitos legítimos, logo, “clássico” designaria o modo do ser histórico que contém os preconceitos verdadeiros. Platão, *verbi gratia*, deveria ser compreendido através de uma interação entre o movimento da tradição e o movimento do interprete, levando em consideração também suas instruções orais. Ele afirma que “nós podemos, certamente, concordar que, em geral, Platão deu instrução oral só para aqueles que pertenciam ao círculo íntimo da sua ‘escola’ e que ele partilhou seus pensamentos somente com eles” (GADAMER, 1999, p. 125). Acrescenta-se que o fenômeno hermenêutico se manifestava na forma que o fundador da Academia releu a cultura de Atenas da sua época e se expressou em diálogos, os quais devolvem a linguagem ao movimento originário da conversação e protege de qualquer abuso dogmático. Atualmente, Szlezák (2005, 2009), um dos expoentes da escola de Tübingen, propõe que as mais sistemáticas doutrinas de Platão, os *timiótera*, não foram expostas nos diálogos, sendo reservadas para um ensino oral aos estudantes mais avançados. Essas lições deveriam ser transmitidas esotericamente como faziam os pitagóricos e aquilo que foi escrito por Platão precisaria ser complementado ou auxiliado, *boéthéia*, por argumentos melhores.

⁴⁷ Segundo a hipótese evolucionista, Platão teria mudado de ideia ao longo de 50-60 anos de produção filosófica (VLASTOS, 1994). Ademais, defende-se ser natural ao pensamento de um filósofo o manifestar-se em uma ordem lógica em sua evolução e, por consequência, em um primeiro período da sua produção, ele estaria mais próximo do Sócrates histórico e em outro conjunto de diálogos (intermediários e tardios), Platão iria além dos ensinamentos do seu mestre. Em suma, essa abordagem carrega três pressupostos: a possibilidade de se determinar a ordem de composição do CP; a ordem das suas obras irá tornar evidente a evolução do pensamento do mestre da Academia; as teses encontradas em seus diálogos representam o pensamento platônico no momento em que ele os redigia (GUTHRIE, 1975; PENNER, 1992). Ora, Platão não teria somente colocado diferentes palavras na boca do seu mestre em diversos diálogos, mas também teria modificado seu método ao longo da sua carreira filosófica. Assim, Sócrates apelava para um modelo de racionalidade extraído das técnicas produtivas, entre as quais a medicina estava inserida e era a mais aplicada. Sem embargo, esse paradigma possuía vários problemas e, posteriormente, foi abandonado por ele, como se nota na estrutura argumentativa da *República*, cujo Livro I se apoia no *élenkhos* socrático para refutar Trasímaco. Já nos demais livros da *Politeia* o *definiens* da justiça é tecido por meio de um longo processo argumentativo, equiparando-o, através de um símile, à saúde (IRWIN, 1977). Segundo parte dos classicistas (LEVIN, 2014), a medicina permite, também, a percepção de uma evolução da ideia de ciência no seio da filosofia platônica. Com o intento de determinar quais obras pertencem às metodologias e aos pensamentos ainda conectados ao Sócrates histórico, os evolucionistas contaram com a ajuda de uma metodologia estatística que se baseia nas observações sobre o estilo, denominada estilometria. Partindo do pressuposto pelo qual as *Leis* foram o último diálogo de Platão, essa técnica estilométrica (BRANDWOOD, 1992) buscou encontrar uma ordem dos diálogos verificando os incrementos de novas terminologias e partículas. Apesar desse esforço, a crítica a essa abordagem tem crescido nos últimos anos (THESLEFF, 1966; KAHN, 1996; GILL, 2011; ROWE 2012; LOPES, 2018), porque a mudança estilística *non sequitur* uma alteração na maneira de pensar, além de nada impedir o filósofo ter escrito ou revisado suas obras ao mesmo tempo em que ele escrevia outras. Em adição, Rowe (2006) alega ser implausível que Platão tenha dado as costas intelectualmente a Sócrates e ainda assim continue a usá-lo como sua personagem principal.

⁴⁸ A primeira questão que surge é a possibilidade de se definir o que seja a “filosofia analítica”, porque ela se tornou tão diversificada a ponto de perder seu perfil diferenciador (WRIGHT, 1971), tornando-se um sintagma vago e, por esse motivo, fala-se recentemente em uma atualização, uma renovação ou substituição desse movimento por uma “filosofia pós-analítica”. De fato, a divisão analítico/hermenêutico-continental nunca foi assaz clara (GLOCK, 2008) e, por essa causa, não se pode falar em uma interpretação hegemônica de Platão, mas apenas de tendências dentro dessa corrente de pensamento. Por outro lado, os platonistas analíticos mesclaram a sua metodologia com os paradigmas unitaristas, evolucionistas e esotéricos. Segundo Hare (1982) e Gill (2011), o trabalho exegético, então, consiste na utilização de critérios modernos de análise para julgar Platão e outros filósofos vetustos, esquadrinhando uma parte específica do argumento de um diálogo que ilustra um método, uma refutação de uma tese ou manifesta uma obscuridade. De fato, a metodologia analítica se pareceria com o que Sócrates fazia, extraindo sentenças da poesia, trágica ou épica, fora do contexto original, para apoiar ou refutar seus oponentes. Sob outro prisma, Rowe (2006), Moors (1978), Davidson (1992), Frede (1992), Ackeren (2005), Annas (2003) alegam que Platão estava interessado na verdade de suas afirmações e, ao mesmo tempo, ele desejava que seus consulentes pensassem por si, envolvendo-os não somente com suas ideias, mas com o seu processo de filosofar. Isso manifesta que ele propunha uma perspectiva não-dogmática, sem ser cético, pois nem tudo era refutado ou conduzido a um impasse, de forma que a sua maneira de escrever é indissociável da sua forma de pensar, pois ele pretendia que o pensamento fosse mais uma questão de atividade

insuficientes para albergar todas as particularidades do diálogo platônico, portanto, voltamos à perspectiva que restaura a *República* como imagem falada ou imagem filosófica ou ainda *eikōn legoménē*. Esse método que nós propomos leva em conta os elementos do diálogo (condutor, interlocutor, conteúdo, contexto dialógico, escritor, leitor, elemento faltante), sua forma dialógica (expansão e revisão de premissas) e seu apanágio metafórico. Este último se manifesta como o mais complexo e, por conseguinte, aquele que os comentadores de Platão passaram ao largo, em razão de os estudos sobre a metáfora sempre a relegarem ao plano de figura de linguagem.

Esse império da imagem será comprovado na introdução do primeiro livro da *República*, em que Sócrates e Gláucon descem ao Pireu, porto de Atenas planejado por

do que de produto. Hyland (1968), aprofundando essas análises, defende que para Platão a filosofia não é *in toto* proposicional, em razão de ele se preocupar com a experiência concreta das situações vivenciais, assim, a substância ou o conteúdo, o processo dialético e a forma de apresentação do diálogo necessitam ser levados em conta no trabalho exegético. A hermenêutica das obras passa, dessa forma, a notar o *contexto filosófico*, as personalidades envolvidas e a relação entre os participantes, disso decorre que nada é acidental e cada parte está imbricada ao objetivo como um todo. Outra chave analítica manifesta-se na disposição a seguir Sócrates ou outro interlocutor por mais paradoxais que pareçam seus resultados, sabendo que o mestre de Platão pode falar *in propria persona*, adotar o ponto de vista de outrem, como Diotima, ou assumir falsamente o ponto de vista do adversário para refutá-lo. Logo, não se pode atacar Sócrates, atribuindo-lhe falácias até que sejam exauridas todas as possibilidades exegéticas, as quais não estão confinadas somente ao pensamento vetusto, pois, mesmo que o intérprete não precise sempre aplicar os conceitos modernos aos textos antigos, o trabalho da avaliação teórica pode ser desenvolvido com maior destreza quando se utiliza o quadro conceitual contemporâneo, desde que ele seja bem diferenciado da Antiguidade. Além disso, Hare (1982) acrescenta que Platão não discorreu sobre tudo o que precisava ser discorrido. Cf. Hyland (1968); Rowe (2006); Ackeren (2005).

⁴⁹ Ora, dificilmente encontrar-se-á também uma corrente hegemônica no pensamento francês contemporâneo, contudo, percebe-se que as análises de Foucault e de Derrida foram entre as mais influentes nos estudos clássicos no início do século XXI e provocaram, direta ou indiretamente, novas questões nos estudos sobre o platonismo e o hipocratismos. Derrida (1989, 1967, 1972b) ataca a filosofia de Gadamer por estar imbricada ainda à metafísica e acusa Heidegger de ser o último metafísico, por causa de seu pensar o *lógos* como um único assunto. A proposta derridiana volta a Nietzsche para desconstruir uma verdade e um significado textual definido e, assim, ela tangenciaria a hermenêutica, pois ela inclui uma teoria da compreensão e, ao mesmo tempo, ela se distanciaria dela, porque no texto não há nada a descobrir e a decifrar. Segundo ele, a dissimulação da textura pode levar séculos para dirimir seu pano, como por exemplo, o *Fedro* de Platão que precisou esperar vinte e cinco séculos para deixar de ser considerado um diálogo mal-composto. Nele, Platão estaria criticando a escrita e, ao mesmo tempo, explorando os vários sentidos do vocábulo *phármakon*, ao que Derrida nota as suas proximidades com o processo de escritura. O filósofo da “*différance*”, então, parte para o que ele denomina de “*metáforas de Platão*”, divididas entre cosmogônicas e escriturais, que intervêm, pois, cada vez que a diferença e a relação são irredutíveis, cada vez que a alteridade introduz a determinação e põe um sistema em circulação. Sob outra perspectiva, o “*anti-platonismo foucaultiano*”, fundamentado em uma interpretação de Platão, foi mais além, ao aventar que a crítica, que põe em prática o princípio da inversão, poderia subverter o platonismo concedendo o reconhecimento ao jogo negativo de um recorte e de uma rarefação do discurso (FOUCAULT, 1971). Essa proposta de subversão levaria de volta à *República*, porque nela o Estado temperante se ocuparia em proporcionar a dominação das paixões da multidão viciosa pela inteligência de uma minoria virtuosa. Nela, também, a dietética teria surgido como uma modificação das práticas médicas e pareceria como uma terapia para os tempos de lassidão. Em contrapartida (FOUCAULT, 2014), os hipocráticos encontraram na *diáita* formas de se lidar com os *aphrodisia*, os quais foram problematizados apenas em termos de quantidade e circunstância. De qualquer forma, os gregos descobriram que o “*regime*” é uma arte de viver, uma categoria fundamental mediante a qual se pode pensar a conduta humana e os prazeres deveriam ser bem usados se as pessoas quisessem cuidar da saúde corporal. A filosofia francesa contemporânea partilhou, com poucas exceções, de um gosto de subverter o platonismo, entendido como representante da verdade única e do Bem.

Hipódamos, para assistirem à celebração de Bêndis, deusa trácia. Esse porto foi local de embates entre a democracia e a oligarquia, ademais, ele foi planejado com a finalidade política de distinguir três “classes sociais” e arquitetar uma constituição política graças à “urbanização”. De modo similar, o projeto socrático se revela no replanejamento da *pólis* e no inquérito da *politeía* mais justa. E esse empenho propõe a justiça para o fulcro dos debates, culminando nos dez livros que se seguem.

1.1. Interpretando a *República* de Platão

O trabalho de interpretar Platão se revela mais laborioso do que a maioria dos filósofos, dado que ele sempre dirige a seu destinatário de forma indireta⁵⁰ (**Figura 01**), a saber, ele utiliza suas personagens para falar com o leitor, jamais se representando como uma *philosophiae persona*⁵¹. Suas obras não são dramatizações frugais⁵², porque além de elas não serem construídas para dissertações públicas, o que está sendo dito pelos protagonistas exige um enorme esforço hermenêutico para compreender aquilo que o filósofo quer dizer.

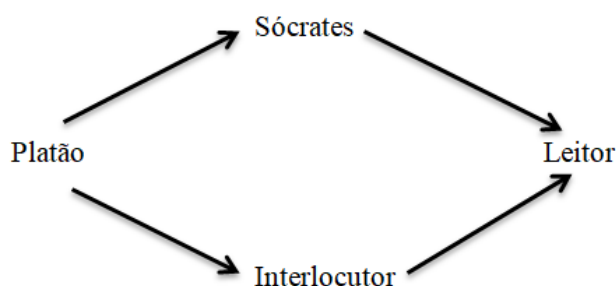


FIGURA 01 – Esquema comunicativo dos diálogos platônicos de Santas⁵³

Assim sendo, a nossa proposta visa se afastar de hipóteses hermenêuticas radicais e se aproximar de indicações para uma investigação que satisfaça as exigências textuais consideradas. *Em uma via negativa*, evitamos localizar a intenção do autor por detrás do texto,

⁵⁰ Cf. Rowe (2006); Santas (2010).

⁵¹ Ele aparece como uma personagem muda no *Fédon* (Pl.Ph.d. 59b) e na *Apologia* (Pl.Ap. 34a)

⁵² Cf. Rowe (2012).

⁵³ Cf. Santas (2010).

por três motivos: (i) a intenção não ajusta perfeitamente com aquilo que se encontra na obra; (ii) nem sempre a comunicação atinge perfeitamente o seu objetivo; (iii) o intérprete não se encontra em condições para determinar o que se passava na mente do escritor quando ele redigia a obra. Logo, observa-se que a interpretação de um determinado opúsculo não é governada pelo receptor original e a apropriação do significado não é determinada apenas pelo leitor (*intentio lectoris*), portanto deve-se investigar o significado do texto (*intentio operis*) e o seu grau de polissemia⁵⁴.

No que concerne a Platão, seria embaraçoso sustentar que ele teria uma intenção X ao redigir Y, por causa da distância temporal e da forma como ele escreveu, isto é, se servindo de personagens, nunca expressando diretamente sua posição e, por vezes, sendo ambíguo. Para fazer justiça aos seus escritos, procuramos cautela e a moderação de forma metodológica, a fim de respeitar as particularidades de cada diálogo. Evitamos ainda o deslocamento da sacralidade textual para o CP.

Em uma via afirmativa, advogamos que os escritos platônicos devam ser restaurados em sua forma dialógica e metafórica. O estado dialético apresenta elementos tais como condutor, interlocutor, conteúdo e contexto, logo ele poderia ser assim representado:

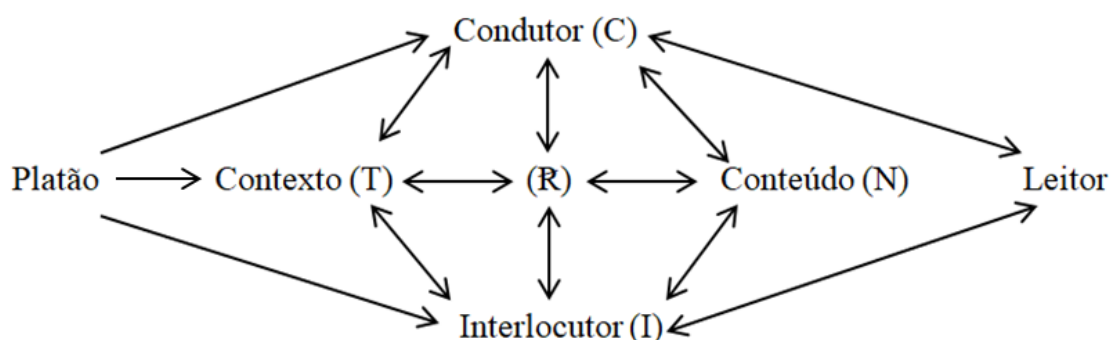


FIGURA 02 – Gráfico dialógico dos Diálogos platônicos

Platão escreveu os diálogos usando um ou mais condutores (C) e interlocutores (I), no qual C nem sempre é Sócrates, e o I pode ser comutado no meio do diálogo, como ocorre com Górgias e Polo. Ademais CI não se limitam a perguntar e a responder, mas se irritam com o

⁵⁴ Cf. Eco (2012).

outro, usam falácias, citam poetas e distorcem a fala do adversário. A relação CI está concatenada com o conteúdo (N) e com o contexto dialógico (T) em que está inserida, no qual Sócrates desce ao Pireu, Aristófanes soluça, Alcibiádes chega embriagado, Menénexo pede para Sócrates reproduzir o discurso de Aspásia, até mesmo as personagens mudas podem auxiliar em T, como Lísias que lembra a tragédia da família de Céfalos. Dialeticamente, CI recebe e doa ao TN e eles estabelecem uma comunicação de duas vias com o leitor, provocando-o a pensar e buscar soluções *per se*. Esse complexo discursivo forma um ambiente mais propício à educação do que um suporte a doutrinas dogmáticas, o que não deve ser levado ao extremo ceticismo, pois existem proposições que não são refutadas e temas que são recorrentes em vários *contextos dialógicos* diferentes, ao que se pode restaurar um núcleo de ideias e propostas platônicas. Ainda assim, as premissas platônicas deixam um *elemento faltante* ($\mathbb{R}$), como por exemplo, a ausência da opinião conclusiva de Sócrates ou do próprio autor. Esse $\mathbb{R}$ demanda uma compreensão ativa por parte do *leitor*, que deve finalmente estar disposto a se dedicar ao empreendimento filosófico.

A maioria dos diálogos platônicos possui um fio condutor (N) que se interlaça com diversos assuntos provocados durante a conversação e, ao final, eclodirá em refutações ou autocontradições, como no *Lísis*, em que os interlocutores não conseguem atingir a definição de *philía*, após uma investigação exaustiva que envolveu, *inter alia*, a questão da semelhança e da diferença, do bem e do mal. Assim, se a *intentio operis* coincidissem com o conceito de *philía*, certamente ela teria falhado, porém se o propósito pudesse ser deslindado no método e na investigação, ele teria sucesso. Esse N se encontra atrelado ao CI por um caminho ($\leftrightarrow$) que, na *República*, pode ser *parabolé*, *eikón* ou analogia, alternando conforme as personagens e a temática.

Por *contexto dialógico* (T), entendo o ambiente imagético no qual as expressões ocorrem juntamente com outras no mesmo sistema de signos e, por *circunstância*, a situação externa que constitui o entorno do discurso. Ora, alcançou-se que o contexto dialógico (T) de cada diálogo é manifestamente diferente, bem como diversas são as personagens (CI) e as abordagens dos temas (N), por isso uma argumentação precisa ser inserida em T para uma interpretação mais fiel de N. Entretanto, a circunstância em que Platão os escreveu não pode ser estipulada por causa da indeterminação da datação das obras e devido à escassez e à ambiguidade dos dados historiográficos da Grécia Antiga. Em vista disso, deduz-se que um trabalho de reconstrução ou comparação entre o CP e o CH, ou qualquer obra dos séculos V e IV a.C., não opera exclusivamente no âmbito da *circunstância*, mas salienta e privilegia o

contexto. Isso não indica a existência de uma interdição de se lançar para fora do texto, porque em determinados momentos a própria passagem nos propõe para um fato histórico ou para um dado geográfico e, nesse instante, o exegeta precisa estar atento para o porquê de ele nos arremessar para essa conjuntura e discernir se o evento está ficcionalizado, distorcido ou retratado de forma semelhante ao que outros autores antigos o relatam.

Esse esquema (**Figura 02**) é dialógico e metafórico: dialógico, em razão de refletir um dinamismo interior do diálogo, em que, ao se depararem com uma aporia, as personagens se reerguem, quase sempre, em direção a uma reformulação e expansão do argumento; ele também é metafórico, pois o próprio diálogo platônico é uma imagem escrita, *eikōn legoménē*, de uma fala entre dois ou mais participantes em um contexto. Retornaremos no capítulo 04 dessa pesquisa, para exemplificarmos e hipotetizarmos sobre o conceito de diálogo enquanto *eikōn legoménē*. Entretanto, faz-se premente o esclarecimento sobre o conceito de metáfora, a fim de avançar no entendimento dessa nova proposta hermenêutica para se compreender a medicina e a política na *República*.

1.2. Definindo a metáfora

Indagar sobre a *metaphorá* no CP parece anacrônico, porque Platão não elabora uma teoria sobre os tropos e esse vocábulo não aparece nos diálogos com o sentido que Aristóteles lhe conferirá posteriormente⁵⁵. Sem embargo, isso não figura que Platão não tenha outros meios de se referir a ela nos diálogos, pois ele quase sempre usa o vocábulo *eikōn* e *homoiōsis* para aludir às imagens que ele manipula com a finalidade dialógica e *eídōlon* no sentido de metáforas enganadoras dos sofistas. A questão principal está, então, em como entender o conceito de *metaphorá*, construída na história do pensamento (que começa com o Estagirita e se multiplica nas infinitas hipóteses semânticas e pragmáticas dos séculos XX e XXI) e, após revisitar o uso nos escritos platônicos, identificando ou não a presença de algo maior que figuras de linguagem.

⁵⁵ Arist.*Po.* 1457b.

1.2.1. A metáfora na Antiguidade

Na *Poética*⁵⁶, Aristóteles discorre sobre a elocução e a espécie de nomes, os quais podem ser classificados em: corrente (*kýrios*), língua estrangeira (*glóttá*), metáfora (*metaphorá*), ornamento (*kósmos*), inventado (*pepoiēménon*), alongado (*epektetaménos*), abreviado (*hyphēirēménos*) e alterado (*exēllagménos*)⁵⁷. Nesse contexto, o Estagirita define a metáfora:

μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.

Metáfora é a atribuição de um nome alheio, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie, ou segundo a analogia.⁵⁸

O vocábulo *metaphorá*, tal qual se encontra definido na *Poética*, pode ter sido cunhado por Aristóteles ou por algum dos seus contemporâneos, porque ele não aparece antes do século IV a.C.⁵⁹. A taxonomia aristotélica a divide em quatro tipos: gênero para espécie, como “deter-se” para “ancorar”; da espécie para o gênero, como por exemplo, “eu tenho um milhão de coisas para fazer”, sendo que “milhão” é uma espécie de “muitos”; da espécie para espécie, como “cortar a vida” para “esgotar a vida” ou ainda em provérbios como “Cárpatos com a lebre”, pelo que a ilha de Cárpatos foi devastada por lebres⁶⁰; da analogia, como B está para A, assim como D está para C e, nesse caso, D pode substituir B. Em termos matemáticos, pode-se representar a metáfora por analogia por $\frac{2}{6} = \frac{1}{3}$ ou $\frac{\text{Taça}}{\text{Dionísio}} = \frac{\text{Escudo}}{\text{Ares}}$, de forma que ao se cruzar na diagonal teremos a seguinte equação *Escudo de Dionísio = Taça de Ares*. Além de a semelhança obedecer às regras de equivalência, ela pode seguir as normas da inclusão, em que A está em B, assim como C em D, *exempli gratia*: a visão está no olho assim como a razão está na alma⁶¹.

⁵⁶ Cf. Barnes (1995), para o contexto da *Poética* e da *Retórica*.

⁵⁷ Arist.Po. 1457b.

⁵⁸ Arist.Po. 1457b.

⁵⁹ A metáfora é uma metáfora foi notada por Lloyd (1996).

⁶⁰ Arist.Rh. 1413a.

⁶¹ Arist.Top. 108a.

Ainda sobre a analogia, o Estagirita lhe concede a possibilidade da não existência de um dos termos, como no seguinte caso: “semear” está para a “semente”, assim como “x” está para a “luz do sol”; ora “x” não existe; logo, dir-se-á, “semeando a luz do sol”. Outra concessão seria a importação de um termo estrangeiro, privando-o de alguma de suas qualidades, como por exemplo, se alguém dissesse que o escudo é uma “taça sem vinho”⁶². Aristóteles desfecha o seu discurso sobre o nome asseverando que o uso metafórico merece o maior cuidado e atenção, porque ele não se pode apreender dos demais e revela o engenho do poeta, “pois, o fazer boas metáforas é perceber a semelhança”⁶³. Essa frase pode ser compreendida como um elogio do filósofo, tendo em vista que a poesia é uma *tékhnē* mimética e faz parte da natureza humana o fazer semelhanças.

Outrossim, Aristóteles estabelece algumas características para a analogia que ora ampliam seu campo de ação ora o limitam. Segundo o Estagirita, ela serve para suprir com dados os raciocínios indutivos, os silogismos dedutivos e os hipotéticos⁶⁴. Ora, a indução é um tipo de argumentação que infere os universais dos particulares e, além de ser mais convincente, possui uma maior clareza por ser naturalmente apreendida pela sensação. Portanto, as similaridades oferecem o suporte para que esse argumento infira os universais, como “o piloto hábil é o melhor piloto, assim como o médico hábil é o melhor médico, logo, o ser humano hábil é melhor em qualquer esfera particular”. Nessa sentença, as espécies de profissão são comparadas com a finalidade de atingir uma generalidade⁶⁵. Sócrates emprega um método semelhante, chamado pelo Estagirita de *parabolé*, o qual consiste em uma classe de *exemplo* (*parádeigma*) que se serve de ilustrações inventadas pelo orador. Tal método seria análogo à indução, com o fim de produzir provas⁶⁶.

⁶² Arist.*Po.* 1457b.

⁶³ Arist.*Po.* 1459a. τὸ γὰρ εἶ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν.

⁶⁴ Arist.*Top.* 105a. Quanto aos silogismos hipotéticos, as analogias se apoiam na *communis opinio* de que aquilo que convém para um de muitos similares vale para os demais (Arist.*Top.* 108b); analogamente aquilo que é válido para o singular também se aplica ao múltiplo (Arist.*Top.* 114b). Ademais, a investigação das semelhanças auxilia na formulação das definições (Arist.*Top.* 108b), pois se alguém possui a capacidade de determinar o idêntico em cada predicado particular (*definiens*), ele não terá dúvida sobre o gênero ou o sujeito (*definiendum*). Também, ela serve para substituir o universal quando não houver uma palavra apropriada para ele (Arist.*SE.* 174a.). Contudo, Aristóteles adverte que o argumento estará exposto à vulnerabilidade quando o predicado não mantiver a relação de semelhança com seu sujeito (Arist.*Top.* 136b.), como em: o construtor de casas produz casa, o médico produz saúde, logo o político produz justiça. A fraqueza da sentença se manifesta na premissa que atribui o apanágio de produção de saúde para o médico, comprometendo a conclusão e toda a validade persuasiva do discurso.

⁶⁵ Arist.*Top.* 105a; Arist.*Top.* 108b.

⁶⁶ Arist.*Rh.* 1393a; Arist.*Metaph.* 1078b. Ora, entendemos que o *definiendum* e o *definiens* do Estagirita são mais precisos e apropriados que o termo *craft-analogy*, empregado por Irwin (1977, p. 71), cujo significado pode ser delimitado como uma “característica proeminente do argumento socrático (...), o qual argumenta a partir do

Em contrapartida, os símiles são metáforas que empregam o “como” e assim como elas, os símiles devem ser dispostos de forma elegante e clara⁶⁷. Ainda sobre a precisão ou obscuridade do discurso, os *Analíticos Posteriores* recomendam que se evite definir e argumentar dialeticamente por metáforas, bem como definir termos metafóricos⁶⁸. Infere-se, portanto, que a relação de Aristóteles é ambígua, porque ao mesmo tempo em que ele reconhece que “todas as expressões metafóricas são obscuras”⁶⁹, ele sustenta que elas proporcionam um conhecimento do objeto em função da semelhança⁷⁰. Ressalta-se, entretanto, que essa sua última menção “cognitiva” da metáfora se difere da Linguística Cognitiva contemporânea, visto que Aristóteles a adequa à formalidade lógica e instrumental do seu *órganon* e a relaciona com a noção de um conhecimento como uma identificação da alma com a forma das coisas.

1.2.2. A metáfora nos debates contemporâneos

A *metaphorá* aristotélica sofre vários “ataques” no final do século XIX e no início do XX. As pesquisas interacionistas de I.A. Richards e Max Black levaram para outro patamar a investigação, desafiando a separação entre literal e metafórico⁷¹. Para Richards (1936), a retórica é um estudo da compreensão e da incompreensão verbal e, nesse contexto, “pela mera observação se pode demonstrar que a metáfora é o princípio onipresente da linguagem” (RICHARDS, 1936, p. 92, tradução nossa). Isso retrata que o signo verbal é uma metáfora e ela estaria entrelaçada ao pensamento, ao passo que o ato de pensar e de conferir nome às coisas criaria nomes e expressões metafóricas e, nesse caso, as sentenças poéticas e científicas constituiriam níveis de maior ou menor ambiguidade. A expressão metafórica, por sua vez, apresenta um comércio de duas ideias, sem, contudo, dissolver o sentido de um vocábulo no sentido da frase. Ele denomina as duas ideias de *teor* e de *veículo*:

caráter do ofício especializado às conclusões sobre o caráter das virtudes”. O embaraço desse último se manifesta na visão estreita que Irwin possui da *tékhnē*, reduzindo-a a meios instrumentais para esse fim externo (NUSSBAUM, 1986). Além disso, a analogia dos artesãos perpassa não somente os ditos Diálogos da Juventude, servindo de molde também para o *dēmiourgós* do *Timeu* (GRAHAM, 1991).

⁶⁷ Arist.*Rh.* 1406b-1407a.

⁶⁸ Arist.*A.Po.* 97b.

⁶⁹ Arist.*Top.* 139b: πᾶν γὰρ ἀσαφὲς τὸ κατὰ μεταφορὰν λεγόμενον.

⁷⁰ Arist.*Top.* 140a.

⁷¹ A metáfora linguística e discursiva é pormenorizada em Moisés (1974), Charaudeau; Maingueneau (2004), Cançado (2015), Saeed (2015).

Deixai-me chamá-los de teor e veículo. Uma das coisas mais estranhas sobre todo o tópico é que não temos termos distintos acordados se quisermos fazer análises sem confusão. Toda a tarefa consiste em comparar as diferentes relações que, em casos diferentes, esses dois membros de uma metáfora se mantêm entre si, e ficamos confusos no início se não soubermos de qual dos dois estamos falando. Atualmente, temos apenas algumas frases descritivas desajeitadas com as quais podemos separá-las. “A ideia original” e “a emprestada”; “o que realmente está sendo dito ou pensado de” e “com o que é comparado a”; “a ideia subjacente” e “a natureza imaginada”; “o assunto principal” e “o que ele se assemelha” ou, ainda mais confuso, simplesmente “o significado” e “a metáfora” ou “a ideia” e “sua imagem”. (RICHARDS, 1936, p. 96, tradução nossa).

Dessa forma, ele emprega o vocábulo “metáfora” para toda a unidade dupla, o *teor* e o *veículo*, na qual dois pensamentos de coisas diferentes atuam em conjunto e são sustentados por uma única palavra ou frase, cujo sentido é o resultado da sua interação. Como no verso de Álvaro de Campos “Cada alma é uma escada para Deus”, o *teor* seria a alma e o *veículo* a escada, em que o *veículo* lança luz sobre o *teor* interagindo com ele e produzindo um sentido de verticalidade, progresso e ascendência. Se o termo “escada” fosse substituído por “rio”, uma nova interação se manifestaria no sentido de “fluxo”. Richards (1936) declara que o *veículo* controla o modo em que o *teor* se forma, *exempli gratia*, “a mente profunda” e o “rio profundo”. No primeiro, “profundo” faz com que a mente seja rica em conhecimento e poder, e no segundo, ele gera no “rio” a propriedade de perigoso, navegável, difícil de ser atravessado.

Black (1962) avança as premissas de Richards e estende a interação ao conjunto do enunciado. Dentro de uma sentença os tópicos acompanhantes experimentam uma mudança metafórica de significado no processo subsidiário ao principal. Em “o homem é um lobo”, o homem é a *moldura* e o lobo é o *foco*, a ferocidade e a violência própria de uma visão geral dos seres humanos sobre o lobo lança luz no sentido. Então, não se busca o sentido denotativo que o dicionário traz sobre o lobo (animal peludo mamífero), mas um consenso que a comunidade linguística faz do lobo (ser feroz, carnívoro e traiçoeiro). A metáfora, portanto, invoca lugares comuns do *foco* e os adapta no assunto principal ou *moldura*. Black reafirma que podem ocorrer metáforas subordinadas a uma que possua um “grau de seriedade maior”⁷².

⁷² Kuhn (1993) se aproxima de Black e aplica o processo metafórico à ciência. Ele declara que esse processo desempenha um papel importante em buscar um referente dos termos científicos, o qual vai além da função pedagógica e heurística. Em adição, a metáfora refere-se a todos os processos que a justaposição de termos ou de exemplos evoca em uma rede de semelhanças que ajudam a determinar o modo pelo qual a linguagem se liga ao mundo.

A proposta de Black (1962) envolve a assunção que o enunciado metafórico possua um assunto principal e outro subsidiário, os quais devem ser considerados como “sistema de coisas”. A metáfora atuaria aplicando as implicações do segundo ao primeiro e, durante essa aplicação, ela selecionaria, organizaria ou suprimiria traços característicos do assunto principal. Todo esse trabalho envolveria também o deslocamento do significado de palavras que pertençam a uma mesma família ou sistema que a expressão metafórica. Por fim, ele assevera que não existe uma razão geral que leve as metáforas ao êxito ou ao fracasso, nem um “chão” que permita o seu deslocamento. Ora, a concepção interativa foi um avanço em relação à retórica aristotélica, visto que mostra uma metáfora onipresente na linguagem, tão profunda que permearia todo o pensamento e se refletiria na interação entre *foco* e *moldura*.

Em um mesmo panorama interacionista, Ricoeur (1975)⁷³ critica o conceito de metáfora como uma técnica retórica *tout court*, como um simples embelezamento, como um discurso “científico” que opõe denotação e conotação, como uma substituição que não fornece qualquer informação nova sobre a realidade. O filósofo francês se contrapõe a toda teoria que englobaria os tropos no par literal-figurativo ou visível-invisível⁷⁴, porque esse dualismo se torna extremamente obsoleto em uma teoria que considera a metáfora como tensão e produção de significado. Com base nesta perspectiva, ele propõe uma *métaphore vive*, que possui a potência da apresentação da Ideia no momento do fracasso do entendimento:

O que é dito aqui esclarece nossa própria noção de metáfora viva. A metáfora não é viva apenas por vivificar uma linguagem constituída. A metáfora é viva na medida em que inscreve o impulso da imaginação em um “pensar a mais” no nível do conceito. É essa luta para “pensar a mais”, sob a condução do “princípio vivificante”, é a “alma” da interpretação. (RICOEUR, 1975, p. 384, tradução nossa)

Ricoeur (1975) enseja ir além de Richards e Black, ao assinalar que a metáfora viva carrega um potencial da invenção, da redescritção da realidade, da restauração do significado e, ao mesmo tempo, figura dimensões ontológicas. Para ele, então, a metáfora encontra-se na

⁷³ A teoria da metáfora de Ricoeur suscitou várias críticas. Brezzi (2014) vê o estudo da metáfora inserida em um contexto mais amplo do pensamento de Ricoeur, ligado à Hermenêutica, aos Símbolos e à Celebração da linguagem. Silk (2003) ataca o pensamento de Ricoeur por falar *sobre* a poesia e faltar com a *experiência* poética. Na posição de classicista, Silk defende a aplicação dos polos metonímicos e metafóricos à poesia antiga. Cf. Pender (2000).

⁷⁴ Na divisão visível-invisível, Ricoeur se posiciona contra Derrida (1972a). Segundo Derrida, a filosofia é um exercício de metaforização e ler um conceito como uma metáfora escondida significa privilegiar a tese simbolista da linguagem. Assim, a metáfora permanece um conceito metafísico.

poiesis original, enquanto uma criação através da linguagem, implicando que ela instauraria uma nova pertinência semântica ao criar uma tensão entre os seus elementos. Dessa tensão surgiria um parentesco que a visão ordinária não percebe, brotaria, portanto, uma associação de coisas que não se ajustam e, por fim, solucionaria o enigma que resulta em novo sentido da frase toda. Em suma, o discurso metafórico “diz-nos algo novo acerca da realidade” (RICOEUR, 1976, p. 53).

Essa teoria enfrentou uma resistência na *Nova Retórica* e uma crítica na Filosofia da Linguagem. Ora, o desenvolver da teoria da argumentação, conhecida como *Nova Retórica*, no século XX ocorreu em estreitas relações com a filosofia do direito, abrangendo também outros domínios como a política, a filosofia e a comunicação. Perelman (1969) anuncia discursos que, muito embora não sejam nem poesia nem teorias científicas, tendem a convencer, persuadir e provar algum postulado. Neles se encontram todas as técnicas de defesa e refutação, meios racionais de comprovação próprios da filosofia, da ética e do direito. Dessa forma, o filósofo polonês rompe com o racionalismo lógico-científico do cartesianismo e retoma a tradição grega da retórica e da dialética, especialmente na analítica de Aristóteles. A ideia central da obra enfatiza a razoabilidade humana como um substitutivo para a razão dedutiva-constitutiva e para a pura emotividade que tange a irracionalidade.

Dentre as técnicas argumentativas, Perelman (1969, p. 399, tradução nossa) afirma:

Mas nenhuma concepção pode ser totalmente satisfatória, que não lança luz sobre a importância da metáfora na argumentação. Em nossa opinião, o papel da metáfora aparecerá mais claramente quando visto no contexto da teoria argumentativa da analogia. Na verdade, ao afirmar a conexão entre metáfora e analogia, estamos sendo fiéis a uma antiga tradição, encontrada nos escritos de filósofos e, mais especialmente, de lógicos, de Aristóteles a John Stuart Mill. A existência dessa conexão se tornará aceitável mais uma vez, acreditamos, na medida em que a teoria da analogia for desenvolvida mais profundamente.

Na verdade, Perelman (1969) inverte Aristóteles, ao considerar a metáfora como uma analogia condensada. Com efeito, por analogia, ele compreende uma argumentação probatória que porta uma similitude de estruturas, expressa pela fórmula: A está para B, como C está para D. Dessa forma, ela se manifesta como uma proporção e não um trocadilho *tout court*, a

qual possuiria um *tema*, os termos A e B, e um *foro*, o C e o D⁷⁵. Entretanto, elas existiriam entre graus ou naturezas diferentes, como a comparação entre o finito e o infinito ou o braço humano e a asa das aves. Para tanto, o filósofo polonês cunha o conceito de analogia rica, qual seja, aquela que presencia uma relação clara e esquematizada entre quatro termos, como em “os olhos dos morcegos são ofuscados pela luz do dia, assim como a inteligência da alma é ofuscada pelas coisas mais evidentes”, e que A se relaciona com C assim como B e D.

Perelman (1969) acrescenta que o essencial na analogia é a confrontação do *tema* com o *foro*, e nem sempre elas são ricas, isto é, possuem uma proporção clara e baseada no real. Então, ela produz relações entre os termos do *tema*, ou entre o *foro* e o *tema*, e essa interação conduz, muitas vezes, a integrar no *foro* algumas características que não possuiriam sentido se não fosse pela provocação do *tema* e vice-versa, como em uma comparação entre o caminho da salvação com a estrada à Jerusalém, na qual o peregrino é maltratado, lançando luz no *tema*, sobre os conflitos eclesiais⁷⁶. A metáfora, por sua vez, foi percebida como uma fusão entre os termos de uma analogia, sendo que as mais ricas e significativas são aquelas que operam a união de A e C, deixando B e D não-expressos, mas bem entendidos, como em “um oceano (A) de falsa ciência (C)”, sugere “terra firme” (B) e “verdadeira ciência” (D). Entretanto, no espírito, essa metáfora pode se proliferar no universo sógnico e associar também “um nadador” (B) e “um cientista” (D).

O interacionismo sofreu também severas críticas por meio da Filosofia da Linguagem contemporânea⁷⁷. Searle, através de generalizações de regras que respaldam os fatos

⁷⁵ Perelman não exclui a analogia de três termos em que um termo desempenha funções diferentes ou prolonga o tema no foro, como em “o homem está para divindade, assim como a criança está para o homem”. Assim, segundo ele, a analogia de três termos é, na realidade, composta por quatro.

⁷⁶ O foro pode ser purificado por meio de uma “correção de imagens”, a título de hipótese, como Perelman (1969) cita a revisão de Kant, ao que ele compara uma pomba com Platão, a primeira pensa que logrará êxito maior no vácuo e o segundo buscou a certeza no entendimento puro, ao que o filósofo de Königsberg depura adicionando que Platão não teve lugar para pousar e nem suporte para se apoiar. Não menos importantes são os efeitos e o uso da analogia. As parábolas da Bíblia e a *parabolé* de Sócrates dos diálogos platônicos são extraídos da vida cotidiana para esclarecer a ordem social, moral ou política. Ademais, certas analogias podem ilustrar e reforçar uma mensagem, enquanto outras persuadiriam um auditório ou determinariam um termo faltante, como A está para x, como C está para D. Elas também podem ser utilizadas para invenção de um conceito científico ou na estruturação de um tema ou na produção de provas. Ao se prolongar uma analogia, pode-se produzir o efeito contrário ou extrair dela o material para refutação do argumento central. Em adição, o emprego da comparação deve atentar para as formas antigas que a nova substitui ou reforma, porque a sociedade e a cultura estão em constante mudança e o efeito da semelhança pode não mais cumprir seu papel ou produzir uma reação inversa.

⁷⁷ A contemporânea Filosofia da Linguagem, instigada por sistematizar a noção intuitiva de significado, distinguiu-se, em uma primeira etapa, por um logicismo proposicional de Frege e, em uma segunda fase, por uma reviravolta linguístico-pragmática desenvolvida após as Investigações de Wittgenstein. Frege (1892), partindo do pressuposto que a linguagem natural não possui capacidade suficiente para expressar estruturas lógicas com a devida precisão, formulou símbolos que estabelecessem conexões lógicas no âmbito da predicação

linguísticos, propõe o conceito de intencionalidade, segundo o qual os atos ilocucionários demonstram para os ouvintes a intenção do falante⁷⁸. Ele advoga, então, que o sentido metafórico explicita aquilo que o falante quer comunicar⁷⁹. Entretanto, para responder às indagações contemporâneas sobre o tropo em questão, o filósofo norte-americano dispõe-se a explicar como as metáforas funcionam, qual seja, as relações entre o significado da palavra e o significado da emissão. Segundo ele, muitos querem localizar somente no primeiro, julgando

que existem dois tipos de significado sentencial, literal e metafórico. No entanto, sentenças e palavras possuem apenas os significados que possuem. A rigor, sempre que falamos sobre o significado metafórico de uma palavra, expressão ou sentença, estamos falando sobre o que um falante poderia querer expressar ao emití-las, de uma maneira que se afaste do que a palavra, expressão ou sentença realmente significa. Portanto, estamos falando das possíveis intenções do falante. (SEARLE, 1993, p. 84, tradução nossa)

Searle (1993) avança em sua posição, buscando os princípios que permitem aos falantes emitirem metáforas e como estas se diferenciam do significado literal. De fato, a expressão “Sally é alta” designa apenas um arcabouço de condições de verdade relacionadas a um determinado contexto. Contudo, quando se diz “Sally é um bloco de gelo”, o ouvinte necessita das suposições que ele compartilha com o emissor, que o possibilitem imaginar que quando se diz “*S é P*”, ele intenciona dizer “*S é R*”. Portanto, o significado do falante, e não uma palavra ou uma sentença metafórica, que modifica os sentidos dos elementos lexicais. Seguindo esse raciocínio, insere-se o mecanismo de linguagem da comparação ao emissor que traduziria o enunciado por “*S parece-se com P com respeito a R*” ou “Sally parece um bloco de gelo com respeito à frieza”. Finalmente, ele sugere três passos para se compreender a metáfora: determinar se o enunciado deve ou não ser tomado como uma interpretação metafórica, ter um conjunto de estratégias para estimar os valores de *R* e restringi-los para decidir quais *Rs* são adequados.

elementar. Quanto ao significado, ele assume que o valor semântico de um nome é o seu objeto referido, embora existam vocábulos, como “Harry Potter”, inteiramente fictícios e, portanto destituídos de valor semântico, mas que possuem sentido. Austin (1962) avança sobre as ideias do segundo Wittgenstein e sua noção de uso, exibindo a teoria dos atos de fala, cujos enunciados realizam fatos ou ações, como em “eu te prometo que estudarei Platão”.

⁷⁸ Segundo Searle (1969), aprender uma língua é dominar suas regras, portanto a linguagem possui um comportamento regrado.

⁷⁹ O texto de Searle (1993), originalmente apresentado em um colóquio na Universidade de Illinois, em 1977 foi publicado por Ortony em 1979 (1ª edição).

Contemporâneo de Searle, Davidson (1991) publicou um artigo que polemiza diretamente com Black, Lakoff e toda tradição interativa e cognitiva da metáfora. Ele afirma que a metáfora consiste no trabalho onírico da linguagem, cuja interpretação consiste em um esforço criativo. Ora, não existem instruções para criar metáforas e nem um manual para determinar o que elas realmente significam, *ergo* o ato de engendrará-las não é, em sua maioria, guiado por regras. Destituído de regras, o tropo passa, agora, ao domínio do uso, desencadeado pelo emprego imaginativo de palavras e frases que estão ancoradas em seu significado comum e literal:

Uma metáfora implica em um tipo e um grau de sucesso artístico, não há metáforas malsucedidas, assim como não há piadas sem graça. (...) Este artigo está preocupado com o que as metáforas significam, e sua tese é que as metáforas significam o que as palavras, em sua interpretação mais literal significa, e nada mais. (...) O conceito de metáfora como veículo para transmitir ideias, mesmo que incomuns, me parece tão errado quanto a ideia de que a metáfora tem um significado especial (DAVIDSON, 1991, p. 245-246)

Davidson (1991), confiante que a metáfora não produz significados novos, ampara sua perspectiva na dependência que ela possui em relação aos sentidos originais. Ilustrando, na frase “Cristo é cronômetro”, o conteúdo literal permanece operando em virtude de uma regra que relaciona vários significados. Essa norma se fundamenta no seu símile correspondente e, então, o enunciado pode ser elucidado em “Cristo é como um cronômetro”, de sorte que em um símile as palavras se expressam literalmente, considerando o objeto no contexto e, geralmente, são verdadeiras, como na sentença “John é como um porco”. Por sua vez, a metáfora é, quase sempre, falsa e, por causa dessa falsidade, o ouvinte procura a implicação oculta, como a oração “John é porco”.

Sob outro enfoque, a Teoria Conceitual da Metáfora ou CMT (Conceptual Metaphor Theory)⁸⁰ foi inovada por Lakoff e Johnson em *Metaphors we Live by*⁸¹, os quais reconhecem

⁸⁰ O leitor pode estar sentindo falta dos conceitos estruturalistas da metáfora, visto que eles foram fundamentais para o desenvolvimento de análises, como por exemplo, de Ricoeur. Entretanto, optamos por seguir uma linha que ligaria Black a CMT, bem como sua contestação em Searle e Davidson. Ressalta-se, entretanto, que o estruturalismo de Saussure (1995) considera a linguagem como uma estrutura ou sistema a ser escrutinado pelo linguista para nela identificar sua organização e o funcionamento dos seus elementos. Ele sustenta que a língua não traduz uma relação entre a nomenclatura e um objeto, mas implica uma associação no cérebro humano, constituindo um signo linguístico, o qual possui duas partes inseparáveis: o significante e o significado. O primeiro pode ser entendido como uma imagem acústica, puramente psíquica e, ao mesmo tempo, muito mais “material”. O segundo deve ser compreendido como o conceito que se reveste de um atributo mais abstrato. A

a influência de Ted Cohen⁸², entre os linguistas, de Malinowsky e de Lévi-Strauss⁸³, entre os antropólogos, de Wittgenstein, de Ricoeur e de Searle, entre os filósofos⁸⁴. A CMT parte do

semântica de Ullmann (1977) conserva a noção saussuriana de associação e rede semântica, a qual ele denomina de Campo Associativo, substituindo a dicotomia significante/significado pela tricotomia que envolveria a fonética da palavra (nome), a informação que o nome oferece (sentido) e o referente externo (coisa). O significado, que surge da interação entre o sentido e o nome, constitui a denotação e, ao se associar com os sentidos de um nome, produziria a sua conotação. A compreensão sobre a metáfora tem como ponto de partida a busca pela mudança de significado. O semanticista húngaro também aceita os pressupostos de Richards e a estrutura da metáfora, que distingue o teor do veículo. Ele identifica seis causas para essas alterações de significado, entre as quais ele elenca as causas linguísticas, históricas (por objetos, por instituições, por ideias e por conceitos científicos), sociais, psicológicas (como fatores emotivos ou tabus), oriundas de influxos estrangeiros e da necessidade de um nome novo. O semanticista húngaro entende a metáfora como um deslocamento semântico que opera em uma associação de sentidos pela semelhança. Jakobson, por sua vez, se fundamenta tanto em Saussure quanto em Pierce. Segundo Nöth (1995) e Broden (2017), ele pressupõe, fundamentando-se também em Peirce, que todo signo se traduz em outro signo, assim, o sentido de um vocábulo se manifesta na sua tradução por outro signo que poderá substituí-lo. Jakobson (1971) se apoia na concepção da fala considerada como uma seleção de certas entidades linguísticas combinadas em formas complexas. O emissor seleciona as palavras a partir de um repertório lexical, combinando-as em sentenças de acordo com as regras sintáticas, formando um código comum a ser usado pelos participantes do ato de fala. Os signos podem ser dispostos pela combinação, ao agrupar outros signos agrupados em contextos, e pela seleção, operada entre termos alternativos e permitindo a substituição. Assim sendo, o discurso semântico pode ocorrer por contiguidade, ao combinar e contextualizar os signos, gerando a metonímia ou por similaridade, ao selecionar e substituir, formando a metáfora. Lacan (1985), em sua tese que o inconsciente se estrutura como a linguagem, emprega as conclusões de Jakobson e de Saussure, operando um paralelo com o processo freudiano de condensação e de deslocamento. A condensação resulta de uma estipulação entre o desejo e censura e, em contrapartida, o deslocamento se manifesta em uma mudança do lugar de ênfase, demovendo-se os elementos de alto valor psíquico para os de baixo valor. O legado de Jakobson se estende até a semiótica de Eco (Nöth, 1996, p. 83-108, 163-178; Calabrese 1985, p. 79-81), a qual propõe elementos para a interpretação das metáforas alicerçados nos conceitos jakobsonianos de ambiguidade e autorreflexividade. Eco (2012) sustenta que o mecanismo de invenção da metáfora é desconhecido, embora os falantes as produzam por acaso, por associação de ideias ou por erro. Inversamente, o mecanismo de interpretação coloca o intérprete na posição de observador que presencia pela primeira vez e se interroga, *verbi gratia*, por que as “pernas da mesa”, não são “braços”. Ele acrescenta que a metáfora institui uma identidade sêmica entre os conteúdos das expressões e não aos referentes. Eco não duvida que as metáforas nasçam da experiência interior, todavia ele nega a evidência de uma vivência linguística ou psicológica preexistente que se concretiza em uma expressão metafórica. Logo, ele propõe uma inversão, isto é, o mundo interior de um Autor-Modelo só pode ser reconstruído com a interpretação metafórica, pois ele é inatingível fora do texto.

⁸¹ Cf. Lakoff, Johnson (1980).

⁸² A tese fundamental de Cohen (2008) se baseia na existência de uma capacidade de alguém de se identificar metaforicamente como outra pessoa. Isso demonstra a onnipresença das metáforas na compreensão humana. Elas são essenciais à consciência moral e à apreciação literária, pois fazem parte do ser humano, ou seja, ser humano exige saber o que é ser humano, e isso exige o reconhecimento íntimo de outros seres humanos. Ser capaz de se ver como outra pessoa, seja ela uma pessoa real ou um personagem fictício, é exercitar a capacidade de lidar com a metáfora e outra linguagem figurada.

⁸³ Malinowsky (STANLAW, 2006) desfez a concepção de que as sociedades tribais eram fósseis vivos com cultura irracional e as apresentou como uma vivência diferente da europeia, sem uma atribuição de um juízo valorativo. Ele foi crítico do método e as categorias evolucionistas e difusionistas que dominavam a antropologia clássica, estabelecendo a escola funcionalista, em que os elementos culturais estão integrados em sistemas culturais. A função possibilita reconstruir esses sistemas a partir dos dados presumivelmente desconexos. Lévi-Strauss, por sua vez, recebe influência do estruturalismo linguístico de Jakobson (KUPER, 1983). Ele assevera que a Antropologia deve adotar os métodos da Linguística, observando uma sociedade com pessoas que se comunicam através de variados aspectos culturais. Assim, o estruturalismo busca a apreensão de regras que estruturam a sociedade e os elementos mentais, como os mitos.

⁸⁴ Embora sem citações diretas, os linguistas cognitivos estadunidenses são frequentemente relacionados à *Metaforologia* filosófica de Blumenberg e aos *insights* de Weirich. Schröder (2008) percebe que a maioria das teses sistematizadas por Lakoff e Johnson se encontram presentes na obra de Blumenberg (1960). Entre elas, cita-se: a tese dos domínios, em que as metáforas não estão isoladas, mas ligadas conceitualmente; a tese do

pressuposto que a metáfora é onipresente na linguagem comum, embora se afastem da forte posição romântica de que toda a linguagem é metafórica. Segundo Lakoff e Johnson, o ser humano não vive sem metáfora, visto que ela permeia, consciente ou inconscientemente, a vida cotidiana tanto nos pensamentos quanto nas ações⁸⁵. Assim, a essência da metáfora está no entender e no experimentar algo em termos de outro, como os próprios autores afirmam:

A afirmação mais importante que fizemos até agora é que a metáfora não é apenas uma questão de linguagem, isto é, de meras palavras. Argumentaremos que, pelo contrário, os processos do pensamento humano são amplamente metafóricos. É isso que queremos dizer quando afirmamos que o sistema conceitual humano é metaforicamente estruturado e definido. Metáforas como expressões linguísticas são possíveis, precisamente, porque existem metáforas no sistema conceitual de uma pessoa. (LAKOFF; JOHNSON, 2003, p. 6, tradução nossa)

Os cognitivistas argumentam que, devido à sua presença na mente dos falantes, as metáforas exercem influência sobre uma ampla gama de comportamentos linguísticos, como os processos de projeção que apoderam de um determinado domínio (*fonte*) para falar ou pensar outro (*alvo*)⁸⁶. Exemplificando, a sentença “ele não recebeu bem as palavras”, possui como *fonte* a “ação de enviar” e como *alvo* a “comunicação”. Em adição, Kövecses (2008), Fauconnier e Turner (FAUCONNIER, TURNER, 2008) agregaram à CMT o processo de mesclagem (*blending*) da *fonte* e do *alvo*, o qual ocorre ao estabelecer uma conexão entre os diferentes conjuntos de conhecimentos estruturados pela experiência. Então, por exemplo, em uma frase “o cirurgião é um açougueiro”, entre a *fonte* (açougueiro, faca, corpo do animal, servir a carne) e o *alvo* (cirurgião, bisturi, corpo humano, produzir cura) emerge um “espaço

modelo que sustenta a organização de modelos cognitivos operado pela metáfora; a tese da diacronia, na qual o desenvolvimento histórico dos tropos demonstram mudanças na forma de pensar; a tese da criatividade. Schröder relaciona o *Bildfeldtheorie* (imagens que pertencem a uma comunidade cultural) como um ponto de ligação entre os linguistas norte-americanos e a concepção de Weinrich. Ora, a *Metaforologia* possui raízes nas ideias de Vico, Kant, Nietzsche, Black, Cassirer, Kuhn⁸⁴, entre outros, e defende que a metáfora opera como violação de uma regra que aposta seu potencial na utilização e como um convite à interpretação e ao seu deslanche (KONERSMANN, 2014). De certo, Blumenberg (1960) se aproxima da noção estabelecida por Cassirer (1953) em seu conceito de “metáfora absoluta” (*absolute Metaphern*) em que, segundo ele, as reivindicações terminológicas são resistentes e não podem ser dissolvidas em conceitualidade. Conforme Cassirer (1953), a metáfora radical é o vínculo intelectual entre a linguagem e o mito, sendo uma condição da verbalização e da conceitualização míticas. O filósofo neokantiano declara que as formas míticas simples demandam a transformação do comum para o sagrado e a exteriorização linguística, a qual exige uma transposição do conteúdo perceptivo para o vocábulo e necessitam desse tropo para não somente mudar para outra categoria, mas também para criá-la. Cassirer, assim, conclui, sustentando que a posição mítica do espírito e a base da linguagem são condicionalidades, a saber, nenhuma possui uma prioridade “temporal” sobre outra.

⁸⁵ Cf. Lakoff; Johnson (2003).

⁸⁶ Cf. Lakoff, Johnson (2003).

genérico” (uma pessoa que emprega algo afiado em um corpo para uma finalidade) e, ulteriormente, a mescla (a incompetência).

Lakoff e Johnson (2003) também defendem que as metáforas possuem algumas características próprias, dentre elas, a sistematicidade, a convencionalidade, a assimetria e a abstração. A *sistematicidade* de uma expressão ocorre quando se diz que “a discussão é guerra”, visto que nesse instante coordena-se também uma relação com outras metáforas, tais como “ataque da posição”, “ideia indefensável”, “estratégias de argumentação”, “vencer/perder a discussão”. Além disso, as metáfora são *convencionais*, e se fundam na orientacionalidade das experiências corporais de deitar-se (baixo) e levantar-se (cima) e em suas associações com consciência, saúde e poder, que são de verticalidade na experiência humana, como se pode notar em “a gripe me derrubou”. Acrescenta-se que não se devem excluir os aspectos culturais de uma metáfora, pois os valores de uma determinada cultura serão coerentes com uma estrutura metafórica. Ainda outro atributo se manifesta na *assimetria* de uma comparação, porque a “vida é uma viagem” só funciona em uma direção vida→viagem, como em “nessa longa estrada da vida”, mas não “quando chegamos ao aeroporto, nosso voo morreu (partiu)”. E, por fim, existe uma tendência para o emprego de uma *fonte* mais concreta para um *alvo* mais abstrato, como ocorre na filosofia.

1.2.3. A definição de metáfora

Então, o que é metáfora? Embasados em Richard, Black, Blumenberg, Lakoff e Johnson, nós advogamos o parecer que evita a redução da metáfora ao esquema literal-metafórico⁸⁷ e se abstém de pensá-la como uma figura de linguagem, uma comparação abreviada ou um ornamento textual. A metáfora, portanto, ocorre na linguagem e no pensamento e constitui a forma como o ser humano compreende o mundo. Dessa forma, alicerçada na vivência, ela se ampara em experiências humanas corporificadas e em entendimentos histórico-culturais e, por conseguinte, ela pode ser definida como *um fenômeno pertencente à linguagem, ao pensamento, à prática sociocultural, ao cérebro e ao corpo que*

⁸⁷ “Literalidade” é uma noção teórica popular que se desfaz se a examinarmos mais de perto. Os exemplos “se encaixam” e “selecionam” um aspecto do mundo que é metaforicamente dado e as expressões linguísticas realmente parecem se adequar a esse aspecto do mundo; isto é, eles criam uma aparência de um “ajuste” literal entre as palavras e o mundo.

*subsiste em todos esses diferentes níveis ao mesmo tempo*⁸⁸. Exemplificando, as pessoas percebem a afeição como calor, por causa da correlação de nossas experiências da infância do abraço dos pais e do calor corporal que o acompanha. Isso gera a expressão metafórica “fui recebido calorosamente por uma plateia”.

Essas operações nem sempre são conscientes e apresentam variações por inúmeros fatores. De fato, certas experiências corporais recorrentes ganham uma ossatura recorrendo à repetição constante e se expressam por meio, *verbi gratia*, da relação afeição-calor. Todavia, a metáfora pode modalizar conforme os dialetos, o tempo, as diversidades socioculturais, estilísticas e individuais. Na dimensão cultural, as locuções metafóricas podem contradizer a cultura hegemônica e exibir alterações em suas subculturas, como entre os artistas, os filósofos, os cientistas. A poesia, por exemplo, pode criá-las de forma única mediante a elaboração, o questionamento e a combinação de imagens convencionais do cotidiano. O uso criativo da metáfora pode retratar também a idiosincrasia de um indivíduo que não se conforma com a visão de mundo de sua sociedade e ele passa a estender e a ressignificar as combinações de símbolos ordinários.

Faz-se, outrossim, necessário acentuar que a metáfora frequentemente se materializa, a saber, ela é realizada de maneiras não linguísticas em práticas e em realidades físico-sociais. Ilustrando: dado que “importante”, “central” e suas manifestações linguísticas, tais como “a questão central” é aplicada em reuniões e em eventos sociais, pessoas ditas importantes – por *status* social, econômico ou político –, tendem a ocupar locais físicos mais “centrais”, como o centro de uma mesa. Outra amostra mais visível pode decorrer de campanhas contra uma doença ou dependência química, que se valem de expressões bélicas, como a “luta contra a Aids” ou a “guerra contra o crack”. Tal metáfora pode provocar discriminações em relação aos soropositivos e violências contra os dependentes.

Como já foi dito anteriormente, não é nossa intenção transformar Platão em um cognitivista *avant la lettre*⁸⁹. Obviamente a teoria do conhecimento desde a Antiguidade

⁸⁸ Cf. Kövecses (2005).

⁸⁹ Faz-se necessário esclarecer que essa ideia por nós desenvolvida nessa tese possui um débito com Dionísio de Halicarnasso e com uma intuição que nós tivemos ao ler Derrida. Dionísio de Halicarnasso (D.H.Comp. 19.12; 25.5-8) apontou que Platão emprega variações, tais como, digressões, diversificações e figuras, proporcionando ao texto um aspecto belo e agradável. Ele também tem escolhido as palavras com esmero, criando neologismos e servindo-se de vocábulos raros, arcaicos, estrangeiros e figurados, se avizinando, portanto, do labor poético. Dionísio se declara um admirador de Platão, contudo não lhe poupa críticas, ao dizer que sua linguagem aspira ser uma mistura de dois estilos, o sublime e o humilde. Ora, o filósofo seria extraordinariamente aprazível pela pureza e transparência, quando utiliza uma expressão frugal e pouco elaborada, todavia quando ele cuida da

sofreu incontestáveis modificações, especialmente após o século XVI com Bacon e Descartes, e a CMT recebeu influxos de todos os debates epistemológicos até o presente. Sem embargo, como iremos demonstrar nos próximos capítulos, Platão teceu a *República* como imagem (*eikōn*) e dentro dela, outras imagens. Isso pode ser exemplificado na descida da ladeira do Pireu, na descida de Gíges, na Alegoria da Caverna e no Mito de Er, momentos em que encontramos Sócrates a falar “ouça uma imagem”, “vou falar uma imagem”. Isso significa que mesmo sendo temporalmente anterior, a metáfora como fenômeno linguístico-social-cognitivo-corporal permeou a filosofia e os escritos do mestre da Academia.

Como consequência, apontamos três resultados para a leitura da *República*. A primeira decorre de uma variação metafórica em razão da subcultura filosófica frente às outras subculturas concorrentes como a dos médicos e dos poetas. Platão poderia estar se diferenciando dos “cientistas” e dos “artistas” da época devido à sua visão de mundo, conceito de corpo e pensamento filosófico. Segundo, nota-se a partir do texto que a inquietação do filósofo não o permitiu aceitar nada sem a devida perquirição dialética e que as metáforas empregadas na cultura grega de sua época necessitavam de uma revisão. Terceiro, a renovação que ele propõe nesse diálogo se efetiva em nova prática da justiça (*dikaíosynē*), logo uma alteração na *eikōn* profunda de uma *pólis*, poderia provocar uma transformação na sua forma e na sua realidade política.

perfeição e da forma, o seu grego tornaria menos puro e mais pesado. Ademais, Platão seria tempestuoso (*kheimázō*) nas expressões figurativas (*tropikós*), porque ele é pródigo nos epítetos (*epíthetos*), inoportuno (*ákairos*) nas metonímias (*metōnymía*), áspero (*sklēros*) e descuidado (*ou sōizo*) na correspondência das analogias (*analogía*) e das metáforas (*metaphorá*), admitindo alegorias extensas e inoportunas (D.H.Pomp. 2.1-6). Dionísio (D.H.Pomp. 2.8) não estaria criticando o conteúdo e as ideias platônicas, mas tão somente seguindo a metodologia do mestre da Academia, a qual consistia em apontar as falhas dos seus contemporâneos, tecendo, assim, um autoelogio. Acrescenta-se que o crítico halicarnassense assevera que os diálogos socráticos possuem um estilo preciso e simples, porém o filósofo inovou e inseriu uma artificialidade de Górgias e Tucídides, absorvendo qualidades positivas e também defeitos. Ele compara os estilos e percebe influxos retóricos em alguns textos platônicos, notando com estranheza a forma que ele estrutura suas metáforas e analogias. Aquilo que ele constata como um defeito e um rebuscamento, nós consideramos como uma harmonia entre o processo e as relações CINT. Em outras palavras, a escrita de Platão é mediada por uma tecitura dialética a fim de alcançar o consulente, como provaremos na análise da República, e as figuras de retórica e de semântica, bem como o estilo, diversificam em conformidade com I e com TN. De Derrida (1972), nós subvertemos o seu conceito de metaforologia platônica. Assim, o que ora era uma crítica ao mestre da Academia, se tornou o seu maior trunfo, a saber, restaurar a imagem na tradição do pensamento platônico.

1.3. O texto, o contexto e o conteúdo da *República*

A *República* com suas variações textuais e com suas digressões, notadas desde a Antiguidade, comprova o cuidado de Platão com as palavras e com seus sentidos. Paralelamente, o texto oferece desafios ao leitor que podem ser atenuados por uma interpretação metafórico-dialógica. O primeiro passo dessa leitura proposta será demonstrar os elementos mais basilares da composição literária para, em seguida, clarificar seu método dialético e sua criação de metáforas. O esclarecimento desses elementos preliminares servirá como “fundamentação epistemológica” para a análise de cada figuração da *medicina como política* nos dez livros do diálogo.

1.3.1. A transmissão e estrutura do texto

Dionísio de Halicarnaso compartilha a história, conhecida na Antiguidade, de que Platão, aos oitenta anos, não deixava de limar e revisar os seus diálogos de todas as formas e, ao morrer, encontrou-se uma versão distinta do início da *República* que dizia: Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος⁹⁰. Aproximadamente trezentos anos depois, Diógenes Laércio assevera que Eufórion e Panécio também assinalaram muitas correções nessas primeiras linhas⁹¹. Também, o neoplatônico Proclo reconhece uma duplicidade de lições no texto da *República*, cuja primeira ele chama de *próteros kaí arkhaîos* e a segunda de *deúteros kaí néos*, a qual expõe uma organização conforme as cópias⁹². Como a unidade fundamental da tradição platônica foi posta em dúvida, os filólogos contemporâneos encetaram a oferecer respostas diferentes ao questionamento sobre quando as fontes existentes se separaram. Um grupo defende que essa ramificação aconteceu na Academia, outros sustentam que foi em Alexandria ou com Pomponius Atticus e outros assumem a hipótese de que ela decorreu na biblioteca imperial de Bizâncio, em 356 d.C.⁹³.

⁹⁰ D.H.Comp. 25.33.

⁹¹ D.L. 3.37.

⁹² Procl.in R. 2.218.1-29.

⁹³ Com muita cautela, Pasquali (1962) postula que essas variantes podem ter início em uma edição da Academia feita, provavelmente, por Arquelaus (c. 250 a.C.). Jachmann (1941) sustenta que elas surgiram em uma edição de Alexandria e Deneke (1922: 32-40) acredita que foi com Pomponius Atticus e sua edição aticiana. Carlini (1972), cuidadosamente, supõe que a ramificação das tradições surgiu na biblioteca imperial de Bizâncio. Alline (1905) postula que havia um arquétipo com várias correções, já no século IV a.C., posição contestada por Pasquali (1962) e por Carlini (1972) pela falta de provas externas e pela fraqueza da argumentação. Para uma história da transmissão do CP, cf. Carlini (1972).

Sabe-se com certeza que a *República* foi transmitida sob o título de *Politeía*, com o subtítulo *Perí dikaíou* e foi classificada como uma obra política⁹⁴. Ela apareceu ao lado do *Timeu* e do *Crítias*, compondo a primeira trilogia de Aristófanos de Bizâncio⁹⁵, um gramático alexandrino da segunda metade do século III a.C.; ela também foi catalogada com o *Clitofonte*, o *Timeu* e o *Crítias*, formando a oitava tetralogia de Trasilo⁹⁶ – um astrólogo, comentarista e gramático da corte de Tibério que viveu entre a segunda metade do século I a.C. e primeira metade do século I d.C. – chegando, nesse formato, nos manuscritos (MSS) medievais. Entrementes, esse testemunho foi, por vezes, mal apreciado por classicistas⁹⁷ que o tomaram como edições do CP antigas, o que foi contestado por Carlini (1972), pois, conforme o texto de Diógenes, Aristófanos teria proposto uma pinacografia em um tratado dedicado a Calímaco e não uma edição crítica. Acrescenta-se que o *De vita* esclarece que Trasilo *disse* que Platão dividira suas obras em tetralogias e tal taxonomia, além de não possuir unanimidade entre os platônicos na Antiguidade, parecia ser mais antiga que o astrólogo de Alexandria⁹⁸.

Diante da transmissão tetralógica, inferiu-se que a *República* possui elementos de intertextualidade com os demais diálogos, embora, para nós, essa ligação permaneça tênue. Exemplificando, malgrado a referência aos guardiões da *pólis* no prefácio do *Timeu*⁹⁹, as personagens e a data dialógica não combinam com a *Politeía*¹⁰⁰. E ainda que a justiça na alma como controle dos desejos, no *Timeu*¹⁰¹, tangencie a temática do Livro IV, o bom governo da Atlântis, no *Crítias*, carece de referências diretas ao governo dos filósofos, além de possuir

⁹⁴ D.L. 3.60. A transmissão do CP, incluindo a *República*, efetuou-se por meio dos códigos medievais e da tradição direta e indireta como demonstra Notomi em uma minuciosa história do texto desde a Academia antiga até nossos dias. Os MSS Parisinus 1807 (A), do século IX, Venetus 185 (D), do século XII, e Vindobonensis Suppl. Gr. 39 (F), do século XIV, são considerados manuscritos primários, ao que A e F não foram questionados por nenhum especialista e D foi incluído, recentemente, por Boter (1989) e Slings (2003), na última edição crítica, a qual nós seguimos para a tradução dos excertos, sempre confrontando com o legado papirológico, que concedeu onze papiros (II) contendo fragmentos do texto. De resto, a magna opera de Platão foi traduzida para o latim, o árabe, o persa e o hebraico, além de possuir inúmeros comentários e citações diretas dos antigos, que correspondem a 90 páginas de Stephanus, qual seja, um terço da obra completa. A história da transmissão do CP é pormenorizada em Boter (1989), Slings (2003) e Notomi (2015).

⁹⁵ D.L. 3.61.

⁹⁶ D.L. 3.60.

⁹⁷ Cf. Dixsaut (2003).

⁹⁸ A divisão tetralógica já aparece em Varrão (*L.L.* 7.37), antiquário romano do final do século II a.C., ao citar um passo do *Fédon*. Albino (*Alb.Intr.* 4) testemunha que Dercilides e Trasilo dividem os diálogos em tetralogias, mas ele prefere basear uma taxonomia dos escritos platônicos conforme os personagens. Cf. Pasquali (1962).

⁹⁹ Pl.Ti. 17d-18e.

¹⁰⁰ Pl.Ti. 17a. No início do *Timeu*, as personagens descritas são Sócrates, Timeu, Crítias e Hermócrates e a data dialógica é “ontem”, além da alusão às festividades da Panateneias (Pl.Ti. 21a).

¹⁰¹ Pl.Ti. 42b.

muito pouco trabalho dialógico entre os interlocutores¹⁰². Em adição, citando outro exemplo, nota-se que a política se encontra associada com a medicina no *Górgias*¹⁰³, nas *Leis*¹⁰⁴, na *República*¹⁰⁵ e no *Político*¹⁰⁶, porém cada diálogo modela essa imagem conforme o seu contexto (T) e seu conteúdo (N). Uma vez levantada a suspeita do corolário das tetralogias de Trasilo e da fragilidade da conexão sistemática do CP, justifica-se, então, o tratamento especial da *Politeia* e a cautela ao compará-la com outros escritos platônicos.

Concernente à sua ossatura, a *República* possui dez livros que apresentam uma multiplicidade de temas e de digressões, aparentemente desconexas e, ao mesmo tempo, lineares¹⁰⁷. No Livro I, Sócrates investiga a natureza da justiça, analisando e refutando as respostas de Céfalo, Polemarco e Trasímaco¹⁰⁸. Os Livros II e III descrevem a demanda de Gláucon e Adimanto para uma reformulação da justiça enquanto um bem em si, ao que Sócrates empreende uma fenomenologia da formação e da degeneração da *pólis*, e indica uma via complexa de reeducação dos governantes¹⁰⁹. No Livro IV, a cidade e a alma são divididas em três componentes, com suas respectivas virtudes e, tanto em uma como em outra, a parte racional deve prevalecer sobre as outras¹¹⁰. Adimanto pede, no exórdio do Livro V, um aprofundamento na forma de vida dos novos governantes e Sócrates a explica em três ondas: homem e mulher podem exercer o poder; comunhão das mulheres, crianças e bens; os filósofos devem governar a cidade ou os governantes devem se tornar filósofos¹¹¹. Os Livros VI e VII descrevem a natureza do filósofo como alguém que utiliza o método dialético e conhece um nível de verdade superior ao estado empírico, a saber, a ideia do Bem, critério da práxis ético-política¹¹². Após uma breve recapitulação, a discussão sobre as quatro formas de constituição é retomada no Livro VIII e cada uma correspondente a um tipo de ser humano, e

¹⁰² A relação entre a *República* e o *Timeu-Crítias* foi motivo de muita controvérsia. Annas (2010) percebe uma relação entre o mito de Atlântis, o bom governo da *República* e o *Timeu*. Rowe (2007) discorda de tal relação, porque a diferença dos interlocutores, *Timeu* e *Crítias*, como homens de ação e não dialéticos, delimita os rumos da argumentação.

¹⁰³ Pl.*Grg.* 464b-c.

¹⁰⁴ Pl.*Lg.* 684b-d.

¹⁰⁵ Pl.*R.* 564c.

¹⁰⁶ Pl.*Plt.* 293a-e.

¹⁰⁷ Apesar das digressões, existe uma conexão interna sem se formar um sistema do tipo hegeliano. Höffe (2011) e Pappas (2013) dividem a *República* em cinco partes: (1) Livro I, (2) Livros II-IV, (3) Livros V-VII, (4) Livros VIII-IX e (5) Livro X. Deve-se ter em mente que essa divisão em dez livros não remonta a Platão.

¹⁰⁸ Pl.*R.* 327a-354c.

¹⁰⁹ Pl.*R.* 357a-417b.

¹¹⁰ Pl.*R.* 419-445e.

¹¹¹ Pl.*R.* 449a-480a.

¹¹² Pl.*R.* 484a-541b.

filósofo-rei se mostra, no Livro IX, infinitamente mais feliz do que o tirano¹¹³. O Livro X reafirma esse ponto de vista de uma forma enigmática no mito de Er¹¹⁴.

1.3.2. O contexto dialógico (T)

Se o testemunho de Dionísio de Halicarnasso sobre o trabalho de reformulação do texto da *República* for certo, dificilmente a estilometria e a historiografia poderão precisar uma datação exata para a *República*, porque uma obra em constante remodelação receberia influxos de vários períodos da vida do autor, bem como anacronismos conscientes ou inconscientes, que poderiam apontar para vários momentos históricos. Por isso, buscamos uma datação interna, a qual pode ser obtida pelo contexto dialógico nas primeiras linhas do diálogo. Ademais, nesse introito, encontram-se também alusões às primeiras metáforas do diálogo: a descida e o Pireu.

Κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευζόμενός τε τῇ θεῇ καὶ ἅμα τὴν ἐορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες. καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπὴ ἔδοξεν εἶναι, οὐ μέντοι ἦττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θρᾷκες ἔπεμπον. προσευζάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπῆμεν πρὸς τὸ ἄστυ. κατιδὼν οὖν πόρρωθεν ἡμᾶς οἴκαδε ὠρμημένους Πολέμαρχος ὁ Κεφάλου ἐκέλευσε δραμόντα τὸν παῖδα περιμεῖναι ἐκελευσάμενος.

Desci, ontem, ao Pireu junto com Gláucon, filho de Ariston, para oferecer minhas preces à deusa e, ao mesmo tempo, eu queria observar a maneira em que organizariam a festa, visto que realizavam o *agon* pela primeira vez. Achei bela a procissão das pessoas locais, porém não pareceu menos adequada a que os trácios prepararam. Oferecemos as preces, observamos a cerimônia e retornávamos para o espaço urbano. Então, percebendo, de longe, que apressávamos em partir para casa, Polemarco, filho de Céfalos, ordenou a seu servo que corresse e pedisse para o esperarmos.¹¹⁵

No início, encontra-se o aoristo de *katabainō*, “desci”, um vocábulo repleto de significados no mundo antigo¹¹⁶. O primeiro sentido lida com o ato literal de baixar a algum

¹¹³ Pl.R.543a-592b.

¹¹⁴ Pl.R. 595a-621d.

¹¹⁵ Pl.R. 327a-b.

¹¹⁶ Pappas (2013) atribui um significado epistemológico a *katábasis*, no qual Sócrates iria descer do seu nível de abstração filosófica para falar às pessoas comuns. Vegetti (2010) defende que a estrutura “katabatica” serve para assinalar a continuidade entre a nova figura do filósofo e a velha tradição sapiencial de Parmênides e, ao mesmo

lugar, como no *Teeteto*¹¹⁷, quando Euclides relata a Terpsion que ele havia *descido* ao porto e encontrado com Teeteto ferido e doente. A segunda acepção seria o deslocar-se ao Hades, como no episódio de Odisseu que para lá se dirige com a finalidade de consultar Tirésias¹¹⁸ e de Orfeu que possuía o objetivo de retornar com sua esposa¹¹⁹. Sem medo de superinterpretar a passagem da *República*, a palavra pode ser tomada nas duas noções, em razão de o porto ser por definição o local mais próximo do nível do mar e em virtude de que na *República* esse termo se encontra em passagens que possuem uma linguagem de mistérios, como na *katábasis* de Giges ao abismo¹²⁰, das almas no mito de Er¹²¹ e na Alegoria da Caverna¹²².

Essa descida ao Pireu possui uma enorme carga simbólica por causa de sua representação no nível social e político, constituindo a *primeira metáfora* da obra. Ora, o Pireu era o porto de Atenas, que foi planejado, segundo Aristóteles¹²³, pelo arquiteto milésio do século V a.C., Hipódamo, filho de Eurífon, na época de Temístocles ou Péricles¹²⁴. Nesse local, ele obteve fama, pois a *agorá* desse referido local recebeu o seu nome¹²⁵. Hipódamo também teorizou sobre a melhor forma de *politeía*, mesmo não sendo um cidadão. Ele dividiu (*diáíresis*) a cidade em três partes: os artífices, os agricultores e os defensores da *pólis*; em seguida, ele separou as terras em três “classes”: sagrada, pública e privada¹²⁶. Ora, o *layout* dessa localidade portuária não está *in toto* claro, porque as escavações foram severamente reduzidas pela cidade moderna que ocupa o local; no entanto, os achados arqueológicos ratificam um padrão ortogonal e algumas marcas que parecem ter a função de dividir o espaço público do privado¹²⁷.

tempo, marca a distância entre a revelação iniciática e o trabalho dialético. Ademais, mostra a formação progressiva do filósofo até a ideia do Bem.

¹¹⁷ Pl.*Tht.* 142a.

¹¹⁸ Hom.*Od.* 23.248-253

¹¹⁹ E.*Alc.* 357-362. Cf. Bernabé (2011).

¹²⁰ Pl.*R.* 359d.

¹²¹ Pl.*R.* 614d.

¹²² Pl.*R.* 519d.

¹²³ Arist.*Pol.* 1267b-1268b.

¹²⁴ Hale (2009) restaura o contexto sociocultural do Pireu do Período Clássico e explica o método de Hipódamo. Gorman (2001) reconstrói a biografia do arquiteto milésio e desconstrói várias interpretações errôneas de seu método. Gill (2006) mostra a fama dele através das escavações do Pireu e das evidências textuais.

¹²⁵ X.*HG.* 2.4.11.

¹²⁶ Arist.*Pol.* 1267b.

¹²⁷ Cf. Gorman (2001).

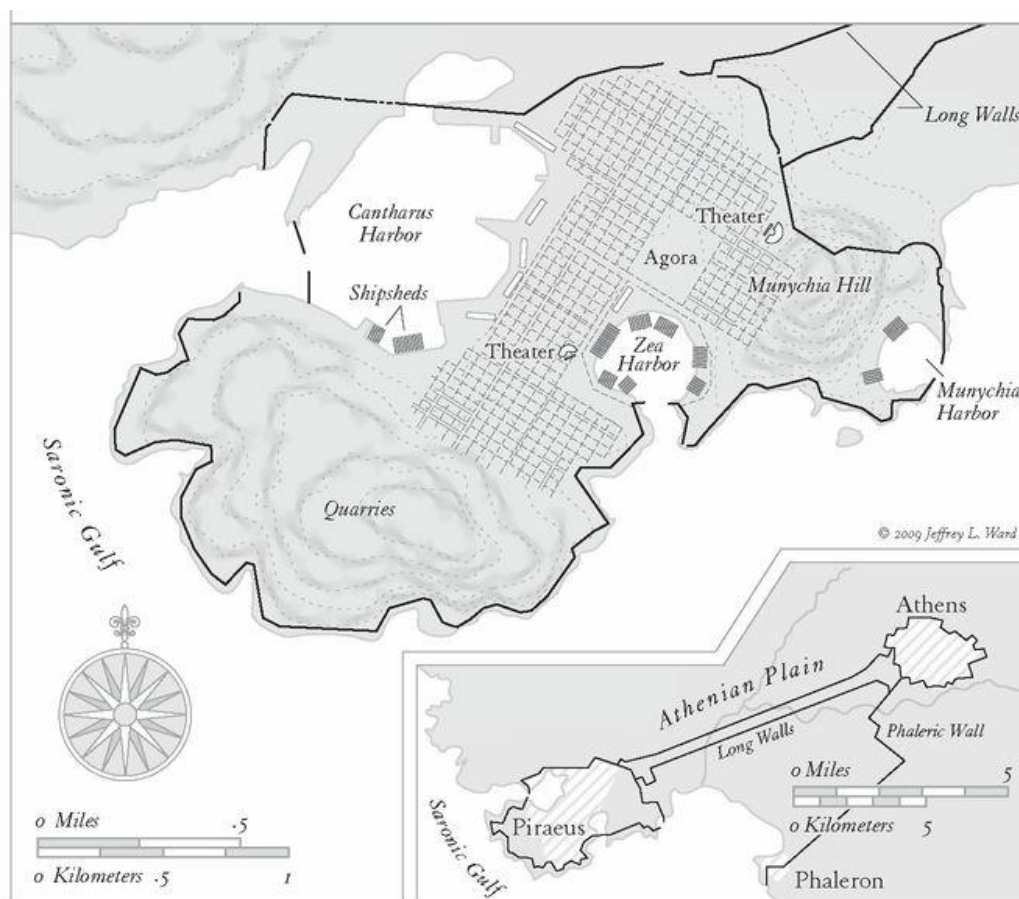


FIGURA 03 – O Pireu¹²⁸

Esse porto foi o centro de uma rede internacional de comércio que abrangia o mar Mediterrâneo Oriental, Adriático, Tirreno, Egeu e Negro, e juntamente com os itens de luxo exóticos, havia um tráfego em larga escala de mercadorias como vinho, peixe salgado, pedra para construção e madeira. A vida ligada ao mar gerava um espírito aberto, acolhendo estrangeiros do exterior, sejam gregos ou bárbaros, e os encorajou a se estabelecerem como residentes e os permitiu que construíssem santuários para seus próprios deuses dentro das muralhas do Pireu¹²⁹. Assim, a área portuária proporcionava vários entretenimentos públicos

¹²⁸ Imagem extraída de Hale (2009, p. 202).

¹²⁹ Hale (2009) pontua que um elemento característico na vida da cidade portuária era a presença de santuários e templos para deuses estrangeiros. Cada um serviu como centro religioso para um grupo de comerciantes expatriados que haviam chegado ao Pireu. Em homenagem à sua deusa do norte Bendis, os trácios realizavam corridas de revezamento a cavalo, com uma tocha acesa passada de cavaleiro em cavaleiro. Mercadores egípcios carregavam Ísis com eles das margens do Nilo, assim como os comerciantes da Ásia Menor trouxeram Cibele, a Deusa Mãe, e os sírios importaram Astarte. Os fenícios apresentaram ao Pireu não apenas o culto a Baal, mas também a uma divindade misteriosa com o corpo de um homem e uma cabeça como a proa de um navio de guerra.

durante todo o ano, *inter alia*, as festividades religiosas, os teatros ao ar livre, o mercado animado e os prostíbulos procurados pelos homens atenienses¹³⁰, dos quais foi notório o “condomínio” de Euctemon¹³¹ e a clínica médica que Timarco usou como fachada para vender seu próprio corpo¹³².

Temístocles orlou o Pireu e Atenas com uma muralha¹³³, provocando a apreensão dos espartanos, os quais preferiam que nenhuma cidade possuísse tais fortificações. Aquela muralha que foi construída em volta do porto possuía uma espessura capaz de comportar o tráfego de duas carroças e ela foi erguida até cerca da metade da altura originariamente proposta¹³⁴. Apensa-se que, durante a Guerra do Peloponeso, foi no Pireu a primeira ocorrência da peste, de tal forma que os seus habitantes assacaram os inimigos de envenenarem suas cisternas, pelo que ainda não havia fontes públicas¹³⁵. Após a vitória espartana e a instauração do governo dos Trinta Tiranos, a região portuária foi tomada por Trasíbulo¹³⁶, que, juntamente com a população local, resistiria ao novo regime até a restauração da democracia e a pacificação¹³⁷.

Aristóteles, ao investigar a uniformidade política de um território, declara que os moradores do Pireu são mais democráticos que os de Atenas¹³⁸. E, ao que se percebe, Platão estava explorando a diferença entre os dois locais, ainda que pertencentes à mesma *pólis*, pois o texto da *República* contrapõe o porto com o *ásty*, o qual também se opõe a *ágros*. Sabe-se que *ásty* denota “espaço urbano”, “vila”, e o seu adjetivo *asteíos*, possui o sentido de “urbano”, “inteligente”, “esperto”, “espirituoso”, “elegante”, “atraente”, “de bom gosto”¹³⁹. A passagem fica mais interessante quando se constata que, nas páginas que se seguem, a fala e a arguição dos habitantes locais (Polemárcio e Céfalos) se mostram resumidas e pouco engenhosas em comparação com a força dos argumentos dos *asteíos*, Gláucon e Adimanto.

¹³⁰ Cf. Kapparis (2018). *Ar.Pax*. 165. Theopomp.*Hist.* T. 43.

¹³¹ Is. 6.17-21.

¹³² Aeschin. 1.40.

¹³³ Th. 1.89-92.

¹³⁴ Th. 1.93

¹³⁵ Th. 2.48.

¹³⁶ X.HG. 2.4.10-11.

¹³⁷ X.HG. 2.4.39-42.

¹³⁸ Arist.Pol. 1303b.

¹³⁹ Dover (1974) investiga todas as ocorrências de *ásty* e *asteíos* na literatura grega e contrapõe ao seu antônimo, *agroîkos*.

Outra dualidade, notada por Proclo¹⁴⁰, está presente no contraste entre o ambiente sofisticado e festivo da região portuária e a simplicidade socrática.

Em meio a essa atmosfera, o texto lança mão das festividades à deusa trácia Béndis, cuja similaridade com Artémis, pela roupagem e pelas lanças, foi notada por muitos pesquisadores¹⁴¹. Seu culto foi oficialmente introduzido em 430/429 a.C., sendo realizado no mês de Targelion, qual seja, no início de junho¹⁴², e seus adoradores eram chamados *orgeônes*¹⁴³. Ainda muito se interpela sobre o motivo pelo qual os *Bendideia* foram levados para a Ática. Planeaux (2000/2001) leva em consideração a hipótese que a divindade foi recebida durante o memorável período da praga em Atenas, por causa da sua relação com o mito de Embaros, onde Artémis teria evitado uma grande peste. Campese, Gastaldi (1998) e Pappas (2013) realçam a aliança política com Sitalces, rei trácio, durante a Guerra do Peloponeso, na qual a cidadania ateniense foi concedida a seu filho, Sadocos¹⁴⁴. De forma similar, Parker (1996) propugnou que o culto da Trácia seria um fenômeno que se aproximava, seja pela quantidade dos ricos metecos que habitavam o Pireu, seja pelas vantagens estratégicas.

Seja qual for o motivo da introdução do culto de Béndis, sabemos que Sócrates e Gláucon possuíam o intento de observar a cerimônia que era compreendida de dupla procissão, competição¹⁴⁵, corrida de cavalos com tocha e vigília noturna¹⁴⁶. Essa menção também foi motivo de muita controvérsia ao determinar a datação dialógica da *República*, pois se essa teria sido a primeira vez que a festividade ocorreu, então o episódio teria ocorrido cerca do ano 430 a.C., mas o clima pacífico do Pireu não corrobora para essa proposta. Se, ao contrário, se aceitasse uma data em 411 a.C., o intérprete deverá lidar com a morte de Céfalos, ocorrida entre 420-415 a.C, e com a pressão espartana na região da Trácia, tornando menos provável que um contingente pudesse deixar suas casas vulneráveis no verão, a estação da

¹⁴⁰ Procl. in R. 1.17.1-18.7.

¹⁴¹ A similaridade entre a deusa Béndis e Artémis foi notada por inúmeros comentadores. Cf. Planeaux (2000/2001). Janouchová (2013) evidencia que Béndis era conhecida no mundo grego como uma divindade trácia, no entanto, não há evidências diretas da presença de Béndis no interior da Trácia. A única informação existente vem das margens da Trácia e, ulteriormente, dos contextos helenístico e romano. A evidência arqueológica e epigráfica frequentemente apresenta uma imagem incompleta da divindade feminina. A maioria das evidências iconográficas vem apenas do período romano, e parte de um sincretismo religioso e iconográfico, mesclando Béndis e Artémis. Assim, Sabe-se que Béndis foi adorada em Atenas, muito embora não exista evidências diretas de que o culto a Béndis realmente existisse no V a.C. na Trácia.

¹⁴² Parker (1996) comprova que Béndis era adorada em Atenas antes desse ano.

¹⁴³ Cf. Planeaux (2000/2001).

¹⁴⁴ Th. 2.29.

¹⁴⁵ Pl. R. 327a.

¹⁴⁶ Pl. R. 328a.

guerra¹⁴⁷. Ora, o texto não diz “primeira celebração”, mas se serve da expressão *prōton ágontes*, da qual não se sabe muita coisa¹⁴⁸, pelo que a atenção dos dois *theoroí* estava voltada à *pompē* e às preces. Disso, depreende-se que o diálogo teria ocorrido durante a Paz de Nícias (421-414 a.C.), contudo isso não exime o texto do acréscimo de vários anacronismos como a referência a Ismênia de Tebas¹⁴⁹, do século IV a.C., e à vitória de Polídamas, que teria ocorrido em 408 a.C.¹⁵⁰. Platão estaria, portanto, trabalhando com uma proto-*República*¹⁵¹ ou ele estaria relembrando a sua audiência que era uma ficção filosófica e tanto o cenário quanto as personagens eram apenas inspirados em fatos reais.

Todo esse relato acima oferece três lições que deduzimos da construção platônica do Pireu. A primeira, alude àquilo que o caracteriza como um território rico em variedades, o qual Sócrates, posteriormente, usará para descrever a “cidade inflamada”. O segundo ensinamento alude ao *animus celandi* de Platão, deixando implícita a informação do planejamento de Hipódamos e o paralelo com a refundação da *kallípolis*, que também segue o modelo tripartite. O último ensino se manifesta no caráter democrático da população local e Sócrates terá a incumbência de convencer-lhes que a democracia não é a melhor constituição (*politeía*).

1.3.3. *Dikaíosýnē* e *politeía* enquanto conteúdo (N)

Efetivamente, a justiça se revela como o fio condutor soberano do diálogo. Entretanto, constata-se que a cunhagem e a utilização do termo *dikaíosýnē* era recente em relação à data dialógica. Na épica e na poética pré-platônicas, o termo *díkaios* era usado para se referir ao adjetivo “justo” e *díkē*, para denotar “costume”, “uso”, “maneira”, “modo”, “direito”, “julgamento”, “justiça”, “processo”, “decisão judicial”, “punição”, “debate”, “decreto”¹⁵². A *díkē* na *Ilíada* é um procedimento, não um princípio ou um conjunto de princípios, e pode ser alcançado através de um processo de negociação entre as partes rivais, realizado

¹⁴⁷ Cf. Nails (1998).

¹⁴⁸ Calame (1992) sustenta que a procissão (*pompē*) permitia que a população fizesse parte da ação ritual e a competição (*ágōn*) era uma manifestação do prazer competitivo da cultura antiga. Os *ágontes* poderiam ser entre dançarinos, atletas, músicos, cantores, fisiculturistas, entre outros, cf. Burkert (1993).

¹⁴⁹ Pl.R. 336a.

¹⁵⁰ Pl.R. 338c.

¹⁵¹ Cf. Nails (1998).

¹⁵² Para o significado de *díkē*, ver Chantraine (1968); LSJ (1996); Beekes (2010); Montanari (2015); Diggle (2021).

retoricamente¹⁵³. Nesse contexto, as funções judiciais limitavam-se principalmente a presidir, a ouvir, a falar e a obter um consenso na audiência; elas eram compartilhadas ou distribuídas indiferentemente entre os mais velhos ou os próprios competidores de acordo com as circunstâncias¹⁵⁴.

O vocábulo *dikaíosýnē* provavelmente apareceu primeiro¹⁵⁵ nas *Histórias* de Heródoto¹⁵⁶, no século V a.C. No texto, o historiador narra que Déjoces tinha ambições monárquicas que procurou realizar ao se concentrar na prática da *dikaíosýnē*¹⁵⁷. As palavras com o sufixo *-osyne* foram estudadas como evidência de abstração precoce e denotavam propriedades pessoais que correspondem ao comportamento indicado pelo adjetivo correspondente, em outros termos, elas se tornam palavras “psicológicas”. Infere-se que ela marca o início da internalização de uma concepção moral até então vista de uma cosmovisão puramente externa e social, em que *dikē* e *dikaíos* se referiam à manutenção de relações recíprocas e índices comportamentais diante dos deuses ou dos homens.

Nessa situação, a justiça entra em contato com a *politeía*, termo não menos ambíguo nos séculos V e IV a.C. Inicialmente, em sua primeira ocorrência em Heródoto¹⁵⁸, a palavra definiu a reflexão organizada das atividades dos “cidadãos”, quando ele contrasta a reivindicação de um espartano à sua *politeía*, em contraste com a demanda de outro à *basileía*. Com as elaborações conceituais dos séculos V e IV a.C., o vocábulo assumiu o sentido de cidadania, vida em conjunto de “cidadãos”, forma de governo, , constituição e administração do Estado¹⁵⁹. A dificuldade de traduzir essa palavra reside no fato de ela fundir três ideias¹⁶⁰:

¹⁵³ Havelock (1978) traça o percurso do conceito de justiça de Homero até Platão. Ele demonstra que várias fórmulas morais fornecem a palavra *dikaíos* como um epíteto aplicável a certos tipos de seres humanos. Entretanto, foi na *Odisseia* que ele se tornou próprio. Na *Ilíada*, o substantivo *dikē* operava no plural para significar “procedimentos de justiça”, pronunciamentos verbais (decisões) ou como transações, e geralmente no singular para indicar “justiça” efetuada por um determinado fundamento ou transação, algo que quase se tornou propriedade de um litigante, a ser recuperado por meio de reparação de honra ou bens anteriormente abstraídos.

¹⁵⁴ Cf. Havelock (1978).

¹⁵⁵ Havelock (1969) nota a presença de *dikaíosýnē* em Theognis (vv. 147-148). Segundo ele, a Era do próprio Theognis era inocente de qualquer concepção desse tipo, mas o *corpus theognideo* veio a servir como um livro escolar e, como tal, foi receptivo a interpolações editoriais, especialmente de caráter moralizante. A expressão dos versos foi também atribuída a Focílides (*frag.* 10) e foi citada como um provérbio anônimo por Aristóteles (Arist. *E.N.* 1129b 29).

¹⁵⁶ Aparece cinco vezes e se refere ao caráter de indivíduos (Hdt. 1.96.2; 2.151.1; 6.86.2-4; 7.164) ou de um povo (Hdt. 7.52.1), significando um tipo particular de comportamento virtuoso.

¹⁵⁷ Hdt. 1.96.

¹⁵⁸ Hdt. 9.34.3.

¹⁵⁹ Sobre o vocábulo *politeía* e o cidadão na Grécia antiga, ver Chantrainne (1968), LSJ (1996), Mossé (1999).

¹⁶⁰ Cf. Wallach (2001).

(1) a forma política geral que autoriza métodos particulares de exercer poder, como monarquia, oligarquia ou democracia e, nessa perspectiva, a estrutura se torna distinguível em alguns aspectos dos “cidadãos” que dela participam; (2) a expressão dos princípios fundamentais compartilhados da democracia ateniense; e (3) uma disposição ética para a política cotidiana como expressão da justiça, compreendida também como o apanágio da vida coletiva daqueles que possuíam a cidadania¹⁶¹.

O discurso crítico de Platão vincula a moral – apropriada para lidar com as exigências do poder –, com a natureza da estrutura prática apropriada para nutrir excelência, formando uma concepção de *dikaíosýnē* que implica a reconstituição do sentido de *politeía* e *vice-versa*. Em outras palavras, a temática da *República* resolve, no nível do discurso crítico, a tensão problemática da virtude e da arte política, tornando a questão de Annas (1999) vaga e anacrônica, a qual interroga se o diálogo platônico é ético ou político. Logo, não se pode atribuir a Platão uma ética separada das outras disciplinas, como ocorre atualmente, muito embora seja inegável a presença de questões morais dignas de atenção. Acrescenta-se, por fim, que esse conteúdo (N) não se desenvolve de forma linear durante a obra, porque ele reage às diversas *philosophiae personae* que representam formas de pensar N no mundo grego, por vezes enveredando-se por digressões epistemológicas e ontológicas.

¹⁶¹ Notomi (2017a) pontua a dificuldade para traduzir o vocábulo *politeía* para as línguas ocidentais e orientais. Ele demonstra que no Livro VIII a palavra retém a conotação original de “cidadania”. Entretanto, no Livro III ela assume o sentido de “ser de uma *pólis*”, no decorrer da construção de uma *pólis* em palavras. O sentido de “politeía” como “estado ideal” aparece no Livro V na discussão da possibilidade da melhor *pólis*. Em seguida, quando esta melhor e ideal *politeía* começa a ser corrompida por alguns motivos, encontramos vários tipos de “constituições” (*politeiai*), com as quais estamos acostumados. Finalmente, a *politeía* é considerada como realizada dentro de si (ou seja, alma). Isso é chamado de “*politeía* dentro de nós”.

1.4. Avaliações segmentárias

As matrizes hermenêuticas engendraram cinco paradigmas – unitarista, esotérico, evolucionista, analítico e da filosofia francesa –, que exerceram influxos nada despiciendo na busca de uma *iatriké* em Platão. Destarte, o liame entre a medicina e a filosofia foi compreendido ora como (i) uma situação histórica que influenciou o filósofo, ora como (ii) *ágrapha dógmata*, ora como (iii) parte da evolução da ideia da ciência durante sua vida na Academia, ora como (iv) sentenças “atômicas” que devem ser analisadas logicamente, ora como (v) uma metafísica que deve ser eliminada. Essas perspectivas não apreciam o diálogo em sua ossatura original. Geralmente, elas desconsideram as formas linguísticas, as metáforas, as ambiguidades dos vocábulos. Em adição, elas alinhavam excertos de outros diálogos trazendo à vida um Platão que provocaria invidia à Mary Shelley.

Nossa abordagem propôs uma interpretação que levasse em conta os condutores, os interlocutores, o conteúdo, o contexto dialógico e o elemento faltante, que dançam pelo texto, sem uma rigidez analítica, mas sem uma relativização total dos elementos do diálogo. Esse forma de escrever demanda uma compreensão ativa por parte do *leitor*, que deve finalmente estar disposto a se dedicar ao empreendimento filosófico.

Nessa tecitura dialógica nós nos defrontamos diante do fuso e da roca da Metáfora. Ela é compreendida como um fenômeno da linguagem, do pensamento, da prática sociocultural, da mente e do corpo que se mescla em todos esses diferentes níveis ao mesmo tempo. Assim considerada, ela está omnipresente em todos os seres humanos, visto que ela constitui a forma como nós compreendemos o mundo e nem mesmo Platão conseguiu escapar desse conhecimento via imagens. A *República* é um diálogo que usou uma paisagem, o Pireu e a casa de Céfalos, como fundo de uma tela e toda sua linha argumentativa está ancorada em *eikónes*, cuja função não é ornamentativa, mas cognitiva. Todavia, existe um grande revés nos aguardando: é exatamente neste diálogo que o mestre da Academia condena a imagem da forma mais virulenta e mordaz. Tal entrave será elucidado *pari passu* com o desenvolvimento do diálogo.

CAPÍTULO 2 – A saúde e a justiça na *parabolé* socrática: a inspiração popular e sofística da medicina (Livro I)

No primeiro livro da *República*, Sócrates e Gláucon descem ao Pireu, porto de Atenas planejado por Hipódamos, para assistirem à celebração de Bêndis, deusa trácia. Platão, dessa forma, dispõe suas *philosophiae personae* em relação CI com o T e N, formando uma cadeia de argumentos que perpassa o primeiro livro da *Politeia*. Nesse complexo, Sócrates emprega aquilo que nós denominamos de *parabolé* para combater os poetas e os sofistas. Dessa feita, estabelecemos que o alvo deste capítulo seja demonstrar a relação político-médico, analisando dois momentos principais do movimento argumentativo da *parabolé* socrática: a justiça e a medicina (i) na moralidade popular e (ii) nos discursos da sofística representados por Trasímaco. Em seguida, iremos mostrar como a sistematicidade da metáfora foi empregada para erigir um arsenal argumentativo e conceitual durante o embate de Sócrates com seus interlocutores.

2.1. Céfalo e Polemarco: a Justiça segundo a moralidade popular e os poetas

Platão tece cuidadosamente as características de cada personagem, descritos como logicamente afiados e psicologicamente adequados ou não e, ele os transforma em representantes e exemplos de possibilidades humanas. Ao contrário de Diotima no *Banquete*, as *philosophiae personae*, na *República*, são comprovadamente pessoas históricas e, logo nas primeiras linhas, ele o explicita:

Καὶ ὀλίγω ὕστερον ὃ τε Πολέμαρχος ἦκε καὶ Ἀδείμαντος ὁ τοῦ Γλαύκωνος ἀδελφὸς καὶ Νικήρατος ὁ Νικίου καὶ ἄλλοι τινὲς ὡς ἀπὸ τῆς πομπῆς.

E pouco depois chegaram Polemarco e Adimanto, irmão de Gláucon, e Nicerato, filho de Nícias e alguns outros, que pareciam vir da procissão.¹⁶²

Ἦμεν οὖν οἴκαδε εἰς τοῦ Πολεμάρχου, καὶ Λυσίαν τε αὐτόθι κατελάβομεν καὶ Εὐθύδημον, τοὺς τοῦ Πολεμάρχου ἀδελφούς, καὶ δὴ καὶ Θρασύμαχον τὸν Καλχηδόνιον καὶ Χαρμαντίδην τὸν Παιανιᾶ καὶ Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστωνύμου· ἦν δ' ἔνδον καὶ ὁ πατὴρ ὁ τοῦ Πολεμάρχου Κέφαλος

Fomos, pois, à casa de Polemarco, e ali encontramos Lísias e Eutidemo, os irmãos de Polemarco, e também Trasímaco de Calcedônia e, Carmantidas de Peanéia e Clitofonte, filho de Aristonimo. Dentro, estava também o pai de Polemarco, Céfalos.¹⁶³

Toda taxonomia prosopográfica *exata* falha diante da complexidade de todas as personagens da *República*, ainda assim a economia geral do diálogo nos permite uma divisão entre aquelas que são silentes (Nicerato, Carmantidas, Lísias e Eutidemo) e as que participam (Céfalos, Polemarco, Trasímaco, Clitofonte, Gláucon, Adimanto e Sócrates). Ademais, a relação *CI* obedece a uma esquematização operada em três blocos: Sócrates *versus* Céfalos e Polemarco, Sócrates *versus* Trasímaco e Clitofonte, Sócrates *versus* Gláucon e Adimanto. Dessa forma, Sócrates é a *prima persona* que aparece e também opera como narrador da *Politeía*. Passando ao largo do problema socrático¹⁶⁴, é consenso que ele foi atacado por Aristófanes na comédia *Nuvens*, que praticava uma filosofia através do diálogo na *agorá*, e que foi acusado e executado em 399 a.C.¹⁶⁵.

Entre as personagens, cita-se Carmantidas de Peanéia, pertencente ao *dēmos* rural, e o filho do *stratēgós* e político Nícias, Nicerato, que, segundo Xenofonte, se ufanara da educação que recebera do seu pai por lhe obrigar a decorar todos os versos da *Ilíada* e da *Odisseia*¹⁶⁶. Ele foi criado com abundância de bens e executado pelos Trinta Tiranos, em 404 a.C.¹⁶⁷. Também sofreu por causa desse regime toda a casa de Céfalos. Conforme Lísias¹⁶⁸, Polemarco nasceu provavelmente em Siracusa na época em que seus pais, ou apenas seu pai, foram persuadidos por Péricles a se estabelecerem em Atenas, no final dos anos 450 a.C., quando a

¹⁶² Pl.R. 327c

¹⁶³ Pl.R. 328b.

¹⁶⁴ A ascensão e a queda do problema socrático desde Schleiermacher até os mais recentes estudos foram escrutinadas por Dorion (2011).

¹⁶⁵ Cf. Nails (2002).

¹⁶⁶ X.HG 2.3.39.

¹⁶⁷ X.Smp. 3.5-6.

¹⁶⁸ Grande orador ateniense (445-380 a.C.) e irmão de Polemarco e Eutidemo. Eutidemo não deve ser confundido com o sofista. No discurso XII, autobiográfico, Lísias não o cita.

economia local acolheu residentes estrangeiros¹⁶⁹. Anos depois, eles se assentaram em uma colônia Turios, no sul da Itália, cidade planejada também por Hipódamos, entretanto eles tiveram que retornar, por causa de um sentimento anti-ateniense após a expedição siciliana¹⁷⁰. Eles eram muito prósperos, proprietários de uma fábrica de escudos bem-sucedida¹⁷¹, até que os Trinta confiscaram-lhes todo o patrimônio. Eratóstenes prendeu Polemarco na rua, levou-o para a prisão e ordenou que ele bebesse cicuta sem nada lhe informar sobre a acusação e sem qualquer julgamento¹⁷².

O leitor original da *República* conhecia o fado reservado às personagens deste diálogo, e, por ironia platônica, Sócrates pergunta a Céfalo sobre as felicidades ou dificuldades advindas da velhice¹⁷³. O pai de Polemarco responde que, nesse momento da vida, os prazeres corporais perdem a força, os castigos do Hades começam a perturbar a alma, começa-se a fazer uma retrospectiva dos anos que se passaram e projeta-se, no presente, o cumprimento do dever¹⁷⁴. Esse pequeno relato está adornado de citações proverbiais, de menção às falas de Sófocles e de Píndaro¹⁷⁵, o que demonstra uma opinião popular sobre a justiça deslindada como o ser verdadeiro e o restituir aquilo que se recebeu de alguém¹⁷⁶. Sócrates o refuta expressando que não é justo devolver uma arma a um amigo ensandecido, logo a justiça não pode ser retributiva¹⁷⁷.

Nesse átimo, para socorrer seu pai, Polemarco intervém na discussão invocando um *argumentum ad verecundiam* ancorado nos poetas líricos, em especial nas seguintes palavras de Simônides: “A justiça é restituir a cada um aquilo que é devido”¹⁷⁸. Ora, o sentido do presente do particípio do verbo *opheílō* se manifesta no “dever de pagar”, “dar conta de qualquer coisa que se deve”. Portanto, segundo ele, o poeta não queria exprimir uma devolução irrestrita, como pretendia Sócrates, mas sim a retribuição do bem aos amigos e o mal aos inimigos:

¹⁶⁹ Lys. 12.4

¹⁷⁰ D.H. Lys. 1.1-4.

¹⁷¹ Lys. 12.5-8

¹⁷² Lys. 12.16-17.

¹⁷³ Pl.R. 328e.

¹⁷⁴ Pl.R. 328d; 330d-e; 331b.

¹⁷⁵ Pl.R. 329b-d; 331a.

¹⁷⁶ Pl.R. 329a; 329e; 331a.

¹⁷⁷ Pl.R. 331c-d.

¹⁷⁸ Pl.R. 331e: τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι·

Εἶεν· ἢ οὖν δὴ τίσιν τί ἀποδιδούσα τέχνη δικαιοσύνη ἂν καλοῖτο;

Εἰ μὲν τι, ἔφη, δεῖ ἀκολουθεῖν, ὃ Σώκρατες, τοῖς ἐμπροσθεν εἰρημένους, ἢ τοῖς φίλοις τε καὶ ἐχθροῖς ὠφελίας τε καὶ βλάβας ἀποδιδούσα.

Τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει;

Δοκεῖ μοι.

Τίς οὖν δυνατώτατος κάμνοντας φίλους εὖ ποιεῖν καὶ ἐχθροὺς κακῶς πρὸς νόσον καὶ ὑγίειαν;

Ἰατρός.

- Bem. E agora, a técnica que retribui algo a alguém, se poderia chamar de justiça?

- Ó Sócrates, disse ele, se é necessário seguir o que dissemos anteriormente, ela retribui o benefício ao amigo e o prejuízo ao inimigo.

- Então, ele diz que a justiça é fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos?

- Me parece.

- Agora, em questões de saúde e doença, quem é o mais capaz de fazer o bem aos amigos doentes e mal aos inimigos?

- O médico.¹⁷⁹

Ao invés de a investigação começar com a questão “O que é x?”¹⁸⁰, como nos diálogos ditos socráticos, ela se encontra formulada “O que e a quem retribui uma técnica chamada x?”. Esse paralelo entre *dikaíosýnē* e *tékhnē*¹⁸¹ foi desencadeado pela expressão de Simônides “o que lhe é devido” (*opheilō*), a qual constituiria uma peça de um prístino conceito de técnica (τ₁) e evolveria ao menos quatro noções fundamentais: a *tékhnē* (i) retribui algo que é conveniente a alguém¹⁸²; (ii) pode fazer o bem ou o mal¹⁸³; (iii) torna-se útil¹⁸⁴; (iv) proporciona a habilidade necessária para o seu agente desempenhar bem a sua atividade¹⁸⁵. O

¹⁷⁹ Pl.R. 332d.

¹⁸⁰ Crombie (1962) e Irwin (1995) cometem um equívoco, porque Sócrates não está pedindo uma definição como nos diálogos socráticos. Sócrates acrescentou uma camada, quase imperceptível, em seu questionamento: a *tékhnē*.

¹⁸¹ Recorrendo à Hesíquio (Hsch. 19.722.1), lexicógrafo alexandrino do século IV EC, *tékhnē* denota *epistēmē* e *dólos*. Liddell-Scott (1996) explicita um sentido bem mais amplo, tal como: habilidade, destreza na mão especialmente ligada ao metal; astúcia, artimanha, ser ardiloso; jeito, modo, maneira; arte, ofício; arte ou ofício compreendido como um sistema de regras e um método; guilda, corporação. Termo empregado principalmente na epigrafia; tratado. Os tratados sobre alguma arte recebiam no seu título: *Peri tékhnēs*. Etimologicamente, Saussure (1892) seguiu a raiz da palavra *tékhnē*, até a raiz *teks-*, a saber, “construir com arte”. Semelhantemente, Chantraine (1968) e Beekees (2016) corroboram com a etimologia *téktōn*, *tek-t-sna*, significando construir.

¹⁸² Pl.R. 332c.

¹⁸³ Pl.R. 332d.

¹⁸⁴ Pl.R. 332e.

¹⁸⁵ Pl.R. 333e.

status de anterioridade dessa definição se manifesta na presença da ambiguidade das ações humanas diante da possibilidade de uma *tékhnē kákē*, se aproximando das ideias de Sólon na *Elegia às Musas*¹⁸⁶. Nesse poema, o estadista adverte a sua audiência que se as suas ações forem injustas (*ádika*), eles ou seus descendentes sofrerão a retribuição de Zeus, embora ele admita que a felicidade e as *tékhnai* estejam além do controle humano¹⁸⁷. Assim, ele cria uma lacuna entre *érgon* e suas consequências últimas, mas existem casos, diz o poeta, em que o *tekhnítēs*, mesmo visando ao bem, pode cair em calamidades e o que age mal é afortunado e recebe livramento de sua sandice¹⁸⁸.

Tal cenário mudou durante o século V a.C., com as reformas de Péricles, em que os *thétēs* finalmente puderam ter participação ativa em cargos públicos¹⁸⁹ e o prestígio dos *tekhnítes* era celebrado em Atenas¹⁹⁰. Sem embargo, ao que se constata, as concepções arcaicas ainda permaneceram concomitantes às novas e, nesse período, ao mesmo tempo em que se atribuíam utilidades às *tékhnai* se desconfiavam daquele que exercia o ofício¹⁹¹. Claramente se observa, em Polemarco, o acréscimo de uma antiga fórmula oriunda da moralidade popular¹⁹² (δ_1) ao τ_1 , e dela se infere que a justiça consiste em ajudar e prejudicar (*ōpheléō*, *bláptō*), respectivamente, ao amigo e ao inimigo (*phílos*, *ekhthrós*). Esse dito remonta à Odisseia¹⁹³ e a Sólon¹⁹⁴ e estava presente nos trímetos de Arquíloco, no século VII a.C., conservados pelo *Pariro Oxirrinco*. O fragmento do II narra um diálogo entre um homem e uma mulher, no qual o discurso masculino responde às ansiedades femininas e advoga o seu caráter “ético” ao proferir:

¹⁸⁶ A *Elegia às Musas* foi comentada e analisada em detalhes por Noussia-Fantuzzi (2010), Leão (2001), Roochnik (1998), Cambiano (1991).

¹⁸⁷ Sol.Frag. 13 West, vv. 15-32.

¹⁸⁸ Sol.Frag. 13 West, vv. 67-70.

¹⁸⁹ Arist.Ath. 27.

¹⁹⁰ Cf. Cambiano (1991).

¹⁹¹ Cf. S.Ph. 85-90. Odisseu pede que Neoptólemo engane Filoctetes, mas o jovem resiste ao pedido, expressado que ele não foi feito para ardis (*tékhnē kákē*).

¹⁹² Dihle (1962) considera esse provérbio como uma regra de outro da idade arcaica e segue a trilha dessa moralidade popular até os seus resquícios nos evangelhos. Dover (1974) relaciona esse dito com as relações de amizade, na qual se alguém fizer algo bom para outrem, ele se torna amigo, mas ele fizer algo que o outro não goste, existe um risco de ele se tornar seu inimigo.

¹⁹³ Hom.Od. 6.184-185.

¹⁹⁴ Sol.Frag. 13 West, vv. 5.

ἐπι[ίσταμαι] τοι τὸν φίλ[έο]ν[τα] μὲν φ[ι]λεῖν[,
τὸ]ν δ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν τε [κα]ὶ κακῶ[
eu sei amar meu amigo,
odiar e atacar meu inimigo¹⁹⁵

Esse ditado popular se tornou *dóxa tōn pollōn* na Grécia Arcaica e Clássica, converteu-se em um costume consolidado pelo uso social e aprovado pela *communis opinio*¹⁹⁶, maior até mesmo que a piedade¹⁹⁷. Essa escolha ética esperava que alguém ajudasse seus amigos e prejudicasse seus inimigos e, estreitamente aliado a esse princípio, a justiça se revela como retaliação, estendendo-se aos limites do prazer e da vantagem decorridos da máxima¹⁹⁸. Decerto, o respeito pelos amigos pode ser classificado ao lado da reverência pelos deuses, pelos pais e pelas leis¹⁹⁹, além de cobrir uma complexa teia de relações políticas, comerciais e familiares, cada uma das quais, quando violada, pode se transformar em inimizade.

Diante desse conceito antigo de *tékhnē* e dessa moralidade popular, a medicina (*t₁*) segue inúmeros corolários, dentre as quais se elencam: a *iatrikḗ tékhnē* é (i) aquela que forneceria aos corpos os medicamentos, os alimentos e as bebidas²⁰⁰; (ii) é capaz de tratar bem aos amigos doentes e mal aos inimigos²⁰¹; (iii) é útil somente para aqueles que estão doentes²⁰²; (iv) é hábil para se proteger e para causar, secretamente, uma doença²⁰³. De certo, não existe nenhum registro da existência, na medicina grega antes de Platão, de um médico que, durante o exercício da sua arte, tenha prejudicado voluntariamente seu inimigo. Ao contrário, o terapeuta hipocrático carrega consigo o aforismo *ōpheléein é mé bláptein*²⁰⁴, qual seja, ajudar ou não prejudicar, o que poderia ser interpretado como uma reação contra as

¹⁹⁵ P.Oxy. 2310 (col.1. 1.14-15) Fr. 23. Giordano (1957) analisou, traduziu e comentou as colunas do P.Oxy. 2310 e nós seguimos principalmente o seu comentário.

¹⁹⁶ Lys. 9.20. X.Mem. 2.6.35.

¹⁹⁷ E.Ion. 1040-1050.

¹⁹⁸ Demonstrem-se tais considerações nas falas do Sócrates de Xenofonte que, ao ser interpelar Eutidemo sobre a temperança, afirma que os possuidores de autodomínio são úteis (*ōphélimos*) aos seus amigos (*phílos*) e à cidade (*pólis*) e vencem os inimigos, obtendo, assim, os maiores prazeres (*hēdonē*). Cf. X.Mem. 4.5.10.

¹⁹⁹ Isoc. 1.16.

²⁰⁰ Pl.R. 332c.

²⁰¹ Pl.R. 332d.

²⁰² Pl.R. 332e.

²⁰³ Pl.R. 333e.

²⁰⁴ Hp.Epid. 1.2.11.

consequências éticas que Polemarco representava e uma afirmação do compromisso do doutor com o tratamento das doenças, não com a personalidade do enfermo²⁰⁵.

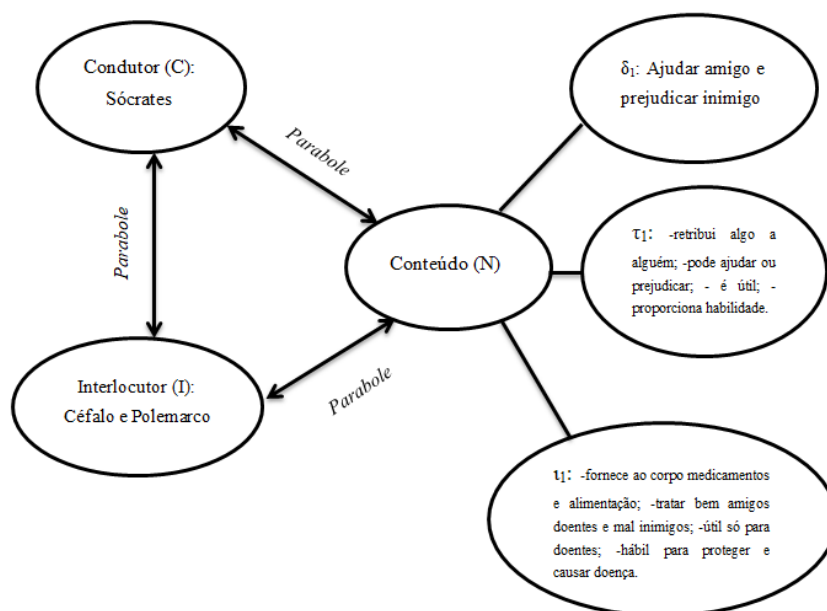


FIGURA 04 – Esquema dialógico do Grupo 1 (G₁)

O argumento socrático visa a refutação desse *éthos* assim como os hipocráticos tentaram dele se afastar. Todavia a premissa “o médico é capaz de tratar mal aos inimigos” permanece suspensa sem uma contestação ou uma anuência por parte do filósofo, porque ele irá elucidar essa questão nas próximas sentenças, ainda que de forma tácita e obscura. Em seguida, ele salta para outra indagação sobre a utilidade (ou não) do terapeuta no estado salutar do ser humano. Sócrates reexamina a tese de Polemarco, partindo da experiência médica e náutica:

(1) O justo é capaz de ajudar os amigos na guerra.

²⁰⁵ Kudlien (1970) afirma que o lema “ajudar, não prejudicar” estava presente também nas *Histórias* de Tucídides (Th. 6.14), e juntamente com Platão, eles estavam combatendo a *volksculture*. Ele também cita as inúmeras situações que o médico hipocrático curou estrangeiros.

(2) O médico é inútil para quem não está doente e o piloto é inútil para aquele que não navega.

(3) *Ergo*, o justo é inútil para quem não está em guerra.

A fragilidade dessa argumentação se encontra no conceito de justo em (1), na revisão do valor de utilidade das *tékhnai* do (2) e que de (1) *non sequitur* (3), porque ambos possuem a mesma referência, “o justo”, mas diferem no significado. Em outras palavras, toda dificuldade poderia ser eliminada com o acréscimo “e na paz” no (1), ou na confutação que o médico pode auxiliar o *são* a se prevenir das doenças. Todavia Polemarco discorda da conclusão *tout court*, alegando que o justo é útil na paz para aquisição e manutenção dos contratos e para as relações que envolveriam dinheiro, como por exemplo, o seu depósito²⁰⁶. Sócrates, então, é impelido para outra *parabolé*, que se desenvolve na comparação do pugilista, no ato de golpear e se defender, e do médico, ao se proteger e causar uma doença, e infere que o justo é hábil para guardar e furtar o dinheiro e a justiça é uma arte de roubar²⁰⁷. Polemarco nega veementemente tal decorrência e retorna à primeira definição: ajudar o amigo, que parece ser bom, e prejudicar o inimigo, que parece ser mau.

Polemarco propõe um *aliquid novi* à definição de justiça e retifica o *definiens*, ao sustentar que um amigo não é aquele que só parece ser: ele é bom²⁰⁸. Sócrates aproveita esse adendo e afirma que os cavalos e os cães ao serem maltratados se tornam piores em sua boa qualidade (*areté*), assim o justo, ao prejudicar o injusto, faz com que este se torne pior. Ora a *dikaíosýnē* é uma excelência (*areté*) humana, logo o justo não pode prejudicar nem o amigo, nem o inimigo²⁰⁹; então, por injunção (R), o *médico justo seria aquele que não prejudicaria o enfermo, porque assim ele o tornaria pior*. Dessa forma, a moralidade popular expressa nos poetas fora refutada. Sumarizando, as características distintivas do primeiro grupo evidenciam por meio de uma reprovação literária e teórica e da interpretação platônica os principais fatores que contribuíram para a morte de Sócrates e Polemarco: o fracasso dos atenienses em entender o significado da justiça e, portanto, em apreciar a virtude da vida de Sócrates, punindo a quem parece ser inimigo.

²⁰⁶ Pl.R. 333a-333d.

²⁰⁷ Pl.R. 333e-334b. Cf. Notomi (2017b).

²⁰⁸ Pl.R. 335a.

²⁰⁹ Pl.R. 335b-335e.

2.2. Trasímaco e Clitofonte: a refutação da sofística. *Parabolai*, discursos rigorosos e medicina.

Clitofonte era uma pessoa bem conhecida pelos atenienses por causa de suas filiações políticas invertidas. No rescaldo politicamente instável do desastre siciliano de 413 a.C., ele propôs a investigação da *pátrios politeía*, ação que pode ser considerada um dos movimentos decisivos em direção à oligarquia dos Quatrocentos, em 411 a.C.²¹⁰. Ele possuía relações estreitas com Lísias e Trasímaco, o orador de Calcedônia, cujo *floruit* se situa no século V a.C.²¹¹. Por seu turno, a reconstrução do Trasímaco histórico a partir dos fragmentos que a tradição legou se revelou problemática, porque os excertos políticos são derivados da logografia, no qual o retor sustentava o ponto de vista dos próprios clientes²¹², e a sua opinião sobre a justiça, conservada por Hermias, neoplatônico do século V d.C., está distante mil anos e poderia sofrer uma interpretação moralizante do texto platônico²¹³. Sabe-se, no entanto, que ele viajava pelas cidades, cobrava por seus serviços, que incluíam o ensino da retórica, contudo essas características se aplicam também à maioria dos sofistas de sua época.²¹⁴

O Trasímaco da *República* se apresenta como uma das maiores construções literárias de Platão. Ele porta um jaez irascível, comparado a um animal feroz, que vocifera contra Sócrates e Polemarco²¹⁵, se assemelhando a toda impetuosidade da *Bendideia* e ao seu *prōtón agōn*²¹⁶. Acrescenta-se que ele desfere ataques *ad hominem* contra Sócrates, ao dizer que ele

²¹⁰ Cf. Nails (2002).

²¹¹ Clitofonte, Lísias e Trasímaco são analisados em pormenores em Vegetti (1998c), Nails (2002), Gomperz (1912), Bonazzi (2010); Guthrie (1977), Romilly (1988).

²¹² DK B1 e B2. A reconstrução do Trasímaco histórico é uma *vexata quaestio*. Guthrie (1977) tenta uma conciliação do Trasímaco histórico com o Trasímaco descrito por Platão. Vegetti (1998c) defende que essa união dos dois Trasímacos é um equívoco que deve ser evitado. Gomperz (1912), por sua vez, afirma que a única certeza que se pode dizer é que o sofista foi um retórico. Betti (2011) assevera que as investigações sobre as crenças políticas do Trasímaco histórico continuam tropeçando e provavelmente não chegarão a um consenso, porque as declarações públicas de um orador não precisam expressar suas convicções pessoais. Segundo ele, a frase *pátrios politeía* já foi a principal evidência para desvendar as suas crenças, mas pesquisas mais aprofundadas mostraram que as três principais facções de Atenas se apoderaram dessa frase e a utilizaram por sua própria causa. Em adição, a associação do sofista com Clitofonte também não estabelece uma afinidade ou aliança política, pois se Clitofonte foi seu aluno, isso não implicaria *a fortiori* uma afinidade ideológica.

²¹³ DK B8.

²¹⁴ Aristóteles, ao discorrer a respeito da elegância retórica, cita como exemplo uma metáfora criada por Trasímaco, em cuja ele estabelece uma ligação entre Nicerato e Filoctetes, por causa do seu andrajo após uma derrota em uma competição de rapsodos²¹⁴. O Estagirita comenta que muitos poetas falham ao não formularem bem a metáfora, mas aquele que a construírem de forma correta, se tornam bem reputados. Similarmente, Dionísio de Halicarnasso afirma que o estilo de Trasímaco preferia uma linguagem mais rigorosa e se exercitava nas competições oratórias. Ademais, ele possuía um estilo puro e requintado, capaz de inventar e se expressar com clareza, dedicando-se aos discursos epidícticos, judiciais e retóricos²¹⁴.

²¹⁵ Pl.R. 336b-c.

²¹⁶ Klosko (1984) nota que a disputa Sócrates-Trasímaco se parece com um *agōn lōgon* do tipo erístico e que Platão teria consciência de todas as falácias cometidas por ambos.

era irônico²¹⁷, e critica seu dispositivo elêntico, porque essa metodologia consistia em fazer perguntas e nunca respondê-las, esforçando-se somente para refutar o adversário sem nada propor, além de interpretar as alegações do adversário da pior maneira²¹⁸. Incisivamente, ele rebate o núcleo do *élenkhos* socrático clássico, a saber, um argumento pelo qual, usando apenas premissas endossadas pelo interlocutor, deriva uma contradição. Ao contrário, o orador de Calcedônia não se manifesta como um pensador apressado e confuso²¹⁹; ele entra no diálogo e eleva a discussão sobre a justiça a um novo nível de sofisticação e abstração, que se distancia das crenças convencionais, exigindo uma enunciação clara e rigorosa (*saphos moi kai akribos*) e um raciocínio correto (*orthós logizoménōi*)²²⁰. Ora, essa metodologia era comum aos escritores de vanguarda do século V a.C., entre os quais estão os médicos hipocráticos²²¹ e Tucídides²²², e desafia o imbróglio epistemológico da tradição poética e popular, bem como as digressões socráticas.

Tasímaco apresenta duas teses principais (δ_2):

$\Theta\alpha$ – O justo (*tó díkaion*) não é senão a vantagem²²³ do mais forte (*tou kreíttonos symphéron*)²²⁴.

$\Theta\beta$ – A justiça e o justo constituem em um bem alheio (*allótrion agathón*)²²⁵.

Ao analisar primeiramente $\Theta\alpha$, constata-se que o filósofo da Calcedônia estava construindo o seu argumento a partir da premissa que o governo (*krátos*) – seja ele tirânico, democrático ou aristocrático – detém o poder (*tó árkhōn*). Ora, esse governo estabelece as leis tendo em vista sua própria vantagem e a manutenção do poder estabelecido. Essas leis estão em conformidade com cada tipo de *krátos* e ditam o que é justo para os subordinados,

²¹⁷ Pl.R. 337a-b.

²¹⁸ Pl.R. 336c-d; Pl.R. 338d.

²¹⁹ Annas (1981) defende que Trasímaco é confuso e os seus argumentos, bem como os de Sócrates, são fracos.

²²⁰ Pl.R. 336d; 339a.

²²¹ Hp.VM. 1, 9, 13.

²²² Th. 2.40.

²²³ *Symphéros* pode significar utilidade, vantagem, interesse e benefício.

²²⁴ Pl.R. 338c.

²²⁵ Pl.R. 343c.

punindo aqueles que as desobedecem. Logo, a justiça é sobrepujar²²⁶. Trasímaco dificilmente erra ao sustentar que aqueles que fazem as leis e as aplicam são os que detêm o poder em uma *pólis*, pois ele não está escusando a democracia ou qualquer outro regime, ao contrário ele está utilizando o abstrato *tó árkhōn*, reduzindo as instituições ao seu valor instrumental, como o exercício da autoridade e a regra de dominação. Ele também se insere no debate *nomós-phýsis*, próprio dos séculos V e IV a.C., ao destituir toda a justificação da *dikaíosynē* na natureza humana, posicionando-a entre as convenções determinadas pelos que exercem o comando.

Sócrates reluta em aquiescer que o justo coincida com o legal, como que a expressão “lei injusta” fosse um oxímoro. Ele explora uma deficiência na definição de Trasímaco, tentando provar que os governantes poderiam errar e ordenar coisas ruins para si mesmos. Nesse ínterim, Clitofonte intervém para ajudar o orador de Calcedônia, assegurando que “vantagem do mais forte” significava “aquilo que os mais fortes estimavam ser o seu interesse”²²⁷. Contudo, essa leitura é derrubada pelo próprio Trasímaco, pois poderia comprometer ainda mais a situação com Sócrates, ao contrapor o “parecer” com o “ser”. Ademais, essa interpretação contém uma falácia lógica na forma “Se A pensa que é certo fazer x, então é certo x”, e que, seguindo esse raciocínio, o pensamento sobre a ação prova é um critério suficiente para estar certo, implicando que o mais forte não comete erros sobre o que é justo e injusto.

Ao rejeitar a interpretação de Clitofonte, Trasímaco propõe que o “mais forte” não se equivoca:

Συκοφάντης γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις· ἐπεὶ αὐτίκα ἱατρὸν καλεῖς σὺ τὸν ἐξαμαρτάνοντα περὶ τοὺς κάμνοντας κατ' αὐτὸ τοῦτο ὃ ἐξαμαρτάνει; ἢ λογιστικόν, ὃς ἂν ἐν λογισμῷ ἀμαρτάνῃ, τότε ὅταν ἀμαρτάνῃ, κατὰ ταύτην τὴν ἀμαρτίαν; ἀλλ' οἶμαι λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως, ὅτι ὁ ἱατρὸς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ λογιστὴς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ γραμματιστής· τὸ δ' οἶμαι ἕκαστος τούτων, καθ' ὅσον τοῦτ' ἔστιν ὃ προσαγορεύομεν αὐτόν, οὐδέποτε ἀμαρτάνει· ὥστε κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, ἐπειδὴ καὶ σὺ ἀκριβολογῇ, οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει. ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός· ὥστε δημιουργὸς ἢ σοφὸς ἢ ἄρχων οὐδεὶς ἀμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ᾖ, ἀλλὰ πᾶς γ' ἂν εἴποι ὅτι ὁ ἱατρὸς ἤμαρτεν καὶ ὁ ἄρχων ἤμαρτεν. τοιοῦτον οὖν δὴ σοὶ καὶ ἐμὲ ὑπόλαβε νυνδὴ ἀποκρίνεσθαι· τὸ δὲ ἀκριβέστατον ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν, τὸν ἄρχοντα, καθ' ὅσον ἄρχων ἐστίν, μὴ ἀμαρτάνειν, μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, τοῦτο

²²⁶ Pl.R. 338d-339b.

²²⁷ Pl.R. 340b.

δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον. ὥστε, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, δίκαιον λέγω τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν συμφέρον.

Pois tú, ó Sócrates, és um sicofanta nas discussões, disse. Pois, por exemplo, tu chamas médico a quem erra acerca dos doentes, apenas em relação ao erro? Ou “hábil calculador” aquele que erra no cálculo, no momento em que erra e do fato mesmo do seu erro? Mas, suponho que é uma forma de dizer quando falamos: “o médico errou”, “o calculador errou” e assim também o professor. Eu suponho que cada um deles, na medida em que ele é aquilo que o chamamos, ele jamais erra. Assim sendo, falando rigorosamente, visto que tu falas com rigor, nenhum profissional erra. Abandonando-lhe, pois, o conhecimento, aquele que comete erro erra, e assim não é mais profissional. E assim, o profissional, o sábio, o governante não erra enquanto estiver exercendo esse poder, contudo todos dizem que o médico errou ou o governante errou. Considere, pois, como tal a resposta que te dou nesse momento. Na maneira mais rigorosa de ser, o governante, enquanto governa, não comete erros, e não errando, estabelece o que é melhor para si e isso deve ser feito por aquele que é governado. Assim sendo, digo como disse desde o princípio, o justo consiste em fazer aquilo que é vantajoso para o mais forte.²²⁸

Desta feita, Trasímaco, e não Sócrates, evoca a *parabolē* para demonstrar que os governantes não erram. Ele parte de um conceito de *tékhnē* (τ_{2-1}), diferente daquele expresso por Polemarco, o qual sustenta que nenhum profissional (*dēmiourgós*) se engoda, porque: quando ele (i) comete uma falha o conhecimento o abandona, isto é, enquanto o praticante possuir conhecimento, ele não se equivocará; (ii) o especialista não pode *ser* (*toút'éstin*) considerado como tal por causa de suas *hamartíai*; (iii) enquanto estiver exercendo o poder (*tóte hótan árkhōn*), nenhum *dēmiourgós* claudicará. Disso ele infere que não são os erros que conferem título de médico (τ_2) ao terapeuta, pois investido de sua função o médico jamais comete erros. Ora, o sofista de Calcedônia expressa uma posição semelhante ao contexto sofístico e aos debates hipocráticos dos séculos V e IV a.C.²²⁹.

²²⁸ Pl.R. 340d-341a.

²²⁹ Não há como precisar uma doutrina hegemônica dos sofistas, bem como um conceito de *tékhnē* que seja partilhado por eles, embora, ao remontar as suas ideias em meio às ruínas da doxografia, percebe-se que Protágoras e Górgias se inserem em uma tradição que não evoca as *kheirotékhnai*, privilegiando a educação liberal. O trabalho logográfico de Protágoras expunha argumentos que deveriam ser recitados para a consternação de um *tekhnitēs* e para minar as *tékhnai*, sempre disputando com elas e, provavelmente, questionando a própria noção de *tékhnē* (Pl.Sph. 232d-e. Pl.Prt. 318d-319a). Esse escopo ambicioso do ataque protagoreano dificilmente pouparia uma profissão tão proeminente quanto à medicina. O sofista de Leontini também aparece dentre os antagonistas dos ofícios. Ele sustentava que sua arte era superior a todas as outras, inclusive a um médico, pois a retórica, uma vez sugestando os comportamentos, é a chave para exercer poder sobre outrem (Pl.Grg. 452a-d). Ele comprova sua tese atendendo a dois exemplos: seu irmão, médico, não convenceu um paciente a se submeter à terapia prescrita, enquanto Górgias, através de sua arte, consegue persuadi-lo; em uma disputa para indicação de médico da cidade, certamente um orador ganharia, visto que o orador é capaz de falar de maneira mais persuasiva (Pl.Grg. 456b-c). Para uma análise pormenorizada da *tékhnē* nos sofistas ver Balansard (2011); Jori (1996); Mann (2012).

Sob outra perspectiva, os médicos hipocráticos admitiam a possibilidade da *hamartía* e o confessavam²³⁰. O autor *Sobre as articulações* relata que, durante uma extensão, ele errou, causando muita dor ao paciente e, ao confessar a falha, ele adverte que essa experiência serve para ensinar mediante os erros a fim de que não se repita e não cause danos ulteriores²³¹. Entretanto, o tratado *Sobre a arte* lança luz sobre a declaração de Trasímaco por suas afirmações do vínculo entre a medicina e o médico²³². Segundo o tratado “os erros não são menos prova de que a arte existe do que os benefícios que ela ocasiona”²³³, qual seja, o benefício ao enfermo se deve à correta administração dos tratamentos e o dano ao seu contrário. Dito em outras palavras, a *tékhnē* está ausente nos casos em que nada é correto ou incorreto e está presente quando ambos são encontrados.

Essa declaração sacrifica a reputação do médico, o qual, ele admite, ainda que hipoteticamente, comete erros. Isso entra aparentemente em conflito com Trasímaco, contudo, culpar um doutor por danos causado pela terapia levanta questões sobre a responsabilidade causal e sobre a conformidade com algum padrão normativo. Dessa forma, o tratado opera a distinção entre o *tekhnítēs* e a *tékhnē* exercida por ele. Ora, os agentes da saúde possuem um método sólido e sanidade mental, além de empregarem a inteligência e o discernimento, então a possibilidade de erro médico é relativamente pequena²³⁴, e se eles cometerem equívocos ser-lhes-á atribuído à falha pessoal em seguir os preceitos da técnica, porque a *tékhnē iatriké* é *anamártētos*²³⁵. Assim, o escritor anônimo de *Sobre a arte* se aproxima do sofista de Calcedônia ao propugnar que as *tékhnai*, pelo menos em sua forma ideal, não podem, por definição, admitir regras, procedimentos ou métodos que apontam aos doentes uma direção errada.

Retornando à elocução de Trasímaco, Sócrates investiga se ele está usando uma linguagem coloquial (*épos*) ou rigorosa (*akibés*) quando ele se refere aos termos “governantes” e “o mais forte”. Ora, esse retorno à *akribología* omnipresente no *agon* do segundo grupo marca a diferença entre o linguajar popular de Céfalos e Polemarco, pleno de provérbios e citações de poetas, e o vocabulário sofístico e científico do período Clássico.

²³⁰ Hp.VM 9; Hp.Aff. 13. A *hamartía* poderia significar no CH tanto o erro doloso como o culposos e o equívoco técnico pode ser derivado da falta de saber ou de não tratar corretamente do paciente.

²³¹ Hp.Art. 47.

²³² Cf. Jori (1996). A maioria dos estudiosos do assunto pensa que o *Sobre a arte* foi composto por um sofista cuja experiência clínica não era extensa.

²³³ Hp. de Arte 5: καὶ ἐστὶν οὐδὲν ἴσσον τὰ ἀμαρτηθέντα τῶν ὠφελισάντων μαρτύρια τῇ τέχνῃ ἐς τὸ εἶναι.

²³⁴ Hp. de Arte 7.

²³⁵ Hp. de Arte 9, 13.

Assim, utilizando esse contexto discursivo, Sócrates elabora uma *parabolé* mais acurada que retorna à analogia do médico e do timoneiro:

Ἄδην, ἦν δ' ἐγώ, τῶν τοιούτων. ἀλλ' εἰπέ μοι· ὁ τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ ἰατρός, ὃν ἄρτι ἔλεγες, πότερον χρηματιστής ἐστίν ἢ τῶν καμνόντων θεραπευτής; καὶ λέγε τὸν τῷ ὄντι ἰατρὸν ὄντα.

Τῶν καμνόντων, ἔφη, θεραπευτής.

Τί δὲ κυβερνήτης; ὁ ὀρθῶς κυβερνήτης ναυτῶν ἄρχων ἐστίν ἢ ναύτης;

Ναυτῶν ἄρχων.

Οὐδὲν οἶμαι τοῦτο ὑπολογιστέον, ὅτι πλεῖ ἐν τῇ νηί, οὐδ' ἐστὶν κλητέος ναύτης· οὐ γὰρ κατὰ τὸ πλεῖν κυβερνήτης καλεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν τέχνην καὶ τὴν τῶν ναυτῶν ἀρχήν.

Ἀληθῆ, ἔφη.

Οὐκοῦν ἐκάστῳ τούτων ἔστιν τι συμφέρον;

Πάνυ γε.

Οὐ καὶ ἡ τέχνη, ἦν δ' ἐγώ, ἐπὶ τούτῳ πέφυκεν, ἐπὶ τῷ τὸ συμφέρον ἐκάστῳ ζητεῖν τε καὶ ἐκπορίζειν;

Ἐπὶ τούτῳ, ἔφη.

Ἄρ' οὖν καὶ ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἔστιν τι συμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι;

Πῶς τοῦτο ἐρωτᾷς;

Ὡσπερ, ἔφην ἐγώ, εἴ με ἔροιο εἰ ἐξαρκεῖ σώματι εἶναι σώματι ἢ προσδεῖται τινος, εἴποιμ' ἂν ὅτι “Παντάπασιν μὲν οὖν προσδεῖται. διὰ ταῦτα καὶ ἡ τέχνη ἐστὶν ἡ ἱατρικὴ νῦν ἠύρημένη, ὅτι σῶμά ἐστιν πονηρὸν καὶ οὐκ ἐξαρκεῖ αὐτῷ τοιούτῳ εἶναι. τούτῳ οὖν ὅπως ἐκπορίζῃ τὰ συμφέροντα, ἐπὶ τούτῳ παρεσκευάσθη ἡ τέχνη.” ἢ ὀρθῶς σοι δοκῶ, ἔφην, ἂν εἰπεῖν οὕτω λέγων, ἢ οὐ;

Ὅρθῶς, ἔφη.

Τί δὲ δῆ; αὐτὴ ἡ ἱατρικὴ ἐστὶν πονηρά, ἢ ἄλλη τις τέχνη ἔσθ' ὅτι προσδεῖται τινος ἀρετῆς, ὥσπερ ὀφθαλμοὶ ὄψεως καὶ ὠτα ἀκοῆς, καὶ διὰ ταῦτα ἐπ' αὐτοῖς δεῖ τινος τέχνης τῆς τὸ συμφέρον εἰς ταῦτα σκεψομένης τε καὶ ἐκποριούσης, ἄρα καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τέχνῃ ἐνὶ τις πονηρία, καὶ δεῖ ἐκάστη τέχνη ἄλλης τέχνης ἥτις αὐτῇ τὸ συμφέρον σκέπεται, καὶ τῇ σκοπομένη ἐτέρας αὐ τοιαύτης, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἀπέραντον; ἢ αὐτὴ αὐτῇ τὸ συμφέρον σκέπεται; ἢ οὔτε αὐτῆς οὔτε ἄλλης προσδεῖται ἐπὶ τὴν αὐτῆς πονηρίαν τὸ συμφέρον σκοπεῖν· οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἀμαρτία οὐδεμία οὐδεμιᾶ τέχνη πάρεστιν, οὐδὲ προσήκει τέχνῃ ἄλλῳ τὸ συμφέρον ζητεῖν ἢ κείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν, αὐτὴ δὲ ἀβλαβὴς καὶ ἀκέραιός ἐστιν ὀρθὴ οὕσα, ὥσπερ ἂν ἡ ἐκάστη ἀκριβὴς ὅλη ἥπερ ἐστίν; καὶ σκόπει ἐκείνῳ τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ· οὕτως ἢ ἄλλως ἔχει;

Mas basta, disse eu, com essas coisas. Mas, diga-me: o médico, no sentido rigoroso da palavra do qual acabavas de falar, é aquele que busca enriquecer ou um terapeuta dos doentes? E fala daquele que é realmente médico.

Terapeuta dos doentes, ele disse.

E o timoneiro? O timoneiro em sentido próprio é chefe dos marinheiros ou marinheiro?

Chefe dos marinheiros.

Não se deve, eu penso, ter em conta que navega na nau. Nem, pois, se deve chamar de “timoneiro”. Porquanto não é chamado de timoneiro pelo navegar mas pela técnica e pelo comando dos marinheiros.

Verdade, disse.

Assim, para cada um deles existe algo vantajoso?

Perfeitamente.

A técnica, eu disse, não é naturalmente destinada a buscar e prover aquilo que é vantajoso a cada um?

É sim, disse.

De fato, para cada uma das artes, o vantajoso não será outra coisa que ser mais perfeita?

Em que sentido me perguntas isso?

Como se, disse eu, me perguntasses se basta para o corpo ser corpo ou se ele necessita de outra coisa, e eu responderia: indubitavelmente”, pois, necessita. E a arte médica foi descoberta por causa disso, porque o corpo é defeituoso e não lhe basta ser assim. Assim, na finalidade de prover o que é vantajoso a arte foi constituída”. Te parece, disse, que falei corretamente dizendo isso, ou não?

Corretamente, disse.

E então? A medicina em si mesma é defeituosa ou há outra arte que necessita de alguma capacidade, como os olhos da visão, os ouvidos da audição e, por isso, além destes, é necessária uma arte que busque e propicie aquilo que é útil para essa função? Existe uma deficiência na própria arte e cada técnica precisa de outra técnica que busque o que lhe é vantajoso, e essa busque outra, e assim até o infinito? Ou a mesma arte buscará o que é vantajoso para ela mesma? Ou ela não precisa nem de si mesma nem de outra para buscar o que é vantajoso para sua deficiência, porque em nenhuma arte existe defeito ou erro algum, nem convém a uma arte investigar outra coisa, afora aquilo que é do objeto da arte, e ela, se é verdadeira arte, é sem defeito e perfeita, até que, rigorosamente, seja inteiramente aquilo que é? Examina com um raciocínio rigoroso: ela é dessa maneira ou de outra?

Parece dessa maneira, disse.²³⁶

O raciocínio socrático que encerra o argumento das *tékhnai* manifesta uma quantidade de figuras de retórica, comparáveis somente ao discurso de Trasímaco em 343a-344c²³⁷. Ele

²³⁶ Pl.R. 341c5-342b7.

²³⁷ Discurso de Trasímaco 343a-344c está pleno de aliterações (βουκόλους τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν), de polissíndeto (καὶ τὸ αὐτῶν, καὶ δὴ καὶ τοῦς), de paronomásia: τε τοῦ δικαίου καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδίκου τε

se serve duas vezes de uma reiteração transoracional, a diacope, para conferir ênfase à sentença proferida: *tékhnē állēs tékhnē hētis; oúte hautēs oúte állēs*. Também, podem-se citar outras figuras de repetição tais como o polissíndeto (*âra kai en..., kai deî., kai tēi..., kai tout*) e o plocé (...*tò symphéron sképsetai, kaí...haûtei tò symphéron sképsetai.*), o qual consiste em uma reiteração de uma palavra ou sintagma medial no início ou fim da oração. Em adição, Sócrates emprega litotes para obter um efeito de difusão semântica, abarcando o sentido de x e a negação do seu contrário, como na expressão “sem deficiência e sem erro”, *oúte gàr ponēría oúte hamartía*.

A presença de figuras de retórica mostra que Sócrates aceita o desafio de Trasímaco para se expressar de uma forma mais cautelosa e próxima da linguagem “científica” dos retóricos e dos logógrafos. Com a anuência do orador de Calcedônia, ele busca evidenciar, na segunda característica da τ_{2-2} , que a arte se manifesta como vantajosa para o elemento mais tênue, a saber, aquilo que ela governa. O argumento se desenvolve ao oferecer uma genealogia das *tékhnai*, levando até as últimas consequências a definição τ_{2-1} e sustenta que a arte foi desenvolvida para produzir uma vantagem que envolve essencialmente a perfeição de seu objeto. Essa estipulação permite que Sócrates vire a mesa, pois na medida em que o objeto da *tékhnē* política é o “cidadão”, o qual é distinto dos governantes, $\Theta\alpha$ está necessariamente incorreta. O raciocínio segue o rigor indutivo-analógico da *parabolē*, mesmo com as interpolações da τ_{2-1} lembrando uma sorites:

(1) O médico cuida do doente e o piloto é chefe dos marinheiros.

(2) Ambos possuem um x vantajoso, porque o objetivo da τ_{2-2} é propiciar um x vantajoso.

(3) O vantajoso para τ_{2-1} é ser perfeita.

(4) Ora, τ_{2-1} é indefectível e sem fragilidade.

(5) A fragilidade da ι_2 está no corpo e não nela mesma.

(6) Logo, nenhuma τ_{2-2} visa vantagens próprias, mas para o mais fraco.

καὶ ἀδικίας) – grifo nosso. Essas palavras muito próximas do ponto de vista sonoro servem para intensificar o sentido expresso por elas.

No plano especulativo, tanto o doutor quanto o timoneiro, são colocados à prova pela *acurácia*, forçando uma definição, ainda que momentânea, de médico. Ora, a palavra *iatrós* denota a peculiaridade do agente da cura, visto que *iētēr* deriva da raiz *ie-* *ia-*, curar, e do sufixo *-ter*, *-tor*, *-tros*, agente²³⁸. Hesíquio, o lexicógrafo alexandrino do século V d.C., estabelece que um de seus sinônimos era “terapeuta”²³⁹. Com efeito, as evidências da Antiguidade demonstram que não havia uma agência reguladora, nem um *status* bem definido para os doutores antigos, muito menos um conceito unívoco sobre o *definiens*. Aristóteles dilucida que o termo *iatrós* pode denotar “praticante” (*dēmiourgós*), “instruído na arte”, (*pepaideuménos perí ten tekhnén*) ou “instrutor e conhecedor da arte” (*arkhitektonikós*)²⁴⁰. Entretanto, a polêmica que se desenvolve em torno desse sintagma se encontra no ambiente anterior às taxonomias aristotélicas.

Inexoravelmente, a elaboração da figura do médico compõe-se de sua autoimagem e de seu outro. Nos textos hipocráticos, os médicos se apresentam como agentes da cura. Em *Sobre a dieta nas enfermidades agudas*, o escritor afirma que os *idiotai* possuem entraves para discernir entre os bons e maus praticantes, pois eles se ocupam das curas maravilhosas. O redator hipocrático, ao contrário, sustenta que muitos memorizam o vocabulário médico se passando por terapeutas; todavia as curas das doenças graves e agudas são aquelas que evidenciam a perícia do profissional, pois esses estados patológicos acarretam mortes²⁴¹. Na mesma óptica, o *Sobre as doenças* emprega a fórmula “se fizeres isso, eles se tornam saudáveis” no encerramento de diversos capítulos²⁴². O redator porta um otimismo em relação aos casos e ao tratamento, acreditando que as prescrições e as administrações de fármacos são suficientes para suscitar a saúde.

Em adição, em *Epidemias*, o *iatrós* é o “servidor da arte”:

²³⁸ O vocabulário médico é analisado por Brock (1961).

²³⁹ Hsch. 96.1.

²⁴⁰ Arist.*Pol.* 1282a. O testemunho aristotélico demonstra que não necessariamente o terapeuta precisava praticar a *tékhnē*, podendo ser ele um estudante ou leitor dos escritos médicos ou uma pessoa que ensina as técnicas terapêuticas. Pelos testemunhos antigos, Hipócrates é o exemplo do doutor completo porque ele desenvolvia, conhecia e ensinava a medicina (Cf. *Pl.Prt.* 311b-c, Sócrates diz que Hipócrates é médico e ensina), em contraste com Demócides de Crotona (*Hdt.* 3.130), o qual foi considerado doutor somente pelo fato de ter praticado a arte de curar. Diante disso, os intérpretes antigos buscaram entender qual o tipo de médico seria Platão.

²⁴¹ *Hp.Acut.* 6.

²⁴² *Hp.Morb.* 2.28. Ταῦτα ποιήσαντι ὑγίεις γίνονται.

ἀσκέειν, περὶ τὰ νοσήματα, δὺο, ὠφελεῖν, ἢ μὴ βλάπτειν. Ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νοσήμα, ὁ νοσέων, καὶ ὁ ἱατρός· ὁ ἱατρός, ὑπηρετῆς τῆς τέχνης· ὑπεναντιοῦσθαι τῷ νοσήματι τὸν νοσεῦντα μετὰ τοῦ ἱατροῦ χρή.

Sobre as enfermidades, trabalhar para duas coisas: ajudar ou não causar dano. A arte consta de três elementos, a enfermidade, o enfermo e o médico, o médico é o ajudante da arte. É necessário que o doente combata a doença junto com o médico.²⁴³

O médico, o doente e a doença formam o triângulo hipocrático que norteia a prisca medicina. No *Comentário às Epidemias*, Galeno inverte sub-repticiamente o texto acima mencionado, sustentando que o terapeuta pugna com as patologias e o doente se torna o *tertium quid*, o qual deve se submeter às prescrições medicinais²⁴⁴. Essa leitura influenciou Littré, visto que sua tradução segue Galeno: “é preciso que o doente ajude o médico a combater a doença”²⁴⁵. Ao contrário, o pensamento antigo eleva o combatido ao *status* de agente no combate às doenças e estabelece o médico como serviçal (*hypēretēs*) da *tékhnē*. Essa metáfora bélica entende o *iatrós* como um soldado subordinado ao general, ajudando o enfermo em sua linha de frente.

Diante disso, o médico se torna o servo da arte, o inimigo da doença e o ajudante do enfermo. Destarte, o doente emerge diante do *iatrós* como o “outro”. O tratado *Sobre as afecções* apresenta uma visão clara dessa relação ao aconselhar o terapeuta na abordagem ao doente (*noséō*). O doutor deve lhe perguntar por quem e de que sofre (*páschō*), quantos dias faz (*postáōs*), se ela evacua (*diachōréō*) e qual dieta (*díaita*) ela segue²⁴⁶. O autor de *Epidemias* acrescenta essa lista, elencando outras coisas que o clínico deveria saber antes do diagnóstico, tais como, o regime de vida, a idade, as palavras ou os silêncios, o sono ou a falta dele, os sonhos, as lágrimas, as urinas, o arrancar os cabelos, o suor, os calafrios intensos, a respiração, a hemorragia. À vista disso, o corpo e o discurso do achacadiço se torna uma fonte da alteridade na construção conceitual e, ao mesmo tempo, o depósito de saberes da *iatrikḗ tékhnē*.

Sintetizando para avançar, o médico se compreende *como agente da cura, ajudante do doente que serve a medicina no combate à enfermidade*. Entretanto, seus rivais – os magos e

²⁴³ Hp.Epid. 1.2.11. Esses três elementos (o médico, a doença e o enfermo) ficaram conhecidos como “triângulo hipocrático”, cf Gourevitch, 1984.

²⁴⁴ Gal. In Hippocratis Epidemiarum 1.2.51.

²⁴⁵ Cf. Littré, 1840, p. 637: “Il faut que le malade aide le médecin à combattre la maladie”.

²⁴⁶ Hp.Aff. 37.

os charlatões – também se arrogavam a função de *ia-ter*, mesmo não estando sob a égide da *tékhnē*²⁴⁷. Assim, em uma época sem regulamentações oficiais, os terapeutas da Antiguidade se diferenciavam por portar o discernimento e o conhecimento²⁴⁸. De fato, a cognição se arvora como o fator assaz significativo para triunfar sobre o erro do inepto. O *Sobre a arte* advoga o exame da natureza das enfermidades ocultas com os olhos da inteligência. O médico, ao contrário do leigo, deveria saber as causas das patologias e atendê-las em seu âmbito específico, além de empregar a observação atenta do corpo doente e determinar aquilo que beneficia ou danifica aquele ser humano determinado²⁴⁹.

Acrescenta-se que essa inteligência observadora se associa com a retórica a fim de ensinar e de refutar os adversários. Em *Sobre as doenças*, o redator adverte àquele que queira interrogar e retorquir corretamente acerca da cura para que ele busque compreender a procedência das patologias, a sua taxonomia e suas mutações. Ele oferece à sua audiência noções necessárias para se sustentar diante das controvérsias públicas, ao convidar seus leitores a permanecerem atentos em discussões, para atacar (*epitíthēmi*) os interlocutores que falhassem (*hamartanō*) ao falar (*legō*), ao perguntar (*erōtáō*) ou ao responder (*apokrínō*)²⁵⁰. Também, em *Sobre a natureza do homem*, o médico polemiza contra todos que aceitam como explicação etiológica os elementos que não são visíveis no ser humano, tais indivíduos nada conhecem (*oudé gignōskō*), pois eles criam argumentações e demonstrações que não conduzem a lugar algum²⁵¹.

Uma posição contrária ao *Sobre a arte* encontra-se em *Sobre as afecções*. O autor reflete uma situação em que o conhecimento médico definitivamente não se limita a

²⁴⁷ A saúde e a doença nem sempre foram objetos exclusivos da medicina. Os filósofos da natureza, os magos, os sacerdotes e os leigos reivindicavam para si o direito de cura. Lanata (1967) diferenciou: a) *mágoi*, os quais eram, originariamente, sacerdotes persas, e com o passar do tempo passou a significar uma pessoa dotada de poderes funestos; b) *kathartai* ou purificadores, que purificavam uma vila ou uma família de um miasma; c) *agýrtes* ou charlatões, que eram sacerdotes mendicantes; d) *alazón* ou impostores que também estavam ligados ao vagar e vadiar pelos locais. Entretanto, não se deve entender que essas pessoas pertenciam a categorias bem definidas.

²⁴⁸ Sobre o estatuto dos médicos na Grécia, ver Entralgo (1958), Thumiger (2018), Amundsen (1977), Alfageme (2014), Di Benedetto (1986), Jouanna (1992). Di Benedetto (1986) acredita que o principal pensamento de um médico sobre si era o ato de curar e o otimismo quanto a isto. Por seu turno, Entralgo (1958) afirma que o médico se reconhecia como *tekhnítēs*, ou seja, ele cura sabendo cientificamente o porquê e como cura, e o seu saber consiste em um conhecimento racional das propriedades naturais dos recursos terapêuticos utilizados. Thumiger (2018) sustenta que não havia uma imagem única de médico na Antiguidade, mas essa imagem foi construída com a relação com o doente. Certamente, essa foi uma, mas não a decisiva, influência para a formação da figura do *iatrós*. Ressaltam-se os influxos da comédia, da filosofia, dos templos de Asclépio, dos charlatões e da medicina popular para a formação do *self*, como bem demonstram Amundsen (1977) e Alfageme (2014).

²⁴⁹ Hp. de Arte 5, 11. Cf. Jori (1996); Mann (2012).

²⁵⁰ Hp. Morb. 1.1.

²⁵¹ Hp. Nat. Hom. 1.

especialistas, mas pertence ao domínio público. Dessa forma, espera-se que as pessoas inteligentes sejam capazes de compreender temas da medicina, bem como julgar a competência dos terapeutas. Sendo assim, os *idiotai* obteriam uma formação sólida para expressar suas opiniões sobre as decisões e as práticas dos *iatroí*. O redator sustenta que os leigos poderiam também contribuir para o desenvolvimento da *iatrikḗ tékhnē*, descobrindo alguns tipos de drogas e seus efeitos. Ele descreve uma sociedade com fronteiras permeáveis e tergiversadas entre o conhecimento médico “especializado” e “leigo”, supondo que a medicina deva ser parte essencial da educação do leigo²⁵².

Sócrates e Trasímaco concordam que médico *é aquele que cura as enfermidades*. Embora esse *definiens* pareça bastante amplo, principalmente para a medicina contemporânea, ele é suficiente para demonstração socrática, pois se o doutor cuida dos doentes, então a medicina (ι_2) será uma arte, sem falhas, inventada por causa da deficiência do corpo humano e para oferecer-lhe aquilo que é vantajoso. Novamente, eles se avizinham dos escritos médicos, máxime do *Sobre os ventos*, o qual declara que os gregos (*hoí hēllēnes*) denominam de “medicina” (*iatrikḗ*) a técnica laboriosa (*epíponos*) para quem as possui e vantajosa (*onínēmi*) para quem se serve delas. De fato, o médico vê situações terríveis e tateia partes desagradáveis, ao contrário, os combalidos escapam das enfermidades, das dores e da morte graças a arte de curar²⁵³.

Esses laivos também se encontram alhures no CH. No tratado *Sobre os lugares do homem*, o escritor descreve vários casos em que substâncias purgantes, por exemplo, causam efeitos contrários, por isso a *iatrikḗ* não poderia ser aprendida rapidamente, existindo uma impossibilidade de ter um conhecimento fixo, como ocorre com a escrita²⁵⁴. O autor explica que essa imprecisão não decorre da medicina, porque ela já foi completamente descoberta (*édē aneurēsthai hólē*)²⁵⁵, mas ela provém da debilidade (*asthēneia*) da constituição física, em outras palavras, o corpo pode dominar ou ser dominado pelos alimentos, produzindo resultados normais ou contrários²⁵⁶. O *Sobre a arte* também reforça essa visão, ao sustentar que a natureza dos corpos (*phýsis tón sōmaton*), e não a *tekhnḗ*, é responsável pela lentidão da cura, visto que ela pode resistir até que a doença seja identificada e curada, causando uma

²⁵² Hp.Aff. 1.

²⁵³ Hp.Flat. 1.

²⁵⁴ Hp.LocHom. 41.

²⁵⁵ Hp.LocHom. 46.

²⁵⁶ Hp.LocHom. 43.

vantagem inicial, devido à impenetrabilidade do corpo, ao caráter recôndito de algumas patologias e à negligência do doente²⁵⁷.

As premissas socráticas trilham sobre a visão de si dos hipocráticos, e concordam mais uma vez que a arte beneficia o doente. Então, arditamente, Trasímaco explora uma lacuna aberta entre o bem produzido por uma *tékhnē* e o bem de seu agente²⁵⁸, qual seja, ele busca refutar Sócrates ao dizer que essa analogia do médico não é válida para a técnica do pastoreio e assim tenta virar a mesa com Sócrates propondo Θβ. Segundo ele, os pastores e os boieiros engordam ovelhas e os bois para seu próprio benefício, não para o do rebanho e do gado. Analogamente, os governantes agem como pastores que exploram seus “cidadãos” e os subordinados buscam o interesse alheio, a saber, o do comandante. Em adição, o sofista de Calcedônia complementa essa afirmação com o endosso da injustiça como o principal constituinte da felicidade, sustentando que nos contratos interpessoais, o justo granjeará mais vantagens que o injusto, porque este último possui disposição para perpetrar atos ilícitos. Devido à desvantagem de ser justo, alguém poderia querer ser injusto para ser feliz, e a injustiça, nessas circunstâncias, envolveria tirar proveito (*pleonekteîn*) dos seus “concidadãos”, assegurando, então, a existência de conflito entre governantes e governados, bem como entre o indivíduo e a sociedade²⁵⁹.

Em verdade, Trasímaco combina dois conceitos de justiça que não coincidem necessariamente: (Θα) vantagem do mais forte e (Θβ) aquilo que é bom para os outros; pois na perspectiva dos mais vulneráveis, Θα e Θβ se afinam, contudo, não se pode afirmar o mesmo no caso dos mais fortes. Acrescenta-se que ele admira o governante que, por seu poder, persegue seu próprio interesse e não o de seus súditos, e enaltece o ser humano que, por via da injustiça, usurpa o poder e sujeita os outros ao seu domínio²⁶⁰. O indivíduo que, ao chegar ao poder, continua a agir de maneira justa, promovendo o interesse dos outros, não pode ser considerado uma pessoa má, pois ele estaria agindo simplesmente como um pacóvio por desperdiçar suas oportunidades²⁶¹.

Em contrapartida, Sócrates explora a definição rigorosa do pastor, o qual pastoreia não como um conviva ou anfitrião de um banquete, nem como um negociante; contudo, ele exerce

²⁵⁷ Hp. de Arte 11.

²⁵⁸ Pl.R. 342b.

²⁵⁹ Pl.R. 343a-344c.

²⁶⁰ Pl.R. 348d.

²⁶¹ Pl.R. 343e, 348c.

sua arte almejando um objetivo. Cada ofício recebe um nome diferente por ter uma capacidade distinta, como por exemplo, a *iatrikḗ* por causa da saúde; então, o *tekhnítēs* procura sobrelevar o subordinado, por isso eles exigem um salário para compensar esse desequilíbrio. Assim, o recuperar-se de uma enfermidade não ocorre por intermédio da arte do assalariado, mas da medicina²⁶². Por sua vez, os governantes comandam apenas para enriquecer, pelo que o seu ofício beneficia apenas seus súditos, e os melhores homens agem não apenas por uma questão financeira ou por honra, mas por medo do que acontecerá a si e a seus “concidadãos” se eles não se encarregarem do poder²⁶³.

Gláucon não está convencido da proposta de Trasímaco, ao que Sócrates declara que o *agōn* com o sofista caminha de forma elêntica em cada ponto e argumento, por isso, ele propõe que haja juízes para medir os discursos e declarar um veredito final para a discussão²⁶⁴. Esse momento prepara o caminho para o tribunal de Adimanto e seu irmão no início do Livro II e, concomitantemente, lembra os *Bendideia* celebrados no Pireu, citados no preâmbulo do Livro I. Sócrates, à vista disso, propõe um argumento não-pleonético, considerado por grande parte dos comentadores como confuso, fraco ou apressado²⁶⁵, mas que, de fato, manifesta, nas conversações entre CI, uma clareza lógico-matemática:

Τί δὲ ἰατρικός; ἐν τῇ ἐδωδῇ ἢ πόσει ἐθέλειν ἄν τι ἰατρικοῦ πλεονεκτεῖν ἢ ἀνδρὸς ἢ πράγματος;

Οὐ δῆτα.

Μὴ ἰατρικοῦ δέ;

Ναί.

Περὶ πάσης δὴ ὅρα ἐπιστήμης τε καὶ ἀνεπιστημοσύνης εἰ τίς σοι δοκεῖ ἐπιστήμων ὅστισοῦν πλεῖω ἂν ἐθέλειν αἰρεῖσθαι ἢ ὅσα ἄλλος ἐπιστήμων ἢ πράττειν ἢ λέγειν, καὶ οὐ ταῦτά τῳ ὁμοίῳ ἑαυτῷ εἰς τὴν αὐτὴν πρᾶξιν.

E ao médico? Na prescrição de comida ou bebida, quererá prevalecer contra um perito ou uma prática de medicina?

Claro que não!

²⁶² Pl.R. 345b-346b.

²⁶³ Pl.R. 346e-347e.

²⁶⁴ Pl.R. 347e-348b.

²⁶⁵ Barney (2006) declara que esse argumento é provavelmente o mais confuso e menos satisfatório de toda a série. Annas (1981) afirma que Trasímaco é apresentado como um pensador apressado e confuso, e Sócrates, mesmo tomando grandes esforços para isolar e confrontar a posição do sofista, não tem argumentos fortes contra ele. Cf. Cross, Woosley (1964).

E contra ao não médico?

Sim

Vê tu, acerca de todo saber e falta de saber, se te parece que qualquer conhecedor escolheria prevalecer contra outro conhecedor em toda ação ou discurso, e não quer o mesmo ao seu igual e à sua prática.²⁶⁶

O argumento segue as seguintes premissas:

(1) O homem justo não quer prevalecer contra o justo, nem sobre a ação justa, porém quer prevalecer (*pleonekteîn*) contra o homem injusto e contra a ação injusta (EJ).

(2) O homem injusto quer prevalecer contra o homem justo, injusto e sobre a ação justa.

(3) O justo é inteligente e bom (IB) e o injusto nem um nem outro.

(4) O músico e o médico são inteligentes e bons (IB), o não-músico e o não-médico não são.

(5) Nenhum médico ou músico quer prevalecer contra outro em sua prática (EJ).

(6) O conhecedor (C) quer prevalecer contra o outro, mas não ao seu igual (EJ).

(7) Todo conhecedor (*epistēmon*) (C) é sábio (*sophós*) (S) e o sábio é bom (*agathós*) (B).

(8) Logo, o justo é sábio e bom (S-B).

O imbróglio reside em buscar nas premissas do raciocínio acima uma indução de tipo analógico. Os analíticos deixam escapar a lógica da inclusão mereológica delineada por Sócrates, a qual pode ser nitidamente identificada ao se isolar o apanágio do justo:

²⁶⁶ Pl.R. 350a.

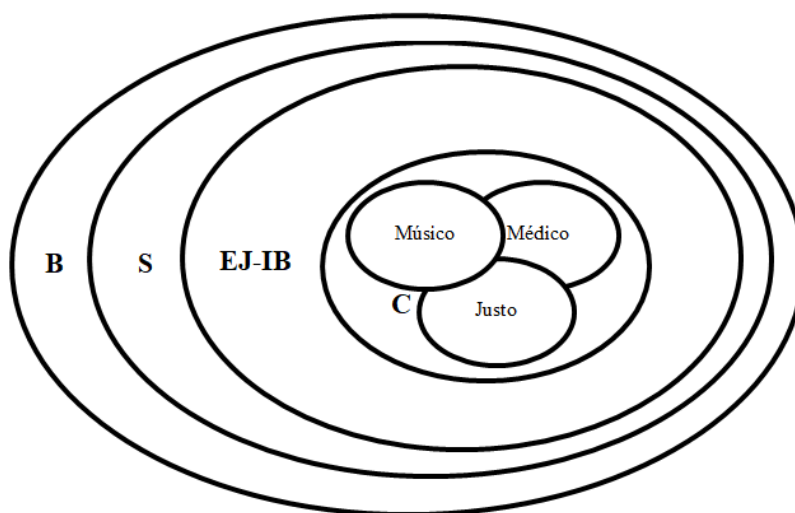


FIGURA 05 – Argumento da Inclusão

Esse argumento acrescenta dois novos elementos à δ_2 : (1) o homem justo não quer ser superior ao seu semelhante nem à ação justa, contudo ele deseja prevalecer contra o seu contrário; e (2) o justo é sábio e bom. Isso ecoaria diretamente nos conceitos de τ_2 e ι_2 , ao declarar que o *epistémōn* não aspiraria prevalecer contra o seu igual, mas o seu diferente e ele portaria a sabedoria e a bondade. Similarmente, o médico não almejaria sobrepujar outro doutor, sendo, portanto, inteligente e bom. O problema inicial reside na aparente afirmação de que os *tekhnítai* não são competitivos entre si, a qual é contradita por toda cultura grega que é agonal, característica que perpassa todos os âmbitos de saberes, da literatura à “ciência”²⁶⁷.

Parte da solução desse problema se concentra na palavra *pleonekteîn* e no sintagma *pléon êkhein*, cujo significado pode se referir à presunção e à defraudação, todavia ele também pode denotar o ato de se esforçar para ter mais, a ação de maximizar a posse de algo e o fato de exceder em uma parcela maior que a dos outros. Assim entendido, Sócrates estaria afirmando que o homem justo não quer ser superior ao seu igual, mas ao injusto, e, quanto a este último, enseja prevalecer contra o seu semelhante e o seu dessemelhante. Analogamente, o genuíno terapeuta, bem como os demais *tekhnítai*, não deseja ser superior ao médico especialista (*andrós iatrikoû*), ao contrário, ele ambiciona ser superior àquele que não possui inteligência e não é bom. Imaginemos um médico hipocrático que descubra por sua

²⁶⁷ Hesíodo (Hes.*Op.v.* 10-26), ao enaltecer a boa éris, porque ela desperta o indolente ao trabalho e provoca uma disputa produtiva entre os artesãos e até mesmo entre os mendigos. Ademais, os médicos hipocráticos polemizavam entre si tanto na prática quanto no discurso (Jouanna, 1992; Ducatillon, 1977).

capacidade intelectual um novo tratamento humoral que poderia beneficiar vários doentes: ele não visa competir e refutar suas próprias práticas e seus discursos, quando praticados por outros, contudo ele o faz com aqueles que não dominam a técnica.

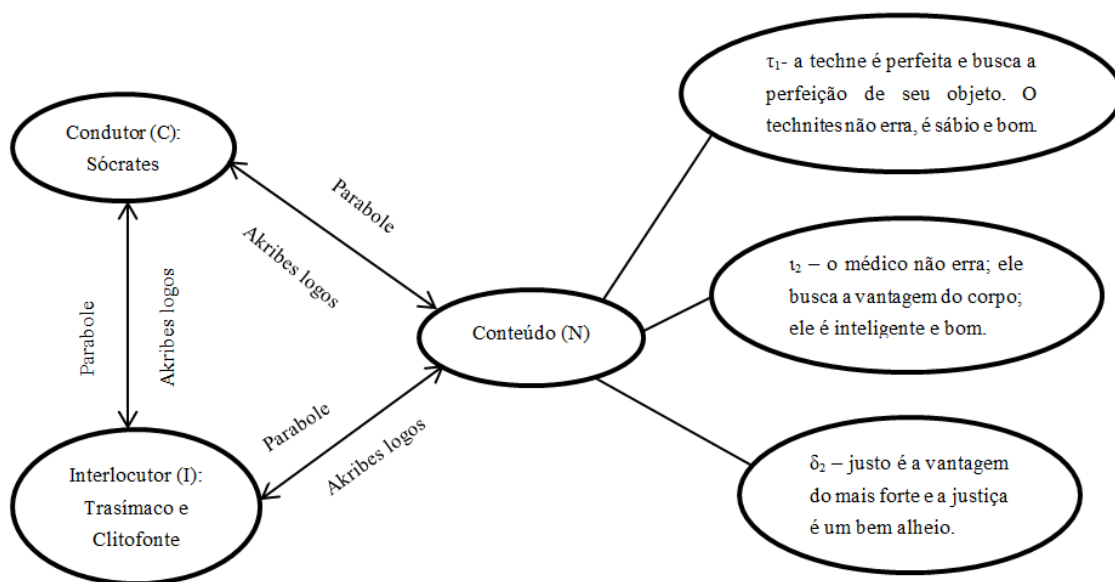


FIGURA 06 – Esquema dialógico do Grupo 2 (G₂)

Outra vez, as premissas socráticas aprovam a definição hipocrática do médico como o especialista que possui conhecimento. O terapeuta teria por incumbência refutar os interlocutores que estão alegando premissas infundadas e, assim, exceder em conhecimento e inteligência. Sem embargo, esse raciocínio não resiste ao contraexemplo, a saber, que todos os não-especialistas desejam realmente ser superiores aos seus semelhantes e aos seus contrários. Essa generalização apressada escapa a Trasímaco que deixa fugir a oportunidade de virar a mesa no debate. Ao contrário, ele começa a suar com rubor na face e Sócrates aproveita para seguir o seu exame, perguntando-lhe se a injustiça seria mais forte que a justiça, sendo que esta última corresponde à sabedoria e à virtude. Ele exemplifica com as imagens de uma cidade injusta, um exército, um bando pirata ou ladrões, que não poderiam ter êxito cometendo agressões contra os direitos uns dos outros. Logo, a injustiça produz rebeliões e facções, visto que ela se mostra hostil a si mesmo e aos seus dessemelhantes²⁶⁸.

²⁶⁸ Pl.R. 351b-352b.

Sócrates entabula sua última argumentação levantando o questionamento do melhor e mais feliz modo de vida²⁶⁹. Ele parte da premissa que a virtude (*areté*) compreende aquilo que permite desempenhar bem uma função. Seu raciocínio depende da noção de função a qual se revela (1) no trabalho que somente o técnico pode executar, (2) naquilo que ele pode efetivar melhor do que qualquer outra coisa. Por exemplo, (1) ver é a função dos olhos, pois não se pode fazê-lo com os ouvidos, (2) a poda é a função de uma foice, pois mesmo que se possa cortar com uma espada, ela não executaria bem a ação como uma foice²⁷⁰. A excelência da alma humana se manifesta na administração, governo e deliberação. Ora, uma alma má administra mal e a boa, bem. A justiça é a *areté* da alma, portanto a justiça possibilita o ser humano justo a viver de forma venturosa e bem-aventurada²⁷¹.

Cross e Woosley²⁷² apontam que esse argumento também poderia ser revertido contra Sócrates, se Trasímaco não tivesse concordado que a justiça é a virtude da alma. Isso se deve ao fato de que somente a alma pode levar uma vida ruim e a injustiça é a excelência que lhe permite desempenhar essa função; logo a alma injusta desempenha melhor sua função e o homem injusto tem uma vida bem-aventurada. Contudo, dificilmente um grego discordaria da relação entre *dikaíosynē* e *areté*, sublinhando que, até agora, os vocábulos “virtude”, “função”, “exceder”, “conhecimento”, estão sendo utilizados de forma geral. Além disso, o próprio Sócrates, ao narrar o epílogo, faz uma autocrítica da forma com que ele conduziu o raciocínio, afirmando que a discussão não avançou e nada se sabe sobre a natureza da justiça, bem como se ela é uma virtude ou traz felicidade para o justo. A razão para esse impasse reside na pressa do condutor (C), Sócrates, que antes de atingir o conceito de justiça, passa a examinar se ela é vício ou virtude.

A autocrítica socrática aparece somada às inúmeras críticas que surgiram durante o pólemos do G₂, entre as quais se pode recordar: (i) o condutor somente interroga, (ii) se esforça para refutar, (iii) não expressa a opinião própria²⁷³; (iv) declara nada saber²⁷⁴; (v) distorce a fala do adversário²⁷⁵; (vi) suas analogias não se aplicam a todos os casos²⁷⁶; (vii)

²⁶⁹ Pl.R. 352d.

²⁷⁰ Pl.R. 352d-353a.

²⁷¹ Pl.R. 353a-354a.

²⁷² Cross, Woosley (1964).

²⁷³ Pl.R. 336c-d.

²⁷⁴ Pl.R. 337b.

²⁷⁵ Pl.R. 338d.

²⁷⁶ Pl.R. 343a. De fato, a *parabolé* como metodologia falha também pelas próprias limitações da indução e da analogia. As limitações da indução são óbvias: a menos que todos os casos possíveis sejam abordados, ela nunca poderá ter o *status* de uma prova demonstrativa.

não deixa o I falar o quanto quer²⁷⁷. Em quase todo interlúdio entre os argumentos, Trasímaco desfere uma crítica ao método socrático e o próprio filósofo também percebe que a discussão está chegando a um impasse, ao afirmar que os CI não podem ser juízes e advogados, por isso ele solicita à audiência que os julgue e delibere sobre o vencedor. Logo, isso corroboraria o fato de que o Livro I não é separado do Livro II pelo estilo, pois Sócrates permanece até o fim da *República* como C. As mudanças significativas ocorrem no âmbito dos I e da forma com que eles abordam o N, *verbi gratia*, Polemarco e Céfalo trataram a justiça de forma popular e poética, Trasímaco e Clitofonte de maneira retórica e “científica”. Portanto, existe uma mudança de estilo, dentro do próprio Livro I, por causa da variação do I, e as críticas que Gláucon e Adimanto fazem no início do Livro II à metodologia socrática não são tão inovadoras como se pensou até agora.

2.3. Avaliações segmentárias

Desde Homero até a era clássica dos hipocráticos, os âmbitos da poesia, dos discursos retóricos e da “ciência” manifestaram pensamentos metafóricos para a relação entre medicina e política, em que a saúde, a doença, a cura e o médico serviram como imagens do político, dos conflitos intestinos, dos regimes políticos. Platão se coloca nessa tradição reformulando tanto o conteúdo como a forma da analogia, ao adequar essas *eikónes* à sua epistemologia e à sua escrita dialógica. No primeiro livro da *República*, ele utiliza as *parabolai* como epítome do método socrático que joga com uma constelação de figuras. Todavia, nós percebemos a diferença de nuance nesse mecanismo com a mudança de I: no par Céfalo-Polemarco, ele manifesta a *parabolé* para refutar argumentos oriundos da tradição poética e da cultura popular; na díade Trasímaco-Clitofonte, ele apresenta a *parabolé* e a *akribología* para polemizar com os sofistas.

Retomando o conceito de metáfora estabelecido no Capítulo 1 da nossa pesquisa, observa-se que a *sistematicidade metafórica* é um elemento predominante no Livro I da *República*, tendo em vista que a analogia médico-governante se estende à *tékhnē iatriké* (prejudicar intencionalmente o inimigo e errar no tratamento). Além disso, a metáfora se

²⁷⁷ Pl.R. 350e.

manifesta na linguagem menos nas comparações e *parabolai* do que na tecitura imagética do Pireu, por ele portar um significado de resistência democrática e por ele ser uma “cidade” planejada. E assim, Sócrates ataca a *politeía* vigente em Atenas, a democracia, e arquiteta o modelo de uma nova *pólis*, uma *kallípolis*, justa e bem governada. Essa polissemia do Pireu na obra faz dele um cenário metafórico que ultrapassa o literal-figurativo, o histórico-literário.

A tensão provocada pela metáfora a fim de determinar o sentido conceitual do Livro I pode ser dividido entre os pares Céfalos-Polemárcos e Trasímaco-Clitofonte. Diante do confronto com o primeiro deles, a *dikaíosýnē* é uma excelência humana, logo o ser humano justo não pode prejudicar nem o amigo, nem o inimigo; ademais, o médico justo é aquele que não maleficia o enfermo, porque assim ele o tornaria pior. No segundo par, chega-se à conclusão de que o médico não recebe o seu “título” por causa de seus erros e sim porque ele é abnóxio, inteligente, conhecedor da *tékhne* e busca a vantagem do corpo, a saber, a cura. Esse conceito de *iatrós* se aproxima muito dos escritos hipocráticos e se insere em uma imagem “científica” nascente da Grécia Clássica, cujos terapeutas estavam se estabelecendo em um contexto sociocultural de desconfiança com a Medicina. O médico de Sócrates é o mesmo do *Juramento*, de *Epidemias* e de outros escritos que sublinham o seu caráter ético, “filantrópico” e “especialístico”.

CAPÍTULO 3 – Analogia da cidade e da alma: conceitos de medicina e de saúde em debate (Livros II – IV)

Sócrates começa o Livro II pensando que a discussão terminara, entretanto ele constata que tudo aquilo foi um proêmio (*prooímion*)²⁷⁸. Troca-se, então, o I do primeiro livro (Céfalo-Polemarco e Trasímaco-Clitofonte) por Gláucon-Adimanto no segundo livro. Assim, novas perspectivas quanto a N obrigam C a mudar de método, propondo o *Método da Semelhança* (Μα) para investigar a analogia entre a alma humana e a cidade almejando encontrar o *definiens* da *dikaíosynē* comum a ambos. Seria equivocados de nossa parte, compreender que Platão estaria rompendo com o estilo socrático, visto que ele continua utilizando o mesmo C, além disso, ele critica também essa nova via de investigação por faltar com o rigor e pela incompletude nos resultados²⁷⁹. Ulteriormente, ele propõe uma emenda no Μα e sua dissolução no Livro VI, apontando uma volta (*periitéos*) mais longa (*makrótera*)²⁸⁰, isto é, o Método Dialético e suas imagens.

O alvo desse capítulo é mostrar como a metáfora opera na abstração de conceitos e na relação contra a *visão de mundo* dos hipocráticos e dos políticos que empregavam a metáfora para seus propósitos de persuasão e de reformulação conceitual. Para tanto, analisar-se-á nos Livros II e III a proposta da educação dos guardiões e a crítica da medicina dietética para, em seguida, observar como Platão produz uma nova definição de *iatrós*, *iatriké* e *hygíeia* nos Livros III e IV, a qual se avizinha com a justiça e com o governante proficiente. Esses conceitos não são reformulados nas passagens subsequentes e não refutam os antecedentes, logo se infere a existência de um núcleo epistêmico da “medicina platônica”, o qual irá nortear toda a explanação visual e metaforológica até o Livro X.

²⁷⁸ Pl.R. 357a.

²⁷⁹ Pl.R. 435d.

²⁸⁰ Pl.R. 504b-d.

3.1. Educando a alma e o corpo: a ginástica

Gláucon²⁸¹, filho de Ariston e Perictione, aparece desde o princípio ao lado de Sócrates, sendo representado como uma pessoa corajosa, provida de um *thymós* guerreiro²⁸²; além disso, ele tem uma formação culta²⁸³, uma aptidão e um interesse para música²⁸⁴. Psicologicamente, ele exibe um intelecto penetrante ao longo do diálogo, um humor um tanto quanto sarcástico e critica as premissas socráticas apontando-lhe suas fraquezas, fato notado na expressão “*cidade dos porcos*”, a qual exproba o depauperamento da primeira cidade na genealogia socrática²⁸⁵. Em adição, ele porta um erotismo que delinea a perspectiva de seu discurso²⁸⁶, sublinhado também pelo texto, ao afirmar que seu *erastés*²⁸⁷ compôs uma elegia em homenagem à sua bravura e de seu irmão. Ora, o amor à honra, próprio do guerreiro, e a gentileza, própria do músico, fazem dele uma personagem próxima do guardião da cidade e do filósofo.

O interesse de Gláucon na fundação da cidade indica uma intensa ambição política, uma sugestão confirmada por Xenofonte²⁸⁸, o qual relata que, antes de completar 20 anos, ele estava ansioso para se tornar orador da cidade, conduzi-la à grandeza e, assim, se tornar famoso, como Temístocles, entre os gregos e os bárbaros. Na *República*, ele e seu irmão, Adimanto, se revelam inconformados com o resultado do *pólemos* com Trasímaco e criticam a argumentação socrática, demandando mais explicações ao filósofo. Ele protesta, primeiramente, dizendo que existem três espécies de bens: aqueles que buscamos por si mesmos, os que amamos por si e por suas decorrências e os que procuramos por suas vantagens. Gláucon anela conhecer a natureza da justiça e da injustiça, em si mesmas, como o

²⁸¹ Sobre a transição do Livro I para o Livro II e os argumentos de Gláucon e Adimanto ver Santas (2010); Pappas (2013); Weiss (2007); Crombie (1962); Ferrari (2010); Cross, Woosley (1964). A divisão da *República* em livros não foi empreendida por Platão, entretanto existem algumas diferenças entre o primeiro e o segundo livro: o Livro I se assemelha aos diálogos curtos e aporéticos, enquanto dos demais apresentam uma argumentação sólida e sistemática. Entretanto, se Platão queria abandonar Sócrates e o método socrático, por que ele continuaria utilizando o mesmo C em toda *República*? Nesse ponto, a nossa investigação se mostra mais assertiva, ao atender a mudança de I e N, provocando uma mudança no método de perquirição.

²⁸² Pl.R. 357a; 368a.

²⁸³ Pl.R. 548d-e.

²⁸⁴ Pl.R. 398e.

²⁸⁵ Pl.R. 372d, para outras expressões de humor sarcástico de Gláucon, cf. Pl.R. 509c, 547a-b, 595c e 596d.

²⁸⁶ Pl.R. 402d-e, 468b-c, 474d, 475a, 458d.

²⁸⁷ Sobre a homossexualidade em Platão, cf. Dover (1989). Sobre a sexualidade de Gláucon, cf. Nails (2002). Possivelmente, Critias IV era o amante de Gláucon e em 368a o texto não relata nada de vergonhoso sobre o relacionamento. Gláucon era um *erômenos* na época em que a elegia foi composta, contudo os costumes da época determinavam que um jovem não deveria ser chamado de *erômenos* depois de ter a barba completa, cerca de vinte anos; então, se a batalha de Mégara ocorreu em 409 a.C., logo Gláucon teria nascido em 429 a.C. Nails reforça que Platão estava mais preocupado em descrever psicologicamente os personagens do que em datações exatas.

²⁸⁸ X.Mem. 3.6.1-18.

bem que se busca por si, na alma, desestimando as recompensas e as consequências de ambas²⁸⁹.

Sua argumentação emerge da opinião de pessoas defensoras da tese que os seres humanos comprazem na prática da injustiça, todavia desagradam ao sofrê-la; por isso, ao saborearem os dois estados, eles criam as leis e as convenções, estabelecendo, no cumprimento destas, aquilo que é justo²⁹⁰. Sócrates propõe o experimento mental do anel de Gíges, segundo o qual um pastor de ovelhas encontra um anel mágico com poderes de invisibilidade. Gláucon solicita, então, a sua audiência que considere a asserção da máxima fundamentada na sentença que ninguém é justo voluntariamente, senão por coerção, pois se alguém tivesse a possibilidade de agir ocultamente, então certamente cometeria a injustiça. Ainda: se o injusto habilmente dissimulasse e angariasse a reputação de um indivíduo justo, então ele seria mais bem-aventurado que o homem justo, o qual não se renderia ao reinado das aparências e poderia angariar a fama de injusto²⁹¹.

A visão defendida por Gláucon em nome dos muitos (*hoi polloi*) se apresenta como uma reintegração e reforço de seu precursor, Trasímaco²⁹²; sem embargo, em uma leitura mais cuidadosa, a análise da *dikaíosynē* operada por Gláucon se afasta marcadamente do sofista de Calcedônia. Enquanto o segundo assevera que a justiça se origina dos fortes e nega a participação dos governados na definição das leis, o primeiro declara que ela se origina dos fracos e reconhece que a origem da justiça se encontra em um cálculo executado por muitos, no qual é melhor estabelecer as leis do que sofrer a injustiça. Em adição, o irmão de Platão sustenta que a *dikaíosynē* é agradável e honrada, ao passo que Trasímaco a considera uma fonte de infelicidade para os justos.

É notável, também, a discrepância entre ambos sobre a compleição dos justos e dos injustos. Segundo Trasímaco, o *ádikos* não se preocuparia com as aparências, visto que ele determinaria a justiça sem engano; ao contrário, Gláucon considera que o injusto manipularia uma gama de técnicas para obter vantagens, às vezes cometendo erros e reparando-os, justamente porque ele se importa em parecer justo. Paralelamente, para o sofista de Calcedônia, o justo é aquele que se comporta conforme a *díkē* estabelecida, porém o irmão de Adimanto afirma que o *dikaíos* (se realmente tal pessoa existe) corresponde ao ser humano

²⁸⁹ Pl.R. 357a – 358d.

²⁹⁰ Pl.R. 358e – 359a.

²⁹¹ Pl.R. 360e-362c.

²⁹² Pl.R. 358a-c.

simples e gentil, que não deseja parecer, mas ser justo e, por essa causa, sofre em uma sociedade que preza pela aparência. Por fim, a linguagem estritamente trasimagueia é totalmente estranha ao estilo de Gláucon, pois seu discurso está carregado de excertos dos poetas, dos dramaturgos, dos logógrafos e dos médicos.

Ocultas atrás das citações de Ésquilo, percebem-se, no discurso de Gláucon, as influências dos hipocráticos e de Antifonte, bem como todo o pano de fundo intelectual dos séculos V e IV a.C. Em um célebre fragmento transmitido pelo Π Oxirrínco, Antifonte define a justiça como a não transgressão das leis da cidade e, respaldando-se no debate *nomós-phýsis*, sustenta que aquele que encobre as infrações, não sofre a vergonha nem o castigo²⁹³. Gláucon persegue esse raciocínio atribuindo ao injusto a habilidade de, como o médico²⁹⁴, discernir e empreender o possível (*dynatós*), afastando-se daquilo que é impossível (*adýnatos*), além de ser capaz de corrigir os erros quando os comete, além de portar sempre a *tékhnē* dos discursos suasórios. Essa figura do terapeuta se assimila ao debate hipocrático sobre a incurabilidade das afecções, ao qual o autor do *Prognóstico* se refere ao dizer que “produzir a saúde em todos os enfermos é impossível (*adýnatos*)”²⁹⁵, portanto o terapeuta deverá exercer a arte de prever o curso da patologia a fim de que se ofereça ao doente a garantia da sua cura e a responsabilidade de seu falecimento não recaia sobre o doutor.

Os recentes estudos sobre a medicina antiga lançaram luz sobre questão da incurabilidade e do tratamento nos hipocráticos, entre os quais von Staden (1990) propôs o fim da interpretação que os terapeutas antigos percebiam a dualidade possível-impossível e que eles não curavam aquilo que era incurável²⁹⁶. O classicista aponta a existência de tratados, como *Sobre as afecções internas*²⁹⁷, que sustentam a dualidade e daqueles que, como *Aforismos*²⁹⁸, notam uma gradação entre o sanável e o insanável. Além disso, von Staden elenca como etiologia da incurabilidade a desordem iatrogênica, a limitação da *tékhnē iatriké*,

²⁹³ Antifonte DK B 44A; LM D 38a. Cf. Furley (1981); Kahn (1981).

²⁹⁴ Pl.R. 360e-361a.

²⁹⁵ Hp.Prog. 1: . Ὑγιείας μὲν γὰρ ποιέειν ἅπαντας τοὺς ἀσθενέοντες ἀδύνατον.

²⁹⁶ Sobre a curabilidade e confiança do médico antigo, ver também Cañizares (1999); Demand (1999). Cañizares demonstra uma confiança e um otimismo do médico hipocrático em seus tratamentos e Demand comprova que os gregos possuíam uma confiança na medicina hipocrática, nem tanto por sua eficácia terapêutica, mas por abarcar os aspectos sociais, rituais, cognitivos, se assemelhando a um sistema de saúde.

²⁹⁷ Hp.In.22. Γνώση δὲ τούτῳ, ὅστις δυνατός ἐστιν ἰηθῆναι καὶ ὅστις μὴ· Conhecerás, pois, dessa forma, quem pode se curar e quem não.

²⁹⁸ Hp.Aph. 3.9. Ἐν φθινοπώρῳ ὀξύτεραι αἱ νοῦσοι, καὶ θανατωδέστεραι τοῦπιπαν, ἤρ δὲ ὑγιεινότεραι, καὶ ἥκιστα θανατῶδες. “No outono as doenças são mais agudas, e em geral, mais mortais, mas a primavera é mais salubre e menos mortal”. O autor hipocrático mostra uma gradação na mortalidade e a faz dependente das estações do ano.

o comportamento recalcitrante do paciente, os desvios da natureza do corpo humano, a condição congênita e os acidentes. Ele também cataloga quatro razões para não tratar um enfermo: as consequências fatais da intervenção; a dor desnecessária da terapia; o dano à reputação do médico; as limitações da *tékhnē*²⁹⁹.

Todavia, o CH se encontra repleto de exemplos de doenças incuráveis que eram tratadas pelos hipocráticos. Primeiramente, além de os médicos estarem conscientes da existência de enfermidades crônicas (*khrónia nosémata*), as quais acompanham o indivíduo até a sua morte (*synapothnēskō*), os doutores antigos propuseram identificar as afecções possíveis (*dynatá*) e as impossíveis (*adýnatá*), as mortais (*thanásima*) e as não mortais (*mē thanásima*), curando as factíveis, reconhecendo as que não são factíveis “e ao tratar aqueles que possuem tais condições, oferecer-lhes-á o benefício do tratamento, tanto quanto for factível”³⁰⁰. Nesse caso, o autor não estaria sustentando que o terapeuta deveria curar o incurável, mas que ele poderia facilitar as condições do doente ou prolongar a sua vida. Essa mesma noção aparece na definição de medicina apontada pelo escritor do *Sobre a arte*:

καὶ πρῶτόν γε διοριεῦμαι ὃ νομίζω ἱητρικὴν εἶναι, τὸ δὴ πάμπαν ἀπαλλάσσειν τῶν νοσεόντων τοὺς καμάτους, καὶ τῶν νοσημάτων τὰς σφοδρότητας ἀμβλύνειν, καὶ τὸ μὴ ἐγχειρεῖν τοῖσι κεκρατημένοισιν ὑπὸ τῶν νοσημάτων, εἰδότας ὅτι πάντα ταῦτα δύναται ἱητρικῇ.

E primeiramente vou definir o que considero que a medicina seja: remover totalmente o sofrimento dos enfermos ou aliviar os efeitos violentos de suas doenças, bem como não cuidar dos enfermos que foram acometidos por suas doenças, sabendo que tudo isso está nas mãos da medicina³⁰¹.

Segundo a passagem acima citada, o poder da medicina se estende às três condições que correspondem a três classes distintas e exaustivas de pacientes: aqueles cuja doença é curável, aqueles para os quais a enfermidade é controlável e aqueles para os quais a afecção é incurável. Neste último caso, o médico não deve intervir, visto que se alguém sofre de algum mal mais forte do que os instrumentos da medicina (*iētriké órganon*), não há de se esperar que ele possa ser curado³⁰². Enfim, o escrito *Sobre a dieta nas enfermidades agudas* conecta

²⁹⁹ Cf. Staden (1990). Nos *Aforismos* (Hp.Aph. 6.38), o escritor hipocrático declara que não se deve tratar o câncer interno, porque o tratamento diminui a sobrevivência.

³⁰⁰ Hp.Morb 1.6. καὶ θεραπεύοντα τοὺς τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ὠφελεῖν ἀπὸ τῆς θεραπείης ἐς τὸ ἀνυστόν.

³⁰¹ Hp. de Arte 3. Seguindo a edição crítica estabelecida por Jouanna.

³⁰² Hp. de Arte 8.

estritamente esses tópicos, ao afirmar que os erros iniciais (*arkhás hamartádes*) dos médicos (*iētroí*) são fáceis de se remediar (*euákestos*), entretanto algumas ações médicas, tal como prescrever uma dieta sem que a afecção atinja a fase de maturação, podem acarretar fatalidades (*anēkestoi*)³⁰³.

Aplicando esse debate ao texto da *República*, podemos parafrasear a *metáfora* de Gláucon da seguinte maneira: o *injusto improficiente* não tem limites, sendo, logo, descoberto; entretanto, como um médico, o *injusto proficiente* sabe o limite da injustiça, discernindo aquilo que é possível fazer e, se eventualmente ele falhar e for descoberto, conseguir corrigir a ação, salvando a situação. Essas premissas implicam um alerta ao método socrático deslindado no Livro I; elas advertem que a prática médica dos séculos IV e V a.C. poderia ser modelo para o *ádikos*, restando para o filósofo abandonar essa metáfora ou reformular a medicina. Ele prefere a segunda opção à primeira, e todo esforço conceitual dos livros que se seguem corroboraram para essa hipótese.

Todavia, quando Sócrates ensaia contestar os argumentos apresentados, Adimanto, o irmão mais velho de Platão³⁰⁴, interrompe o filósofo com um arsenal de premissas para complementar e aprofundar os questionamentos do seu irmão. Na *República*, sua intervenção está centralizada em questões religiosas e investigações relativas à alma. Citando Museu, Orfeu, Homero, Hesíodo, Píndaro e Arquíloco, ele sustenta que a *communis opinio*, alicerçada nos poetas, enaltece a *dikaíosýnē* como algo belo, mas penoso e de alcance difícil, e a *adikía* como sendo doce e de fácil conquista, mas vergonhosa diante da lei³⁰⁵. Entretanto, se realmente os deuses existissem e fossem galardoadores dos que buscam a injustiça, então o injusto será auspicioso diante dos deuses, posto que eles detêm condições de bajulá-los com sacrifícios e ofertas votivas³⁰⁶. Logo, aquele que envereda pelas vias da injustiça com a aparência de justiça será feliz e bem-aventurado diante das gentes, aqui e no além.

As demandas dos irmãos de Platão podem ser assim sintetizadas:

³⁰³ Hp.Acut. 39.

³⁰⁴ Não de deve confundi-lo com Adimanto de Scambonidae (450-405 a.C.) foi um controvertido *stratēgós* de Atenas, cf. Nails (2002).

³⁰⁵ Pl.R. 363e-364a.

³⁰⁶ Pl.R. 365e.

(1) Gláucon gostaria de ouvir sobre a *dikaíosýnē* enaltecida “por si mesma” e sobre o seu poder na alma humana.

(2) Adimanto indaga como a injustiça e a justiça operam na alma de uma pessoa e por que a *adikía* corresponde ao maior dos males e a *dikaíosýnē* ao maior bem.

Sócrates se percebe diante de uma difícil missão e está ciente que os irmãos de Platão são sequazes da justiça, mas não estão convencidos com os argumentos expostos no Livro I. Ele também os diferencia de Trasímaco por quererem ajuizar atentamente aquilo que o filósofo está disposto a falar³⁰⁷. Então, ele demonstra uma disposição para dizer aquilo que ele pensa (*emoi édoxen*)³⁰⁸, estabelecendo primeiramente um método fundamentado na analogia entre letras grandes e letras pequenas, qual seja, investigar como nasce e quais as características da justiça na cidade e, posteriormente, compará-las com a que está dentro dos indivíduos. Esse procedimento, o qual eu denomino de *Método da Semelhança* (Μα), foi formulado da seguinte forma:

εἶπον οὖν ὅπερ ἐμοὶ ἔδοξεν, ὅτι τὸ ζήτημα ᾧ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ' ὅζου βλέποντος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται. ἐπειδὴ οὖν ἡμεῖς οὐ δεινοί, δοκεῖ μοι, ἦν δ' ἐγώ, τοιαύτην ποιήσασθαι ζήτησιν αὐτοῦ, οἷανπερ ἂν εἰ προσέταξέ τις γράμματα σμικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ πάνυ ὅζου βλέπουσιν, ἔπειτά τις ἐνενόησεν, ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι, ἔρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.

Disse, então, que, conforme minha opinião, “o assunto da investigação que arguimos não é fácil, mas parece-me que cabe a quem tem visão aguçada. Como eu acho que não somos, portanto, hábeis” acrescentei “me parece que devemos conduzir a pesquisa da mesma forma que alguém, completamente desprovido de uma visão aguda, e solicitado a ler letras pequenas à distância, considera, então, que as mesmas letras estão escritas, em outro lugar, maiores e em um local maior: parece-lhe, eu acho, uma sorte poder começar a ler aquelas para depois examinar se as menores são idênticas.”³⁰⁹

³⁰⁷ Pl.R. 368a-c.

³⁰⁸ Pl.R. 368c.

³⁰⁹ Pl.R. 368c-d.

Esse *Mα* traz complicações desde o início³¹⁰, visto que entre a letra grande e pequena existe uma diferença quantitativa, enquanto entre a cidade e a alma existe uma distância qualitativa, em razão de ser a primeira visível e a segunda invisível. Pode-se, outrossim, alegar que o predicado da parte não necessariamente vale para o todo e vice-versa, como por exemplo, da frase “A empresa Toyota é milionária” não se infere que “Tanaka, empregado da Toyota, é milionário”. Muito menos, declarar-se-á que o sentido de doença em “Tanaka está muito doente” é exatamente igual ao “O Japão está muito doente”. Ademais, o texto deixa transparecer que mesmo Sócrates estava hesitante e reticente sobre essa estratégia, por causa do emprego dos vocábulos *édoxen*, *phaínetai* e *dokō* em um trecho tão curto. Com efeito, esse *méthodos* será desafiado e ampliado no Livro IV. Todavia é preciso entender o seu sentido primeiro que orientará a pesquisa nos Livros II e III.

Ao contrário do que pensam os intérpretes analíticos³¹¹, Sócrates está propondo os seguintes passos para o *Mα* em *ordem lógica*:

*Mα*1 – De um lado existe justiça em um indivíduo, de outro ela se apresenta em toda a cidade³¹².

*Mα*2 – A cidade é maior que o indivíduo³¹³.

*Mα*3 – Quando um problema é muito difícil é mister investigar o maior e depois o menor³¹⁴.

*Mα*4 – Enfim, deve-se examinar *se (ei)* a forma (*idéa*) da menor coincide com a maior³¹⁵.

³¹⁰ Sobre a analogia entre cidade e alma, ver Cross, Woosley (1964); Williams (1997); Blössner (2007); Guthrie (1975); Vegetti (1998a); Bambrough (1956); Neu (1971). Guthrie defende que a analogia alma-cidade não possui o propósito linguístico exato, mas o anúncio de um Estado orgânico ou “homem artificial”, como Hobbes havia dito. Cross e Woosley também apostam que a analogia fornece a chave para toda a sua filosofia política, a saber, que o próprio Estado é um indivíduo e, portanto, as declarações feitas sobre um indivíduo podem ser feitas sobre o Estado também.

³¹¹ Cross, Woosley (1964); Williams (1997); Blössner (2007); Annas (1981).

³¹² Pl.R. 368e.

³¹³ Pl.R. 368e.

³¹⁴ Pl.R. 368d.

³¹⁵ Pl.R. 368d; 369a.

Ora, Sócrates não se esteia em uma afirmação dogmática na qual a *dikaíosynē* é a mesma na cidade e no indivíduo, muito menos ele deixa claro que ele estaria propondo uma teoria do corpo artificial ou do Estado orgânico no sentido hobbesiano. A ênfase posta no texto recai sobre a expressão *andrós henós* e não apenas sobre a *psykhē*, de modo que as premissas não se dirigem, por enquanto, para a dualidade visível-invisível, ao contrário, elas revelam a oposição *mikrós-makrós*; logo poder-se-ia depreender que o coração desse recurso está na similaridade (*homoiótēs*) da forma (*idéa*) a fim de determinar o *definiens* da justiça. Dessa forma, o *Má* se transforma em um mecanismo que aplica um arsenal de *eikónes* (sejam elas analogia, experimento mental ou metáfora) dentro da analogia, que se torna, ao final, interdependentes entre si.

Partindo, então, da *pólis*, o termo *makros* da *Má*, Sócrates propõe um experimento mental sobre a gênese da cidade. Primeiramente, ele explica a Adimanto a definição de cidade, a saber, a vida em comum de muitos em um único local de morada em que um supre a necessidade do outro, visto que o ser humano não é autossuficiente por natureza. Em seguida, ele declara que na aurora da “urbanização” existiam poucas pessoas, as quais dividiam suas funções e, de acordo com a natureza, cada um fazia um único trabalho³¹⁶. Esse modo de viver (*diaitáō*) possuía as características da frugalidade, com alimentação singela e vestuários convenientes, e da longevidade, gozando da existência em paz e saúde (*hygíeia*)³¹⁷. Gláucon intervém nomeando essa primeira comunidade com a expressão *hyōn pólin*, cidade de suínos, seja pela simplicidade dos banquetes, seja pela comodidade dos leitos³¹⁸.

Sócrates é instado a abandonar a comunidade saudável (*hygíes*) e seguir o experimento mental da cidade inflamada (*phlegmaínousan*), na qual os leitos, as mesas, as iguarias, os perfumes, as cortesãs e os bolos se fazem necessários. Este participio não é anódino no contexto da analogia entre política e medicina: de fato, o verbo *phlegmaíno* ocorre inúmeras vezes nos tratados médicos para indicar a inflamação, que pode ser entendida como uma afecção ligada ao calor, à queima e ao verbo inflamar³¹⁹. De fato, a *phlegmatoeidēs* se

³¹⁶ Pl.R. 369b-372b.

³¹⁷ Pl.R. 372a-c.

³¹⁸ Sigerist (2011) e Grmek (1983) colocam ressalvas nessa gênese da cidade em Platão, pois a fome e as doenças carenciais mataram mais no início da humanidade e continuaram matando mesmo na Grécia clássica, quando houve realmente uma abundância e uma variedade de alimentos, fato esse testemunhado pela iconografia e pelas escavações. Sobre a alimentação no início da humanidade, ver também Grmek, Gourevitch (1998).

³¹⁹ Jouanna (1983) demonstra que o humor *phléγμα* possuía uma ambiguidade no CH, isso pode ser confirmado por Galeno, *Vocum hippocratis glossarium* no φ16, o qual define *phléγμα* no CH como um humor branco e frio, mas também como uma inflamação. Pródico (DK 84 B 4; LM P D9) diferenciou *phléγμα* de *blénnan*, pois o primeiro se origina do verbo *pephlékthai* (participio perfeito médio-passivo feminino nominativo singular de

encontra descrita no *Sobre as doenças II* como uma doença que atinge homens e mulheres, em que aparentemente a pessoa “está com sobrepeso e com boa cor, mas ao caminhar, ela sente fraqueza”³²⁰. Ora, a metáfora, criteriosamente entendida, lança luz no texto platônico.

Sócrates sustenta que a multidão dos habitantes não tem como objetivo apenas o suprimento do indispensável e, ao modificar o modo de vida (*diaitáō*), a população precisará de mais médicos. Consequentemente, o território ficará pequeno e com escassos recursos, devendo fazer guerra para usurpar parte da área dos vizinhos. Agora, fica manifesta a origem do *pólemos*, da qual se originam males para o indivíduo e para todos os “cidadãos”³²¹. Nesse instante a metáfora médica aparece bem trabalhada em conjunto com o tratado *Sobre as doenças II*, pois ambos relatam uma aparente robustez externa, mas *phlegmatoeidés* impede que a *pólis* caminhe de forma pujante e, além de ela estar estreitamente relacionada com a alimentação, ela também queima os ânimos dos “cidadãos” em direção à *pleonexía* e ao *pólemos*. Uma vez estabelecido o diagnóstico, o filósofo apresenta uma proposta de cura, um remédio *kathartikós* e uma nova *díaita*.

Esse novo modo de vida começaria com a *paideía* dos guardiões da cidade, cujas características se manifestam na força, na percepção arguta, na docilidade para com os seus e na rudeza para com o inimigo³²². Eles também precisam amar a sabedoria e cultivar o aprendizado, avizinhandos-se, assim, do filósofo³²³; por isso deve-se atentar para sua educação, a começar pela alma, através da música (*mousikē*³²⁴), e, ulteriormente, pelo corpo, por meio da ginástica (*gymnastikē*). Isso posto, Sócrates entabula uma crítica negativa da *visão de mundo* grega, ao abjurar a representação homérica e hesiódica dos deuses, em que Cronos se vinga e Hera foi agrilhoadada pelo filho, propondo que o deus (*hó théos*) é *agathós* e não

phlégō, queimar) e o segundo seria o humor frio e branco. Platão (Pl.Ti. 85b-c) também entende que o responsável pelas inflamações é a bile e não o fleuma.

³²⁰ Hp.Morb. 1.70. καὶ παχείη μὲν ἐστὶ καὶ εὐχρως, ὁδοιπορέουσα δὲ ἀσθενέει. Em tal caso o médico deve tratar com um evacuante, com o soro de leite e com o leite de asno, e “depois dessa dieta láctea, ministre-lhe uma refeição de milho e, à noite, trate com uma refeição leve, e se abstenha de gorduras, de doces e de azeites”, buscando uma alimentação a base de vegetais (*lákhanon*) Hp.Morb. 1.70. ἐπὶν δὲ ἀπολήξῃ τῆς πόσιος, ἀριστιζέσθω μὲν κέγχρον, ἐς ἐσπέρην δὲ σιτίῳ ὡς μαλθακωτάτῳ χρήσθω καὶ ἐλαχίστῳ· ἀπεχέσθω δὲ πiónων καὶ γλυκέων καὶ ἐλαιῶν.

³²¹ Pl.R. 372e-373e.

³²² Pl.R. 374e-375d.

³²³ Pl.R. 375d-376d.

³²⁴ Por *mousikē* deve-se entender todo domínio das Musas, isto é, a dança, a lírica, a épica, a música instrumental, a leitura, a escritura, a aritmética, a geometria, a “história” e a astronomia. Cf. Nails (2012).

prejudica a ninguém, além de ser a fonte de todo o bem e não ser responsabilizado pelos males³²⁵.

Esses *mýthoi pseudeís* contados pelos poetas também descrevem o Hades como um lugar lúrido e esqualido, retratando os heróis bramindo palavras de sofrimento e de trenos. Tais narrativas não são úteis para os deuses nem para os “cidadãos”; e muito menos a poesia poderá ser proveitosa à cidade, porque esta imita a perversidade e a má índole³²⁶. Subitamente, Sócrates exclama:

Καὶ νῆ τὸν κύνα, εἶπον, λελήθαμέν γε διακαθαίροντες πάλιν ἦν ἄρτι τρυφᾶν ἔφαμεν πόλιν.

Σωφρονοῦντές γε ἡμεῖς, ἦ δ' ὅς.

Ἵθι δὴ, ἔφην, καὶ τὰ λοιπὰ καθαίρωμεν.

E pelo cão, disse, sem repararmos, estamos purgando ainda aquilo que há pouco chamávamos de cidade luxuosa.

Empregamos nossa sabedoria para isso, disse ele.

Venha então, disse, e purguemos o restante.³²⁷

Sócrates nos lembra de que, pela metáfora da *phlegmatoeidés*, a cidade diagnosticada com inflamação necessita de um tratamento que envolva os purgativos. Essa terapia reformará, em seguida, o arcabouço da ginástica (*gymnastiké*) helênica ao ser entabulado sobre o postulado da primazia da alma sobre o corpo. Conforme esse axioma, as pessoas não amam aqueles que possuem falhas na alma, todavia elas acolhem e toleram os que têm deficiência no corpo, ademais é a alma boa que torna o corpo bom e não o contrário³²⁸. Os guardiões necessitam, portanto, evitar a embriaguez e a alimentação dos atletas, visto que esta última causaria sonolência (*hypnódēs*) e perigo (*sphalerós*) para saúde, porque, ao escaparem da dieta prescrita, os *athlētaí* são acometidos de afecções severas (*sphódra*). Entretanto, os

³²⁵ Pl.R. 377d-379c.

³²⁶ Pl.R. 386a-402a.

³²⁷ Pl.R. 399e.

³²⁸ Pl.R. 402d-e, 403d.

phýlakes devem estar sujeitos a muitas variações da água, da alimentação, do calor solar e do frio invernal, sem que isso possa minar seu estado de saúde³²⁹.

A reforma da *gymnastiké* se avizinha do tratado *Ares, Águas e Lugares* e, provavelmente, Platão teve contato com essas teorias que foram amplamente difundidas nos círculos intelectuais dos séculos V e IV a.C. A aproximação ocorre na especificação dos povos europeus expostos às “mudanças das estações que são grandes e frequentes com calores violentos e invernos rigorosos”³³⁰, e sujeitos às variações da água e, por esse motivo, o seu *éthos* se torna selvagem (*ágrios*), colérico (*thymoeidés*) e corajoso (*andreía*), sem tendências para a indolência (*rhathymía*) e para a sonolência (*hynērós*)³³¹, as quais são consideradas como atributos de uma alma (*psykhé*) de má qualidade (*kaké*)³³². Nessa análise, o solo, a água e o clima influenciam tanto a alma quanto o corpo, produzindo entre os habitantes da Europa um caráter guerreiro.

A *psykhé* é entendida aqui como a sede da coragem ou da covardia e como um substituto para *gnómē*, podendo ser influenciada tanto por fenômenos naturais quanto socioculturais. No capítulo 19 do mesmo tratado, é-nos dito que “nem a resistência corporal nem mental é possível onde as mudanças não são violentas”, e no capítulo 23, lê-se que “a variação promove a resistência tanto no corpo (*sóma*) quanto na alma (*psykhé*)”. Em ambas as passagens, a expressão *psykhé* substitui o espírito ou mente (*gnómē*) mencionado anteriormente no texto. Todavia, isso não significa necessariamente que ambos os termos sejam tratados como exatamente equivalentes, mas sua afinidade semântica neste contexto parece ser clara.

Não obstante, *pace* Vegetti³³³, essa descrição se afasta da *República* pela forma de governo, porquanto põe em relação a belicosidade dos europeus com a ausência de um rei e a presença de leis, “pois onde as pessoas são submissas a um rei, ali elas são mais covardes”³³⁴. Por fortalecer a autonomia da alma, eles tomam os riscos por si mesmos e se tornam *ámiktoi*, isto é, insociáveis. Obviamente, na economia do planejamento platônico, essas particularidades não entrariam na educação do *phýlax*, menos ainda, o filósofo estaria

³²⁹ Pl.R. 404a-b.

³³⁰ Hp.Aēr 23: τὰς μεταλλαγὰς τῶν ὥρέων, ὅτι μεγάλοι γίνονται καὶ πυκναὶ, καὶ θάλπεά τε ἰσχυρὰ καὶ χειμῶνες καρτεροὶ.

³³¹ Hp.Aēr 23.

³³² Hp.Aēr 24.

³³³ Cf. Vegetti (1998).

³³⁴ Hp.Aēr 23: ὅκου γὰρ βασιλεύονται, ἐκεῖ ἀνάγκη δειλοτάτους εἶναι.

disposto a aceitar o ponto de partida do autor hipocrático, segundo o qual o clima influenciaria a coagulação da semente (*gónos*) que, por seu turno, dominaria o *éthos* da alma, tornando-a boa ou má. Esse ponto é exatamente o contrário daquilo que ele estabelece em 403d, qual seja, a alma boa que produz bons corpos.

3.2. Educando o modo de vida: a Dietética

Sócrates tem estipulado, até esse momento, dois princípios que estão norteando essas investigações: a purificação da cidade e o primado da alma. Isso não indica, porém, que o filósofo estaria desconsiderando o corpo. Se por um lado, a ginástica dos guardiões é moderada, por outro a alimentação dos guardiões necessita evitar os temperos e as carnes cozidas, bem como a diversidade dos pratos e da confeitaria³³⁵. Traçando um paralelo (**Imagem X**) entre *psykhé* e *sôma*, a variedade de ritmos provoca incontinência na alma e a variedade de *díaita* produz doença no corpo, trazendo consequências nefastas para a cidade, tais como a proliferação dos tribunais e das clínicas. À vista disso, Sócrates passa à reforma do “sistema judiciário” e do “sistema de saúde” da *pólis* opulenta.

Cidade		Indivíduo	
Justiça	Medicina	Alma	Corpo
Proliferação de tribunais.	Proliferação de clínicas.	Variedade de ritmos e melodias provoca incontinência.	Variedade de modos de vida e alimentações provoca doenças.

FIGURA 07 – Tabela da analogia Cidade-Indivíduo

³³⁵ Pl.R. 404b-d.

Sem dúvida, a digressão sobre a medicina não faz parte apenas da educação dos guardiões, visto que ela abrange o médico (*iatrós*), o artesão (*dēmiourgós*), o carpinteiro (*téktōn*) e o rico (*ploúsios*)³³⁶; afora disso, as críticas às terapias se estendem a *iatriké* contemporânea (*nýn*)³³⁷, isto é, às práticas clínicas do século V e IV a.C, pois se entende “agora” como uma marca dêitica. Sócrates principia sustentando que um sinal da intemperança e das doenças na cidade se revela na necessidade de um maior número de médicos e de *iatreía*, na honraria da arte médica e no interesse dos homens livres por essa *tékhne*³³⁸. Imediatamente após, Sócrates desfere o mais extenso ataque do CP aos terapeutas antigos, o qual possui a intenção de purificar o “sistema de saúde” e propor uma medicina da alma. Ele opera essa investida em duas dimensões: a terapêutica e a política.

Sócrates assegura que a medicina foi descoberta com a finalidade de tratar dos ferimentos e sanar as enfermidades sazonais³³⁹. Sem embargo, ele fica atônito ao constatar que a *pólis phlegmatoeidés*, em apreço, busca os *iatroí* em razão da ociosidade e da dieta desregrada de seus “cidadãos”. Isso forçou a corporação dos *kompsoí asklēpiádēs* a se dedicarem ao trabalho linguístico, de forma que este granjeasse abarcar o nome de novas doenças. Ele afirma:

Tò δὲ ἰατρικῆς, ἣν δ' ἐγώ, δεῖσθαι ὅτι μὴ τραυμάτων ἕνεκα ἢ τινων ἐπετείων νοσημάτων ἐπιπεσόντων, ἀλλὰ δι' ἀργίαν τε καὶ δίαιταν οἷαν διήλθομεν, ῥευμάτων τε καὶ πνευμάτων ὥσπερ λίμνας ἐμπιπλαμένους φύσας τε καὶ κατάρρους νοσήμασιν ὀνόματα τίθεσθαι ἀναγκάζειν τοὺς κομποὺς Ἀσκληπιάδας, οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ;

Mas, disse eu, precisar da medicina não para feridas ou para certas doenças que acometem todos os anos, mas devido à ociosidade e à dieta tal qual discutimos - estamos cheios de fluxos e ventos como pântanos, forçando os refinados Asclepiádas a dar nomes a essas doenças como ‘flatulências’ e ‘catarros’; não acha vergonhoso?³⁴⁰

O vocábulo *kompsoí* é utilizado no *Teeteto* para qualificar os argumentos requintados de Protágoras³⁴¹ e ocorre nesse texto com sentido irônico, designando o empreendimento

³³⁶ Pl.R. 406c-d.

³³⁷ Pl.R. 406a.

³³⁸ Pl.R. 405a.

³³⁹ Pl.R. 405c-d.

³⁴⁰ Pl.R. 405c-d.

³⁴¹ Pl.Tht. 171a.

linguístico dos terapeutas ao criarem neologismos insólitos para as afecções, tais como *katárrhoos* e *phýsa*³⁴², ou quiçá os influxos de Pródico nessa criação³⁴³. Essa crítica nos recorda a formação do léxico hipocrático³⁴⁴ por metáfora e por composição prefixal, visto que *phýsa* já está presente na *Ilíada* e designa os foles que Hefesto manuseava a fim de produzir correntes de ar no momento em que se ateava fogo na fornalha³⁴⁵; entretanto, no CH, esse termo assume a função técnica que define o ar que está dentro do organismo e se opõe ao *aér* que está fora do corpo humano. Esse flato, cuja relação com os alimentos é estreita, causa as enfermidades nos indivíduos, inclusive os *rheúmata*³⁴⁶. Em adição, por formação prefixal, *katá-rrhoos* assinala qualquer humor que “flui para baixo” e no *Sobre o regime* ele surge quando a quantidade de comida é superior à parcela de exercícios físicos³⁴⁷.

Além da dimensão linguística, as novas práticas terapêuticas são confrontadas com as práticas aclamadas e tradicionais da medicina. Repetidamente, Sócrates enfatiza que a *tékhnē iatriké* cuida dos enfermos sazonais e dos feridos por intervenção de remédio (*phármakon*), da cauterização (*kaúsis*) e da incisão (*tomé*)³⁴⁸. Por exemplo, continua o filósofo, os operários (tal como o *téktōn*) esperam que o médico cure sua afecção com essa *tríade terapêutica* e, de fato, essa proposta foi descrita nos *Aforismos*, a qual afirma que as doenças que “os medicamentos não curam, o ferro cura; as que o ferro não cura, o fogo cura, e as que o fogo não cura devem ser consideradas incuráveis”³⁴⁹. Embora o autor hipocrático esteja ensaiando uma esquematização do processo clínico segundo o critério de intensidade³⁵⁰, o texto platônico não oferece nenhum indício desse parâmetro, visando apenas deslindar o cerne da arte de curar, ao que ele passa, depois, a demonstrar com exemplos extraídos de um tempo mítico.

³⁴² Liddell e Scott (1996) identificam que o vocábulo *kompós* possui uma conotação irônica em Platão e Vegetti (1998) mostra a sua constante referência ao trabalho dos sofistas.

³⁴³ Wolfsdorf (2011) percebe que o trabalho linguístico de Pródico se estendeu também às questões médicas.

³⁴⁴ Sobre a formação metafórica do léxico hipocrático, ver abaixo o tópico 3.4.2. *Definições concorrentes de saúde*.

³⁴⁵ Hom.II. 18.372.

³⁴⁶ Hp.Flat. 3, 7.

³⁴⁷ Hp.Vict. 3.70.

³⁴⁸ Pl.R. 406d; 407c-d.

³⁴⁹ Hp.Aph. 7.87: Ὅκόςα φάρμακα οὐκ ἰῆται, σίδηρος ἰῆται· ὅσα σίδηρος οὐκ ἰῆται, πῦρ ἰῆται· ὅσα δὲ πῦρ οὐκ ἰῆται, ταῦτα χρὴ νομίζειν ἀνίατα.

³⁵⁰ Morales (1999) demonstrou que não havia, entre os escritores hipocráticos, uma unanimidade na ordem da tríade terapêutica: *phármakon*, *témnein*, *kaíein*. Morales aponta que 75% dos casos o par *kaíein-témnein* surge de forma disjuntiva e que em Platão a ordem é inversa, isto é, *kaíein-témnein*. Cf. Di Benedetto (1986).

Sócrates evoca dois fatos nos versos da *Ilíada*, a ferida de Eurípilo e de Menelau³⁵¹. No primeiro acontecimento, Macáon está ferido e Podalírio peleja contra os troianos na frente de batalha; nessa hora Pátroclo, o qual tinha aprendido arte de curar com Aquiles e este com Quíron, extrai o dardo da coxa de Eurípilo, cesurando o local e aplicando anestésico³⁵². No segundo caso, a ferida de Menelau é examinada e, depois de sugar-lhe o sangue, o filho de Asclépio aplica nele um bálsamo³⁵³. Ora, a narrativa da *República* difere um pouco do texto homérico, porque o filósofo implementa uma crase, ou seja, uma fusão entre o primeiro episódio e a lesão de Macáon, ao relatar a bebida (*kykeón*) inflamatória, ministrada a este último e não a Eurípilo. Essa beberagem é recomendada, no CH, para o alívio de dores³⁵⁴ e possui um efeito adstringente, em virtude de se utilizar o vinho em sua mistura³⁵⁵; entretanto, o *Sobre a dieta nas enfermidades agudas* prefere uma dieta ao apozema, por ser ele altamente prejudicial ao convalescente³⁵⁶, mas, de acordo com Sócrates, os prístinos asclepiádas não censuraram esse fármaco.

Nesses dois casos, os pacientes são tratados com remédios e com incisões, sem a necessidade de alterar a *díaita*, em razão de ambos cultivarem um moderado e sadio regime de vida antes dos ferimentos³⁵⁷. Infere-se, então, das premissas socráticas que, primeiramente, a primeira medicina possuía um *éthos* guerreiro, em que se manifestava a coragem para tratamentos penosos, e não suaves como os de Demócides³⁵⁸ e dos hipocráticos³⁵⁹. Em

³⁵¹ Pl.R. 405e-406a; 407e-408b.

³⁵² Hom.II. 11.830-848.

³⁵³ Hom.II. 4.200-220.

³⁵⁴ Hp.Epid. 6.6.3.

³⁵⁵ Hp.Vict. 2.41.

³⁵⁶ Hp.Acut. 39.

³⁵⁷ Pl.R. 408a-b.

³⁵⁸ Heródoto paragona a medicina grega e a egípcia. De forma sagaz, o historiador de Halicarnasso exalta a medicina egípcia reafirmando uma *Weltanschauung* homérica, em que o Egito era retratado como uma terra de *iētrós epistámenos* e de *phármakon*, ao que ele acrescenta que os doutores da terra de Faraó se especializavam em uma única doença e, por conseguinte, a população era saudável. Em antítese a eles, entra em cena Demócides de Crotona, um terapeuta grego que viveu com *iater* em Egina, obetendo notoriedade a ponto de ser convidado a assumir o cargo de médico da cidade (*dēmosieúon*) entre os eginetas, posteriormente, entre os atenienses e, por fim, foi abandonado entre os escravos de Orestes. Ora, o rei Dario torceu o pé e sofreu uma luxação durante uma caça, não conseguindo repousar à noite. Os médicos egípcios torciam e forçavam o local ferido, agravando ainda mais a sua condição, então, o monarca manda trazer Demócides que empregou remédios gregos (*hellēnikós íama*) e uma medicina suave (*épia*), possibilitando que Dario andasse e dormisse novamente (Hdt. 3.129-130). O médico de Crotona foi recompensado com ouro, mas ele ainda nutria o desejo de retornar à Grécia. Certo dia, Atossa, esposa do soberano, lhe pediu que a tratasse de um tumor inflamatório no seio e, em troca, ele suplicou para que ela aconselhasse o esposo a enviar uma expedição para reconhecer o território grego (Hdt. 3.133). Demócides foi com eles, escapou dos persas e voltou para sua terra natal, onde se casou com a filha do pugilista Mílon (Hdt. 3.137).

³⁵⁹ Pl.R. 399a. Cf. Salazar (2000). Platão havia dito que o jovem guerreiro deveria ter coragem para enfrentar os ferimentos e o sofrimento. Salazar (2000) nota que Eurípilo não reclama nem mostra quaisquer sinais de sofrimento ou apreensão com a perspectiva de ter a flecha cortada, pelo que ele foi equipado com todas as

segundo lugar, havia um “pragmatismo” inerente ao cuidado médico, cujas técnicas (*phármakon*, *témnein*, *kaíein*) permitiam que o trabalhador retornasse o mais célere possível aos seus afazeres. E, em terceiro lugar, a arqueologia histórica da *tékhnē iatriké* permite que Platão negue a presença de uma dietética (*diaitētiké*), com exceção da *díaita* costumeira, na primeira medicina³⁶⁰. Esse ponto manifesta uma polêmica com as ideias apresentadas no *Sobre a medicina antiga*, em que o redator rastreia a origem da arte de curar na dieta adequada³⁶¹:

Τῷ δ' εὐρήματι τούτῳ καὶ ζητήματι τί ἂν τις οὖνομα δικαιότερον ἢ προσῆκον μᾶλλον θεῖη ἢ ἱητρικὴν; ὅτι γε εὖρηται ἐπὶ τῇ τοῦ ἀνθρώπου ὑγιείῃ τε καὶ τροφῇ καὶ σωτηρίῃ, ἄλλαγμα κείνης τῆς διαίτης, ἐξ ἧς οἱ πόνοι καὶ νοῦσοι καὶ θάνατοι ἐγίνοντο.

E qual seria o nome mais justo ou adequado para tal descoberta e investigação senão medicina? Porque certamente ela foi descoberta em vista da saúde, nutrição e salvação das pessoas, em substituição daquela dieta da qual resultaram dores, doenças e mortes.³⁶²

Ao se defender dos seus assacadores, o autor hipocrático define a *iatriké* como a investigação (*zētēma*) e a descoberta (*euréma*) de uma *trophé* adequada para os combalidos (*kámnontes*) e para os saudáveis (*hygiáinontes*). Sem dúvida, ele afirma, a dieta primitiva era selvagem (*thēriódēs*), causando sofrimento e dores às pessoas. Todavia as pessoas buscaram uma alimentação bem elaborada e adequada à *dýnamis* dos seres humanos. Esse relato caminha diametralmente em oposição à narrativa platônica da primeira cidade, que possuía um modo de vida e comidas saudáveis, mas, lamentavelmente, decaiu por causa da sofisticação, da incontínência e da variedade dos pratos. Acrescenta-se que Platão exclui completamente a presença da *diaitētiké*, enquanto método sofisticado de tratamento, na aurora da medicina grega, declarando que Heródico de Selímbria foi o primeiro a introduzir essa inovação.

virtudes heróicas para torná-lo significativo o suficiente para seu papel e para ser tratado como um dos protagonistas do conto.

³⁶⁰ Cf. Vegetti (1996).

³⁶¹ Sobre o contraste entre a “arqueologia” da medicina contada por Platão e pelo redator hipocrático do *Sobre a medicina antiga*, Grmek (1983) entende que Platão está racionalizando o mito de Pandora, ao propor uma decadência da medicina. Sob outro prisma, Bartoš (2015) defende que o relato do *Sobre a medicina antiga* é um argumento que foi convincente, mas ele é tendencioso e sem relevância histórica. Por fim, Demont (2013) sustenta que Platão constrói uma história da medicina na qual a dietética é descrita como uma invenção recente e condenável, sintoma de uma crise moral e política. Ver também, Jouanna (1990).

³⁶² Hp.VM 3.

Heródico ergue-se na *Politeía* como mestre de ginástica (*paidotribēs*) que, adoecendo de uma enfermidade funesta (*thanasímos*), criou um tratamento que mesclou atividade física e medicina, procurando sofrimento a si e aos outros. Ele se dedicou única e exclusivamente à “pedagogia da doença”, *paidagōgikē tōn nosēmátōn*, isto é, prolongar a própria morte com as técnicas da dietética e atingiu uma velhice languescente³⁶³. Esse “*pedagogo*” aparece também no *Protágoras* e no *Fedro*, sendo descrito como ilustre e insigne sofista³⁶⁴ que recomendava exercícios físicos descomedidos³⁶⁵. Na *Retórica*, Aristóteles afirma que a excelência (*aretē*) do corpo é a saúde e lamenta por muitos estarem saudáveis “como Heródico” (*hōsper Heródikos*), infelizes por observarem severas abstinências³⁶⁶. Ademais, o tratado das *Epidemias* testemunha que ele “matou os pacientes que tinham febre com passeios, lutas, banhos de vapor; coisa má”³⁶⁷ e justifica que a febre é inimiga das lutas, corridas e das massagens, visto que ela já é em si uma fadiga.

Esses testemunhos traçam um perfil de um instrutor de ginástica que inventou uma técnica para prolongar a vida por meio da dieta e causou danos iatrogênicos nele e em muitos³⁶⁸. Entretanto Sócrates acrescenta que ele foi o pai da nova medicina dietética, fato esse que não poderia ser comprovado historicamente, salvo se houvesse algo (℞) a ser inferido pelo consulente, a saber, que Heródico seria o representante das inovações clínicas dos séculos V e IV a.C. Contudo, para se comparar com o CH, deveríamos possuir os elementos claros e diretos que constituiriam o núcleo da dietética hipocrática, fato esse intrincado, porque tal tratamento mudava de médico para médico ou conforme o contexto. Para tanto, antes da comparação com os tratados médicos, faz-se necessário precisar o sentido do vocábulo *díaita* no contexto da crítica do filósofo, visto que ele o utiliza em cinco acepções

³⁶³ Pl.R. 406a-b. Sobre a icurabilidade, ver Staden (1990).

³⁶⁴ Pl.Prt. 316d-e.

³⁶⁵ Pl.Phdr. 227d.

³⁶⁶ Arist.Rh. 1361b 1-10.

³⁶⁷ Hp.Epid. 6.3.18. Ἡρόδικος τοὺς πυρεταίνοντας ἔκετεινε περιόδοις, πάλησι, πολλῇσι, πυρίη, κακόν.

³⁶⁸ A vida e a doutrina de Heródico de Selimbra foi motivo de *vexata quaestio*. Manetti (2005) levanta a hipótese de que a interpretação da *República* recebeu influxos do testemunho posterior, o qual poderia ter confundido Heródico com Pródico, além de confundir Heródico de Selimbra com Heródico de Cnido. O texto do *Anonymus Londinensis* cita dois Heródicos, o de Cnido (*Anon.Lond.* 4.10-5.34) e outro (*Anon.Lond.* 9.20-36), o qual Jones (1947) identificou como Heródico de Selimbra, cujas ideias se assemelham ao tratado *Sobre o regime*. Joly (1984), por sua vez, nega que ele seja o autor desse tratado, visto que o autor hipocrático critica o *paidotribēs* em Hp.Vict. 1.24. Manetti põe em dúvida a reconstrução do fragmento do segundo Heródico, feita por Jones. Jori (1993), Vegetti (1998) e Bartoš (2015) defendem que o Heródico da *República* não foi o criador dessa nova dietética que unia medicina e exercícios, mas o representante de uma medicina decadente. O testemunho tardio de Sorano (Sor.VH. 2) diz que Heródico foi professor de Hipócrates, demonstrando que havia uma ligação estreita entre a dietética e as teorias hipocráticas de Cós. Cf. também Nails (2002).

diferentes: (i) condição intemperante das pessoas na cidade decadente³⁶⁹; (ii) modo de vida habitual (*eíōtha díaita*) de uma pessoa determinada, no caso Heródoto e o carpinteiro³⁷⁰; (iii) forma de viver saudável e moderada dos heróis homéricos³⁷¹; (iv) prescrição médica, a qual poderia ser longa, se fosse receitada pelos novos terapeutas; ou (v) habitual, quando indicada pelos médicos antigos³⁷². Existem duas dietas prescritas, a longa e a habitual. A crítica socrática foi desferida contra as indicações dietéticas (iv) dos médicos que lhe eram equevos e não contra a dieta habitual dos filhos de Asclépio³⁷³.

Sócrates se posiciona a favor da manutenção do regime em pessoas que sofrem de enfermidades localizadas, as quais sempre preservavam uma dieta sadia, mas o panorama geral dos Livros II e III permite-nos deduzir também que a cidade inflamada necessita de uma mudança de costumes alimentares e gímnicos, concordando com o autor do *Sobre os lugares do homem*. De outro prisma, há uma medicina dietética (iv) que trata daqueles que possuem uma doença mortal, prolongando-lhes a vida, e obstando que as pessoas exerçam sua função na cidade, pois elas zelam pelo corpo de forma excessiva e cuidam interminavelmente de uma afecção. Essa nova clínica, da qual Heródico é representante, pode ser rastreada em um escrito hipocrático, o *Sobre o regime*, no qual a saúde é definida como o equilíbrio entre nutrição e exercícios físicos³⁷⁴.

³⁶⁹ Pl.R.405d.

³⁷⁰ Pl.R. 406b; 406d-e.

³⁷¹ Pl.R.407c; 408a-b.

³⁷² Pl.R. 406d; 407d.

³⁷³ A dieta costumeira foi motivo de querela no CH, o *Sobre a medicina antiga* sustenta que a mudança no regime costumeiro pode ser a causa de muitos sofrimentos, mesmo que ele seja sadio ou não. Ele exemplifica com a regularidade das refeições, qual seja: alguns costumam tomar somente uma refeição, enquanto outras duas; e se o médico alterar o horário do almoço ou alterar a quantidade de repastos diários dos enfermos, eles poderão desenvolver formas graves da doença (Hp.VM. 10-11.). Entretanto, o *Sobre os Lugares no Homem* declara que o clínico pode alterar a situação com purgantes ou mantê-la com alimentos, mas nos estados mórbidos, ele deve alterar a presente *díaita* a fim de que a afecção não aumente. (Hp.Loc.Hom. 45). O tratamento mais sofisticado da questão da prática habitual e da mudança ocorre no tratado *Sobre a dieta nas enfermidades agudas* (Hp.Acut. 35-37). Ele afirma que as afecções exigem uma mudança na dieta, sem embargo deve-se evitar mudanças drásticas, fazendo-as de forma gradativa.

³⁷⁴ Cf. Hp.VM. 3,5; Hp.Aff. 19; Hp.Vict. 1.32. Em *Sobre a medicina antiga*, o autor enumera três regimes aplicáveis aos enfermos: o sólido; um intermediário entre sólido e líquido; e um totalmente líquido. O intermediário é o mingau (*rhýphēmata*) que erradica a força das substâncias fortes pela diluição e cozimento na água. Ele também deixa tácito que havia algo além da comida e bebida, ao afirmar que, antigamente, as pessoas saudáveis comiam, bebiam e se adaptavam à *díaita* daqueles em boas condições. Todavia nada no restante do tratado permite a ilação do conteúdo concreto desse adendo. O *Sobre as afecções* propõe uma nova tríade: a *díaita* é composta de comida (*sítion*), bebida (*potón*) e exercícios (*pónos*). Analogamente, o *Sobre o regime* propõe que a dieta deva ser formada pela mesma tríade. Em verdade, existe uma gama de fatores que preocupam o médico do regime, as quais complementam a tríade: banhos, exposição ao sol, relações sexuais, vômitos e sono. Jouanna (2016) divide o tratamento dietético em dois grupos: (i) aquilo que é ingerido, sem incluir exercícios e (ii) a combinação do que é ingerido e do exercício. *Pace* Jouanna, defendemos que havia um terceiro grupo que unia aquilo que é ingerido, os exercícios e os elementos secundários.

O autor do *Sobre o regime* visa apresentar uma descoberta compreendida por três elementos³⁷⁵. O primeiro se manifesta no diagnóstico da condição individual, em que a alimentação e as atividades físicas não podem sobrepujar uma a outra. O segundo item é a terapia, pela qual o clínico obtém um conhecimento prático dos procedimentos dietéticos administráveis a cada circunstância específica. Por fim, existe o fator do prodiagnóstico, o qual indicaria antes quem e de que forma será atingida por qual *nóson*³⁷⁶. Essa prevenção expressa pelo vocábulo *prodiagnosis* encontra paralelos com a frase *prokatalambánein te hygeiēn*³⁷⁷, isto é, preocupar-se antecipadamente com a saúde, e ambas empregam o prefixo *pro* que enfatizaria o cuidado preventivo. Esse escritor reitera que a doença não irrompe de improviso, senão que elas incubam gradualmente antes de aparecerem, logo uma pequena variação ou desequilíbrio dietético pode, com o passar do tempo, gerar um estado morboso³⁷⁸. Ele sugere, portanto, que existe uma linha muito tênue entre saúde e doença, indicando que a *díaita* proposta seja muito mais um tratamento para quem sofre de desequilíbrio patogênico, do que uma terapia de enfermidades.

É certo que o aspecto preventivo também se encontra no *Sobre a dieta nas enfermidades agudas*. Esse tratado oferece um princípio epistemológico da terapia médica, cuja aplicação se estenderia aos enfermos, aos atletas, aos que gozam de perfeita saúde e queiram conservá-la³⁷⁹. Entretanto, nenhum opúsculo dietético oferece tantos detalhes como *Sobre o regime*, que discute questões relativas à embriologia, à geração e à procriação, tangenciando também temas que versam sobre a diferença de “gênero”, o sono e a distinção corpo-alma. Todos esses tópicos são abordados com detalhes minuciosos, propondo uma explicação complexa e teoricamente respaldada da *díaitētikē*. Em adição, surpreende-nos que

³⁷⁵ Sobre o desenvolvimento da dietética nos séculos V e IV a.C., ver Bartoš (2015); Jouanna (2012, 2016); Craik (1995); Eijk (2004); Lonie (1977); Entralgo (1970); Edelstein (1967); Di Benedetto (1986). Jouanna (2012, 2016) elabora um arsenal conceitual do vocábulo *díaita* no CH e na literatura dos séculos V e IV a.C. A análise de Bartoš (2015) contextualiza o tratado *Sobre o regime* e analisa suas principais doutrinas, bem como refuta as hipóteses de que a dietética médica possua suas raízes (a) na antiga prática de preparação de alimentos, (b) na tradição dos primeiros pitagóricos ou (c) na tradição inicial de treinamento atlético. Ele argumenta que a dietética foi um desenvolvimento relativamente tardio na medicina grega e que dificilmente há qualquer evidência de dietética médica antes da segunda metade do século V a.C. Craik (1995) avalia nas fontes primárias uma tríade dietética baseada em vinho, em comida à base de cereais e em acompanhamento, colocando lado a lado a teoria dietética hipocrática e as idéias modernas. Por fim, Lonie (1977) pontua que a dietética não distinguia nitidamente a terapia da higiene, que pode ser aplicada ao longo da vida como terapia no caso de doenças crônicas, e foi exatamente isso aquilo ao qual Platão se opôs. Entralgo (1970) acrescenta que a dietética foi uma secularização dos ritos pitagóricos, recebendo o influxo do debate *nomós-phýsis*, ou seja, pode-se mudar a natureza através de uma mudança nas convenções (modos de vida). Edelstein (1967), por sua vez, sustenta a teoria do surgimento da dietética por causa da centralidade da saúde e dos ritos higiênicos.

³⁷⁶ Hp.Vict. 1.2.

³⁷⁷ Hp.Vict. 3.67.

³⁷⁸ Hp.Vict. 1.2.

³⁷⁹ Hp.Acut. 9, 28.

esse autor apresenta sua descoberta para dois públicos distintos para os quais ele aconselha dois tipos diferentes de regime³⁸⁰.

O escritor hipocrático prescreve uma dieta sazonal para a maioria (*polýs*) das gentes (*ánthrōpos*), que pelas exigências das suas posições sociais, dos seus trabalhos e das suas travessias pelo mar em busca de sustento, não escolhem nem a comida nem a bebida, muito menos praticam qualquer exercício físico que lhes é imposto, expostos ao sol e ao frio mais do que deviam³⁸¹. De outro lado, o autor reconhece que existe uma elite, capaz de evitar os ofícios e os serviços a fim de não negligenciar a *hygíeia*, e que tem por convicção que não vale a pena ter riqueza sem saúde. Para eles, o médico reserva o regime que ele sustenta ter descoberto sobre a manutenção ou o restabelecimento do estado salutar fazendo uso de um equilíbrio exato entre alimentação e exercícios³⁸². Ora, para Sócrates a *diatētiké* se excedeu ao dividir a cidade em dois grupos, o dos artesãos e o dos ricos, e, por isso deve ser purgada da *pólis*³⁸³.

3.3. Educando a Medicina: o uso político da saúde

A dietética se apresenta como uma nova forma de tratamento na Grécia Clássica, presente até mesmo no exército³⁸⁴. A posição de Platão na *República* marca um confronto com essa terapia, porque ela prolonga a morte dos pacientes e provoca danos iatrogênicos. As consequências dessa medicina são desastrosas para a cidade, uma vez que ela divide o tratamento em dois públicos, o trabalhador e o rico, designando o regime humoral para o primeiro e a dieta higiênico-profilática para o segundo; criando assim uma classe abastada e indolente, que se desculpa com a saúde da sua omissão aos deveres na cidade. Sócrates sustenta que:

³⁸⁰ Hp.Vict. 3.68-69.

³⁸¹ Hp.Vict. 3.68.

³⁸² Hp.Vict. 3.69.

³⁸³ Ducatillon (1969) oferece um exame detalhado dos dois públicos no *Sobre o regime*.

³⁸⁴ Sierra e Vidal (2014) demonstram os médicos que atuavam nas guerras dos séculos V e IV a.C., como relata Xenofonte, deviam conhecer a *dýnamis* dos alimentos e os seus efeitos nos guerreiros, levando-os a procurar um correto estilo de vida (*díaita*) e mantê-los saudáveis.

Οἷον εἰκός, ἦν δ' ἐγώ, τὸν μὴ εἰδότα ὅτι Ἀσκληπιὸς οὐκ ἄγνοια οὐδὲ ἀπειρία τούτου τοῦ εἶδους τῆς ἱατρικῆς τοῖς ἐκγόνοις οὐ κατέδειξεν αὐτό, ἀλλ' εἰδὼς ὅτι πᾶσι τοῖς εὐνομουμένοις ἔργον τι ἐκάστω ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι, καὶ οὐδενὶ σχολή διὰ βίου κάμνειν ἱατρευομένῳ. ὃ ἡμεῖς γελοίως ἐπὶ μὲν τῶν δημιουργῶν αἰσθανόμεθα, ἐπὶ δὲ τῶν πλουσίων τε καὶ εὐδαιμόνων δοκούντων εἶναι οὐκ αἰσθανόμεθα.

O que era de esperar, disse eu, para quem não sabe que não foi por desconhecimento ou inexperiência desta forma de medicina que Asclépio não transmitiu aos seus descendentes, mas porque lhe ficou bem claro que se alguém vive de acordo com a boa lei na cidade, cada um recebe uma determinada função que deve cumprir, e ninguém pode viver na ociosidade como um doente, limitando-se a cuidar de si mesmo. É ridículo notarmos isso em relação aos artesãos, mas não concordamos quando se trata de pessoas ricas que parecem felizes.³⁸⁵

Sócrates parte da máxima “cada um recebe uma determinada função que deve cumprir”, a fim de guiar sua crítica à divisão social e política que a medicina pode causar. O carpinteiro (*téktōn*) doente espera que o médico lhe recomende a tríade *phármakon-témnein-kaíein*, todavia se ele prescrever uma dieta longa e atar-lhe uma bandagem com barrete de lã, o artesão dirá que está impossibilitado de devotar-se (*proséchō*) à patologia e não tem tempo livre (*skholé*) para ficar enfermo, retornando aos seus afazeres e esperando a restauração ou a morte³⁸⁶. Por sua vez, o rico (*plóusios*) não possui tais ocupações. Ele troca as atividades bélicas, o aprendizado da filosofia e a administração da sua casa ou da sua cidade pelo copioso cuidado do corpo que excede (*peraíteros*) ao da ginástica³⁸⁷. Nada fortuita é a ênfase dada pelo texto acima citado na naturalização da condição do trabalhador aos olhos da sociedade, mas pouco se atenta para o rico, que possui a “técnica” da *nosotrophía*, a saber, a nutrição da doença.

Ora, a medicina não poderia ficar cativa dos haveres nem dos ricos, assim sendo é mister que se renuncie ao mito de Asclépio narrado por Píndaro e pelos poetas trágicos, cuja explanação retrata o filho do deus Apolo com Coronis a curar um doente mortal rico em troca de pecúnia. Partindo do pressuposto que ele é deus e a divindade é boa, logo ele não agiria por ganância e desonestidade³⁸⁸. Certamente, Sócrates também atentava para o perigo da *mímēsis*, cujo erro do “patrono da medicina” poderia exercer fascínio e inspiração sobre os asclepiádes e, por consequência, vontade de imitá-lo. Percebe-se, então, que esse texto possui a *intentio* de plasmar e colocar limites na *tékhne iatriké* antes de utilizá-la como *metáfora* da justiça. Logo,

³⁸⁵ Pl.R. 406c.

³⁸⁶ Pl.R. 406c-e.

³⁸⁷ Pl.R. 407a-c.

³⁸⁸ Pl.R. 408b-c.

a reforma desse *mýthos* representa um recado aos médicos, a saber, eles não deveriam tratar os ricos tomados pela afecção, os quais enalteceriam a saúde acima da filosofia e da política, e “nutririam” as doenças.

Ao que se tem conhecimento, os terapeutas hipocráticos das *Epidemias* circulavam por cidades abastadas, tais como Cízico, Ainos, Abdera e Perinto. Entretanto, o pano de fundo dos tratamentos e das anotações dos Livros I e III das *Epidemias* foi a rica cidade de Tasos³⁸⁹. Em adição, as biografias de Hipócrates concordam que ele residiu e morreu em Larissa³⁹⁰, na Tessália, a qual Isócrates considerou como a mais próspera cidade, pois Górgias, o sofista, muito se locupletara nessa região³⁹¹. Reconhecem-se, ademais, nos escritos médicos, a poderosa família dos alêuades e Antifonte filho de Critóbulo, um poderoso magistrado representante de uma família abastada de Tasos³⁹². Enquanto os doutores buscavam patronagem e emprego em territórios prósperos, as cidades em crise financeira ficavam desprovidas de assistência médica, como testemunha Aristófanes, na comédia *Pluto*, em que Blepsidemo busca um *iatrós* e Cremilo lhe pergunta: “Que médico existe aqui agora na cidade? Não há salário nem ofício”³⁹³.

Subjacente na *República* permanece a ofensiva contra a conduta dos médicos que separam e classificam a *pólis*, em razão de não condizerem com o desempenho e a práxis dos filhos de Asclépio que lutavam na guerra de Troia, curavam os feridos e não tratavam de uma pessoa doentia e imoderada, mesmo que ele fosse mais rico que Midas³⁹⁴. Em seguida, Gláucon pergunta, à vista de tudo aquilo que foi exposto, quem são os *agathoí iatroí* da cidade, arriscando uma definição amparada na prática e na experiência médica, pois assim como os bons juízes, os bons terapeutas entram em contato com diversas naturezas e corpos sadios ou não³⁹⁵. Sócrates, então, precisa:

³⁸⁹ Sobre a riqueza das cidades visitadas pelos médicos hipocráticos, ver Chang (2005). A pesquisa de Chang aponta que Cízico era uma cidade comercialmente próspera por possuir uma localização estratégica entre o Mar Egeu e o Negro, além de produzir madeira, vinho e sal. Chang recorre à lista de tributos de Atenas e comprova que todas essas cidades das *Epidemias* pagavam altos tributos, o que demonstra a alta arrecadação e a prosperidade.

³⁹⁰ Cf. Sor.VH. 11.

³⁹¹ Isoc. 15.155.

³⁹² Sobre família dos alêuades, ver Jouanna (1992). Antifonte aparece em Hp.*Epid.* 1.15 e Alevas em Hp.*Epid.* 2.1.10. Citam-se outros membros dessa família: Diseris (Hp.*Epid.* 5.25), Simos (Hp.*Epid.* 5.53) e Equécrates (Hp.*Epid.* 7.57)

³⁹³ Ar.Pl. 407-408. {XP.} Τίς δῆτ' ἰατρός ἐστι νῦν ἐν τῇ πόλει; Οὔτε γὰρ ὁ μισθὸς οὐδὲν ἐστ' οὔθ' ἡ τέχνη.

³⁹⁴ Pl.R. 407e-408b.

³⁹⁵ Pl.R. 406c-d.

Ἱατροὶ μὲν, εἶπον, δεινότατοι ἂν γένοιτο, εἰ ἐκ παίδων ἀρξάμενοι πρὸς τῷ μανθάνειν τὴν τέχνην ὥς πλείστοις τε καὶ πονηροτάτοις σώμασιν ὁμιλήσειαν καὶ αὐτοὶ πάσας νόσους κάμοιεν καὶ εἶεν μὴ πάνυ ὑγιεῖνοι φύσει. οὐ γὰρ οἶμαι σῶματι σῶμα θεραπεύουσιν – οὐ γὰρ ἂν αὐτὰ ἐνεχῶρει κακὰ εἶναί ποτε καὶ γενέσθαι – ἀλλὰ ψυχῇ σῶμα, ἣ οὐκ ἐγχωρεῖ κακὴν γενομένην τε καὶ οὕσαν εὖ τι θεραπεύειν.

Ὅρθῶς, ἔφη.

Os médicos, respondi, podem tornar-se muito habilidosos se começarem desde crianças, por um lado, a estudar a técnica, a lidar com corpos em maior número e nas piores condições possíveis, e por outro lado a sofrer por sua vez a cada doença, uma vez que eles mesmos não têm natureza saudável. De fato, não creio que eles curam um corpo com um corpo (porque então não seria permitido que seus corpos pudessem ser ou adoecer), mas o corpo com a alma, e se ela se torna ou é ruim, não é admissível em nenhum caso que tratem uma alma que é má.

Certo, disse.³⁹⁶

O uso do superlativo *deinótatos* indica a relevância teórica desse *definiens*, em razão da primazia da alma sobre o corpo. As premissas são indistintas, necessitando distinguir duas ideias centrais no parágrafo. Na primeira, Sócrates sustenta a formação do médico entre os combalidos, sendo eles mesmos vítimas das patologias, não com o propósito de ser empático com outras vítimas, porém, como ele mesmo elucida na *analogia* do juiz, para indicar a doença de forma perspicaz a partir da própria experiência³⁹⁷. Na segunda caracterização, o filósofo propõe o tratamento somático pela *psykhé*, visto que um doutor doente pode sarar um paciente doente, conseqüentemente não se cura o corpo com o corpo. Dessa forma, a restauração da saúde física só poderá ser efetuada pelo *iatrós* com uma alma sadia, caso contrário seu trabalho será impedido.

Sublinha-se que, ao contrário do médico, o juiz não deverá entrar em contato com a injustiça desde a infância, porque ele trata a alma pela alma; essa educação parece ser uma característica exclusiva do terapeuta do corpo. O maior óbice para a compreensão desse novo *iatrós* que surge na cidade platônica situa-se, porém, no entendimento do conceito de *psykhé* na *República*, especificamente nesses três primeiros livros, porquanto a declaração da tripartição psíquica ainda não fora anunciada. Deve-se, então, retornar ao *pólemos* de Sócrates e Trasímaco, no qual a alma é definida por sua tarefa (*érgon*) e por sua excelência (*areté*). Ademais, a sua *areté* é a justiça e o seu *érgon* é o viver, a gestão, o controle, a deliberação e coisas semelhantes, e ela apenas realizará sua função se for munida da sua excelência. Assim,

³⁹⁶ Pl.R. 408d-e.

³⁹⁷ Pl.R. 409a.

o *dikaíos* é bom, então infere-se que ele viverá bem (*eû zēō*) e agirá bem (*eû prássō*)³⁹⁸. Ao adequar essas premissas à função do *iatrós*, conclui-se que um bom médico emprega a excelência (*aretē*) da justiça com a função (*érgon*) de bem viver (*eû zēō*) e de bem agir (*eû prássō*) para curar o corpo. Platão estaria estruturando uma “bioética” ao impor à medicina os preceitos morais norteados pela *dikaíosynē*. Ao orientar-se pelos escritos deontológicos, os hipocráticos, igualmente, buscavam uma prática orientada pela excelência da conduta correta, como o próprio *Juramento* afirma: “Eu mantereí ilibada e piedosamente minha vida e minha profissão”³⁹⁹.

Se Platão concorda com os hipocráticos sobre a necessidade de uma *indolis moralis* ao cuidar do corpo enfermo, sem embargo eles dissentem do conceito da justiça e da alma, bem como do tratamento dessa última. Por *psykhē*, os hipocráticos entendiam o alento ou algo integrante do corpo humano⁴⁰⁰. O autor do *Sobre as articulações* emprega o vocábulo como correspondente de “força vital”, ao advertir sobre risco de vida (*kíndynos perí tes psykhēs*)⁴⁰¹, caso o médico não pratique uma redução nos deslocamentos de mandíbula. Similarmente, em *Epidemias*, o médico aforisticamente declara que a alma do ser humano (*anthōpou psykhē*) se desenvolve até a morte e caso houver uma combustão (*ekpyrōō*), alma e corpo são consumidos (*phérbō*)⁴⁰². Em ambos os opúsculos, *psykhē* faz antagonismo ao *thánatos*, assumindo o sentido de vida e podendo sucumbir.

No *Ares, Águas e Lugares*, conforme exposto acima⁴⁰³, o redator relacionou de forma causal a alma, o meio, o regime político e o corpo, atribuindo características a *psykhē*, tais como a coragem, a indolência, a animosidade e o *éthos* selvagem. Igualmente, o autor do *Sobre os Humores* a relaciona com a falta de moderação na alimentação e na bebida, com a

³⁹⁸ Pl.R. 353b-354a.

³⁹⁹ Hp.Jusj. Ἀγνῶς δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον ἐμὸν καὶ τέχνην ἐμήν. Não obstante, dificilmente poder-se-ia datar claramente esses “tratados deontológicos”, em virtude de seu vocabulário e sua sintaxe se aproximarem de uma época tardia com influxos estoicos, mas isso não desautoriza a presença de preceitos e de normas, tais como *ōpheléein é mé bláptein*. Sobre a datação dos “tratados deontológicos”, ver Jouanna (1992, 2018), Ecce (2018); Edelstein (1967); Ducatillon (2001); von Staden (2008); Craik (2015). Sobre a ética hipocrática, ver Ecce (1992, 2018); Carrick (2001); Entralgo (1970). Entralgo esclareceu o fato de a própria assistência médica possuir uma dimensão ética, na qual o terapeuta deveria buscar uma excelência na sua prática, no seu honorário e na sua relação com a cidade.

⁴⁰⁰ Sobre a alma e a psicopatologia nos hipocráticos, ver Pigeaud (2006); Gallego Pérez (2002); Claus (1981); Bartoš (2011, 2018). As análises de Claus e Bartoš fazem uma comparação da noção de alma com Górgias e com Demócrito, propondo que a concepção de *psykhē* dos três coincide semanticamente. Gallego Pérez analisa todo o campo semântico da “vida” nos hipocráticos, encerrando sua análise com o vocábulo *psykhē* e Pigeaud, por sua vez, sublinhou a importância de não buscar uma concepção única de alma nos médicos.

⁴⁰¹ Hp.Art. 31.

⁴⁰² Hp.Ep. 6.5.2.

⁴⁰³ Ver o tópico 3.1. *Educando a alma e o corpo: a ginástica*.

resistência nas fadigas, com o amor ao jogo de dados e ao trabalho. O texto foi redigido com anotações destituídas de coesão e coerência, no qual o médico iria, possivelmente, escrever depois sobre *psykhé*, *sóma* e *éthos*⁴⁰⁴. Nos dois tratados, carece-se de um conceito de alma, assim como de um fundamento epistemológico sobre seu emparelhamento com o corpo e com os *ethoi*, nada obstante, eles apresentam-na como uma dimensão psicológica do ser humano, responsável pelos atributos emocionais e disposições do espírito.

O *Sobre o regime* manifesta, sob outro prisma, o termo *psykhé* em uma ampla gama semântica. Ele assinala que as imitações (*mímēsis*) do corpo humano, esculpidas pelos artistas com barro, não possuem alma e, por isso, não possuem inteligência (*gnómē*)⁴⁰⁵. Segundo ele, “a alma do ser humano, como eu declarei, possui uma combinação (*synkrēsis*) do fogo e da água, e partes do ser humano, e penetra em todo vivente que respira”⁴⁰⁶, portanto ela aparenta ser inseparável do corpo e, muitas vezes, fica difícil perceber a diferença entre os dois. Em adição, o autor destaca que a *psykhé* é responsável pela percepção dos sentidos, pelo pensamento e pela memória, e, ao mesmo tempo, depende da condição somática viçosa e da nutrição fornecida pelo corpo⁴⁰⁷. Então, o terapeuta dietético necessita observar se a alma é inteligente ou insensata, buscando o desequilíbrio dessa *synkrēsis*, e moldá-la segundo uma *díaita*⁴⁰⁸.

Em contrapartida, o termo *díkaios* foi amplamente empregado nos escritos cirúrgicos denotando uma propriedade anatômica ou terapêutica, cujo valor normativo possui um valor estético que sustenta a figura do corpo humano⁴⁰⁹. Exemplificando, um corpo humano justo (*sóma anthrópoi dikaioi*) equivale a possuir a mesma proporção em ambos os braços e pernas, portanto o cirurgião precisa ter por modelo o físico sadio⁴¹⁰. Acrescenta-se que o médico deve administrar corretamente as extensões nas fraturas e nas luxações, pois, de acordo com *Sobre as fraturas*, essa é a *dikaio tátē phýsis*, a forma natural mais justa. Subjacente nessa fórmula, o autor deixa transparecer um axioma prático para orientar toda intervenção com curativos, estendido inclusive para as feridas⁴¹¹. A acepção de “justo” nos escritos deontológicos não foi

⁴⁰⁴ Hp.Hum. 9.

⁴⁰⁵ Hp.Vict. 1.21.

⁴⁰⁶ Hp.Vict. 1.25. Ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὥσπερ μοι καὶ προεῖρηται, σύγκρησιν ἔχουσα πυρὸς καὶ ὕδατος, μέρεα δὲ ἀνθρώπου, ἐσέρπει ἐξ ἅπαν ζῶων, ὃ τι περ ἀναπνέει.

⁴⁰⁷ Hp.Vict. 1.35.

⁴⁰⁸ Hp.Vict. 1.36.

⁴⁰⁹ Roselli (2002) nota que o *díkaios* vem acompanhado (*kai*) com alguns atributos, tal como *mē bíaios*, não violento.

⁴¹⁰ Hp.Art. 10, Hp.Fract. 30.

⁴¹¹ Hp.Prorrh. 2.12.

computada, tendo em vista a sua datação tardia e, uma vez excluídos, resta somente uma significação respalde na simetria somática e na terapia adequada.

Mesmo admitindo que o conceito de justiça e de imortalidade ainda não tenha sido plenamente elaborado no Livro III, percebe-se a presença de uma discordância com os médicos. Platão impõe o primado da alma sobre a saúde do corpo e o hipocrático vincula a primeira ao segundo, fazendo-a depender da higidez física. Ademais, a *República* propõe ao *iatrós* uma função de cura do corpo pela alma, todavia os antigos terapeutas tratavam a alma pela dietética corpórea. Por fim, a *dikaíosynē* filosófica estaria alicerçada na bondade e sensatez⁴¹², a refletir na sociedade organizada a tal ponto de os indivíduos fazerem um único trabalho, conforme a natureza,⁴¹³ e a razão imperar sobre a parte irracional⁴¹⁴. Os clínicos, sob outro prisma, enfatizavam o caráter regulamentar da *phýsis dikaía*, cuja retidão dos procedimentos do *tekhnítēs* restaurava a forma simétrica do *sōma anthrōpou*.

Após o *certāmen* com a dietética, Sócrates retorna à educação do *phýlax* por meio da boa mistura entre música e ginástica, com o propósito de o guardião não necessitar mais dos tribunais nem dos médicos, exceto em extrema necessidade⁴¹⁵. Ele desenvolve o seguinte raciocínio: Eles zelam pela cidade, ora zelar é amar, logo eles amam a cidade. Por esse motivo, os governantes da *pólis* surgirão da “classe” dos defensores, cujo critério de seleção será alicerça na faixa etária, qual seja, os anciãos, e na excelência de cada um⁴¹⁶. Eles serão observados e testados em todas as fases etárias, a começar da infância, sujeitando-os às fadigas (*pónos*), aos sofrimentos (*algēdōn*) e às competições (*agōn*)⁴¹⁷, observando-os em sua reação ao prazer e à dor e determinar se mesmo assim eles continuam empenhando-se para o bem da comunidade⁴¹⁸.

Nesse hiato, Sócrates recomenda uma mentira (*pseûdos*) nobre (*gennaîos*), segundo a qual as pessoas nascem do ouro, da prata, do ferro e do bronze, para exercerem respectivamente a função de governantes, de auxiliares, de agricultores e de artesãos⁴¹⁹. Esse

⁴¹² Pl.R. 349ac-d.

⁴¹³ Pl.R. 370c.

⁴¹⁴ Pl.R. 444d.

⁴¹⁵ Pl.R. 409d-412a.

⁴¹⁶ Pl.R. 412c.

⁴¹⁷ Pl.R. 413d.

⁴¹⁸ Pl.R. 413c-414b.

⁴¹⁹ Pl.R. 414b-415d.

engodo útil (*khrēsimos*) foi apresentado em 389b-c, mediante a *diaíresis* e a *analogia*, sendo diferenciada do inútil embuste dos poetas. Esse *pseûdos gennaiôs* corresponde aos remédios administrados pelos médicos, os quais devem estar fora do alcance dos *idiôtēs* e os comandantes da *pólis* mentem para beneficiar a cidade. O filósofo retorna a essa espinhosa proposta em 459c-d, no contexto do casamento e da procriação dos *árkhontes*:

Ὅτι ἀνάγκη αὐτοῖς, ἦν δ' ἐγώ, φαρμάκοις πολλοῖς χρῆσθαι. ἱατρὸν δέ που μὴ δεομένοις μὲν σώμασι φαρμάκων, ἀλλὰ διαίτη ἐθελόντων ὑπακούειν, καὶ φαυλότερον ἐξαρκεῖν ἡγούμεθα εἶναι· ὅταν δὲ δὴ καὶ φαρμακεύειν δέῃ, ἴσμεν ὅτι ἀνδρειότερου δεῖ τοῦ ἱατροῦ.

Ἀληθῆ· ἀλλὰ πρὸς τί λέγεις;

Πρὸς τόδε, ἦν δ' ἐγώ· συχνῶ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀρχομένων. ἔφαμεν δέ που ἐν φαρμάκου εἶδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι.

Por que eles têm de usar, disse eu, muitos remédios. Para corpos de quem não precisa de remédios, mas quer submeter-se a uma dieta, pensamos que basta um médico de qualidade inferior. Quando, porém, é preciso usar remédios, sabermos que o médico tem de ousar mais.

É verdade. Mas em que estás pensando?

Nisto aqui, disse eu. Pode bem acontecer que nossos governantes com frequência precisem usar de mentira e fraude para prestar serviço aos que lhe são subordinados. E já dissemos que, à guisa de remédio, coisas assim são úteis.⁴²⁰

O texto sintetiza aquilo que já fora explicado em passagens anteriores e avança na *metáfora* e na *diaíresis*. Anuncia-se a diferenciação entre o médico ineficiente (*phaûlos*) e o corajoso (*andreîos*); esses vocábulos podem assumir o sentido de doente e de viçoso⁴²¹, reportando ao tratamento dietético do primeiro e ao farmacológico do segundo. Fica, pois, estabelecido que o governante da *pólis* poderia utilizar de forma contumaz o *phármakon* em benefício e utilidade das pessoas. Ao mesmo tempo, subentende-se que a intervenção pelo medicamento é superior ao regime, ao contrário das declarações dos hipocráticos. Por exemplo, o *Sobre as afecções* sustenta que no caso dos fleumáticos, ao contraírem doenças no baço, não se aplicam remédios evacuantes, mas uma dieta⁴²²; também o *Sobre a arte* enfatiza

⁴²⁰ Pl.R. 459c-d.

⁴²¹ Hp.Aph. 2.32. Nos *Aforismos*, *phaûlos* corresponde ao enfermo.

⁴²² Hp.Aff. 20.

que o *iatrós* mais (*málista*) prestigiado (*epainéō*) utiliza a dietética⁴²³. Destarte, Sócrates não desistiu da metáfora do *árkhōn-iatrós*, ao contrário, ele a aprimorou e a purificou, a fim de que não houvesse espaço para o governante e para a medicina se tornarem, ao mesmo tempo, uma *eikōn* da injustiça.

<i>Árkhōn</i>	<i>Iatrós</i>
1. Testado desde a infância. 2. Somente ele pode usar a nobre mentira. 3. O “cidadão” não pode mentir ao governante. 4. Utiliza a nobre mentira em benefício dos “cidadãos”.	1. Testado desde a infância. 2. Somente ele pode usar o remédio 3. O paciente não pode mentir ao médico. 4. Utiliza os remédios em benefício dos enfermos.

FIGURA 08 – Tabela da analogia Médico-Governante

A solução, cada vez mais elucidadora, aponta para o esforço platônico de edificar uma *iatriké* compatível com a cidade e figurar um *iatrós* compatível com o governante. Então, a *tékhne* de cura que será apresentada na Linha Dividida (Livro VII) seria uma forma inferior, enquanto essa nova arte de curar, construída nas páginas da *República*, que almeja padrão ético-político-epistemológico, corresponderia à *epistēmē*. Para chegar nessa ideia, o filósofo apropinha do radicalismo, ao advogar a favor de uma atribuição médica que cura disfunções localizadas e não “corpos tomados pela doença interna” (*eisō pantós nenosēkóta sómata*)⁴²⁴, pois estes são prejudiciais a si e à cidade (*tá politiká blápto*) e os filhos de Asclépio não os deixariam viver nem terem filhos⁴²⁵. Tais declarações se aproximam dos debates hipocráticos acerca da incurabilidade, cujo tratamento de uma patologia violasse o axioma *ōpheléein ē mē*

⁴²³ Hp. de Arte 6, O escritor hipocrático refuta um caso hipotético em que um paciente recuperado atribuiu sua recuperação a alguns procedimentos genuinamente eficazes, a saber, aqueles incluídos em seu regime, embora esses procedimentos não fossem o tipo de coisa prescrita por médicos. Ele alega que os pacientes curados se recuperaram não apenas usando medicamentos, mas usando o que um médico teria prescrito.

⁴²⁴ Pl.R. 407d.

⁴²⁵ Pl.R. 407c-e; 409e-410a.

bláptein era desautorizado⁴²⁶, mas também alude à maior “humanização” pela qual a medicina hipocrática ficou conhecida, frente às propostas platônicas da *República*⁴²⁷.

3.4. O conceito de medicina e de saúde

Sócrates termina o Livro III descrevendo a vida de um bom governante, cuja propriedade privada lhes seria negada, mas no *incipit* do Livro IV, Adimanto apresenta a indignação com esse relato, esclarecendo que o *árkhōn* não seria feliz se ele não desfrutasse dos bens da urbe⁴²⁸. O filósofo o contestou, argumentando com duas premissas: (i) a felicidade não deve ser um atributo de uma parte, mas da cidade como um todo; (ii) a *eudaimonía* dos *árkhōn* não é a mesma dos agricultores e dos artesãos⁴²⁹. Entretanto, mesmo o artesão, se ficasse rico, ele tornaria um mandrião, e se tornasse pobre, ele produziria obras íferas. Logo, *plóutos* e *penía* necessitam ser evitados, pois produzem respectivamente na *pólis* a ociosidade e a maldade, além de dividirem-na em duas partes conflitantes entre si⁴³⁰. Dessa forma, Sócrates finaliza e entrega seu projeto urbanístico aos filhos de Aríston.

Gláucon demanda a definição da justiça e Sócrates passa a descrição de quatro qualidades da cidade, a começar com a sabedoria (*sophía*), cuja definição equivale à capacidade de empreender um bom juízo e própria dos governantes⁴³¹. A coragem (*andreía*), por sua vez, é a defesa da urbe em campos de guerra e a conservação da lei e dos princípios morais adquiridos pela educação musical e gímnica⁴³². Enquanto essa última aparece reservada aos guardiões, a moderação (*sōphrosýnē*), deslindada como a ordem e o domínio de alguns desejos, se encontra instalada em todas as partes, efetuando a concordância entre os elementos da *pólis* com o intuito de o elemento melhor dominar os outros⁴³³. Essa qualidade, então, imporá os limites da riqueza aos artesãos e agricultores, além de obstar os *phýlax* e os *árkhontes* de oprimirem seus subordinados.

⁴²⁶ Ver acima no Capítulo 1 o comentário de *ōpheléein é mē bláptein* em 2.2. Céfalos e Polemarco: a Justiça segundo a moralidade popular e os poetas.

⁴²⁷ Sobre a “filantropia” hipocrática ver Entralgo (1970), Jouanna (1992).

⁴²⁸ Pl.R. 416d-417b; 419a.

⁴²⁹ Pl.R. 420 b-e.

⁴³⁰ Pl.R. 422 a-b.

⁴³¹ Pl.R. 428a-429a.

⁴³² Pl.R. 429a-430c.

⁴³³ Pl.R. 430d-433b.

Perante tais qualidades, a justiça (*dikaíosynē*) corresponde ao acordo em que os indivíduos possuem aquilo que é seu e realizam uma tarefa conforme sua natureza⁴³⁴. Diversamente, a injustiça ocorre quando um dos elementos da cidade se intromete na função de outra ou alguém pretende desempenhar dois trabalhos diferentes⁴³⁵. Ora, a *eleuthería* democrática⁴³⁶ permitia e aconselhava a versatilidade do exercício de várias atividades, mas ao contrário, Platão estaria orientando a *oikeioprágia*, a saber, o respeito dos limites do papel próprio de cada um na comunidade.

Identificada, pois, a *dikaíosynē* no termo *makrós* da Μα, Sócrates retorna ao método da *analogia* com o propósito de descobrir a sua correspondência *no indivíduo* (*eís ánthrōpos*)⁴³⁷.

ὁ οὖν ἡμῖν ἐκεῖ ἐφάνη, ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα, κἂν μὲν ὁμολογῇται, καλῶς ἔξει· ἂν δέ τι ἄλλο ἐν τῷ ἐνὶ ἐμφαίνεται, πάλιν ἐπανιόντες ἐπὶ τὴν πόλιν βασανιοῦμεν, καὶ τάχ' ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην· καὶ φανερὰν γενομένην βεβαιωσόμεθ' ἂν αὐτὴν παρ' ἡμῖν αὐτοῖς.

Portanto, o que lá se manifestou para nós, transfiramos ao indivíduo e, se corresponder, então possuirá bela forma; se, pois, no indivíduo, se manifestar algo diferente, retornaremos a investigação novamente à cidade, e provavelmente, examinando em paralelo e friccionando um ao outro, como varetas, faremos brilhar a justiça e, estando visível, a estabeleceremos em nós mesmos.⁴³⁸

O método exposto em 368c-d recebe adendos, desafios e hesitações. Destaca-se, no entanto, que a apresentação da analogia (Μα) ocorre por meio de duas metáforas, o paralelo de letras grandes e pequenas, e os gravetos (*pyreíon*) ladeados e friccionados. Ademais, o próprio vocábulo *méthodos/hodós* provém de uma imagem do caminho e parece guiar a investigação socrática dos Livros II-IV. Assim como o procedimento elêntico recebeu autocrítica no final do Livro I, Sócrates afirma que esse recurso é hipotético e jamais alcançará um resultado rigoroso; contudo ele pode atingir o objetivo do assunto abordado. Assim, ele lança o desafio para o interlocutor transferir as qualidades encontradas na cidade

⁴³⁴ Pl.R. 433a-434a.

⁴³⁵ Pl.R. 434a-c.

⁴³⁶ Th. 2.41. No Discurso Fúnebre de Péricles, o estadista ufanava-se de sua cidade, pois cada cidadão pode se dedicar a várias formas de atividade, graças a suas habilidades.

⁴³⁷ Pl.R. 434e-435e.

⁴³⁸ Pl.R. 434e-435a.

para o indivíduo (*eís ánthrōpon*) e se houver algo diferente, retorna-se a *pólis*, ladeando-os para, finalmente, encontrar a justiça.

Sócrates acrescenta novas cláusulas em Mα:

Mα5 – Se houvesse algo diferente no indivíduo, então se deveria retornar à cidade.

Mα6 – Sempre submeter os resultados à prova.

Mα7 – Chegar-se-á ao resultado que: o *homem uno* não se diferencia da *cidade*, em relação à forma (*eîdos*) da justiça; e dentro do indivíduo existe a mesma forma (*eîdos*) e costume (*éthos*) da cidade.

O presente do participio ativo do verbo *tríbo*, friccionar, comunica que o método socrático de imagens (*eikónes*) é dialógico e exige o esforço do leitor, por apresentar alguma obscuridade (R). Não obstante, o resultado final será provisoriamente aceitável e atingir-se-á o mesmo *eîdos* no indivíduo e na cidade⁴³⁹. Essas premissas levantaram críticas entre os comentadores, ao sustentarem a falta de reflexão e de justificação dos argumentos⁴⁴⁰, mas isso resulta de uma falta de entendimento do texto e dos pressupostos acima estabelecidos, entre os quais se elencam: (i) os termos são construídos de forma análoga e a partir de elementos similares, sendo que o número de arranjos possíveis entre eles deve ser igual; (ii) a virtude e o vício de ambos necessitam ser descritos e explanados de maneira verossímil; (iii) as qualidades e os defeitos de ambos produzem felicidade ou infelicidade de características congêneres.

⁴³⁹ Pl.R. 435a-e

⁴⁴⁰ Inúmeras críticas foram levantadas sobre o argumento de Pl.R. 435. Cross, Woosley (1964) defendem que as declarações de Pl.R. 435 não consistem em um argumento, sendo uma afirmação simples aceita sem questionamento. Williams (1997) assevera que se “F” se aplica à cidade apenas porque se aplica aos homens, então uma explicação de como “F” se aplica aos homens é inútil. Se Platão quisesse afirmar que uma cidade é F se e somente se seus homens forem F; e a explicação de uma cidade ser F é a mesma que a de um homem ser F, então ele teria de lidar com a dificuldade que a cidade justa é aquela que deve ter a maioria de cidadãos em *epithymía*. Além disso, um homem epitimético não é um homem justo; então a cidade deve ter uma maioria de homens que não sejam justos. Blössner (2007) objeta que não é pela quantidade de partes ou pelo esquema formal que A e B são justos. De nossa parte, propomos que o texto não esteja dizendo exatamente isso, visto que Sócrates está fazendo uma comparação entre a cidade e o homem, a fim de identificar a justiça formal (*eîdos*) e de costumes (*éthos*) nos dois. Em adição, o homem epitimético da cidade é justo e temperante por aceitar o domínio da razão e não por possuir desejos. Ver também Annas (1981).

3.4.1. Definição de Medicina em Platão e nos hipocráticos

Para se confirmar o (i) acima, Sócrates passa à descrição das qualidades na alma. O elemento *epithymētikón* aparece como o conjunto dos apetites⁴⁴¹; como, por exemplo, a sede corresponde a um desejo de bebida, assim a ciência concatena-se com um determinado objeto. Essas premissas manifestam um paralelo entre *epithymía* e *epistēmē*, no qual a fome é um *apetite* de comida da mesma forma que a arquitetura é a *ciência* da construção de casas. Com efeito, *epistēmē* equivale nessa passagem ao saber técnico e não ao sentido estrito da Linha Dividida – explanada no Livro VI. Nesse pano de fundo, o filósofo extrai seu conceito de medicina:

Τοῦτο τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάθι με τότε βούλεσθαι λέγειν, εἰ ἄρα νῦν ἔμαθες, ὅτι ὅσα ἐστὶν οἷα εἶναι τοῦ, αὐτὰ μὲν μόνα αὐτῶν μόνων ἐστίν, τῶν δὲ ποιῶν τινῶν ποιά ἅπτα. καὶ οὐ τι λέγω, ὥς, οἷων ἂν ἦ, τοιαῦτα καὶ ἔστιν, ὥς ἄρα καὶ τῶν ὑγιεινῶν καὶ νοσῶδων ἡ ἐπιστήμη ὑγιεινὴ καὶ νοσώδης καὶ τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν κακὴ καὶ ἀγαθή· ἀλλ' ἐπειδὴ οὐκ αὐτοῦ οὐπὲρ ἐπιστήμη ἐστὶν ἐγένετο ἐπιστήμη, ἀλλὰ ποιοῦ τινος, τοῦτο δ' ἦν ὑγιεινὸν καὶ νοσῶδες, ποιά δὴ τις συνέβη καὶ αὐτὴ γενέσθαι, καὶ τοῦτο αὐτὴν ἐποίησεν μηκέτι ἐπιστήμην ἀπλῶς καλεῖσθαι, ἀλλὰ τοῦ ποιοῦ τινος προσγενομένου ἱατρικὴν.

Pois bem, disse eu, se estás entendendo agora, dirás que isso era o que eu queria dizer: que as coisas que se relacionam com outras, em si mesmo relacionam-se a um só objeto em si, e as que possuem certa qualidade relacionam-se àquilo de certa natureza. E não digo isso como se elas fossem iguais aos seus objetos, como se a ciência da saúde e da doença fosse saudável e doente, e a dos males e dos bens fosse má e boa, mas, em vez disso, se tornou ciência não do seu próprio objeto, mas é ciência de um objeto produzido, isto é, a saúde e a doença; também se tornou correspondente a uma qualidade, e isso fez que ela não fosse mais chamada de simples ciência, mas foi acrescentada uma qualidade, medicina.⁴⁴²

Em formulação lógica, A é ciência de B, se e somente se A possuir relação de produção com B e A for ontologicamente diferente de B. Aplicando, então, medicina (τ_3) é ciência da saúde e da doença, se e somente se a medicina possuir relação de produção com a saúde e com a doença e a medicina não for saudável e doente. Edifica-se, assim, o terceiro conceito de *tékhnē* ou *epistēmē* qualificada (τ_3) alicerçado na ideia de produção do objeto e da sua diferença com ele. Ressalta-se também que o vocábulo *epistēmē* pode ser traduzido por

⁴⁴¹ Pl.R. 439bd.

⁴⁴² Pl.R. 438d-e.

conhecimento sem perda semântica e, portanto, a *iatrikḗ* corresponde ao conhecimento e à produção da higidez e da enfermidade. Essa assertiva não pode ser compreendida como o benefício e o dano iatrogênico, porque nada no contexto nos autoriza essa leitura e, ainda, não se permite a interpretação de uma defesa da terapia profilática, visto que esta fora condenada nas passagens anteriores. Resta, portanto, a vinculação da arte da cura ao discernimento e ao tratamento das afecções e, conseqüentemente, à produção da *hygíeia*.

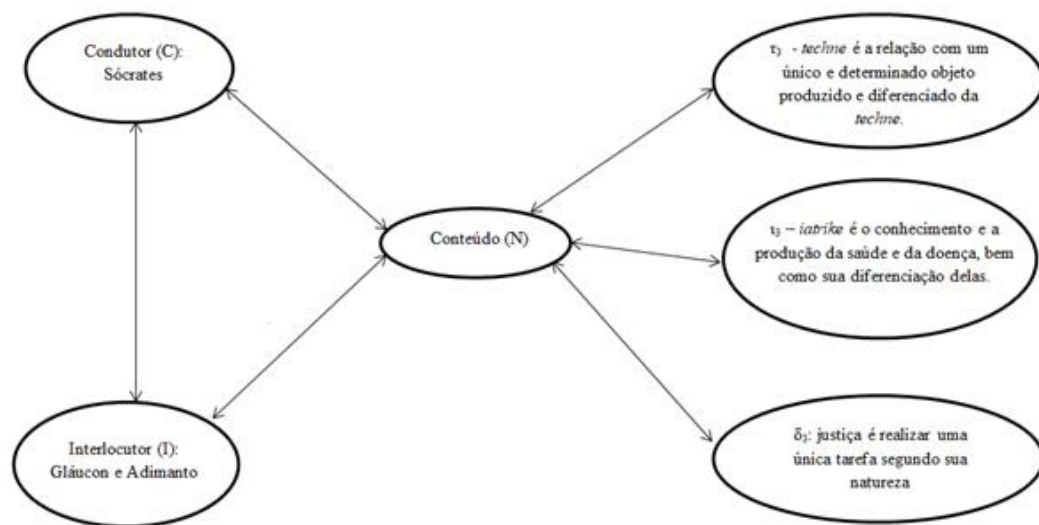


FIGURA 09 – Esquema dialógico do Grupo 3 (G₃)

Diferentemente de Platão, o CH exhibe sete definições principais de medicina⁴⁴³:

(1) O intróito do *Sobre os flatos* assevera que os gregos (*hoí hēllēnes*) denominam de “medicina” a arte laboriosa (*epíponos*) para quem a possui e vantajosa (*onínēmi*) para quem se serve dela⁴⁴⁴.

⁴⁴³ O *Index Hippocraticus* (1987) atesta que *iētrikḗ* e seus correlatos mais de 80 vezes, sendo que *iētrikḗ tékhne* aparece três vezes em *Sobre a medicina antiga*, duas vezes nas *Epístolas* e uma vez em *Lei, Sobre as afecções*, em *Sobre as carnes*, em *Sobre o médico*, em *Decreto*. A busca priorizou os tratados mais antigos, datados nos séculos V e IV a.C. e excluiu, por exemplo, as *Epístolas* e os “tratados deontológicos” de época helenística.

⁴⁴⁴ Hp.flat. 1.

(2) O escritor do tratado *Sobre a arte* define *iatrikḗ* por sua tríplice função: curar completamente aquilo que for curável, aliviar as dores das doenças controláveis e não tratar as afecções incuráveis⁴⁴⁵.

(3) No *Sobre a medicina antiga*, a *iatrikḗ* é a investigação e a descoberta (*heurískō*) da *dýnamis* dos alimentos e da nutrição das pessoas, em prol da saúde e visando abandonar uma dieta mortal, ademais, essa *tékhne* é a única que fornece o claro (*saphḗs*) conhecimento (*gnómē*) da natureza (*phýsis*) humana⁴⁴⁶.

(4) Em *Epidemias* a medicina aparece delineada por seus elementos: a enfermidade, o enfermo e o médico, sendo que este último serve a *tékhne* em conjunto com o doente para combater as afecções⁴⁴⁷.

(5) O redator do *Sobre as afecções* sustenta que a *iatrikḗ tékhne* é a descoberta (*heurískō*), por meio da *gnómē*, dos alimentos e dos medicamentos⁴⁴⁸.

(6) Em *Lugares no homem*, o médico hipocrático afirma que a medicina já foi plenamente descoberta (*aneurískō*) e ela se resume no domínio do saber (*epistémē*) sobre a sorte (*týkhē*) e no equilíbrio sutil entre administração de alimentos e a capacidade do corpo em absorvê-los, em outras palavras, a *iatrikḗ* manifesta na harmonia entre intervenções médicas e elementos fisiológicos⁴⁴⁹.

(7) Enfim, o *Sobre o regime* aponta que a medicina corresponde à *tékhne* que retira a causa da dor e restaura a saúde⁴⁵⁰.

Essas definições concordam, em sua maioria, com o fato de que a medicina equivale a uma *heúrēsis*, seja ela principalmente da nutrição, seja dos alimentos e dos medicamentos. Elas concordam também sobre a característica nosológica da práxis hipocrática, ao visar à cura das afecções, e assentem sobre a vantagem das estratégias terapêuticas. Além disso, os tratados acima sublinham a natureza cognoscível e inteligível dos postulados e das práticas

⁴⁴⁵ Hp. *de Arte* 3.

⁴⁴⁶ Hp.VM. 3, 20.

⁴⁴⁷ Hp.Epid. 1.2.11.

⁴⁴⁸ Hp.Aff. 45.

⁴⁴⁹ Hp.Loc.Hom. 44, 46.

⁴⁵⁰ Hp.Vict. 1.15.

médicas, através dos vocábulos *gnómē* e *epistēmē*, reconhecendo a *iatrikē* como uma arte (*tékhnē*). De fato, a descrição de ι_3 da *Politeía* não antagoniza diretamente com o CH, entretanto não somos autorizados a encontrar no CH uma sentença que se equipare formal e rigorosamente às sentenças i-vii. Isso levanta a hipótese de que Platão não esteja apenas emitindo críticas, mas esteja elaborando concepções propositivas, como o *definiens* ι_3 .

Essa última definição de medicina (ι_3), incorporada com os elementos irrefutados de ι_1 e ι_2 , traduz-se por “a medicina é arte (*tékhnē*) útil e hábil, que busca a perfeição do seu objeto, bem como a ciência (*epistēmē*) que produz a saúde e a doença, não sendo, em si, nem saudável nem doente”. Acrescenta-se que, na *República*, o *definiens* de *iatrikē* sempre faz paralelo com o da *tékhnē* e o da *dikaíosýnē*, estipulando um liame cognitivo entre os três conceitos. Entretanto, especificamente em ι_3 e τ_3 , a enunciação do conceito se encontra inserida no contexto da *epithymía* da alma, cujo entrelace produz uma complexa relação: justiça está para medicina e arte (*tékhnē*), assim como artesão (*tekhnítēs*) está para a parte desejante da cidade e o médico (*iatrós*) para os governantes (*árkhontes*).

Evidencia-se, diante disso, que a *epithymía* na alma e na cidade não porta somente uma denotação negativa, visto que a sede, diz Sócrates, não é nem boa nem má⁴⁵¹, assim como na *pólis*, presentificam-se desejos simples (*haplóos*) e moderados (*métrios*)⁴⁵². Quando a *psykhē* humana apetece desenfreadamente, o elemento racional (*logistikón*) a controla e um terceiro elemento, impetuoso (*thymoeidēs*), auxilia a parte responsável pelo juízo e pela deliberação⁴⁵³. Esses três componentes possuem os mesmos correspondentes na urbe, em número (*arithmós*), em comportamento (*éthos*) e em tipos (*génos*), logo a justiça na alma ocorrerá quando cada um dos seus integrantes cumpre a sua própria tarefa⁴⁵⁴, a saber, a *logistikón* necessita governar, a *thymoeidēs* a auxilia e o *epithymētikón* deseja prudentemente.

3.4.2. Definições concorrentes de saúde

Sem dúvida o conceito de saúde também foi um campo de batalha entre os filósofos e os médicos na Antiguidade. Não poucos filósofos tiveram ou sofreram influxos hipocráticos, entre os quais cita-se Heráclito, Empédocles, Pitágoras, Diógenes de Apolônia, Anaxágoras,

⁴⁵¹ Pl.R. 439a.

⁴⁵² Pl.R. 431c.

⁴⁵³ Pl.R. 440e-441a.

⁴⁵⁴ Pl.R. 441d-e.

Demócrito, Melisso, Parmênides e Alcmeón⁴⁵⁵. Esse último é originário de Crotona, terra de médicos bem conceituados⁴⁵⁶, cujo *floruit* foi alcançado em c. 500 a.C., e muito se debateu sobre sua relação com os pitagóricos, sua atuação como um médico ou um filósofo naturalista⁴⁵⁷. Ele formulou uma analogia em um fragmento, considerado como a mais antiga noção de *isonomía* no contexto médico, que capta em uma *eikōn* os regimes políticos e as formas salutareis:

Ἀλκμαίων τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν <τὴν> ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ ξηροῦ ψυχροῦ θερμοῦ πικροῦ γλυκεῖος καὶ τῶν λοιπῶν· τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν, φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχία. καὶ νόσων συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ, ὑπερβολῇ θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δ' ἐξ ἧς, διὰ πλῆθος <τροφῆς> ἢ ἔνδειαν ὡς δ' ἐν οἷς, ἢ αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον· ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ κακὰ καὶ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

Alcmeón afirma que o mantenedor da saúde é a isonomia de poderes, do úmido e do seco, do frio e do quente, do amargo e do doce, e dos demais; enquanto a monarquia de um sobre os outros produz a doença; pois a monarquia de qualquer um dos dois é

⁴⁵⁵ O influxo dos pré-socráticos na medicina foi tratado por Jouanna (1992); Longrigg (1993, 1999; Entralgo (1970); Nutton (2004); Frede (1987).

⁴⁵⁶ Hdt. 3.131.2-3.

⁴⁵⁷ Sobre a vida e o pensamento de Alcmeón de Crotona ver Kirk, Raven, Schofield, (1994), Brock (2013). Alcmeón faz parte de uma tradição de filosofia da saúde, sem embargo ele não aparece elencado no *Anonymus Londinensis* e, por isso, muito se debateu se ele foi considerado como um simples filósofo naturalista ou ele também praticava medicina. Enalteceram-no, elevando seu status ao de pai da medicina. Burnet (1920) defendeu com reservas que o filósofo foi ligado à sociedade pitagórica, mas sua importância reside no fato de que ele seria o fundador da psicologia empírica. Ademais, a teoria da saúde como *isonomía* demonstra sua ligação com Anaximandro e sua afinidade com um governo livre e com leis igualitárias. Casertano (2009) também afirma a sua ligação com a escola pitagórica e salientam a equidade e as proporções da saúde são mais do que um instrumento de descoberta, possuindo um caráter ético-político. Lloyd (1991) e Perilli (2001) arrolam uma vasta bibliografia sobre o status quaestiones e configuram um panorama que divide os classicistas em céticos, entusiastas e moderados. Lloyd assevera que Alcmeón não estava interessado em um método de dissecação em si, mas em problemas teóricos tal como o da sensação e a dissecação do globo ocular, na melhor das hipóteses, serviria para identificar o caminho do nervo óptico da parte posterior até a cavidade intracraniana. Vlastos (1947, 1953) defende que o termo *isonomía*, em Heródoto, precedeu o termo *dēmokratía* e não a igualdade dos nobres e tenta, como Heidel, distanciar a figura do filósofo de Crotona dos pitagóricos, os quais defendiam a harmonia, e o uso do termo se aproxima da democracia. Vernant (1982, 1988) notou a aspiração da agora como um local igualitário e a estrutura cosmológica de Anaximandro, assim como Heidel, e, por conseguinte, a ideia de *isonomía* e a proporção 1/1. Sassi (2007) e Cambiano (1983) não descartam a possibilidade de que as palavras *isonomía* e *monarkhía* do fragmento de Alcmeón sejam *verbatim*, e o processo analógico possui um valor heurístico. Zhmud (2014) enfatiza que o ensino de Alcmeón sobre a saúde como um equilíbrio dos opostos pertence à fisiologia e não à ontologia e, assim, ele teria combinado as características de filósofo e de médico. A *isonomía* não teria relação com a democracia, referindo-se à igualdade dentro de uma classe política. Triebel-Schubert (1989) defende que a *isonomía* está intimamente relacionada com a ideia de simetria matemática e reflete as descobertas da geometria, e não de proporção. Mansfeld (2013) se revela cético às relações entre Alcmeón e as reformas de Clístenes. Ele argumenta que o médico de Crotona parece ter realmente proposto algum tipo de equilíbrio que refletiu no CH, mas está longe de ser certo que um uso não-metafórico seja comum no século VI a.C. Ostwald (1969) declara que a *isonomía* não era um nome para a Democracia, mas um princípio equalitário que foi utilizado por Alcmeón sem convicção pessoal. Por fim, Longrigg (1993) relaciona Alcmeón com os demais filósofos pré-socráticos e sustenta que as imagens de *isonomía* são oriundas de Heráclito e de Empédocles.

destrutiva; e a doença ocorre, conforme o agente, com excesso da calidez ou da algidez, conforme a origem, da abundância ou da carência de nutrição; e conforme o lugar, ou sangue ou medula ou cérebro; ela surge, por vezes, por causas externas, certo tipo de água ou das regiões ou da fadiga ou da agonia ou de causas similares a essas. Enquanto a saúde é a mistura proporcional das qualidades.⁴⁵⁸

O texto possui vários vocábulos anacrônicos, tais como *synektikḗ*, *poiētikḥn*, *phthoropoiós*, os quais possuem influxos tardios⁴⁵⁹ e, assim, excluem a hipótese de uma citação *ipsis litteris* de Alcmeón e levantam a suspeita de uma contaminação na transmissão textual por meio de uma confusão entre o filósofo de Crotona e seu homônimo, cujos descendentes ajudaram a restaurar a democracia ateniense. Todavia, as expressões *isonomía* e *monarkhía* não estão distantes do vocabulário e da cultura dos médicos no final do século VI e no início do século V a.C., fato que aproxima o Alcmeón das *Histórias* de Heródoto e das reformas de Clístenes⁴⁶⁰. Ora, por *isonomía* entende-se “igualdade perante a lei” ou “igualdade das ações”, pelo que a sua etimologia permite entendê-la como derivada de *ísos*, igual, e *nomós* (lei) ou *némein* (atribuir, distribuir).

Decerto, as palavras ou as expressões precisam ser bem conhecidas em seu sentido próprio ou domínio próprio para, ulteriormente, serem compreendidas em seu propósito metafórico, contudo nada se sabe do uso de *isonomía* nos escritos pré-alcmeônicos. Por essa causa, volta-se ao fragmento com a finalidade de determiná-lo textualmente e, logo após, aplicá-lo em seu senso político. Segundo essa passagem, a manutenção da saúde decorre da igualdade dos poderes dos humores, quente-frio e assim por diante, podendo ser conceituada como a mistura proporcionada. Analogamente, a doença pode ser provocada pela monarquia de algum deles, pelo excesso ou pela incidência de causas externas. Essa analogia pode ser compreendida pelo menos de três formas diferentes⁴⁶¹:

⁴⁵⁸ Tradução própria. LM *ALCM.* D 30, corresponde ao DK 24 B4 com modificações significativas.

⁴⁵⁹ *synektikḗ* é estoico, o termo *poiētikḥn*, após Aristóteles e nos estóicos, tem o sentido de causa eficiente e a palavra *phthoropoiós* é contemporânea a Philo Judaeus. Cf. Mansfeld (2013).

⁴⁶⁰ *Arist.Ath.* 20.1.

⁴⁶¹ Kouloumentas (2014) propõe a divisão dos três tipos de isonomias, porém ele busca em argumentos lógicos e em testemunhos paralelos, como no CH, base segura para concluir com a perspectiva “c”. Apesar de concordar com o classicista, adotando a sua tríplice classificação, busco uma explicação pelo próprio texto do fragmento.

(1) Todos os poderes (do úmido, do seco, do frio, do quente, do amargo, do doce, dos demais) são iguais entre si e a doença ocorre no momento em que um deles se sobrepõe a todos os outros, por exemplo, o poder do frio sobrepõe a todos os demais.

(2) Cada poder é igual ao do seu oposto (úmido = seco; amargo = doce; quente = frio), e a doença surge quando existe um dos poderes dentro do seu par que se sobrepõe ao outro, como quando o frio se sobrepõe ao quente.

(3) Cada poder é igual ao seu oposto e os pares de opostos são equilibrados entre si formando uma isonomia complexa e a doença decorre do desequilíbrio de um dos poderes, provocando uma discordância entre os demais pares.

Ao observar o fragmento, o dativo plural do vocábulo *autós* possui uma relação catafórica tanto com os elementos tomados de forma individual como em pares, porém o genitivo singular de *hekáteros* está ligado com o par, portanto exclui-se a alternativa “1”. Em adição, o texto aclara o conceito de saúde (*hygíeia*) como a mistura (*krâsis*) proporcional (*sýmmetros*) das qualidades (*poiós*), de forma que, quando somente (*mónos*) o frio domina (*arkhós*) o seu oposto (calor) a *krâsis* se tornaria assimétrica e todo o organismo seria abalado. Logo, infere-se, por essa hipótese, que a *isonomía* complexa de “3” seria mais adequada para compreender o excerto, se e somente se estivermos diante de uma citação próxima das palavras originais do médico de Crotona.

A analogia ocasionada por essa isonomia complexa transita pelos domínios da saúde e da política, buscando na última os termos e imagens para explicar aquilo que acontece no corpo humano. Mediante o exposto, a *pólis* viçosa conserva o equilíbrio de indivíduos opostos e misturados, os quais portariam uma distribuição igual de poderes e geraria uma estabilidade cívica. Assim, a *eikón* descrita revela que Alcmeón nutria uma simpatia pelo princípio da igualdade política, perante a lei e as ações, em um sentido geral e, não especificamente a democracia de Clístenes, visto que, pelos relatos legados por Aristóteles, esta não reproduz um esquema alcmeonideo dos opostos, ainda que se alicerce no ideal de *isonomía* e na mescla (*anamísgō*) das tribos (*phylḗ*)⁴⁶². Em conclusão, nota-se que Alcmeón e os filósofos

⁴⁶² Arist.*Ath.* 21.2.

naturalistas quase sempre seguem a *forma* da analogia proporcional, em que $a:b::c:d$ ⁴⁶³, e assim corpo:saúde::cidade:isonomía, mas o *conteúdo* de *isonomía* da *pólis*, tal qual foi legado pela tradição, não corresponde à *isonomía* das *dynámeis*.

Diríamos, pois, que o esquema de Alcméon dificilmente seguiria, *pari passu*, a estrutura democrática. Entretanto, a analogia assume uma função predominantemente metodológica na forma de um raciocínio comum que se apresenta, ainda na ciência contemporânea, para explicar um assunto complexo, abstrato ou não-evidente e, abandonando a etiologia sobrenatural e as motivações puramente morais e comportamentais, ela avança em direção da produção de demonstrações e de provas. Esse uso da comparação manifesta um ponto comum na escrita dos *physiologoi* e dos escritores hipocráticos, como a famosa comparação da respiração humana com a clepsídra Empédocles⁴⁶⁴. Além disso, o autor do *Sobre os flatos* descreve as febres declarando que um vapor (*atmós*) abundante sobe das caldeiras quando a água ferve, assim como (*hós*) o corpo (*sóma*) febril (*thermaínō*) exala pela boca o ar (*aēr*) concentrado e transportado com violência⁴⁶⁵.

O pensamento hipocrático foi metafórico em sua linguagem técnica e em suas pluriformes peculiaridades estilísticas, morfológicas e sintáticas⁴⁶⁶. Quanto ao estilo, parte dos tratados possui um formato aforístico, como por exemplo, o dito: “Quando a doença está em seu ponto culminante, então é necessário usar a dieta mais restrita”⁴⁶⁷. Essa sentença remonta aos ditos gnômicos e ao ensino oral com atributo técnico e particular, o qual contrasta doença forte e dieta suave. Outros opúsculos são *hypomnēmata* ou memorandos técnicos encontrados nas *Epidemias*, cujas observações do clima e dos pacientes produzem generalizações para se construir o prognóstico da enfermidade. Todavia, os livros de estilo retórico conservam conteúdos para a compreensão das intersecções figurativas entre a política e a saúde, visto que eles receberam estímulos da sofística⁴⁶⁸.

⁴⁶³ Cf. Lloyd (1992).

⁴⁶⁴ LM EMP. D 201-202.

⁴⁶⁵ Hp.Flat. 8.

⁴⁶⁶ Sobre a linguagem técnica dos médicos na Grécia Clássica, não se observam grandes discordâncias entre os linguistas e classicistas. Ressalta-se que há uma concordância geral no papel da metáfora para produção de novas palavras e na importância do questionamento sofisticado sobre a natureza da linguagem. Lloyd (1983) e Schironi (2010) ressaltam que a ciência contemporânea busca palavras no latim e no grego cunhar neologismos, contudo os gregos não possuíam esses antecessores, por isso necessitaram criar um vocabulário específico com os recursos da sua própria língua. Cf. Lanza (1979); Skoda (1988); Thesleff (1966); Férez (2000).

⁴⁶⁷ Hp.Aph. 1.8. Orig.: Ὅκοταν δὲ ἀκμᾶζει τὸ νοῦσημα, τότε λεπτοτάτη διαίτη ἀναγκαῖον χρῆσθαι.

⁴⁶⁸ O estilo de Hipócrates é apresentado em Pigeaud (2009); Thesleff (1966); Cambiano (1992); Nieddu (1992).

Os antigos terapeutas necessitaram da retórica para discursar diante de alunos, de pacientes e de uma plateia ávida para ouvir discursos⁴⁶⁹ refertos de litotes, oxímoros, neologismos e metáforas. Acrescenta-se que eles precisaram das técnicas da oratória para se defender dos acusadores e firmar o seu *status* diante dos concorrentes, dos magos e de todos aqueles que detravam a medicina nascente. O *incipt*, por exemplo, “há alguns” (*eisí tines*) – dos tratados *Sobre a medicina antiga* e *Sobre a arte*, que visa atacar um adversário –, retém semelhança com o estilo de Isócrates, que polemiza contra aqueles que (*eisí tines*) despendem o tempo em discussões improfícuas⁴⁷⁰. Ademais, localiza-se o cunho sofístico nos poliptotos⁴⁷¹, nas aliteraões e nas assonâncias⁴⁷² de estilo gorgiano, máxime em *Sobre os flatos*.

A diferença entre a retórica dos sofistas e a dos médicos consiste na descrição e instrução de um conteúdo terapêutico com palavras técnicas e específicas. Ora, entende-se por linguagem técnica o conjunto de vocábulos e sintagmas padronizado e conciso, raramente utilizado por não-especialistas. Com efeito, buscar uma exatidão e neutralidade em termos técnicos da medicina grega se revela uma tarefa quimérica, em virtude da falta de definição entre as fronteiras disciplinares na Antiguidade⁴⁷³. Por outro lado, os “cientistas” gregos se empenharam por empregar, em sua morfologia, locuções existentes ou metaforicamente emprestadas de outros âmbitos do saber, da cultura popular e da poesia, como é o caso de *díaita*⁴⁷⁴. Originalmente, essa palavra significava “decidir”, “dirigir”, “governar”, “passar a vida”, “habitar”⁴⁷⁵, entretanto os hipocráticos ressignificaram-na para “estilo de vida”, isto é, toda intervenção na alimentação, na bebida, no intercuro sexual, nos exercícios e nos banhos⁴⁷⁶.

⁴⁶⁹ O tratado *Sobre a medicina antiga* inicia dizendo que alguns médicos falam (*légein*) ou escrevem (*gráphein*) sobre a medicina (*perí iētrikēs*), o que nos leva a acreditar que o médico grego devia fazer exposições públicas, além de se exercitar na arte da escrita. A partir disso, Jouanna (2012) levanta a hipótese que estas práticas de exibição oral poderiam ser divididas em “cursos” e “discursos”, sendo que os cursos eram comunicações didáticas e os discursos eram palestras epidícticas de curta duração: tais discursos epidícticos possuíam a finalidade de elogio ou de censura.

⁴⁷⁰ Isoc. 10.1.

⁴⁷¹ Hp.Flat. 1. τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων.

⁴⁷² Hp.Flat. 3. ἄλλων ζώων ὑπὸ τρισσέων τροφῶν τρέφεται (*grifo meu*).

⁴⁷³ Sobre a linha tênue entre as “disciplinas” na prisca Grécia, Lloyd (2009) demonstra que, apesar dos esforços hipocráticos para distingui-los da filosofia e do xamanismo, os limiares das fronteiras das ciências na Antiguidade foram sempre movediços.

⁴⁷⁴ Cf. Thivel (2000).

⁴⁷⁵ Th. 1.6; Th. 2.39; Pi.P. 9.68; cf. Thivel (2000).

⁴⁷⁶ Hp.VM. 3; Hp.Acut. 50, 65; Hp.Vict. 3.68.

Ainda transpondo vocábulos, os médicos, servindo-se de eufemismos ⁴⁷⁷, denominavam o reto e o ânus de *arkhós*⁴⁷⁸, termo este que possuía o sentido primevo de “chefe”, “guia”, “principal”, “fundamento”⁴⁷⁹. Todavia, nem sempre foi necessário a ressignificação das palavras e os vocábulos anatômicos, quase que em sua totalidade, foram adotados dos escritos homéricos ou da poesia⁴⁸⁰. Outrossim, com o surgimento de novas enfermidades e, conseqüentemente, de novos tratamentos, as locuções homéricas se tornaram insuficientes para a medicina dos séculos V e IV a.C., portanto os hipocráticos cunharam neologismos por meio de composição e derivação prefixal ou sufixal. Entre eles, ressalta-se os sufixos *-ie/-ia* para substantivos abstratos de doenças ou sintomas (*haimorragía*), *-itis* para inflamações em determinadas localizações do corpo humano (*arthrítis*), *-aina* para pus (*gággraina*), *-smos* para condições médicas (*knēsmós*), *-(i)odes* para indicar similaridade ou qualidade (*hyderoeidēs*), *-eides* para similaridades (*thromboeidēs*), *-ikos* para significar que sofre de algo (*kephalalgikós*), *-ma* para o resultado e *-sis* para o processo, como em *hélkōma/hélkōsis*.

O autor do *Ares, águas e lugares, verbi gratia*, imprime termos da política para descrever o clima da Ásia⁴⁸¹. Ao instruir os médicos sobre a prevenção das enfermidades em determinados locais, o escritor hipocrático relata que os produtos da terra, no território asiático, são mais formosos e abundantes, e o *éthos* de seus habitantes se revela mais gentil (*épios*) e bem temperado (*euorgētós*). Segundo ele, a causa desse fenômeno se encontra em sua geografia, pelo que ela se situa em um lugar de mescla (*krâsis*) das estações, em que nada predomine (*epikratēō*) de forma violenta (*bíaios*) e tudo mantenha o poder (*dynasteúō*) com equabilidade (*isomoiría*). Os vocábulos empregados relembram o fragmento de Alcmeón, as noções democrático/culinárias de *krâsis* das pessoas e dos líquidos e o conceito de *isomoiría*, a saber, a igualdade de todos na participação política e nos direitos, ao que poder-se-ia coadunar uma estrutura explicativa do bom clima, como um fator indispensável à saúde, com o bom governo, que no presente cenário se aproximaria da democracia.

⁴⁷⁷ Cf. Férez (2000).

⁴⁷⁸ Hp.Fist. 7. “Hv ó ἀρχὸς φλεγμῖνῃ, “Se o ânus se inflamar”.

⁴⁷⁹ Cf. Liddell-Scott (1996).

⁴⁸⁰ Lanza (1979) sustenta que a nomenclatura da anatomia facial dos médicos foi toda extraída de Homero e algumas descrições, tais como *gastēr* e *stóma*, são oriundas da língua comum. Logo, ele conclui que o léxico anatômico é aquele sobre o qual o médico menos interveio, limitando-se a usar o patrimônio terminológico da tradição.

⁴⁸¹ Hp.Aër. 12.

De fato, a aproximação maior entre os âmbitos governamentais e terapêuticos se manifestou de forma mais evidente no nível conceitual. Satisfatoriamente, Lloyd classifica as analogias conforme a representação do *kósmos* (i) como uma organização política ou social, (ii) como um organismo vivo ou (iii) como um artefato da *tékhnē*⁴⁸². A primeira figuração, além de atender aos nossos propósitos, acorda com os conceitos de saúde explicitados nos tratados *Sobre a natureza do homem*, *Sobre a medicina antiga* e *Sobre o regime*. No primeiro texto, o autor externa sua crítica às teorias filosóficas monistas que pretendem reduzir a natureza humana a um único elemento, seja ele, o ar, o fogo, a terra ou a água⁴⁸³. Ele embate contra aqueles que negam a possibilidade de dor, de mudança e de movimento e, em seguida, ele indigita uma teoria pluralista, ao sustentar que o corpo humano é composto de sangue, fleuma, bile negra, bile amarela.

Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθὴν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτά ἐστιν αὐτῷ ἡ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἄλγει καὶ ὑγιαίνει. Ὑγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὅταν μετρίως ἔχῃ ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθους, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ἢ ἄλγει δ' ὅταν τι τούτων ἔλασσον ἢ πλεον χωρισθῇ ἐν τῷ σώματι καὶ μὴ κεκρημένον ἢ τοῖσι πᾶσιν.

O corpo humano possui em si o sangue, a fleuma, a bile amarela e a bile negra, e essa é a natureza do corpo e a causa da doença e da saúde. Por um lado, tem-se a saúde completa quando eles possuem reciprocamente uma justa proporção, tanto em qualidade quanto em quantidade, e sua mistura é perfeita. Por outro lado, tem-se a doença quando um deles, em pequena ou em grande quantidade, se separa no corpo e não se mescla a todos os demais.⁴⁸⁴

O texto acima segue uma sistematização, demonstrada pelo paralelismo entre saúde e doença, efetuada pelas partículas *men* (...) *de*. Ademais, relacionado à polêmica com Melisso, o qual negava a dor, o escritor do tratado utiliza *algéō*, como sinônimo de *nósos*, para se referir aos estados mórbidos e declara que essa condição ocorre devido à separação de um humor (e não elemento) dos demais rompendo a mescla, causando dor tanto para a parte que se isolou quanto para a isolada. Dessa forma, ele pode ser evacuado para fora ou para dentro do corpo mais do que a quantidade normal, provocando *alg-ia*. Entretanto se um deles desaparecer do corpo, o ser humano irá fenecer⁴⁸⁵. Sem embargo, a fleuma aumenta no inverno, o sangue na primavera, a bile amarela no verão e a bile negra no inverno, por essa

⁴⁸² Cf. Lloyd (1992).

⁴⁸³ Hp.Nat.Hom. 1-2.

⁴⁸⁴ Hp.Nat.Hom. 4. Seguindo o texto estabelecido por Jouanna.

⁴⁸⁵ Hp.Nat.Hom. 7.

causa o trabalho do médico é atentado para a predominância e alternância da natureza de cada um deles conforme a estação vigente⁴⁸⁶.

Por outro lado, o autor condiciona a saúde perfeita à justa proporção (*métrios*) entre os quatro humores e a sua mistura (*meígnumi*) perfeita. Novamente, o leitor é remetido ao fragmento de Alcméon, cujos conceitos de *métrios* e *krâsis* definem o estado salutar, e também às teorias de Empédocles e Anaxágoras, bem como ao tratado *Sobre a medicina antiga*. O primeiro deles buscou uma explicação da *arkhê* do Universo em quatro raízes: a terra, o fogo, a água e o ar; os quais eram combinados e separados por duas “forças”, nomeadamente, *Philía* e *Neîkos*, que, frequentemente, são traduzidos por Amor e Discórdia. Assim, conforme o filósofo de Agrigento, os seres humanos chamam de nascimento a mistura (*mîksis*) dos elementos operada pela *Philía* e de morte a separação (*apokrino*) produzida pela Discórdia, que, em sua essência, está em discrepância com as *rhízai*⁴⁸⁷.

É, de fato, certo que o filósofo de Clazómenas foi contemporâneo de Péricles e do *floruit* da medicina hipocrática na Grécia Clássica. Ele propôs que todas as coisas são formadas pelos *spérmata*, os quais estavam misturados (*sýmmiksis*), no todo, não permitindo nem mesmo a manifestação das cores e, em dado momento, eles foram separados (*apokrínō*), manifestando a idiosincrasia de cada elemento⁴⁸⁸. Essa teoria ecoa, ainda que indiretamente, no tratado *Sobre a medicina antiga*, em que o ser humano não percebe no seu corpo o salgado, o amargo, o doce, o azedo, o adstringente, o suave e uma infinidade de outras coisas, porque elas se encontram misturadas (*mígnumi*) e combinadas (*keránnymi*) e, por essa causa, não provocam dores nos enfermos, sem embargo se um deles se separar (*apokrínō*) torna-se perceptível, suscitando, então, a enfermidade (*lypéō*)⁴⁸⁹.

Desconsiderando-se a polêmica interna entre os dois tratados hipocráticos⁴⁹⁰, pondera-se que ambos declinam a influência de alguma filosofia sobre a medicina, arvorando sua independência frente aos demais campos de saber. Em adição, os dois sustentam a

⁴⁸⁶ Hp.Nat.Hom. 7-8.

⁴⁸⁷ DK 31 B 8, 9, 17.

⁴⁸⁸ DK 59 B 4.

⁴⁸⁹ Hp.VM. 14.

⁴⁹⁰ O *Sobre a natureza do homem* e o *Sobre a medicina antiga* concordam com a rejeição de certas teorias sobre o ser humano filosoficamente inspiradas e as consideram irrelevantes para a medicina. Eles as rejeitam apenas para propor outra teoria como fundamento essencial da prática médica (Hp.Nat. Hom. 3, Hp.VM 20). Eles também associam estreitamente os conceitos de *phýsis* e *dýnamis*, mas ao limitar o número de humores a quatro e associar sua variação com as estações do ano, o autor do *Sobre a natureza do homem* vai além do que o tratado VM teria tolerado; nesses aspectos, ele estaria muito mais próximo daqueles que atacam o VM. Cf. Ducatillon (1977); Schiefsky (2005).

oposição entre a saúde e a doença, caracterizando essa última como um estado pungente e reafirmando a teoria mistura-separação como fundamento para explicá-las. Seguindo esse mesmo raciocínio, o autor de *Sobre o regime* elabora a terceira definição de higidez encontrada no CH. Ao finalizar sua exposição sobre o tipo de dieta a ser prescrito para os trabalhadores comuns, o escritor se dirige àqueles que possuem disponibilidade para cuidar da saúde e reconhecem que ela é o maior de todos os bens e riquezas (*khréma*) e busca defini-la nos seguintes termos:

ἀπὸ μὲν γὰρ τοῦ κρατέεσθαι ὁκοτερονοῦν νοῦσοι ἐγγίνονται· ἀπὸ δὲ τοῦ ἰσάζειν πρὸς ἄλληλα ὑγείη πρόσεστιν.

De um lado, pois, as doenças surgem do domínio de qualquer um deles; de outro lado, a saúde vem da igualdade entre eles⁴⁹¹.

O autor declara ter descoberto uma dieta que se aproxima o máximo da verdade, cujo método se apoia na *prodiagnosis*, isto é, um diagnóstico prévio ou, antes, uma dietética preventiva que evite a enfermidade⁴⁹². Esse novo tratamento observa o equilíbrio entre a alimentação (*sitíon*) e o exercício (*pónos*), do qual resultará a saúde e, se um deles dominar o outro, ocorrerá a doença⁴⁹³. Para descrever tais estados, *mîxis* e *apokrínō*, dos tratados anteriores, são postos de lado, para que *kratēō* e *isázō* assumam o lugar no *definiens* de *nósos* e *hygíeia*, respectivamente. Ademais, o médico hipocrático evoca a tradição da lírica popular escritas em pequenas estrofes para serem recitados em banquetes que exaltava a *hygíeia* e retoma a tradição médico-filosófica do fragmento de Alcmeón, ao pegar emprestado o vocabulário político.

Poder-se-ia, então, inferir que existia uma “vertente democrática” da medicina, que aplicava as metáforas políticas desse regime de governo, gerando não somente um conceito cognitivo novo, mas também instigando novas ações, tais como os tratamentos suaves, que

⁴⁹¹ Hp.Vict. 69.

⁴⁹² Sobre a *prodiagnosis*, ver Bartoš (2015), Joly (1984), Eijk (2004). Van der Eijk sustenta que o autor do *Sobre o Regime* afirma ser sua própria inovação é o uso profilático de dietética baseada no prognóstico.

⁴⁹³ Hp.Vict. 69.

correspondiam aos doces remédios democráticos⁴⁹⁴, e a adulação às “massas” (*ókhlos*), interessando mais em deixá-las estarecidas e atônitas (*ekkhaunóō*) com as terapias, sem se importar que o resultado produza benefícios ou danos⁴⁹⁵. Entretanto, houve uma reação por parte de alguns escritores do CH que consideravam a opinião do vulgo de forma negativa. Precisamente, o autor do *Sobre as dietas nas enfermidades agudas* afirma que o povo comum (*dēmótēs*) é desprovido de entendimento (*asýnetos*) sobre o tratamento das afecções⁴⁹⁶. Em contrapartida, uma posição moderada surge do *Sobre a medicina antiga*:

Ὅστις οὖν ταῦτα μὴ εἴσεται ὥς ἕκαστα ἔχει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, οὔτε γινώσκειν τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτέων δυνήσεται, οὔτε χρέεσθαι ὀρθῶς.

Qualquer um que não sabe como cada uma dessas coisas relaciona-se com os seres humanos não será capaz de conhecer seus efeitos ou de empregá-las corretamente⁴⁹⁷.

O redator do texto assevera que durante as convalescenças, alguns distúrbios podem surgir espontaneamente ou ser provocados. Geralmente, o vulgo (*idiōtēs*) e os médicos imperitos dizem que uma caminhada realizada no dia do paroxismo poderia ser a sua causa e acabam por prescrever a sua abstenção. Contudo o autor hipocrático assegura que os efeitos não são sempre os mesmos e somente o bom terapeuta saberá a relação dessas coisas com os indivíduos e como utilizá-las de forma correta⁴⁹⁸. Concomitantemente, ele defende o diálogo entre o médico e o paciente, ao sustentar que essa situação elevará o conhecimento de ambos, pois as pessoas comuns (*dēmótēs/idiōtēs*) irão lembrar aquilo que lhes passou e compreender com maior facilidade como as afecções surgem e desaparecem⁴⁹⁹.

Mediante o exposto, observa-se que os hipocráticos ensinavam como exercer a sua *tékhnē* e reafirmavam o seu benefício, bem como sua indispensabilidade social. Em suas

⁴⁹⁴ Os gregos criaram um tipo de “doçura” expressa em uma atitude humana e ética, a qual se opõe à crueldade e à violência. A doçura do tratamento grego é confirmada em *Sobre as articulações* (Hp.Art. 62), um tratado hipocrático do fim do século V a.C., no qual o autor declara que ao reconduzir a parte fraturada à posição natural, o médico deve proceder de forma suave, *parēgorikós*, e não violenta, *ou bíaios*, e essa terapêutica branda se caracteriza pela busca do conforto do enfermo ou ao menos evitar uma dor inoportuna. Cf. Romilly (2011).

⁴⁹⁵ Hp.Art. 42.

⁴⁹⁶ Hp.Acut. 6.

⁴⁹⁷ Hp.VM. 21.

⁴⁹⁸ Hp.VM. 21. Sobre o diálogo entre médico e paciente, ver Thumiger (2018); Marino (2019); Schiefsky (2005); Jori (1996); Nieddu (1992); Jouanna (1990). Marino sustenta a existência de dois polos entre os hipocráticos: aqueles que defendem um diálogo com o paciente (*Sobre a medicina antiga*) e aqueles que não defendem (*Sobre a arte*). Platão estaria se aproximando conceitualmente dos primeiros em *Leis*.

⁴⁹⁹ Hp.VM. 2.

leituras públicas, eles necessitaram das técnicas da retórica e acrescentaram a elas um nível teórico de reflexão metódica e um vocabulário técnico para abarcar todas as descobertas recentes das patologias e dos seus tratamentos. Juntamente com esses termos, vieram as noções e imagens de outros domínios do saber, da experiência da vida cotidiana e da compreensão de mundo. Consequentemente, por ser a medicina um saber que se alça premente durante as experiências democráticas da *isonomía*, isegoria e isocracia, deduz-se que o processo metafórico da aproximação entre política e saúde seja quase natural.

Analogamente, Tucídides tece a sua *historía* da Guerra do Peloponeso, por meio da investigação direta, da crítica sistemática e do emprego de metáforas⁵⁰⁰. Ora, sabe-se que Tucídides de Atenas era adulto no início da Guerra do Peloponeso, sendo designado como comandante para salvar as cidades da Calcídide e condenado por não consegui-lo⁵⁰¹. Ele foi enviado para o exílio, no qual ele conseguiu assistir os acontecimentos dos dois lados, e coletar informações para sua obra⁵⁰². Ele busca na linguagem e na investigação *saphés kaí akríbeia* novas exigências para seus relatos, furtando-se de confiar na sua própria opinião e nos testemunhos casuais, além de escolher, determinar e separar as informações que pareciam contraditórias⁵⁰³. Seu texto visa descrever os elementos essenciais e, ao fazê-lo, produzem-se algumas generalizações, como a sua noção de *natureza humana* (*phýsis ánthrōpon*), que aparece onipresente no seu texto de forma similar a uma fórmula homérica. Essa *phýsis* induz as pessoas a *stásis* e às calamidades, porque ela está habituada a cometer injustiças, a vangloriar-se e a desejar sempre mais, reverberando nas irrefletidas decisões tomadas pelo povo⁵⁰⁴. Com efeito, essa posição o aproximaria dos debates *phýsis-nomós*, tornando-o sequaz

⁵⁰⁰ Dionísio de Halicarnasso (D.H.Th. 24-28) afirma que Tucídides preferia expressões figuradas, arcaizantes e estranhas ao invés da linguagem comum. Ele se dedicou às figuras de linguagem e tinha o hábito de limar e polir os livros. Isso lhe proporcionou um estilo ímpar, onde uma palavra cria uma frase e, às vezes, ele resumia uma frase em uma palavra, fato que o aproximava dos poetas e dos trágicos. Halicarnasso acrescenta que Tucídides inventava um verbo a partir de um substantivo e mudava o significado natural do singular e do plural, do feminino, do masculino e do neutro, do significante e do significado, de modo que a concordância natural se extraviava. Em suma, as ferramentas de Tucídides eram: invenção de palavras, variedade de figuras, aspereza da harmonia, torvelinho de conceitos. Canfora (2006) nota que, ao longo de mais de trinta anos trabalhando nessa história inacabada, Tucídides mais do que justificadamente modificou seu estilo, como acontece com o primeiro e o oitavo anos da guerra. Rusten (1990) nota também que ele utiliza *variatio* ou *metabolē*, litotes, oximoro, poliptoto e hipérbaton, artifícios próprios dos retóricos, que lhe rendeu uma proximidade com os sofistas. Romilly (1998, 2005), por sua vez, observa aproximações entre o texto da *História* e as *Antilogias*, e Hornblower (2010) percebe paralelos entre as definições precisas de Pródico de Ceos e os “neologismos” criados pelo nosso historiador.

⁵⁰¹ Th. 4.104.

⁵⁰² Th. 5.26.

⁵⁰³ Th. 1.22.

⁵⁰⁴ Th. 1. 76; 3. 40, 45, 82; 4. 61; 5. 68, 105.

daqueles que sustentam uma universalidade e uma força da natureza diante das convenções, muito embora se necessite delas para a manutenção da paz⁵⁰⁵.

Certamente, o historiador ateniense possui um débito com as disputas dos séculos V e IV a.C, com a oratória sofística e com método de antilogias. Platão definiu esse artifício como uma forma discursiva erística que dividia as opiniões em duas e se concentrava na contradição nominal daquilo que se diz, mas observa-se que, pelos testemunhos antigos, a *antilogía* consistia em encontrar argumentos contrários e torná-los convincentes, ou ainda, seguir tanto quanto possível o antagonista em seu terreno e, depois, voltar contra ele suas próprias premissas⁵⁰⁶. Entretanto, o *agôn* de Tucídides é mais sutil, pois contribui para a análise geral dos acontecimentos, colocando os *logoí* das personagens dispostas logicamente uma do lado da outra.

Em adição, Tucídides está familiarizado com o espírito da medicina de sua época, ainda que não haja certeza de sua relação com o hipocratism⁵⁰⁷. Observa-se, contudo, pelos relatos da peste de Atenas, a mesma a que ele foi acometido, construções semelhantes ao

⁵⁰⁵ O debate *phýsis-nomós* ocorre em meio à antítese entre os defensores do *nomós* (convenção) que sustentavam sua variabilidade e artificialidade e entre os partidários da *phýsis* (natureza) que advogavam pela sua permanência e necessidade. Exemplificando, os atos de justiça são naturais ao ser humano ou eles são convenções sociais. McKirahan (2010) afirma que essa querela pode ser interpretada como contraste entre (1) o prescritivo e o descritivo; (2) a aparência e a realidade; (3) o artificial e o natural; (4) o contingente e o necessário. Outros concebiam *phýsis-nomós* como complementares e outros acreditavam que o *nomós* é baseado na *phýsis*. Por fim, McKirahan defende que Tucídides estaria entre aqueles que tendiam para a *phýsis* e Guthrie (1969) o considera um *realista*, porquanto ele enfrenta os fatos declarando que os mais fortes obtêm vantagens sobre os mais fracos, dando o nome de lei e justiça para os seus interesses. Cf. também Kahn (1981).

⁵⁰⁶ Cf. McKirahan (2010); Romilly (1998).

⁵⁰⁷ A relação de Tucídides com a medicina hipocrática recebeu atenção dos classicistas em sua famosa descrição da peste de Atenas. Cochrane (1929) apresentou uma teoria que aproximava Tucídides dos médicos hipocráticos, tanto por seu vocabulário quanto por suas noções científicas. Ele sustentou que Tucídides conheceu o pai da medicina e teve contato com suas obras, seguindo precisamente o procedimento hipocrático na descrição da peste de Atenas. Em outras palavras, após uma breve introdução, o historiador começa uma *katástasis*, ou seja, ele detalha os sintomas incluindo uma referência aos dias críticos. Seguindo Cochrane, Page (1953) faz um enorme esforço filológico para demonstrar as similaridades entre o vocabulário de Tucídides e do CH. Além de enfatizar a prognose e *krísis*, o Tucídides de Page usa vocábulos, verbos e adjetivos semelhantes aos médicos. Page conclui que a peste de Atenas tem similaridades com o sarampo do que com qualquer outra doença. Outros médicos e historiadores da medicina tentaram descobrir qual era a peste de Atenas. Holladay e Poole (1979) fizeram um levantamento de todas as hipóteses que surgiram. Eles descartaram as possibilidades da varíola, da peste bubônica, do sarampo, da escarlatina, do tifo e da febre tifoide. Eles concluíram apresentando quatro possibilidades: a) Se a peste de Atenas foi alguma doença que existe hoje ou uma mistura de duas ou mais doenças, então Tucídides cometeu vários enganos sérios no relato. b) A peste de Atenas existe em algum lugar do mundo, desconhecida pelos médicos. c) A peste de Atenas foi extinta. d) A peste de Atenas foi se modificando nestes vinte e quatro séculos a ponto de não ser mais reconhecida através dos relatos de Tucídides. Os autores pensam que as possibilidades “c” e “d” estão mais próximas da realidade, mas afirmam não haver certeza. Sob outro prisma, Parry (1969) se opôs veementemente contra a interpretação de Page. Segundo ele, não há como dizer que as palavras *phýsis*, *eídōs*, *saphḗs* vieram dos escritos médicos, pois elas faziam parte de um vocabulário “científico”. Acrescenta-se que o vocabulário de Tucídides está longe de ser técnico, pois as palavras usadas para descrever a peste estão mais próximas da *Ilíada*, *Odisseia*, dos poetas e dos trágicos do que dos médicos hipocráticos.

vocabulário técnico do CH. Ao descrever os sintomas, ele afirmou que os olhos dos combalidos ficavam como vermelhidão (*erýthē-ma*) e inflamados (*phlógō-sis*), as partes internas da boca dos enfermos ficavam como o sangue (*haimat-ódēs*) e passavam a exalar um hálito anormal. Ademais, ele detalha a evolução do *loimós* conforme a taxionomia dos dias hipocráticos, especificando o dia da crise e o prognóstico⁵⁰⁸. Por outro lado, o historiador ateniense parece polemizar contra os terapeutas, ao afirmar que as teorias e os remédios dos médicos eram impotentes frente à doença, por isso ele a descreveu a fim de que alguém, mais habilitado por seu conhecimento, a reconheça se algum dia ela voltar a se manifestar⁵⁰⁹.

Entretanto, os mais ricos intercâmbios entre política e medicina são encontrados nos capítulos que se seguem à descrição da peste. Segundo o relato, os atenienses estavam sofrendo com a doença dentro dos muros e a guerra estava destruindo as suas terras do lado de fora, por essa causa o povo começou a responsabilizar Péricles por todos esses infortúnios. Tucídides, então, constrói uma *eikōn* do estadista ateniense empregando as virtudes de um médico, que sabia das causas (*aitíai*) da irritação do povo⁵¹⁰, que possuía um amplo controle da situação através de um prognóstico (*progignōskō*) realístico do poder bélico de Atenas e que realizava previsões (*prónoia*) do rumo da Guerra do Peloponeso⁵¹¹. Ele diagnosticou a situação do momento, identificando o ataque do *loimós* como o fator imprevisível, o qual dizimou parte da população, trouxe uma anomia generalizada e modificou os costumes vigentes.

Essa elaboração do personagem de Péricles remete-nos ao tratado do *Prognóstico*, cujas primeiras linhas enaltecem o médico que exercita a previsão (*prónoia*), pois se ele prognosticasse o curso da doença (*progignōskō*) diante dos enfermos, mostrando o presente (*páreimi*), o passado (*progígnomai*) e o futuro (*méllō*), ele ganhará confiança das pessoas, de forma que elas o buscarão no momento da doença. Ainda, o bom terapeuta conhece (*gignōskō*) os sinais, as causas e as características naturais das afecções, para, então, lutar contra (*antagōnízomai*) os *nósoi*⁵¹². Sublinha-se que, frequentemente, nos hipocráticos as descrições de sintomas adotam expressões da guerra e da agressão: uma cólica é uma “torção”

⁵⁰⁸ Th. 2.49.

⁵⁰⁹ Th. 2.48, 51. Sublinha-se que o tratado hipocrático *Sobre os flatos* (Hp.*Flat.* 6) diz que a causa da peste é o ar. Ele continua dizendo que o ar contém impurezas que são hostis à natureza humana, por isso os animais não contraem a doença. Em oposição, Tucídides (Th. 2.50) afirma que os animais que se alimentavam de carne humana ao ingerir os cadáveres ficavam infectados e morriam. Além disto, o historiador introduz dois conceitos estranhos aos hipocráticos: o contágio e a imunidade (Th. 2.51).

⁵¹⁰ Th. 2.60.

⁵¹¹ Th. 2.65.

⁵¹² Hp.*Prog.* 1.

(*stróphos*), as enfermidades são “ataques” (*epíthesis*, *éphodos*) ao paciente e o *iatrós* deve “se opor” (*hypoantiíomai*)⁵¹³.

Política bélica e medicina compartilham, no *prognōstikón* e no *pólemos*, imagens comuns para conceber, descrever e explicar seus respectivos campos de investigação⁵¹⁴. A instância metafórica não emerge de uma analogia, mas surge em um uso sutil das palavras, em uma confluência de significados, que gera um novo sentido no discurso, a saber, o estadista é considerado médico da cidade. Essa *eikón* foi retomada nos discursos de Nícias e de Alcibíades, na forma de antilogia, em que a expedição para a Sicília foi o centro do debate. Ora, depois de examinarem a situação concreta na Grécia e no terreno siciliano, os dois oradores começaram a tecer ataques pessoais⁵¹⁵. Nícias constata que seu opositor não possuía as habilidades para o comando por ser ele muito jovem e pela sua falta de discernimento entre o público e o privado⁵¹⁶. E se dirigindo ao *prýtanis*, declarou:

εἰ ὁρῶδεῖς τὸ ἀναψηφίσαι, τὸ μὲν λύειν τοὺς νόμους μὴ μετὰ τοσῶνδ' ἂν μαρτύρων αἰτίαν σχεῖν, ἧς δὲ πόλεως <κακῶς> βουλευσαμένης ἱατρὸς ἂν γενέσθαι, καὶ τὸ καλῶς ἄρξαι τοῦτ' εἶναι, ὃς ἂν τὴν πατρίδα ὠφελήσῃ ὥς πλεῖστα ἢ ἐκὼν εἶναι μηδὲν βλάβῃ.

Se temes uma nova votação, considere que, diante de muitas testemunhas, não te acusarás de infringir as leis e que tornarás médico da cidade, que deliberou [mau]; e o bom magistrado é aquele que beneficia sua pátria da melhor maneira possível, ou não a prejudica voluntariamente.⁵¹⁷

No texto, Nícias solicita ao presidente da Assembleia que reconsidere a resolução da expedição da Sicília e a submeta novamente à apreciação popular. O orador apela ao *prýtanis*, para que ele tenha cuidado (*kédō*) com a cidade, da mesma forma que o médico busca a vantagem do paciente, parafraseando a máxima hipocrática *ōpheléein é mé bláptein*. Ao expandir o seu sentido com a adição de *pleîstos* e de *hekón*, ele acrescentou que o político deve maximizar os benefícios e não prejudicar propositadamente. Desse modo, apesar de o

⁵¹³ Hp.VM. 10; Hp.Liqu. 7; Hp.Epid. 1.2.11;

⁵¹⁴ Jouanna (2012) mostra os paralelos entre a enfermidade e as mudanças, descrito pelo autor hipocrático do *Sobre a dieta nas enfermidades agudas* e a construção de Alcibíades em Tucídides. Desclos (2003) também demonstra as aproximações entre a *stásis* de Córira e a Praga de Atenas, afirmando que *nósos* e *stásis* possuem uma causa análoga e a saúde está para os seres humanos como o vigor está para cidade.

⁵¹⁵ Th. 6.10-13; 17-18.

⁵¹⁶ Th. 6.12.

⁵¹⁷ Th. 6.14.

terapeuta possuir majoritariamente a função de curar afecções, Nícias não estaria *diretamente* enfatizando a relação entre a má deliberação das massas e a doença, visto que ele procura muito mais sublinhar a ação de cuidado com a coisa pública e alertar para os possíveis danos da campanha ateniense.

Cuidado (<i>kedos</i>):	
Bom médico (<i>iatrós</i>)	Beneficiar ou não prejudicar
Bom governo (<i>arkho</i>)	Beneficiar o máximo ou não prejudicar voluntariamente

FIGURA 10 – Tabela da analogia Médico-Governante em Tucídides

A pretensão de Alcibíades em se tornar o *iatrós póleos* enfrenta a metáfora do seu adversário político e das formas terapêuticas do cuidado médico. Alcibíades, filho de Clínias, redarguiu ao seu opositor que o seu discurso portava uma polarização entre a juventude e a maturidade, o que enfraqueceria as potencialidades (*dýnamis*) da cidade. Em alternativa, ele propõe que o vigor (*iskhýs*) somente pode ocorrer por meio da mescla (*synkeránnumi*) entre os elementos mais heterogêneos da sociedade: o inferior (*phaúlos*), o mediano (*mésos*) e o perfeito (*pány*)⁵¹⁸. Com isso, ele retoma novamente o conceito de saúde como mistura dos elementos e a doença como separação, que percorre desde Alcmeón e os hipocráticos, e simultaneamente, se opõe à “medicina de Nícias”, demonstrando que ela acarretará doenças para a cidade.

Saúde:	
Vigor do corpo	Mistura dos variados humores
Vigor da sociedade	Mistura dos variados “cidadãos”

FIGURA 11 – Tabela da analogia Saúde-Sociedade em Tucídides

⁵¹⁸ Th. 6.18.

No terreno dos discursos, as metáforas presentes no texto de Tucídides refletem o espírito e a teoria dos médicos que ensinavam e atuavam no século V a.C., e a aproximação entre estes e a esfera política se revelou mais presente nos conceitos de saúde-doença e no desempenho terapêutico. Consolida-se, assim, a figura *iatrós-politikos* e, por conseguinte, os vocábulos desses campos de saber deslizam com maior fluidez e naturalidade em embates retóricos, cuja finalidade era, mormente, a demonstração de uma *dóxa*, a refutação do adversário e a persuasão do auditório. A partir do texto da *História*, os termos “cura”, “doença” e “médico” são cada vez mais frequentes, especialmente na logografia dos contemporâneos e rivais de Sócrates e de Platão.

3.4.3. Definição de saúde em Platão

Acabamos de constatar que a metáfora medicina-política era comum na época de Sócrates. Ele, após esclarecer o conceito de medicina, analisa a saúde no corpo e a justiça na alma, atrelando-as por meio de uma analogia:

Ἦστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου.

Ἦστι γάρ.

Οὐκοῦν αὖ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου;

Κομιδῆ, ἔφη.

Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια.

Produzir a saúde é ordená-los no corpo, conforme a natureza, em que entre eles haja controle e controlado, mas gerar doença é o comando de um sobre outro, contra a natureza.

É assim.

Muito bem então, disse, gerar justiça é ordená-los na alma, conforme a natureza, em que entre eles haja controle e controlado, mas gerar injustiça é o comando de um sobre outro, contra a natureza.

Exatamente, disse

A virtude, então, ao que parece, seria algo como a saúde, a beleza e ao vigor na alma, enquanto o vício seria doença, desgraça e fraqueza.⁵¹⁹

O argumento segue as seguintes premissas: (i) a prática das ações justas gera justiça; (ii) a prática das coisas sadias gera saúde; (iii) logo, existe uma analogia entre *dikaiosýnē* e *hygíeia*⁵²⁰. Sócrates, então, define a saúde como a disposição das partes de acordo com a natureza (*phýsis*) em relação de controle (*krátos*), suscitando dois problemas distintos. O primeiro problema ocorre por causa da ausência (Ὶ) dos elementos corporais para confrontá-los com a alma e a cidade (**Figura 12**). Poderia conjecturar-se que a resposta estaria no *Timeu* ou que o próprio Platão estaria demandando um esforço interpretativo ou ainda que isso não era importante no momento, em razão do primado da alma sobre o corpo na *República*.

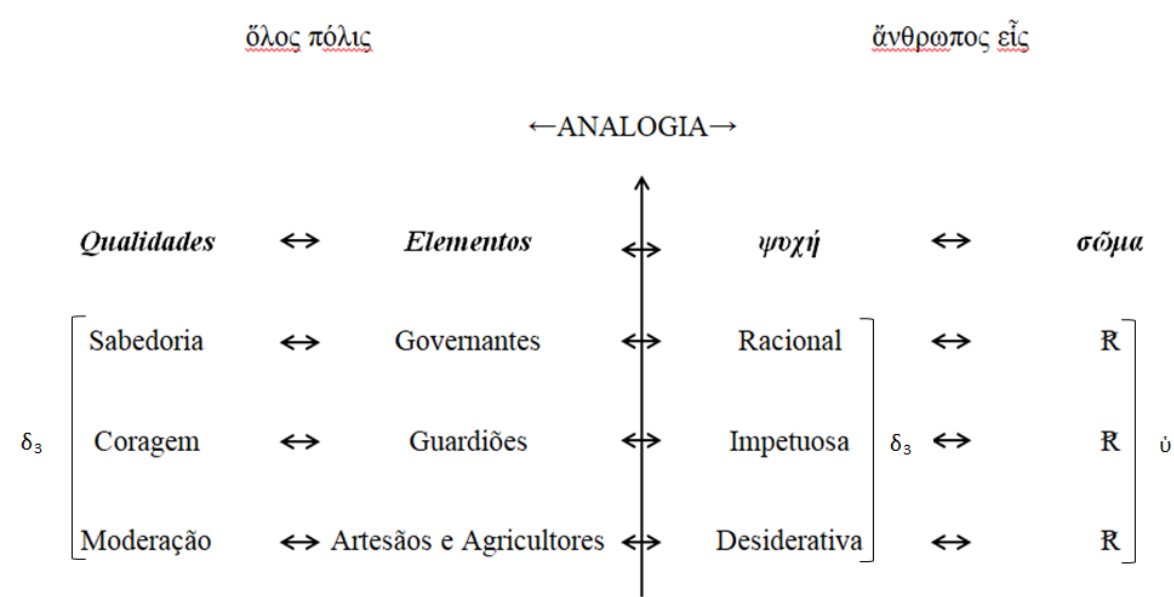


FIGURA 12 – Elementos da cidade e do indivíduo

O segundo problema pertence à delimitação semântica de *phýsis* na *República*. De fato, Platão utiliza os correlatos de *phýō*, no CP, em praticamente todas as variedades e matizes de significado que a palavra havia adquirido até então, tais como “caráter”, “modos”, “disposição”, “natural”. Isso implica que, muito frequentemente, ele apenas repete os

⁵¹⁹ Tradução própria. Pl.R. 444d.

⁵²⁰ Pl.R. 444c.

significados comuns da época, sem nenhuma referência particular ao inatismo ou a sua Teoria das Formas⁵²¹. Na definição, Sócrates emprega o acusativo *katá phýsin* para caracterizar a saúde-justiça e o seu contrário, *pará phýsin*, para indicar a doença-injustiça. Essas declarações precisam ser compreendidas à luz da provocação de Gláucon em 357a-362c, cujas premissas se alicerçam no debate *nomós-phýsis*, próprio dos séculos V e IV a.C. e alimentado nas discussões sofísticas⁵²².

Assim, Sócrates concilia a *phýsis* ao *nomós*, ao declarar *dikaíosynē* como um arranjo – estabelecido pelo verbo *kathístēmi* –, das partes da cidade e da alma, aceitando a relação governo-subordinado (*nomós*) e reconhecendo a função natural (*phýsis*) de cada elemento. O par *katá phýsin* e *pará phýsin* aparece também na determinação do “Estado”, em que o primeiro está ligado à possibilidade de uma cidade justa e feliz nesse mundo e o segundo especifica as presentes relações políticas desordenadas em uma *pólis* real⁵²³. Esse par pode ser traduzido tanto por “conforme a natureza” e “contra a natureza”, bem como por “conforme a sua disposição” e “contra a sua disposição”, visto que as circunvizinhanças do texto não desabonariam uma interpretação de *phýsis* como “aptidão”, “predisposição” e “propensão”.

O uso do par *katá phýsin* e *pará phýsin* no CH se difere do seu emprego na *Politeía* por seus aspectos semânticos e nosológicos. Inicialmente, *phýsis* na literatura médica antiga foi percebida como uma regularidade natural, uma inteligibilidade das coisas pela razão ou uma manifestação não divina em entidades fisiológicas⁵²⁴. Ela se referia às características gerais e recorrentes das coisas, pelas quais se reconhecia a natureza; ela também aludia às variedades e peculiaridades de cada homem e de cada mulher, e ainda de cada alimento, bebida, órgão do corpo humano e humor. Ademais, a enfermidade possui uma *phýsis* e, portanto, o médico deve conhecer e decifrar a pluriforme manifestação interna e externa das naturezas a fim de praticar a *tékhnē* com perícia.

⁵²¹ Sobre *phýsis* em Platão e nos hipocráticos, ver Sassi (2018); Lloyd (1991c); McKirahan (2010); Miller (1952); Brehmer (1989); Taylor (2007); Michler (1962); Beardslee (1918); Gallego Pérez (1996); Byl (2002); Giambalvo (2002); Andò (2002); Aguilar (2002); Staden (2007). Lloyd observa que não existe um conceito único de *phýsis* que existiu imutável desde Tales de Mileto até Plotino. Gallego Pérez afirma que a expressão *katá phýsis* pode ser sinônimo de menstruação e Byl demonstra a dificuldade de se traduzir *phýsis*. Bratescu, Andò e Staden, por sua vez, apontam a característica universal e particular da *phýsis*, ressaltando a demolição do universo ontológico da doença e sua substituição por um conceito naturalista e funcional. Igualmente, Beardslee pontua que a *phýsis* em Platão possui um grau de ambiguidade semântica, variando desde uma concepção popular até conceituações técnicas.

⁵²² Cf. Taylor (2007); McKirahan (2010); Kahn (1981).

⁵²³ Pl.R. 456c.

⁵²⁴ Byl (2002) pontua que *phýsis* carrega uma polissemia e depende do contexto inserido, por exemplo, Littré traduziu o vocábulo para o francês utilizando 37 palavras diferentes e em 34 casos não traduziu de forma alguma essa palavra. Cf. Staden (2007); Entralgo (1970); Beardslee (1918).

Como já esclarecemos, nos hipocráticos, o domínio (*árkhōn*) patológico equivale ao distanciamento da condição fisiológica plenamente estabilizada por uma boa mistura de seus elementos. A enfermidade surge, então, quando um dos elementos se sobrepõe a essa *krésis* comandando os demais e transtornando o equilíbrio entre eles. O *Sobre as afecções* explica o surgimento de uma febre terçã ou quartã como uma perturbação a provocar um frio ou calor *pará phýsin*, isto é, além daquilo que o indivíduo está acostumado (*étlio*) a sentir⁵²⁵ e o médico deve aplicar um fármaco a fim de o corpo sentir a temperatura da região que habita. Acrescenta-se que a mulher obesa ou magra *para phýsin* não poderá engravidar ou abortará até que ela emagreça ou engorde devidamente⁵²⁶. Igualmente, a pessoa que ingerir alimentos além do que o organismo suporta (*pará phýsin*) produzirá em si *nóson*⁵²⁷.

Entre os terapeutas hipocráticos, *pará phýsin* coincide com um estado fora da normalidade, provocando uma reação do corpo contra o costume, como nos casos febris, ou por culpa do próprio paciente que excede a quantidade de alimentos tolerada por seu organismo. Em contrapartida, *katá phýsin* se relaciona ao estado que precede a alteração patológica, como acontece com a retenção do ar nas veias. Se as veias se secam, elas se inflamarão e atrairão os fluxos deteriorando o sangue e impedindo que o ar siga seu curso natural (*katá phýsin*). Esse estado gera calafrios, afonia e espasmos no paciente⁵²⁸. De outro lado, o autor do *Ares, Águas e Lugares* atesta que os povos citas atribuem o transtorno dos anarieus a um deus, pois eles exercem trabalhos femininos e falam como mulheres. Com efeito, o redator hipocrático certifica que todas as afecções são semelhantes, qual seja, nem mais divinas, nem mais humanas que as outras, porque cada enfermidade tem sua causa na natureza. A etiologia dessa disfunção se localiza na equitação, a qual provoca problemas nas articulações e nos humores e conclui sustentando que “cada uma das patologias é produzida conforme a natureza” (*katá phýsin*)⁵²⁹.

Na *República*, para Sócrates, cuja reformulação da natureza política é premente, alguns vocabulários e o conceito de saúde hipocráticos devem ser prescindidos. Então, essa distância entre os dois aparece marcada em *katá phýsin* e *pará phýsin*, conforme a natureza e contra a natureza, os quais denotam o estado opositivo e dicotômico na *República* e produziriam respectivamente a saúde e a doença; enquanto os hipocráticos admitiam a

⁵²⁵ Hp.Aff. 18.

⁵²⁶ Hp.Aph. 5.44, 5.46.

⁵²⁷ Hp.Aph. 2.17.

⁵²⁸ Hp.Acut.(Sp.) 7.

⁵²⁹ Hp.Aër. 22. γίνεται δὲ κατὰ φύσιν ἕκαστα.

existência de uma condição patológica *katá phýsin*, além de recusarem um conceito de saúde justificado na predominância e no domínio de um humor sobre os outros. O conceito deslindado pelo filósofo na *Politeía* deve ser compreendido como uma oposição à medicina da sua época e como uma proposta de um novo *definiens* de *hygíeia* que se ajustasse à ideia de *dikaíosýnē*, em razão de as noções sanitárias e terapêuticas dos doutores dos séculos V e IV a.C. serem análogas aos procedimentos e dispositivos políticos de igualdade e docilidade, de influência alcmeónica.

Por fim, essa analogia saúde-justiça, que fora compreendia em $M\alpha$ como uma relação entre grandezas (letras), agora manifesta uma ligação de semelhanças entre a forma de seus elementos internos e a maneira como eles se combinam. A justiça na cidade (Δ_3) está para a justiça na alma (δ_3) assim como a justiça na alma (δ_3) está para a saúde no corpo (υ), gerando-se uma proporção de três grandezas em que Δ_3 e δ_3 são diretamente proporcionais e δ_3 e υ são também diretamente proporcionais, logo δ_3 corresponderia ao ponto de coincidência entre Δ_3 e υ , que se implicariam mutuamente a ponto de conceitos de υ poderem transitar Δ_3 metaforicamente e sem nenhum óbice, como por exemplo, o governante que administra remédios e a cidade inflamada.

3.5. Avaliações segmentárias

O Livro II começa com as objeções dos irmãos de Platão, Gláucon e Adimanto. Diante delas, Sócrates propõe o $M\alpha$, o Método da Semelhança, acompanhado da imagem das letras e dos gravetos. Ele coloca a cidade e o indivíduo (alma e corpo) frente a frente, almejando descobrir o conceito de justiça no que é maior e, em seguida, verificar se o mesmo pode ser encontrado no que é menor. Nesse percurso, ele defende que a cidade inflamada deve ser purificada com purgantes e a nova *pólis* deve ser erigida pelo primado da alma. No ímpeto dessa reforma, ele reformula a medicina, em razão da réplica de Gláucon que dizia ser o médico inteligente e proficiente, descrito no Livro I, também um paradigma para o *injusto proficiente*, o qual sabe o limite da injustiça, discernindo aquilo que é possível fazer e salvando ou encobrindo a situação caso ele falhasse.

Recapitulando o conceito de metáfora e os objetivos propostos na introdução e no primeiro capítulo dessa tese, observamos nos argumentos socráticos a predominância de uma função metafórica de *abstração* presente nos Livros II – IV. Ela norteia a investigação da justiça por meio da analítica da saúde, isto é, a descoberta de noções abstratas e invisíveis recorrendo a fatos visíveis. Ademais, todo o método formalizado em a:b::c:d segue a orientação rumo a uma abstração conceitual maior, não alcançada no Livro I, no qual predomina a sistematicidade metafórica, e a partir dele nós iremos aplicar nossos alvos secundários da pesquisa:

- (1) Na dimensão da *linguagem*, nota-se que a construção de Gláucon como *philosophiae personae* é a efígie (e o alvo de Platão) do médico-político, por causa da sua proximidade aos debates científico-sofísticos que lhe eram equívocos e pelas suas pretensões políticas ambiciosas.
- (2) Acrescenta-se que os vocábulos dessa “Era da ilustração” são onustos de polissemia, em que se mesclam e se fundem a política e a medicina, como se pode constatar em “*díaita*”, em “*arkhós*”, entre outras.
- (3) Concernente ao pensamento *conceitual* identifica-se duas representações conflitantes de saúde: saúde-mistura e saúde-domínio. A primeira, defendida pela maioria dos hipocráticos e por Alcibíades, com provável origem alcmeônica, toma emprestadas imagens da culinária e usa práticas democráticas. A segunda, defendida por Sócrates, se adequa à nova cidade modelo, em que o governo do filósofo-governante é, por natureza, aceito pelas outras partes da sociedade.
- (4) Na práxis *sociocultural*, constata-se que a metáfora emerge de duas compreensões diversas de mundo, de política, de filosofia, de corpo e de alma. Esse entendimento possui consequências nas práticas médicas, de tal forma que a dietética será rechaçada por Platão e adotada pelos hipocráticos.

Por último, até aqui a análise dos argumentos nos conduziram aos conceitos: (i) de *bom médico*, isto é, aquele que não prejudica o enfermo e nem recebe o seu “título” por causa de seus erros, ele é bom, inteligente e conhecedor da *tékhnē*, ele busca a vantagem do corpo,

lida com maior número de doenças e também as contrai, além disso, ele cura o corpo pela alma, ou seja, ele emprega a justiça com a função de bem viver e de bem agir para curar o corpo; (ii) de medicina, ou seja, a arte (*tékhnē*) útil e hábil, que busca a perfeição do seu objeto, bem como a ciência (*epistēmē*) que produz a saúde e a doença, não sendo, em si, nem saudável nem doente; e (iii) de saúde, a saber, a disposição das partes de acordo com a natureza (*phýsis*) em relação de controle (*krátos*). Essas três definições nos orientarão na analítica do desejo e nas *polieíai* enfermidades descritas nos Livros VIII e IX.

CAPÍTULO 4 – Fundamentando a Imagem: o Ofício do Filósofo, a Dialética e a Linha Dividida (Livros V – VII)

Os Livros V-X foram investigados à luz da metafísica e da ontologia por ilustres comentadores, fato que não deve ser desabonado⁵³⁰. Entretanto, essa imperiosa leitura que perpassou os séculos obliterou a natureza do filósofo e a analítica do desejo presentes nessas passagens da segunda metade da *Politeia*. Os textos que se seguem, assim como qualquer escrito antigo, necessitam de uma clareza conceitual, da consciência da complexidade e de ausência de paixões ideológicas que interfeririam nas inferências e nas conclusões das premissas, a fim de evadir de todo delírio sobre os fatos históricos e sobre o conteúdo da obra.

Este presente capítulo possui como alvo demonstrar a “fisiologia” do filósofo, a qual será contrastada com a “fisiologia” do tirano nos Livros VIII-IX e ligada, por fim, à “radiologia” da alma no Livro X. Ademais, Sócrates questionará seu *Mα* e sugestionará a dialética como uma jornada do pensador diante das aporias e das dificuldades encontradas ao longo da argumentação. Neste exato momento, a imagem (*eikōn*) será questionada e posta à prova, diante do Bem e da *epistēmē*, fato este que levaram leitores da *República* a tergiversar sobre a metaforologia platônica.

4.1. A “Fisiologia” do filósofo

O Livro V começa com Polemarco e Trasímaco retornando à cena. Eles juntamente com Adimanto refreiam a explicação reduzida de Sócrates que começara no final do Livro IV, ao versar sobre a vida comum dos filósofos, as formas das almas e dos governos. A demanda dos ouvintes se ancorara na exigência de uma apresentação completa sobre a comunidade de

⁵³⁰ Cf. Vegetti (2011); Pappas (2013).

árkhontes. Sócrates inicia, então, a análise da *phýsis*, visto que até o presente momento “natureza” ora se contrapõe ao *nomós*, ora assume o valor semântico de “aptidão”, “predisposição”, “propensão” e “disposição”. Esse conceito aparece como uma bússola para guiar as investigações que se seguirão na *República* e não deve ser generalizado para todo o CP, visto que, em Platão, o grau de ambiguidade do presente vocábulo varia desde uma noção popular até uma conceitualização técnica⁵³¹.

Sócrates, então, afirma:

Ἴθι δὴ, φήσομεν πρὸς αὐτόν, ἀποκρίνου· ἄρα οὕτως ἔλεγες τὸν μὲν εὐφυῆ πρὸς τι εἶναι, τὸν δὲ ἀφυῆ, ἐν ᾧ ὁ μὲν ῥαδίως τι μαθήσεται, ὁ δὲ χαλεπῶς; καὶ ὁ μὲν ἀπὸ βραχείας μαθήσεως ἐπὶ πολὺ εὐρετικὸς εἴη οὗ ἔμαθεν, ὁ δὲ πολλῆς μαθήσεως τυχὼν καὶ μελέτης μὴδ' ἂν ἔμαθε σφύζοιτο; καὶ τῷ μὲν τὰ τοῦ σώματος ἱκανῶς ὑπηρετοῖ τῇ διανοίᾳ, τῷ δὲ ἐναντιοῖτο; ἄρ' ἄλλα ἅττα ἐστὶν ἢ ταῦτα, οἷς τὸν εὐφυῆ πρὸς ἕκαστα καὶ τὸν μὴ ὀρίζου;

Venha então, lhe diremos, responde: Estavas dizendo que alguém é naturalmente bem adequado para uma coisa, mas outro não é naturalmente bem adequado, e um aprende com facilidade e o outro com dificuldade? E que o primeiro, uma breve instrução o permitiria descobrir muito mais coisas do que aprendeu, entretanto o segundo, mesmo empreendendo muitos estudos e exercícios, não preserva aquilo que aprendeu? Também que em alguém as qualidades naturais do corpo servem suficientemente à inteligência, mas em outro elas são adversas? Será que existem outras coisas além dessas, que distingues quem é naturalmente bem adequado para cada coisa e quem não é?⁵³²

Nessa passagem, Sócrates responde a um adversário imaginário, o qual está inconformado com as declarações de paridade dos sexos e lhe contesta que fora dito no início da fundação da cidade que cada um exerceria, por natureza, a uma única função. Esse contendor imaginário sustenta que homem e mulher possuem naturezas diferentes, logo eles não poderiam efetuar a mesma função⁵³³. Sócrates lhe retruca citando um exemplo de um calvo e de um hirsuto, opostos pela natureza capilar, os quais podem empreender uma mesma profissão de sapateiro⁵³⁴. Em adição, um médico e uma pessoa dotada para medicina possuem a *mesma natureza*, todavia um terapeuta e um construtor possuem *diferentes naturezas*. Deduz-se, então que *phýsis*, nesse contexto, não se relaciona diretamente e necessariamente

⁵³¹ Cf. Beardslee (1918).

⁵³² Pl.R. 455b-c.

⁵³³ Pl.R. 453b-e.

⁵³⁴ Pl.R. 454c.

com os dados biológicos e com as características corporais, mas com a função e a aptidão para um tipo de atividade em vez de outra⁵³⁵.

O texto acima Sócrates apresenta um golpe final em seu contendedor imaginário e reafirma o seu conceito de *phýsis*. Ele desafia seu antagonista a apresentar provas que o corpo do homem teria facilidade natural (*euphyḗs*) para aprender, que realizaria enormes descobertas (*eúrēsis*), que possuiria em si a inteligência (*diánoia*) e com a mulher seria o contrário. Depreende-se, portanto, que a natureza do filósofo coincide com a especificação de uma função, a qual essencialmente se manifestaria em uma alma governada pela sabedoria. Em adição, desconsidera-se a interferência e a distinção “biológica” entre “macho” e “fêmea” na ocupação de governante de uma cidade, excluindo-se apenas que *thélys* dá à luz e *ársēn* copula, e que a mulher é mais fraca do que o homem⁵³⁶. A guisa de hipótese, propomos que esse rival fictício seja, de fato, um médico hipocrático ou alguém que possuía afinidades com os debates sobre a geração, o “gênero” e as capacidades intelectuais.

4.1.1. “Biologia” e “gênero” nos hipocráticos

Paira um perigo ao transpor as categorias contemporâneas para a Antiguidade e ao classicista cabe evitar a confusão entre anacronismo e atualização do passado, visto que os clássicos estão presentes como uma parte no todo, entretanto é inverossímil que aquilo que se aplica ao todo necessariamente se aplicaria à parte e vice-versa⁵³⁷. “Biologia”, “gênero” e “feminismo” foram aplicados de forma indiscriminada pelos comentadores de Platão, a ponto de dividir os estudiosos em duas partes, aqueles de defendem que a *República* foi o primeiro grito feminista do Ocidente e os que sustentam o contrário⁵³⁸. Igualmente, os médicos antigos

⁵³⁵ Cf. Dixsaut (2001); Pappas (2013).

⁵³⁶ Pl.R. 454d-e, 455d-e.

⁵³⁷ Sobre os anacronismos e a interpretação dos antigos, cf. Williams (1998). Williams defende a existência dois graus de anacronismo: o mais inofensivo aparece no emprego de termos contemporâneos para identificar um evento passado, o qual os autores antigos distinguiam de outros estudos, ainda que não seja perfeitamente igual aos critérios do termo moderno. Exemplificando, a “história” (investigação) de Tucídides não se assemelha a nossa História, pelo rigor de citações e documentações, mas ela se distinguiu da medicina e se assemelha a História por ser um relato do passado. O nível mais perigoso do anacronismo se manifesta ao se aplicar aos antigos, termos que dificilmente se aplicariam ao pensamento, à cultura e às idiossincrasias da época, como eu cito, por exemplo, o gênero e o feminismo, por serem conceitos alicerçados na liberdade, na dignidade da pessoa humana e nos direitos humanos, por sua vez, ligados ao Iluminismo. Os antigos não passaram por essas controvérsias e por isso eles lhes são alheios.

⁵³⁸ Existem ao menos quatro posições principais sobre o feminismo de Platão. A primeira defende que Platão não deveria ser levado a sério, visto que o Livro V é uma grande comédia que serviria apenas para refutar Aristófanes. Isso foi defendido por Bloom (1991) em seu comentário à *República* de Platão. A segunda,

foram, por vezes, acusados de misoginia e sexismo, por não atentarem às idiossincrasias do corpo feminino e os interpretaram à luz de um “reinado do falo”⁵³⁹.

Nada obstante, os recentes estudos sobre o gênero e sobre o feminismo são suficientes para demonstrar a pluralidade teórica e conceitual das últimas décadas. Essas pesquisas lidam com conceitos como “feminilidade”, “masculinidade”, “virilidade”, “mulheridade”, “pós-colonialismo”, “queer”, “interseccionalidade”, “feminismo negro”, e buscam uma etiologia do gênero na biologia, na sociedade, no poder, nos processos de subjetivação e nos meios discursivos, tornando o “gênero como um conceito que, mais do que qualquer fixidez, nos oferece instabilidade e fluidez”⁵⁴⁰. Ao conduzir essas questões na Antiguidade, especialmente em Platão e em Hipócrates, o classicista necessita ter uma clareza teórica sobre qual formulação contemporânea de gênero e de feminismo ele deseja comparar com os textos antigos, caso contrário, ele reificará essas noções, deformando tanto o passado quanto o presente.

O objetivo desta perquirição sobre os hipocráticos não é o “gênero” e o “feminismo” na Antiguidade, ao contrário, passaremos ao largo desse debate, utilizando as categorias antigas, tais como *phýsis*, para substituir as contemporâneas, assim como elas aparecem no ponto de contato entre os escritos médicos antigos e a *República*. Entretanto, era mister que se

sustentada por Lesser (1979), assevera que os argumentos de Platão ainda podem ser utilizados por uma visão feminista contemporânea, porque a sua declaração de superioridade da força masculina não invalida a igualdade dos sexos. Annas (1976) e Pomeroy (1974) defendem a terceira posição, na qual Platão seria um antifeminista por entender a mulher como posse do homem e que ela seria uma auxiliar na guerra, jamais assumindo o protagonismo político. A quarta tese sobre o feminismo de Platão é defendida por Vlastos (1995), Smith (1983) e Pappas (2013). Eles defendem que Platão não estaria defendendo nem atacando o feminismo, mas as questões da alma e da cidade estão acima dessas discussões. A alma é assexuada e ao se encarnar ela assume um sexo e um “gênero”, entretanto isso não definiria a essência da *psykhé*. Ademais, Platão estaria propondo uma igualdade somente entre os comandantes e não entre a população em geral, continuando ainda com expressões misóginas em outras passagens da *República*.

⁵³⁹ Keuls (1993) afirma que o objetivo geral da ginecologia hipocrática não era cuidar da mulher, mas restaurar a fertilidade. A negação médica da mulher também é evidenciada de outras maneiras: o parto é auxiliado por mulheres e os médicos serviam para as doenças extremas; a virgindade prolongada era prejudicial à saúde. King (1998), por sua vez, sustenta que a ‘Ginecologia Hipocrática’ é um artifício que sempre corre o risco de falsificar seu objeto, ademais, ela possui uma variedade de interpretações e visões dentro dos próprios escritos ginecológicos. Laqueur (1992) argumentou que na Antiguidade a diferença entre sexos ocorria pela genitália e pela capacidade reprodutiva. No pensamento grego antigo não existia o corpo feminino, em vez disso, havia um corpo, que se fosse frio, fraco e passivo era feminino e se fosse quente, forte e ativo era masculino; este é um “corpo de um sexo” em que “pelo menos dois gêneros correspondem a apenas um sexo, onde as fronteiras entre masculino e feminino são de grau e não de tipo”.

⁵⁴⁰ Para as inúmeras teorias feministas e de gênero, ver Cornnell, Pearse (2018); Molinier, Welzer-Lang (2009); Veiga, Pedro (2019); Helman (2007). Helman inclui no gênero fatores genéticos, somáticos, psicológicos e sociais. Ela busca fugir do reducionismo biológico e do comportamental. O debate das novas teorias de gênero é explicado por Veiga, Pedro, Cornnell e Pearse. Essas duas últimas pensadoras rejeitam a noção que gênero seja a diferença social ou psicológica que correspondem à divisão de homens e mulheres, visto que essa definição leva em conta somente os sexos binários. Elas apresentam uma definição fundamentada em uma estrutura social que envolve uma relação específica com os corpos.

esclarecesse a diferença entre nossa investigação e as acaloradas intervenções sobre gênero na medicina e na filosofia gregas, reafirmando que nosso escopo se dirige à comparação entre Hipócrates e Platão, bem como a construção metafórica de saúde e política operada por este último. Portanto, o primeiro passo em direção desse objetivo se encontra no opúsculo *Sobre a geração* datado no fim do século V a.C. e início do século IV a.C.⁵⁴¹

O *incipit* desse referido tratado declara que “a lei governa tudo”⁵⁴², sentença que ecoara frequentemente na literatura dos séculos V e IV a.C., especialmente nos escritos médicos, e representaria apenas uma *captatio* pomposa na introdução, em razão de o autor enfatizar o comando da necessidade (*anánkē*) e não da ordenação (*nomós*) ao longo de seu opúsculo⁵⁴³. Esse domínio manifesta imperiosamente na “embriologia” hipocrática, na qual o “gameta” (*gónos/gonē*) procede de toda parte do corpo e de todos os humores (água, sangue, biliar e fleuma). Ele provém tanto do macho quanto da fêmea, sendo que o *gónos* do primeiro é o mais forte que do segundo⁵⁴⁴. A gravidez, então, sucede no momento da ejaculação feminina, durante o coito, em que os “gametas” se mesclam⁵⁴⁵.

As exceções são observadas nos eunucos, nos que sofreram uma incisão na orelha e nas crianças que não produzem “gametas”⁵⁴⁶. Isso esclarece o grau de ecletismo do autor do *Sobre a geração*, cujas declarações unem as teorias que os eruditos modernos chamam de “pangênese” e de “encefalomiélica”⁵⁴⁷. De fato, ele considera que as “células” sexuais se originam em todo o corpo e transitam pelo cérebro e pela medula espinhal, por essa causa aqueles que tiveram um corte atrás do pavilhão auricular se tornam impotentes⁵⁴⁸. De outro lado, as premissas da pangênese se alicerçam na explicação que tanto no homem quanto na

⁵⁴¹ Cf. Jouanna (1992); Craik (2015).

⁵⁴² Hp.Genit. 1. Νόμος μὲν πάντα κρατύνει.

⁵⁴³ Cf. Lonie (1981); Bourguey (1953).

⁵⁴⁴ Hp.Genit. 1. Hp.Genit. 6. ἰσχυρότερον δὲ ἐστὶ τὸ ἄρσεν τοῦ θήλεος.

⁵⁴⁵ Hp.Genit. 4,5. Galeno, no *Vocum Hippocratis* (σ 39), define “*spérma*” como aquilo que indica o fruto. Reservamos, com muita restrição semântica, o vocábulo “gameta” para traduzir *gonós*, a “célula” sexual proveniente do macho e da fêmea, em contraposição ao esperma (*spérma*) que seria uma semente masculina e feminina presente em ambos os sexos. Cf. *Index Hippocraticum* (1986). Aristóteles (Arist.GA 727b) nega que o “gameta” da fêmea seja similar ao do macho, rejeitando também a gestação a partir da mescla destes.

⁵⁴⁶ Hp.Genit. 2.

⁵⁴⁷ Lonie (1981) aponta que a tese da pangênese apareceu relacionada com Anaxágoras e a tese encefalomiélica defendeu que o esperma é extraído do cérebro e da medula espinhal, tal como Platão descreve no *Timeu* (Pl.Ti. 73 b-d). Lonie também sustenta que a primeira formulação dessa última teoria foi operada por Alcmeón de Croton ou pelos primeiros pitagóricos. Cf. Jouanna (1992).

⁵⁴⁸ Hp.Genit. 2.

mulher existem espermatozoides masculinos e femininos; quando eles forem fortes, então nascerá um menino e quando eles forem débeis, então gerar-se-á uma menina⁵⁴⁹.

Em seguida, ensaia-se uma elucidação sobre semelhanças entre pais e filhos e sobre a malformação no parto causada por uma contusão ou pela falta de espaço intrauterino⁵⁵⁰. O médico conclui o tratado sustentando que:

Ὅτι δὲ, πεπηρωμένων ἀνθρώπων, ὑγιέα γίνονται τὰ παιδιά, ὥς ἐπὶ τὸ πλεῖστον συμβαίνει· ἔχει γὰρ τὸν ἀριθμὸν πάντα τὸ πεπηρωμένον τῷ ὑγιεῖ· ἐπὶ δὲ τί οἱ νόσημα προσπέσῃ καὶ τοῦ ὑγροῦ αὐτοῦ, ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα γίνεται, τέσσαρες ἰδέαι ἐοῦσαι, ὁκόσαι ἐν φύσει ὑπῆρξαν, τὴν γονὴν οὐχ ὅλην παρέχουσιν, ἀσθενέστερον δὲ τὸ κατὰ τὸ πεπηρωμένον, οὐ θαῦμα δέ μοι δοκεῖ εἶναι καὶ πηρωθῆναι, καθάπερ ὁ τοκεύς.

Ocorre que frequentemente, os filhos de pessoas com deficiência nascem sadios, pois a parte com deficiência possui os mesmos componentes da parte sã. Mas quando é atacado por uma doença, os quatro tipos de humores originados na natureza, dos quais a semente é derivada e dos quais surge o espermatozoide, não providenciam a semente de forma completa e aquele procede da parte mais fraca com deficiência, pois em minha opinião, não é estranho, que a criança seja deficiente como o progenitor.⁵⁵¹

Na economia “embriológica” e na explicação pangênica, o médico hipocrático precisava apresentar uma explicação para a existência de um pai ou uma mãe deficiente (*pérōsis*) gerar uma criança perfeitamente formada. Segundo ele, a parte malformada não carece de algum componente (*arithmós*) que o membro naturalmente formado deve possuir. Entretanto, se uma afecção atingir a parte com deformidade, então os humores (*hygrós*) serão afetados, transmitindo, assim, para sua prole. Logo, a etiologia da transmissão “genética” depende de fatores internos (humores) e externos (enfermidades), isto é, da constituição (*phýsis*) humana, a qual equivale nesse texto aos quatro humores.

Em adição, a gravidez e o parto são apresentados no CH como desenvolvimento de etapas da fecundação e como símbolos de uma determinada condição feminina. A gestação possuía uma função iátrica e equivalia a uma necessidade do casamento⁵⁵². O autor do

⁵⁴⁹ Hp.Genit. 7.

⁵⁵⁰ Hp.Genit. 7-10.

⁵⁵¹ Hp.Genit. 11.

⁵⁵² A cura das mulheres não era somente fállica, ela poderia ser composta de fumigações e de fomentações, de banhos, de pesários, de cataplasmas e de remédios prescritos por médicos ou por elas mesmas, como bem nota Andò (1999). Gourevitch (1999) analisa a “terapia da contaminação”, ou seja, o uso de dejetos de ratos e

Enfermidades das mulheres conjectura que o corpo da mulher tem a carne mais porosa (*araiósarkos*) e delicada (*hapalós*) que o homem, desse modo ela é propensa a eliminação rápida de uma quantidade maior de humores pelo ventre⁵⁵³. Quando o útero se desloca para a região do fígado, a enferma perde a voz, os seus dentes batem e ela se torna lívida, então o médico deve utilizar fumigações e purgantes para expelir os humores, aconselhando que ela engravide⁵⁵⁴. Semelhantemente, quando a matriz se demover para baixo, prescrevem-se fumigações, leite de burra, diuréticos, mas a “solução [definitiva] para a afecção ocorre quando ela fica grávida”⁵⁵⁵. Por fim, o escritor perfila uma série de tratamentos conceptivos, quando a gestação for necessária⁵⁵⁶, subentendendo-se a existência de uma pressão social ou familiar pela prole.

Por sua vez, o parto é representado como um momento de sofrimentos, de dores e de riscos. O opúsculo *Sobre o parto de oito meses* descreve o feto enlaçado no cordão umbilical, o qual oferece um parto difícil e “causa necessariamente muito sofrimento à mãe”⁵⁵⁷. Acrescenta-se que se os lóquios saírem antes do feto, as mulheres experimentarão dores (*ōdís*) difíceis de suportar⁵⁵⁸. O autor do *Sobre a superfetação* adverte também sobre os partos cujas crianças se despregam do *khórion* – uma espécie de membrana envolvendo os fetos –, dentro do útero; nessas circunstâncias as mães correrão riscos (*kíndynos*) e sofrerão (*dystokéō*) muito durante a concepção⁵⁵⁹. Infere-se que nos escritos “ginecológicos” e “embriológicos” a *phýsis* feminina se diferencia do homem por ser porosa, delicada e fraca, além possuir o útero e a menstruação⁵⁶⁰. Em contraste, nos escritos “dietéticos” a distinção entre os sexos decorre do fogo e da água:

substâncias fétidas para curar o útero, com base no princípio homeopático, igual cura iguais. Staden (1991) sustenta que o princípio homeopático por si só não explica por que a “terapia de contaminação” foi reservada para as mulheres, esse tratamento explicita uma continuidade entre o culto e a medicina, entre os rituais e a medicina hipocrática, pois eles aludem a uma purificação, em que o impuro cura o impuro.

⁵⁵³ Hp.Mul 1.1.

⁵⁵⁴ Hp.Mul 2.127.

⁵⁵⁵ Hp.Mul 2.128. λύσις δὲ τῆς νούσου, ἐπὶν λάβῃ ἐν γαστρὶ.

⁵⁵⁶ Hp.Mul 3.217.

⁵⁵⁷ Hp.Oct. 1. μητέρα ἀνάγκη πονῆσαι μᾶλλον.

⁵⁵⁸ Hp.Foet.Exsect. 3.

⁵⁵⁹ Hp.Superf. 2.

⁵⁶⁰ Hp.Nat.Puer. 15.

Ἄρρενα μὲν οὖν καὶ θήλεα ἐν τῷδε τῷ τρόπῳ γίνονται ἂν ὡς ἀνυστόν· τὰ δὲ θήλεα πρὸς ὕδατος μᾶλλον ἀπὸ τῶν ψυχρῶν καὶ ὑγρῶν καὶ μαλθακῶν αὐξεται καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ ἐπιτηδευμάτων· τὰ δὲ ἄρσενά πρὸς πυρὸς μᾶλλον, ἀπὸ τῶν ξηρῶν δηλαδὴ καὶ θερμῶν σίτων τε καὶ λοιπῆς διαίτης. Εἰ οὖν θῆλυ τεκεῖν βούλοιτο, τῇ πρὸς ὕδατος διαιτήσῃ χρηστέον· εἰ δὲ ἄρσενά, τῇ πρὸς πυρὸς ἐπιτηδεύσει διακτέον·

De fato, [vejamos], assim que possível, que os machos e as fêmeas surgem desse modo: as fêmeas, provenientes especialmente da água, se desenvolvem a partir de comidas, de bebidas e de hábitos frios, húmidos e suaves; os machos, provenientes especialmente do fogo, a partir dos alimentos secos e quentes e de uma dieta a ser demonstrada. Se, então, desejam-se engendrar uma fêmea, deve-se utilizar uma dieta a fim da água e, se um macho, seguir uma dieta a fim do fogo.⁵⁶¹

O autor do *Sobre o regime* alicerça sua teoria na hipótese de uma constituição de todos os seres vivos, inclusive a alma, a partir do seco e cálido fogo (*pýr*) e da fria e úmida água (*hýdōr*), em que o primeiro é responsável pelo movimento e a segunda pela nutrição. Entretanto, eles são complementares, em razão de o *pýr* pode ser úmido e o *hýdōr* seco, de forma que o homem e a mulher são formados da predominância de um ou de outro⁵⁶². Na alma, a combinação do fogo úmido com a alma seca gera uma grande inteligência (*phronimótatos*) e quando ambos os elementos forem puros com o fogo infimamente inferior à água, então surgirão pessoas pouco argutas que as primeiras. Não obstante, se alguém se encontrar dominado por *hýdōr*, esse indivíduo será pacóvio (*ēlíthios*), insensato (*áphronas*) ou idiota (*embróntētos*). Enfim, quando ocorre o contrário, o indivíduo será vivaz ou próximo da loucura (*manía*)⁵⁶³.

Concernente à procriação, o autor concorda com o *Sobre a geração* acerca da emissão de “gametas” de ambos os sexos, engendrando uma variedade de corpos que se diferem em gênero e outras especificidades individuais, mas a alma permanece universal e idêntica para todos e, portanto, distinguível de qualquer outra alma apenas pelas características de seu corpo⁵⁶⁴. Se ambos emitissem “espermas” masculinos, então nasceriam homens (*anér*) com almas brilhantes (*lamprós*) e corpos fortes (*iskhyrós*), porém se, ao contrário, eles são femininos, surgiriam meninas formosas e “ultra-feminina”. Existem, no entanto, situações em

⁵⁶¹ Hp.Vict. 27.

⁵⁶² Hp.Vict. 3-4.

⁵⁶³ Hp.Vict. 35.

⁵⁶⁴ Hp.Vict. 28. Joly (1984) defende que “alma” nessa passagem específica possui o mesmo sentido de “esperma”, embora em outras passagens ela assuma outra significação. Bartoš (2015) diferencia a alma é uma entidade específica que sempre aparece ligada a um corpo particular. Cf. Joly (1984). Para um comentário exaustivo sobre a embriologia hipocrática, Cf Marino (2024).

que surgem o *andrógynos* e a *andreía*, o primeiro resulta da predominância do masculino proveniente da mulher sobre o feminino do homem e o segundo, o oposto⁵⁶⁵.

O autor hipocrático propõe um regime para determinar o sexo do embrião: alimentos frios, húmidos e suaves para engendrar fêmeas; comidas secas e quentes para gerar machos. Isso não possui relação com a saúde corporal⁵⁶⁶, implicando apenas que as características psicológicas também podem ser modificadas e influenciadas pela *díaita*⁵⁶⁷. Com base nas considerações anteriores, deduz-se provisoriamente que o corpo, no *Sobre o regime*, corresponde a uma fonte de nutrição (água) e de movimento (fogo) e a um arranjo orgânico específico para cada espécie “biológica”, para cada “gênero” e para cada constituição individual. A alma, de outro prisma, penetra (*eisérpō*) no corpo dos seres humanos e, ao ser introduzida na mulher ela encontra condições favoráveis para se desenvolver⁵⁶⁸. *In nuce*, a “embriologia” desse tratado se apresenta como um teórico eclético, ao adaptar as teses do *Sobre a geração*, com uma cosmologia do quente e do frio, arvorando sempre sua complexa *eúrēsis* dietética.

4.1.2. Geração, “gênero” e a natureza do filósofo

Diante dessas proposições hipocráticas, arduamente escaparíamos de uma resposta platônica ao “hipocrático imaginário” nas páginas da *República* fundamentada em uma orientação “embriológica”, ainda que dissimulada em expressões e argumentos que podem passar despercebidos até mesmo ao leitor mais atento. Certamente, Platão estava dialogando com uma vasta situação cultural grega, cujas ideias médicas foram popularizadas pelo teatro, pelos poetas e pelos logógrafos. Todavia, isso não desabonaria o ponto de contato entre a filosofia e a medicina, em virtude da importância da geração e da concepção para a cidade e para a comunidade dos filósofos, comprovado nas diversas menções ao parto, ao período de

⁵⁶⁵ Hp.Vict. 28-29.

⁵⁶⁶ Bartoš (2015) e Joly (1984) pensam que a relação entre “gênero” e saúde não podem ser constatas no *Sobre o regime*, pois a diferença de “gênero” não desempenha nenhum papel nas prescrições dietéticas discutidas no Livro 3. Em outras palavras, não há diferença entre a dieta de homens e mulheres no *Sobre o regime* além desta passagem, que pode ser útil para aqueles que planejam conceber uma criança e pretendem influenciar seu gênero.

⁵⁶⁷ Hp.Vict. 35-36.

⁵⁶⁸ Hp.Vict. 25-26.

gestação (décimo e sétimo)⁵⁶⁹, à faixa etária de procriação⁵⁷⁰, bem como as locuções *phýsis gynaikós kaí andrós*⁵⁷¹ que permeiam as primeiras páginas do Livro V.

Como certificamos, a *phýsis*, definida por Sócrates, compreenderia na função e na aptidão para um tipo de atividade em vez de outra e não uma constituição humoral (água, sangue, bílis e fleuma) ou elementar (fogo e água) como nos tratados médicos. A diferença biológica entre os sexos situa apenas na força e na copulação do macho e na gestação e no parto da fêmea. Isso não interferiria nas capacidades cognitivas, nem na habilidade para governar, para guerrear e para legislar, logo não haveria uma dessemelhança entre os “gêneros” masculino e feminino. Essa semelhança visa o melhor para a cidade (*áriston pólei*)⁵⁷² e não a autonomia das mulheres ou a dignidade do ser humano ou a equidade entre os indivíduos. Contudo, devemos atentar que o texto não deixa margem para uma exclusividade da igualdade apenas para os comandantes, mas pretende se universalizar a toda *kallípolis*, como demonstra o excerto:

Οἴσθ᾽ ἂν τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; ἢ μακρολογῶμεν τήν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τὴν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δὴ τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὐ καὶ καταγελαστότατόν ἐστι πάντων ἡττώμενον;

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὅτι πολὺ κρατεῖται ἐν ᾗσιν ὥς ἔπος εἰπεῖν τὸ γένος τοῦ γένους. γυναῖκες μέντοι πολλαὶ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλά· τὸ δὲ ὅλον ἔχει ὥς σὺ λέγεις.

Conheces, então, uma prática humana na qual o gênero masculino não tenha, em tudo isso, distinção sobre o feminino? Ou, alongando as palavras, falando na habilidade da tecelagem e no cuidado de bolos e de cozidos, nos quais o gênero feminino é especialista, não seria absolutamente absurdo se ela fosse inferior?

Dizes a verdade, ele disse, um gênero é mais poderoso que outro em tudo, por assim dizer. Contudo muitas mulheres são melhores que muitos homens em muitas coisas, mas no todo é como tu dizes.⁵⁷³

O texto acima oferece uma dificuldade na ordem dos argumentos que confundiu notórios estudiosos⁵⁷⁴. Ao separar logicamente as sentenças, o sentido fica mais claro e evidente:

⁵⁶⁹ Pl.R. 461d.

⁵⁷⁰ Pl.R. 460d-461c.

⁵⁷¹ Pl.R. 455a.

⁵⁷² Pl.R. 457a.

⁵⁷³ Pl.R. 455c-d.

(Σ₁) Conheces, então, uma prática humana na qual o gênero masculino não tenha, em tudo isso (*pánta taûta*), distinção (*diapheróntōs*) sobre o feminino?

(Γ₁) Dizes a verdade, um gênero é mais poderoso (*kratéō*) que outro em tudo (*hápas*), por assim dizer.

(Σ₂) Não seria absurdo se a mulher fosse inferior (*hēssáomai*) nas suas especialidades, tais como, habilidade da tecelagem e no cuidado de bolos e de cozidos?

(Γ₂) Muitas mulheres são melhores (*beltíōn*) que muitos homens em muitas coisas.

(Γ₃) Mas no *todo* é como tu dizes.

Para duas indagações, Sócrates recebe duas respostas. Eles concordam com os hipocráticos, ao sustentarem que o macho é mais forte (*iskhyrós*) e a fêmea mais fraca (*asthenés*). Entretanto, os médicos não deduziam um juízo de valor dessas declarações, apenas constataavam “cientificamente” um dado da “embriologia” grega. O filósofo, ao contrário, salta de uma “biologia descritiva” para suas implicações normativas, a saber, se o macho (*ársēn*) é forte (*iskhyrós*), logo o homem (*anēr*) é distinto (*diapheróntōs*). Ele emprega o vocábulo “*diapheróntōs*” para designar, no geral, a distinção do homem em relação à mulher, na guarda⁵⁷⁵ e comando da cidade⁵⁷⁶, mas reconhece a superioridade (*beltíōn*) dela na tecelagem e na cozinha.

Sem embargo, em uma cidade em que cada um exerce uma função, essa pretensa superioridade não poderia ser desculpa para imputar todas as atividades para os homens e deixar a mulher sem nenhuma. Ademais, existem aquelas com a disposição para a medicina, para ginástica, para a guerra, para o amor à sabedoria, para a guarda da cidade e outras não. Uma guardiã, por exemplo, possui a mesma *phýsis* que um guardião, porém, acentua Sócrates, ela é mais fraca. Sintetizando: *uma gynḗ pode possuir ou não a mesma natureza que outra mulher e pode também ter ou não a mesma natureza que outro anēr, entendendo natureza por*

⁵⁷⁴ Cf. Pappas 2013: 129-131. Pappas defende que Platão esteja usando o desprezo masculino pela tecelagem e pelos bolos para dissolver a diferença do trabalho pelos sexos.

⁵⁷⁵ Pl.R. 456a.

⁵⁷⁶ Pl.R. 455d-e.

aptidão. À vista disso, a educação deve ser a mesma para aqueles que são semelhantes e, portanto, essa *paideía* providenciará a excelência aos guardiões masculinos e femininos, em relação aos demais “cidadãos”⁵⁷⁷.

Concernente à geração e à concepção, Sócrates aventa, em duas ocasiões, noções sobre a procriação na *kallípolis*. Em 407c-e, ele afirma que Asclépio era político e não permitiu que alguém de natureza (*phýsis*) doentia gerasse, porque sua descendência reproduziria a enfermidade. Adiante, em 409e-410a, ele prossegue o seu argumento apontando que a medicina e a justiça se preocuparão com o “cidadão” de boa natureza (*euphýsis*) de corpo e de alma, deixando morrer os tomados pela doença. Por fim, em 460c-461a, ele defende que os guardiões procriem na flor da idade e os filhos dos *agathoi* serão conduzidos ao redil, mas os filhos dos piores (*kheíron*) e dos mutilados (*anápēros*) devem ser ocultados. Essas declarações encontram acolhidas na embriologia hipocrática, em que portadores de deficiência não engendrariam filhos semelhantes aos pais, todavia se a afecção atingisse os humores afetando o indivíduo como um todo, então sua prole será de alguma forma deficiente.

A *natureza* do filósofo não está detalhada em elementos ou em partes do corpo como nos hipocráticos, ao contrário, ela é proposta a partir da aptidão e da função que cada um deve executar na cidade. A essa *phýsis*, Sócrates apensa algumas qualidades, entre as quais se elenca a facilidade de aprender, boa memória, coragem, temperança, justiça e mansidão⁵⁷⁸, cujos detalhes não estão presentes nos Livros V e VI. Durante essa analítica, ele sublinha e enfatiza a capacidade do filósofo desejar (*epithyméō*) o todo e não a parte⁵⁷⁹, afirmação essa que confirma novamente nossa hipótese que o desejo não se manifesta *in toto* negativa na *República*, e introduz uma premissa até agora não manifesta claramente, a saber, que a parte racional da cidade possua desidério e, por conseguinte, o elemento *logistikós* carregue em si o *epithymētikós* e o *éros*:

⁵⁷⁷ Pl.R. 455e-456e.

⁵⁷⁸ Pl.R. 486b; 494a-b.

⁵⁷⁹ Pl.R. 475b-c.

Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων περὶ ὁμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματός γε αἰεὶ ἐρῶσιν ὁ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς αἰεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

Agora, nisto nós concordamos acerca das naturezas dos filósofos: eles apaixonam sempre por um saber que lhes manifeste aquela essência que sempre permanece e não flutua entre a geração e a corrupção.⁵⁸⁰

Nessa declaração emerge a metáfora da navegação, cujos hipocráticos e investigadores da natureza são tacitamente equiparados com um navio que titubeia entre *génesis* e *phthorá*. Ao contrário, o filósofo se ancora no saber da essência (*ousía*) do existente e por ele se apaixonava (*erós*). Ele se enamora com o objeto do seu amor, a sabedoria (*sophía*), e tem carinho com os seus parentes, a verdade (*alétheia*)⁵⁸¹, que conduzirá ao conhecimento do ser das coisas de forma plena⁵⁸². Ora, isso só pode ser possível por meio de uma educação não mais limitada à ginástica e à música, mas expandida à matemática e à dialética, atingindo o Bem. Logo, o bom governante se constrói desse amálgama entre *phýsis* e *paideía*, na qual o desejo e o saber adquirem um papel relevante na distinção entre o indivíduo saudável e o enfermo.

A constituição não salutar (*oukh hygiáinei*)⁵⁸³, por sua vez, ocorre em duas situações. No primeiro caso, o simulacro do filósofo nega a ciência, despreza a sabedoria, venera os espetáculos, reconhecendo as coisas belas, porém não alcança o belo em si. Ele possui uma deficiência epistemológica, ao se irritar com a verdade, visto que ele ama a opinião⁵⁸⁴. A segunda circunstância enferma dessa *phýsis* decorre de uma má nutrição, a saber, de uma educação desprimorosa⁵⁸⁵. Esses últimos possuem uma natureza prolífica e poderosa, mas com a *paideía* equivocada, eles podem desencaminhar a *kallípolis* para a corrupção. Assim, Sócrates começa a mudar seus passos em direção ao “currículo” filosófico e, por fim, ele retoma a decadência da cidade modelo, anunciando a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. Todavia, antes disso, ele faz uma digressão nos Livros VI e VII, em que o método dialético é apresentado e definido.

⁵⁸⁰ Pl.R. 485a-b.

⁵⁸¹ Pl.R. 485c.

⁵⁸² Pl.R. 477a-b.

⁵⁸³ Pl.R. 476d-e.

⁵⁸⁴ Pl.R. 475d-477b.

⁵⁸⁵ Pl.R. 495a.

4.2. A Linha Dividida: *eikōn* e *eikasia*

Essa digressão consiste na crise do *Ma* e pela instauração de uma via longa⁵⁸⁶, a qual segue a apresentação da dialética como o caminho do filósofo:

Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;

E, portanto, você não definirá esta jornada como 'dialética'?⁵⁸⁷

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριγαγοῖς χρωμένῃ αἷς διήλθομεν τέχναις· ὥς ἐπιστήμας μὲν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης.

Portanto, eu disse, somente o método dialético, ao eliminar as hipóteses, percorre esse caminho até o próprio princípio e ali se firma; e verdadeiramente ele atrai suavemente o olhar da alma daquele pântano bárbaro em que se afundou e o conduz para cima, aproveitando-se nesta conversão da ajuda das técnicas que revisamos: muitas vezes as chamamos de ciências, seguindo o uso, mas requerem outro nome, que indica mais clareza do que opinião, mais obscuridade do que ciência.⁵⁸⁸

Evidentemente, a dialética é divulgada para o interlocutor de forma metafórica como *poreía*, ou seja, uma “jornada”, uma “marcha”, um “processo infinito” e como *methodos*, “método”, “pesquisa” e “caminho”. Essa via é, por sua vez, correferente com mais três imagens, a saber, a Ideia do Bem (*toû agathou idéa*)⁵⁸⁹, a Linha Dividida (*grammé témnō*)⁵⁹⁰ e a narrativa da Caverna (*spēlaion*)⁵⁹¹. A dialética, destarte, será a trajetória do filósofo que, respectivamente, contempla o Bem, atinge o alto nível da Linha e consegue sair da Caverna. Assim, ele abandona as vicissitudes das aparências, apreende a essência das coisas e se empenha no princípio e não em premissas hipotéticas.

Ora, a Ideia do Bem é invocada e explicada, mas não definida. Ela, segundo Sócrates, confere verdade ao que está sendo conhecido e capacidade àquele que conhece, logo ela é a causa da *alétheia* e da *epistēmē*⁵⁹². Demais, essa ideia pertence ao mundo inteligível e

⁵⁸⁶ Pl.R. 487b-d; 504b-d

⁵⁸⁷ Pl.R. 532b.

⁵⁸⁸ Pl.R. 533c-d.

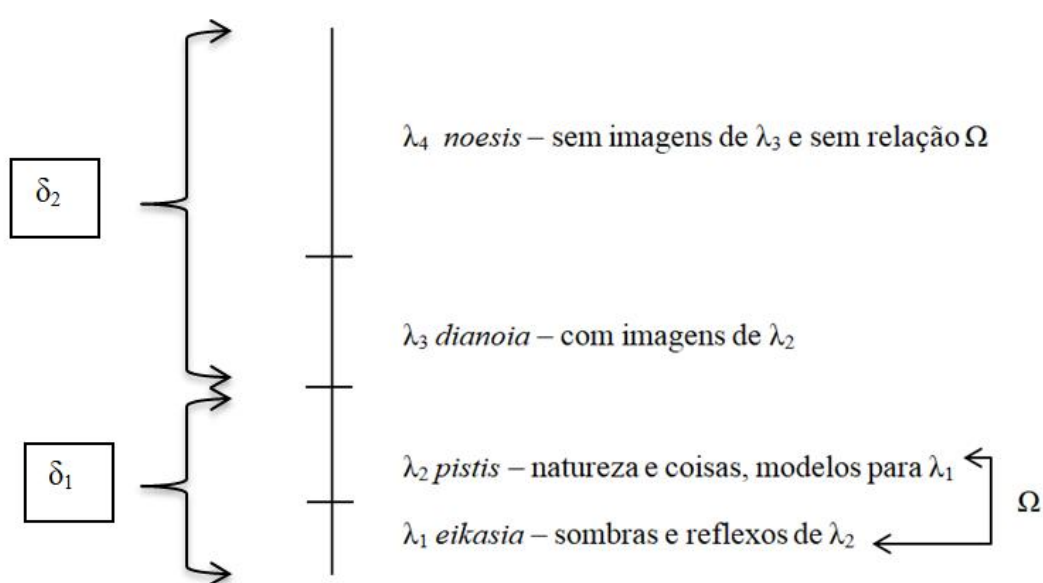
⁵⁸⁹ Pl.R. 508e.

⁵⁹⁰ Pl.R. 509d.

⁵⁹¹ Pl.R. 514a.

⁵⁹² Pl.R. 508e.

invisível e possui sua relação metafórica com o sol, que reina sobre as coisas visíveis e perceptíveis pelos sentidos⁵⁹³. Para melhor compreensão, ele transporta esses dois gêneros (visível e invisível) para a *eikōn* da Linha a fim de contemplá-los e ao mesmo tempo os contrastar. Os segmentos primários são formados pela opinião (δ_1) e pela ciência (δ_2). Em δ_1 , Sócrates define *eikōn* como imagens, “em primeiro lugar, as sombras, depois as aparições refletidas nas águas e nas superfícies opacas, lisas e brilhantes e tudo o mais que seja assim”⁵⁹⁴. Essa é a primeira subetapa da Linha Dividida (λ_1), depois dela se seguem os objetos manufaturados, os seres vivos e as plantas (λ_2).



Legenda:

Ω – relação τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὅ ὁμοιώθη.

FIGURA 13 – Linha Dividida segundo a relação de *eikōn*

Destarte, a tarefa de precisar o sentido de *eikōn* em Platão não tem se revelado um empreendimento simples nem unânime. Pareceria fácil ligar *eikōn* ao filósofo e *eídōlon* ao sofista, entretanto essas afirmações não parecem consistentes com o uso movediço do vocábulo na *República*, porque ora ele pode designar as sombras epistemológicas, ora ele

⁵⁹³ Pl.R. 509b-d.

⁵⁹⁴ Pl.R. 510a. πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

alude aos discursos próprios do pensamento que meandram pelas hipóteses. Dessa forma, seguindo o contexto, o termo *eikōn* assume os seguintes significados:

(1) Exemplo. Sócrates propõe uma ilustração do guardião, cuja índole deva ser branda com os “cidadãos” e rude com os inimigos, porém Gláucôn retruca asseverando que a natureza terna se opõe à impetuosa, de forma que seria impossível a existência de um bom protetor da cidade. Nesse instante, o filósofo recua e diz que irá deixar esse exemplo (*eikōn*) e propor outro⁵⁹⁵.

(2) Representação. No contexto da crítica à poesia e da reforma da música, propõe-se que se devam vigiar os poetas obrigando-os a criar, em seus poemas, uma imagem do bom caráter (*agathōu eikóna êthous*) e impedir àquela que figuraria a intemperança e o vício⁵⁹⁶.

(3) Comparação. Na conjuntura da recepção do governo dos filósofos, Adimanto indaga se seria justo dizer que esse comando livraria as cidades dos males, sendo que eles são inúteis para ela. Sócrates propõe uma comparação (*eikōn*) frente à dificuldade da demonstração (*dysapódeiktos*): a imagem de um barco contrastada com a *pólis*⁵⁹⁷.

(4) Sombras e reflexos. Na primeira parte da Linha Dividida, a *eikōn* aparece definido como sombra (*skiá*), reflexo na água (*hýdōr phantásmata*) e nas superfícies dos corpos⁵⁹⁸. Essa seção corresponde ao estado da alma denominado por *eikasía*⁵⁹⁹. Ora, vocábulo *eikasía* aparece no tratado hipocrático *Sobre as doenças* com o sentido de “conjectura”. O redator discute que, no exercício da medicina, o sucesso ao interrogar e ao responder questões depende do conhecimento daquilo que é dito ou praticado, por conjectura (*eikasía*), na relação médico-paciente⁶⁰⁰. No CP, o termo aparece somente na *República*, entretanto o seu derivado, *apeikasía*, “representação”, se faz presente no *Crítias* e nas *Leis* (Crítias, se dirigindo a Timeu, afirma que os seus discursos são imitações ou representações, tal como os pintores; e

⁵⁹⁵ Pl.R. 375d.

⁵⁹⁶ Pl.R. 401b.

⁵⁹⁷ Pl.R. 487e-488a.

⁵⁹⁸ Pl.R. 509d-510a.

⁵⁹⁹ Pl.R. 511e.

⁶⁰⁰ Hp.Morb. 1.1.

o Ateniense, nas Leis proclama que para conhecer o propósito da obra artística, deve-se compreender o original e sua representação)⁶⁰¹.

(5) Metáfora⁶⁰². Ao discorrer sobre os cinco *mathémata*, Sócrates sustenta que o estudo da astronomia não poderia ficar incompleto e carente de harmonia, como os músicos que medindo uns pelos outros acordes e sons perceptíveis pelo ouvido. Em contrapartida, ele apresenta uma *eikón* de músicos que empregam a inteligência, causando problemas às cordas (tais *khordaís prágmata parékhontas*), torturando/testando (*basáōnizo*) e torcendo (*streblóō*) a cravelha⁶⁰³. Claramente, “dar trabalho”, “torturar”, “torcer” possuem um uso metafórico por fornecerem uma imagem de uma relação estabelecida entre um perseguidor e uma vítima.

(6) Trabalho do artista. Sócrates conclama Gláucon para modelar uma imagem discursiva da alma como os artistas fazem ao plasmarem uma forma da Quimera, Cila, Cérbero ou outras criaturas, seja com cera ou outro material⁶⁰⁴. *Eikón* aqui aparece refletindo tanto uma figura das palavras quanto dos artistas.

O termo *eikón*, em seu sentido de (1), (3), (5) e (6), se encontra coordenado com os verbos refletir/exibir, (*emphaínō*)⁶⁰⁵, produzir (*empoiéō*), propor/expor (*protíthēmi*)⁶⁰⁶, falar (*légō*) e ouvir (*akoúō*)⁶⁰⁷, ver/perceber (*eídon*)⁶⁰⁸, moldar (*plássō*)⁶⁰⁹. Evidentemente, podemos extrair três sentidos: (i) o uso estritamente plástico da criação artística dos poetas, dos pintores, dos dramaturgos, dos escultores e dos músicos; (ii) as sombras da realidade; (iii) o discurso, que se manifesta em exemplos, em analogias, em representações da boa índole e da forma dialética de filosofar. Ele se contrapõe, na maior parte das ocorrências, ao *eídōlon* e à *eikasía*, cuja recorrência está intimamente concatenada com as sombras da Caverna⁶¹⁰, com

⁶⁰¹ Pl.*Criti.* 107b; Pl.*Lg.* 668c-d.

⁶⁰² McCall (1969) persegue todas as metáforas pré-aristotélicas e conclui que elas participavam na retórica como termos de comparação ou traços de discussão. Segundo ele, os *eikónes* populares podem ressignificar uma frase inteira. Quanto a Platão, em 60 passagens que possuem o termo *eikón*, 20 são contextos retóricos, e nenhum, pelo menos na *República*, tem o sentido de metáfora. Pender se opõe à McCall demonstrando que *eikón* possui o sentido de metáfora. Ela nota que o vocábulo “*metaphorá*” está ausente no CP, mas ele emprega outros como *eikón*, *homoiōsis*, *eídōlon*. Ela também observa que a metáfora possui a função didática, ilustrativa e cognitiva, pois ela fornece uma perspectiva a partir da qual obter uma compreensão daquilo que é retratado metaforicamente. Cf. também Pender (2003).

⁶⁰³ Pl.*R.* 531a-b.

⁶⁰⁴ Pl.*R.* 588b-d

⁶⁰⁵ Pl.*R.* 402b.

⁶⁰⁶ Pl.*R.* 375d.

⁶⁰⁷ Pl.*R.* 487e - 488a.

⁶⁰⁸ Pl.*R.* 489a; 533a.

⁶⁰⁹ Pl.*R.* 588b.

⁶¹⁰ Pl.*R.* 516a, 520c, 532b.

a patranha dos poetas⁶¹¹, com o sonho ou o delírio da opinião⁶¹², com os simulacros do verdadeiro prazer⁶¹³, com a falsa imitação⁶¹⁴ e com a criação dos poetas⁶¹⁵, dentre os quais Homero é seu *dēmiourgós per excellentiam*. Portanto, essas *eikónes legómenai* utilizadas por Sócrates na *República* diferem dos *eídōla legómena* dos sofistas⁶¹⁶, dos poetas e dos artistas, cujo objetivo seria ludibriar os jovens com simulacros discursivos distantes da verdade e presos às aparências⁶¹⁷. Sem embargo, essa *eikón* discursiva e o *eídōlon* estão intimamente entrelaçados com a imagem epistemológica deslindada em “d”, a qual merece ser precisada, à parte das polêmicas antigas e contemporâneas⁶¹⁸.

⁶¹¹ Pl.R. 382b, 386d.

⁶¹² Pl.R. 534c.

⁶¹³ Pl.R. 586b, 587c-d.

⁶¹⁴ Pl.R. 598b, 599a.

⁶¹⁵ Pl.R. 600e, 601d, 605c.

⁶¹⁶ Pl.Sph. 234c.

⁶¹⁷ Gonzalez (2017) nota a ambivalência das imagens em Platão, ao considerar o caráter da narrativa de Sócrates na *República* como um todo e não apenas o uso de imagens isoladas. Ele nota que o filósofo possui um parentesco com os guardiões e com os amantes das belas imagens. Desclos (2000) faz uma análise exaustiva dos vocábulos *eídōla*, *eikónes*, *mimēmata* e *phantásmata*, e demonstra que eles não possuem um sentido fixo nos escritos platônicos. Nem sempre *eikón* é oposto à *eídōla* e, às vezes, um pode assumir o sentido do outro. A tese de Teisserenc (2010) e de Sekimura (2010) constitui que Platão teria dois conceitos de imagens: as similitudes reais que o filósofo acredita estar autorizado de estabelecer em seu discurso e as aparências capciosas que a força da palavra poética ou mesmo sofística conseguirá impor à loucura ignorante. A semelhança que eles portam não é a vizinhança das coisas ou um paralelo no discurso, mas uma semelhança direta entre meios simbólicos de um lado e realidade descrita de outro. Os discursos funcionam como uma imagem. O termo *eikón* na *República* pode ter o sentido de aquilo que tem sorte de se produzir (provável) ou no sentido subjetivo e epistêmico daquilo que tem chance de ser verdadeiro (plausível). Um discurso é uma *eikón* seja porque ele trata de fenômenos que se produzem o mais frequentemente, seja porque ele anuncia uma teoria que é razoável de pensar que ela se ajusta aos fatos sem que se possa ter uma certeza absoluta. Grasso (2013) assevera que escrever por *eikón* é ir do sensível ao sentido, dos *eídōla* ao *noētikón*, do imaginário à inteligência. Ela apresenta a posição de Goldschmidt e de Brandwood, e nota que a *eikón* não apenas desperta ou promove a compreensão (valor didático), mas é auxiliar na pesquisa (valor heurístico) ou refutação (valor demonstrativo). Dixsaut (2007), por sua vez, confirma que as Ideias não são imagens e a verdadeira *eikón* será uma transposição de um logos verdadeiro. Para a filósofa, as imagens platônicas têm por função destruir as imagens da poesia e dos sofistas. Palumbo (2013) também nota, no ataque às imagens do Livro X, que cada falsidade é mimética, mas cada *mimēsis* não é falsidade. Ela assevera que a imagem falsa é aquela que não representa o ente em sua totalidade, como a cama do artista, vista somente de um ângulo. Poetsch (2019) defende uma interligação entre epistemologia e ontologia nas imagens de Platão, pois a *eikasía* se manifesta em ver e reconhecer o estatuto visual e a correspondência de cada imagem e, portanto, se manifesta em um caráter ativo do ser humano.

⁶¹⁸ Lafrance (1987, 1994) faz uma pesquisa das interpretações da Linha desde a Academia e Aristóteles até o século XX, demonstrando as dificuldades interpretativas. Ferguson (1921, 1922, 1934) nega que a forma do Bem seja uma causa material, por isso ele reinterpreta a sobreposição da Linha com a Caverna, ao asseverar que não existe uma continuidade exata entre as duas. Fogelin (1971), seguindo Ferguson, pensa que existe uma descontinuidade entre as duas analogias, aludindo a uma fragilidade na *analogia*. Paton (1921/22) parte do pressuposto que essas duas analogias são centrais para o entendimento da epistemologia platônica, no entanto não são coerentes entre si. A Caverna não é útil para localizar uma distinção entre *eikasía* e *pístis*, nem os objetos matemáticos. *Eikasía*, segundo Paton, é a visão intuitiva e ingênua do real ou, ainda, ela é um estado em que a verdade e a falsidade, a realidade e a irrealidade, o fato e a ficção ainda não surgiram; ela não é uma imagem mental nem real. Robinson (1941) afirma que a *República* apresenta um paradoxo perene: ele condena as imagens e as pratica. Gallop (1965) contesta a tese de Robinson dizendo que as imagens de Sócrates não são meras ilustrações sensíveis, mas incorporam uma definição de Justiça e Estado. A verdade sobre justiça e injustiça faz parte do “espetáculo” que os filósofos desejam contemplar. Portanto, a *República* é um espetáculo

Antes de retornarmos ao significado de *eikōn* e *eikasía*, cumpre enveredar na terceira (λ_3) e na quarta etapa (λ_4) da linha dividida, em que Sócrates explica:

Ἦι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὥς εἰκόσιν χρωμένη ψυχῇ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτῇ, τὸ δ' αὖ ἕτερον [τὸ] ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

Da seguinte maneira: a alma é compelida a investigar, na primeira seção, empregando imagens das coisas que no outro segmento eram imitadas, procedendo das hipóteses não ao princípio, mas à conclusão; na outra seção, inversamente, avançando de uma hipótese para o princípio não hipotético, e sem as imagens empregadas na seção anterior, produzindo seu método com as próprias ideias e através delas.⁶¹⁹

A nossa tradução acima, seguindo o texto de Slings, desconsidera o terceiro *tó* e põe em evidência o quiasmo perfeito regido pelo zeugma da locução verbal *zēteîn anankázetai*, que coordena os verbos *khroménē*, *poreuoménē*, *ioûsa* e *poiouménē*, todos no presente do particípio. A estrutura da frase ficaria “*imagem, hipóteses, hipóteses, imagem*”, implicando que o apanágio do λ_3 se consolida em empregar as imagens do segmento precedente e proceder das hipóteses à conclusão. Em contrapartida, as particularidades do λ_4 se manifestam em caminhar de uma hipótese para um princípio não-hipotético, sem utilizar as imagens da divisão anterior, lidando com e por meio de ideias.

Essa tradução elucida o papel da *eikōn* na Linha Dividida, cujo grau de clareza (*saphêneia*) dirige-se desde as sombras e reflexos que produzem elucubrações⁶²⁰ (*eikasía*) na alma, em λ_1 de δ_1 , para as imagens de figuras que refletem o pensamento (*diánoia*), em λ_3 de

projetado para eles, uma dramática encenação de verdades morais e políticas. Nesse drama, os homens supremamente justos e supremamente injustos são protagonistas. A *República* apresenta uma imagem verbal das Formas, em que o *dēmiourgós* produz a Forma e o filósofo imita a Forma e produz o mundo-imagem, em contrapartida, o artesão vê a forma e produz objetos materiais e o artista imita esses objetos. Casertano (2005) nota que a Caverna, o Navio, a Linha são experiências mentais. Segundo ele, a Linha versa sobre a verdade e não sobre a ontologia das coisas. As metáforas revelam a consciência de uma tensão entre a conquista da verdade e a abertura da pesquisa. Wilson (1976) pensa que a Caverna fala sobre a moral e Sze (1977), após um vasto levantamento bibliográfico sobre o problema da Linha e da Caverna, propõe que a última versa sobre a educação, pois a divisão dos objetos de percepção dentro da caverna reflete os padrões da experiência contemporânea como Platão os percebia, as sombras e seus originais representam uma divisão entre o ensino tradicional, poeticamente baseado e transmitido de pais para filhos, por um lado, e o novo empirismo relativista dos sofistas, por outro. Cf. também Malcom (1981).

⁶¹⁹ Pl.R. 510b.

⁶²⁰ A opção por traduzir *eikasía* por “elucubração” e não “imaginação” como Vegetti, “verossimilhança” como Prado, nem “representação” como Dixsaut. “Elucubração” possui um sentido de um trabalho intelectual na penumbra e, ao mesmo tempo, traduz-se em cogitação, conjectura e especulação.

δ_2 . Novamente, a regra da *analogia* e da *diaíresis* opera estabelecendo que $\delta_1 :: \delta_2$ assim como $\frac{\lambda_4}{\lambda_2} = \frac{\lambda_3}{\lambda_1}$ formam uma proporção em que os termos se equivalem⁶²¹, e diferenciando a *eikōn asaphenēs* da *eikōn saphēs*. Em adição, o texto não afirma que o método dialético de Sócrates⁶²² em λ_4 (*nóēsis*) seja um pensamento sem uma imagem, mas que ele exclui (*áneu*) as imagens da etapa anterior (*ekeîno*) e não se serve jamais dos dados sensíveis (*aisthētós*)⁶²³. Essa nossa leitura implica que a *República* foi concebida no método λ_4 , pelo que ela parte das *hypóthesis* para um princípio (*arkhē*), aplicando as *eikōnes legómenai* como imagens faladas, imagem de ideias (modelos) e não simulacros da sensibilidade.

Τὸ τοῖνυν ἕτερον μάθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴων, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνει, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.

Portanto, também entenda que me refiro à outra seção do noético, aquela sobre a qual a própria razão se apoia com o poder do discurso dialético; ela não trata mais as hipóteses como princípios, mas como sendo realmente hipóteses, ou seja, como pontos de apoio e de partida para proceder até o que não é hipotético, em direção ao princípio do todo; e quando se apodera dele, segue todas as consequências que dependem dele, e assim desce para uma conclusão, nunca fazendo uso de nenhum dado sensível, mas apenas das ideias pelas quais ele procede e para as quais ele é dirigido, e conclui com ideias.⁶²⁴

Nesse excerto, Sócrates esclarece o λ_4 , confirmando nossa interpretação acima. Assim como na narrativa da Caverna, ele nos apresenta o conhecimento dialético por meio de uma metáfora do caminho. A *hypóthesis* também é uma metáfora que significa “base”, “fundação”, “colocar sob” e possui uma função primordial no itinerário do filósofo, pois enquanto λ_3 considera hipótese como princípios (*arkhai*) e deles inferem uma conclusão (*teleuté*), em λ_4 *hypothéseis* são realmente *hypo-thesis* (*ónti hypothéseis*), isto é, bases para se marchar sobre (*epí-basis*) e para começar (*hormé*) a andar até chegar no princípio (*arkhē*). Uma vez

⁶²¹ Pl.R. 534a.

⁶²² Pace Benson (2006). Benson sustenta que a prática do método dialético de Sócrates na *República* é uma hipótese em direção a um princípio, embora utilize imagens. Cambiano (2005), por sua vez, defende que o método hipotético é utilizado na *República*. Ora, conforme demonstraremos, a *República* mais se assemelha ao movimento de *katabásis* e *anábasis* do método dialético e que em momento algum Sócrates excluiu as imagens, mas as conferiu maior grau de clareza.

⁶²³ Pl.R. 511b-c.

⁶²⁴ Pl.R. 511b-c.

atingindo e apoderando-se dele, ele desce (*katabainō*) seguindo o encadeamento que dele decorre até uma conclusão (*teleuté*). A subida depende de dados sensíveis, mas essa descida prescinde deles, porque ele procede das ideias e por elas ele realiza o desfecho argumentativo.

Quanto à metodologia, nota-se ainda que *hypóthesis* aparece como ponto comum em λ_3 e λ_4 ⁶²⁵. Sócrates explica λ_3 com um exemplo retirado da geometria⁶²⁶, e afins, estendendo-se às *tékhnai* que dela decorre⁶²⁷, deixando, assim, entender que existia uma *tékhnē* alicerçada em hipóteses, outra que cuida: (i) das opiniões (*dóxa*) e do desejo (*epithymía*), (ii) dos processos que versam sobre a geração (*génesis*) e composição (*sýnthesis*); (iii) da cura (*therapeía*) dos produtos desses processos⁶²⁸. Os geômetras, em contrapartida, fazem uso de hipóteses que não questionam, porque não sabem como dar razões delas, como que sonhando com o ser sem, contudo, conseguir vê-lo⁶²⁹. Logo, somente o método dialético consegue trilhar por todas as hipóteses e percorrer esse caminho até o próprio princípio não-hipotético.

Efetivamente, não existem dados precisos sobre o modo como a geometria era apresentada no século V e início do IV a.C. e, a partir desta, julgar a caracterização delineada acima, mas é possível buscar uma definição para o vocábulo *hypóthesis* a fim de elucidar a passagem. No século IV a.C., *hypóthesis* poderia assumir um sentido etimológico de “base” e “fundamento”, quanto de “postulado” e “proposta”⁶³⁰. Em *Sobre os flatos*, o autor hipocrático

⁶²⁵ Segundo Trabattoni (2016), a *diánoia* não é um conhecimento discursivo e a *nóēsis* não é um conhecimento intuitivo, consistindo em um processo dialético e discursivo que se desdobra do particular para o universal, do múltiplo para o um e vice-versa, dentro da estrutura eidética que foi definida. Os dois tipos de pensamento não constituem dois domínios separados, mas se mantêm em relação um ao outro como gênero e espécie: a *nóēsis* também, como pensamento, é *diánoia*, mas nem todo tipo de *diánoia* é *nóēsis*. Isso explica por que, várias páginas após a introdução da metáfora da linha, Sócrates afirma que as entidades ideais devem ser compreendidas pela razão (*lógos*) e pelo pensamento (*diánoia*), sem especificar, contudo, que neste caso ele está falando de *nóēsis* e não de *diánoia*.

⁶²⁶ A relação entre Platão e matemática também é discutida em White (2006); Mueller (1992). Mueller também sugere que não exista pensamento sem imagens, logo *nóēsis* não é um pensamento puro.

⁶²⁷ Pl.R. 511c.

⁶²⁸ Pl.R. 533b.

⁶²⁹ Pl.R. 510c-511b.

⁶³⁰ Cf. Liddell-Scott (1996). O debate sobre o tema da *hypóthesis* em Platão e no *Sobre a antiga medicina* possui um desdobramento complexo no século XX. Cf. Festugière (1948); Schiefsky (2005); Cooper (2004); Lloyd (1991); Vegetti (1995); Joly (1996); Bourgey (1953); Jouanna (1992, 1990); Ducatillon (1995); Robinson (1941). Jouanna nota que essa menção de *hypóthesis* é uma das mais antigas, designando o sentido de princípio indemonstrado que está na base de uma tese e qualifica os adversários do autor hipocrático. Looyd identifica uma diferença entre o sentido do termo no CH, pois para ele em *Sobre a medicina antiga* ele denota uma assunção ou postulado, enquanto em *Sobre os flatos* ele assume o significado de tese ou proposição. Bourgey, Joly e Ducatillon notam a polêmica intra-hipocrática e extra-hipocrática, a saber, contra a tendência da filosofia por reduzir a única causa. Vegetti defende que o método de *hypóthesis* na *República* é próprio da matemática e Platão rebaixa a medicina à *dóxa*. Jones pensa que se deve diferenciar a *hypóthesis* da “hipótese” contemporânea e defende o sentido de fundamento da tese. Festugière sugere que os oponentes do *Sobre a medicina antiga* devem ser entendidos como estabelecendo *hypóthesis* para testá-los, rejeitando aqueles que conflitam com outras crenças e aceitando aqueles que não o fazem. Schiefsky e Cooper mostram que, sobre o método de *hypóthesis*,

explica as doenças através de uma única forma (*eídos*) e causa (*aitía*), a saber, o sopro (*phýsa*), definido como o ar contido no corpo⁶³¹. Ulteriormente, ele desenvolve considerações sobre o poder do ar, desde a cosmologia, nas estações do ano, no movimento, na nutrição do sol e na sustentação da terra⁶³². Ele conclui o opúsculo reafirmando que o seu discurso sobre as enfermidades conhecidas se apoia em uma *tese* que se revela verdadeira (*alēthēs hypóthesis*). Inversamente, no tratado *Sobre a medicina antiga*, o autor hipocrático desfere um ataque contra todos os que escrevem ou falam sobre a medicina (*perí iatrikḗs*) adotando hipóteses do quente, do frio, do úmido e do seco, para, por meio delas, formular uma única explicação sobre as doenças e a morte nos seres humanos⁶³³.

Implicitamente, o texto deixa transparecer que seus oponentes só poderiam aceitar a técnica que portasse uma fundação que constituísse a causa primeira de todos os fenômenos relacionados à saúde. A estratégia básica do escritor para responder a esses proponentes se dirige para o argumento que a medicina já possui um método necessário para se qualificar como uma *tékhnē* genuína, porque ela porta em si um corpo de descobertas que permite aos médicos obterem sucesso no tratamento⁶³⁴. Ademais, a *tékhnē iatrikḗ* se revela mais complexa, visto que ela não pode ser reduzida às propriedades dos alimentos, nem às medidas de quantidade ou preso, mas ela atinge a precisão (*akríbeia*) na sensibilidade (*aísthēsis*) do corpo humano⁶³⁵. Portanto, segundo esse médico, não haveria necessidade de uma nova hipótese, como os estudos de coisas no céu e sob a terra, sobre os quais não existe a possibilidade de se comprovar a veracidade⁶³⁶.

Jouanna nota semelhanças semânticas do termo *hypóthesis* no CH e no CP. Em *Sobre a medicina antiga*, o vocábulo chega a assumir o sentido técnico “princípio”, a saber, um

não existem afinidades estreitas da medicina com Platão ou com a matemática antiga. Eles analisam o *Menon*, o *Fédon*, a *República* e o *Parmênides*, estabelecendo as distinções. Eles também asseveram que, embora esteja claro que o autor do *Sobre a medicina antiga* concebia *hypóthesis* como mera suposição ou postulado, não se segue que os próprios oponentes tenham entendido o vocábulo dessa maneira.

⁶³¹ Hp.flat. 2.

⁶³² Hp.flat. 3.

⁶³³ Hp.VM. 1.

⁶³⁴ Hp.VM. 2.

⁶³⁵ Hp.VM. 9. A dúvida do sentido da expressão *aísthēsis tou sōmatos* foi levantada por Entralgo (1970) e Bratescu (1983), os quais afirmaram que ela pode ser entendida de duas formas: a sensação do médico diante do corpo do doente ou a sensação do corpo do doente face ao regime que ele é submetido. Jaeger (1986) defende que seria a sensibilidade do médico diante das situações terapêuticas, Bourgey (1953) fala sobre a necessidade ampla de uma observação atenta do paciente, Müri (1936) adverte que, em Hp.VM. 15, a *aísthēsis* se refere ao próprio paciente e Festugière (1948) nega que seja uma expressão do relativismo e, por isso, a expressão deve ser lida como “a maneira como o corpo reage ao tratamento”. Jouanna (1990) assevera que se a cosmologia não é mais o critério de verdade, então, a medicina tem por critério o acordo do discurso causal do médico sobre o que o paciente sente e a *aísthēsis* do enfermo. Ver também Schiefsky (2005).

⁶³⁶ Hp.VM. 1.

princípio indemonstrado que se põe na base da tese: o postulado. Schiefsky também percebe as similaridades entre λ_3 e os médicos: (i) em ambos *hypóthesis* desempenha um papel fundamental em um sistema teórico (ii) em ambos ela é aceita como verdadeira. O comentador termina explicando que tanto a medicina quanto a matemática estavam passando por um processo gradual de sistematização no final do século V a.C., e não é de surpreender que um conceito amplamente semelhante de *hypóthesis* surgisse em ambos os campos. Todavia, nós depreendemos que o método de λ_4 se difere dos terapeutas hipocráticos por *provir de hipóteses*, consideradas não como fundamentos, mas em direção a um princípio não-hipotético⁶³⁷.

Levanta-se nesse instante uma questão crucial para compreender a metáfora da saúde-justiça: se a medicina está sendo considerada por Sócrates como uma *tékhnē* diferente da dialética (que é a jornada do filósofo), deve-se indagar por que, então, ele a plasma como modelo para a justiça e para o bom político, sendo que esses constituem conceitos pétreos da *kallípolis* moldada na *Politeía*? A resposta não é evidente. Deve-se atinar que existe um $\mathbb{R}$ na relação segmentar da Linha, visto que ela é contínua e descontínua, simétrica e assimétrica. Detalhando: em termos epistemológicos δ_1 é assimétrico em relação a δ_2 , no entanto em termos ontológicos de correspondência analógica λ_1 está para λ_3 assim como λ_2 está para λ_4 . Destarte a relação metafórica filosofia-medicina poderia ser salva, ao considerar que a medicina na Linha se refere a *tékhnē* tal como era praticada nos séculos V e IV a.C. e não àquela que é o arquétipo da política platônica. Ademais, disso se infere que o projeto da *República* eleva a *iatrikē* a um nível de inteligência maior do que ela tinha em sua época, conferindo-lhe uma realidade gnoseológica a fim de compará-la com os conceitos mais preciosos da filosofia.

4.3. Avaliações segmentárias

Este capítulo dissona dos demais, pois não possui uma metáfora entre saúde-política, mas entre saúde-conhecimento. Ele nos revela que a jornada do filósofo é a dialética, a qual atinge o *epistēmē*, contempla o Bem e sai da Caverna. Dentro dessa epistemologia, a *eikōn* em

⁶³⁷ Pl.R. 511b-c.

Platão parece atingir um grau superior de clareza conceitual, sendo apresentado como sombra, reflexo na água e nas superfícies dos corpos. Todavia, em todo o diálogo, ele pode assumir o sentido de exemplo, representação, comparação, sombras, reflexos, metáfora (figura de linguagem) e trabalho do artista. Decorre-se, então, que *eikón* pode ser revestida de clareza ou de obscuridade, conforme o seu uso. Se for manipulado pelos sofistas e poetas, gerará *eikasía*; quando empregado pelos filósofos, poderá exemplificar e ilustrar alguma proposição não evidente, além demonstrar e de comprovar um argumento. Assim, estas imagens e comparações:

(1) Jamais são aceitas e recebidas como algo evidente e definitivo, mas elas são examinadas exaustivamente.

(2) São dialeticamente dispostas e sobrepostas em um movimento do argumento, que ora avança ora retrocede, expandindo em profundidade e escrutinando as premissas.

(3) Geram, quase sempre, um *R* e, por esse motivo, exigem um esforço por parte do leitor atento para elucidá-las.

Obviamente, entendemos que a metáfora não se resume em comparações e imagens. Ela permeia o pensamento, o nosso entendimento de mundo e as nossas relações socioculturais. Isto posto, infere-se que em momento algum dos textos debatidos neste capítulo podemos alegar categoricamente que existe um pensamento sem imagens. Atinge-se um grau maior ou menor de clareza delas, e até mesmo a ossatura do diálogo, a construção das personagens, o esboço da fala (**Figura 02**) são metaforologias platônicas. Isso não evidencia que a *eikón* seja o método de investigação. Tal afirmação trairia o texto da *República* e o conceito de metáfora.

Esse método, a dialética, se alinha com aquilo que Sócrates estabelecera, no Livro V, ao sustentar que o conhecimento (*gnōsis*) se refere “àquilo que é”, a ignorância (*agnōsía*) “àquilo que não é” e o intermediário entre eles pode ser denominado como “opinião” (*dóxa*)⁶³⁸. Disso decorre uma metáfora complexa “saber é ver”, “existência é localizada” e

⁶³⁸ Pl.R. 477a-b

“dialética é jornada”. Então, o filósofo caminha subindo sobre as hipóteses até o princípio não-hipotético e depois, firmando nele, ele desceria usando apenas ideias. Novamente: o filósofo pode ver a ideia do bem, a fonte causal do conhecimento, e depois descer ao fundo da Caverna com os olhos iluminados.

A jornada do filósofo é dialética e o alvo é *epistēmē*; para possuir fôlego para essa caminhada, ele não pode estar doente, isto é, se contentar com a opinião nem possuir uma nutrição pedagógica deficiente. Sua geração, criação e educação se assemelham aos tratados hipocráticos embriológicos, em estrutura e não em conteúdo. Nessa “genética” platônica, o governante pode ser tanto homem quanto mulher. A diferença biológica entre os sexos situava apenas na força e na copulação do “macho” e na gestação e no parto da “fêmea”. Isso não interferiria nas capacidades cognitivas, nem na habilidade para governar, guerrear e legislar. Porém, isso não ocorre com o tirano. Nas linhas que se seguem, Sócrates discorre sobre o anti-médico da cidade, o tirano, e as quatro constituições enfermiças.

CAPÍTULO 5 – As quatro constituições enfermas e o tirano (Livros VIII – IX)

Sócrates retoma a discussão do Livro IV sobre as constituições alternativas à *kallípolis*, isto é, timocracia, oligarquia, democracia e tirania⁶³⁹. Ele as apresenta como exemplos do mal⁶⁴⁰ (*kakía*) e de aberrações (*hēmartēménas*)⁶⁴¹. Apesar de ele empregar nomes convencionais, a descrição do caráter geral tem pouca base na história. Isso foi apontado por Aristóteles, na *Política*, em que o Estagirita lança uma bateria de contraexemplos históricos para *República VIII*: existem vários tipos de democracias e de oligarquias⁶⁴², e as democracias podem se transformar em oligarquias, e estas últimas em tiranias, além de pontuar que as causas das revoluções políticas são numerosas⁶⁴³. Entretanto, Sócrates reconhece que não existem apenas essas quatro *politeíai*, mas ele se limita a um tipo dos principais regimes⁶⁴⁴. Acrescenta-se que ele se insere em uma longa herança metafórica que, desde Sólon, pensa a cidade enferma, mas ele a modifica e a adapta para a nosologia de sua época, reativando a metáfora quase que fossilizada nessa tradição.

⁶³⁹ Pl.R. 425d-426c.

⁶⁴⁰ Pl.R. 445c.

⁶⁴¹ Pl.R. 544a.

⁶⁴² Arist.Pol. 1316b.

⁶⁴³ Arist.Pol. 1316a-b.

⁶⁴⁴ Pl.R. 445c-d; 544d.

5.1. A cidade doente e seus antecedentes literários

De fato, numerosos poetas produziram, em diversas cidades gregas dos séculos VIII ao V a.C., várias obras para serem cantadas, dentre as quais pode-se citar as líricas, elegíacas e as iâmbicas. Nesse mundo em ascensão, a relação do ser humano com a *pólis* e com antigos e novos valores foi tema dessas poesias, como se nota em Sólon e Teógnis.

Sólon se insere em um período em que as *tékhnai* foram se consolidando *pari passu* com a sociedade grega e, conseqüentemente, sofrendo mudanças⁶⁴⁵. O *Fragmento 13*⁶⁴⁶, também conhecido como *Sobre a justiça* (*Perí dikaíosýnēs*), por causa da temática, ou *Para si mesmo* (*Eis heautón*), devido ao cunho mais pessoal do poeta, ou *Elegia às musas*, em consonância com a prece inicial às Musas⁶⁴⁷, pode ser analisado de diversos pontos de vista e suscitou polêmica quanto ao caráter ético ou filosófico do poema, à atitude política de Sólon, à estrutura, ao fio condutor e à argumentação lógica do poema⁶⁴⁸. Em uma primeira parte⁶⁴⁹, o estadista se concentra na *dikē* de Zeus, que controla os assuntos humanos e, na segunda parte⁶⁵⁰, ele apresenta os resultados da ação humana sofrendo a ação das *moírai*, que no final, parece ser revertido em uma confiança na justiça divina. O legislador ateniense adota, assim, duas perspectivas, a humana e a divina: a primeira manifesta o desejo do ser humano de obter posses e bens financeiros, de forma justa, e a segunda revela a compleição justa de Zeus que punirá aqueles que injustamente granjearam riquezas⁶⁵¹.

A preocupação do legislador com as *tékhnai*, incluindo a medicina, encontra-se no *Catálogo das Profissões* nessa elegia. Segundo o poeta, os seres humanos pensam estar fazendo um bem, quando repentinamente lhes sobrevém um mal, devido às várias formas de miopia humana que lhes limitam a compreensão das capacidades e do planejamento da vida.

⁶⁴⁵ Pode-se observar nas reformas censitárias do estadista ateniense, na virada dos séculos VII para o VI a.C., que o acesso ao poder não dependia mais do nascimento, mas da riqueza dos “cidadãos”. Com isso, os *thetes*, formados pelos pecuaristas, industriários e comerciantes, ficaram de fora do acesso às magistraturas, restando-lhes apenas o lugar nas assembleias (Arist.Ath.7). De outro lado, Sólon encorajou o comércio e a indústria, concedendo a cidadania a todos os que viessem, com suas famílias, exercer uma *tékhnē* em Atenas (Plu.Sol. 24). Ademais, ele exortou os “cidadãos” a aprenderem um trabalho, redigindo uma lei, segundo a qual o filho ficaria livre da obrigação de alimentar o pai que não lhe ensinara um ofício (Plu.Sol. 22). Essa lei foi relacionada, pelos especialistas (Dillon e Garland, 2000), à preocupação que o vetusto reformador tinha com o desenvolvimento das *tékhnai* e, conseqüentemente, da indústria e do comércio, tendo em vista que a maior parte do território da Grécia era improdutivo.

⁶⁴⁶ 1 G.-P.=13W.

⁶⁴⁷ 1 G.-P.=13W. v. 2.

⁶⁴⁸ Cf. Noussia-Fantuzzi (2010).

⁶⁴⁹ 1 G.-P.=13W. v. 1-32.

⁶⁵⁰ 1 G.-P.=13W. v. 33-70.

⁶⁵¹ Cf. Lisi (2000); Nesselrath (1992).

No plano metafórico, Plutarco⁶⁵⁶ relata que Sólon aconselhou Pisístrato à moderação e advertiu-lhe que curasse (*iáomai*) o desejo (*epithymía*) de tirania (*tyrannís*) da sua alma. Essa relação tríplice alma-cura-tirania demonstra menos uma característica da *eikōn verbatim* do que a contaminação do vocabulário próprio do médio-platonismo. Dessa forma, somente a Eunomia⁶⁵⁷ possui uma metáfora explícita entre medicina e política:

Já por toda cidade vagueia essa chaga inelutável,⁶⁵⁸

⁶⁵² Hom.*Il.* 16.28.

653 Cordes 1994: 22; Sigerist 1994: 377-498. O toque da mão que cura pode ser interpretado de duas formas distintas: ação mágico-milagrosa ou uma prática medicinal com influxos assírio-babilônicos. De acordo com Weinreich (1908) e Kosak (1999) qualquer que seja o deus da cura outorgava o poder curador para seus seguidores, os quais impunham ou friccionava das mãos sobre o corpo mórbido, revigorando-o. Em contrapartida, Cordes (1994) argumentou que as práticas mágico-milagrosas não tinham um caráter de cura repentina, *aîpsá* por demandarem muitos recursos e tempo para preparação. Sólon estaria, então, falando do toque do médico, aquilo que Sófocles chamou de toque curador, *paíona cheír* (S.Ph. 1345-6). Segundo Sigerist (1994), a instantaneidade (*aîpsá*) da cura se associa às antigas fórmulas egípcias e assírio-babilônicas (130), também presente no CH sob a forma de “rapidamente”, *tákhista* e na fórmula: Se você fizer x, rapidamente ficará curado (Hp.Int. 20).

⁶⁵⁴ Hom.*Il.* 6.488.

⁶⁵⁵ Cf. Noussia-Fantuzzi (2010).

⁶⁵⁶ *Plu.Sol.* 29.5 = 35W.

⁶⁵⁷ 3 G.-P.= 4W. v. 17.

⁶⁵⁸ Solon frag. 4W. Tradução de Delfim Leão.

pólemos que avança para a casa de cada um. Esse ferimento, que grassa em Atenas, dificilmente poderia ser interpretado como doença na época do poeta⁶⁵⁹ e, apesar de ela aparentar ser infligida pelo interior da sociedade, o adjetivo *áphyktos* relaciona-se com os versos anteriores aludindo à punição (*apotínō*) operada por alguém ou algo exterior ao corpo social, identificada com a *Dikē*. Ademais, a relação corpo-cidade na metáfora pode ser anacrônica, visto que não existe uma anatomia específica do *hélkos*, o que poderia simplesmente coligar com a ideia de um soldado ferido na batalha. Assim, pois, a estrutura metafórica se desenvolve na formulação “*r de q*”, na qual sua forma expandida pode ser lida como “*p está para q, assim como r está para s*”, traduzida em “*stásis está para pólis, assim como hélkos está para stratiôtēs*”.

O estadista ateniense elabora uma tomada de consciência do sentido da lei (*nomós*) como tentativa para superar o arcaísmo moral e, implicitamente, como um terapeuta da cidade, na qual o legislador nunca se manifestou como o seu médico, reservando para si a metáfora do forte escudo⁶⁶⁰, *kraterón sákos*, imparcial e protetor, o qual não permitiu que nem o povo, nem os ricos prevalecessem com injustiça.

Enquanto isso, em Mégara, Teógnis (século VI a.C.), representante da aristocracia, atesta com pesar as alianças dos nobres decadentes com os *kakoí*, novos ricos, deturpando a moral antiga, porque os seres humanos pífios, agora detentores do poder político e de bens, não eram norteados pela *paideía* nobiliária⁶⁶¹.

Os versos elegíacos da *Theognidea* evocam uma metáfora da gravidez, em que a *pólis* gestante anseia por uma pessoa que endireitará os seus caminhos⁶⁶² e colocará um fim na *hýbris* dos governantes. Em adição, o poeta cria outra metáfora para cidade, uma nau conduzida à deriva no mar tempestuoso⁶⁶³. Os versos descrevem um barco com as velas brancas recolhidas, lançada para fora do mar de Melos durante a noite e as pessoas não querem se livrar das águas acumuladas no fundo do navio, tornando difícil a sobrevivência, até porque eles afastaram o sábio e vigilante *kybernētēs*.

⁶⁵⁹ Cf. Noussia-Fantuzzi (2010).

⁶⁶⁰ 7 G.-P.= 5 W. v. 5.

⁶⁶¹ Cf. Gentili, Cantenacci (2007).

⁶⁶² Thgn. 39-40.

⁶⁶³ Thgn. 670-674.

— ∪ ∪ | — — | — ∪ ∪ | — — | — ∪ ∪ — —
 σώιζεται.οἱ δ' ἔρδουσι· κυ βερνή την μὲν ἔπαυσαν

— ∪ ∪ — — ∪ ∪ — | — ∪ ∪ — ∪ ∪ — —
 ἐσθλόν, ὅ τις φυλακὴν εἶχεν ἐ πισταμέ νως.

(...) Depuseram o piloto

excelente, o qual era perito em vigilância.⁶⁶⁴

Agora a situação política se configura como uma luta pelo poder, um motim na nau que se consolida com o governo dos *kakoí* e a deposição do *esthlós kybernētēs* que foi formado no *éthos* aristocrático. Com efeito, antes de Teógnis, Arquíloco e Alceu, poetas do século VII a.C., teriam utilizado a metáfora náutica, sendo que o primeiro a empregou em um contexto de perigos da guerra contra os trácios⁶⁶⁵ e o segundo aludiu às turbulências da tirania e à *stásis*⁶⁶⁶. Na *Theognidea* essa sublevação traz um *hélkos* nas relações de amizade, em que os poucos entre muitos *phíloi* são dignos de confiança⁶⁶⁷, e o poeta exorta a buscar um remédio para essa ferida que surge no tecido social⁶⁶⁸. Ao que o poeta invoca os filhos de Asclépio para uma nova empreita, a cura da mente (*phrén*):

— — | — ∪ ∪ | — — | — ∪ ∪ | — ∪ ∪ | — —
 εἰ δ' Ἀσκληπι ἄ δαις τοῦτό γ' ἔ δω κε θε ός,

— — | — ∪ ∪ | — ∪ ∪ | — — | — ∪ ∪ | — —
 ἰ ἄσθαι κακό τητα καὶ ἄ τη ρὰς φρένας ἀνδρῶν,

— — | — — | — — | — ∪ ∪ | — ∪ ∪ | — —
 πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγά λους ἔ φε ρον.

Se a divindade tivesse oferecido aos Asclepiádas,

curar a depravação moral e o ignóbil coração dos homens

eles teriam recebido inúmeras e consideráveis recompensas.⁶⁶⁹

⁶⁶⁴ Tradução própria. Thgn. 675-676.

⁶⁶⁵ Heraclit.*All.* 5.3-4.

⁶⁶⁶ Heraclit.*All.* 5.5-6.

⁶⁶⁷ Thgn. 73-74.

⁶⁶⁸ Thgn. 1134.

⁶⁶⁹ Tradução própria. Thgn. 433-435.

O poeta de Mégara usa pela primeira vez que se tem notícia o epíteto honroso *Asklepiades* para designar os médicos em geral⁶⁷⁰. Essa evocação surge em meio a uma construção com o hipotético de irreabilidade *ei de*, “Se *p* fizesse *q*, então ganharia *r*”, em que Teógnis evoca o trabalho do doutor de forma metafórica para curar a maldade e decadência moral, fato esse impossível, ao menos no momento, pois não fora ainda permitido pelos deuses. Entretanto, se algum dia isso ocorresse, grandes seriam os *misthoi*, palavra que, frequentemente, está relacionada com o pagamento das expensas médicas⁶⁷¹. Percebe-se que não se confere nenhuma especificidade na ação terapêutica do *iatrós*, isto é, não há um prognóstico ou uma prescrição, muito menos existe uma anatomia da chaga, embora, comparada ao *hélkos* soloniano, a *eikón* de Teógnis ganha uma complexidade com a inserção explícita dos clínicos.

Essa complexidade metafórica assume um ponto decisivo em Píndaro, poeta dos séculos VI e V a.C., conhecido por suas odes de vitória⁶⁷². Os seus versos destilam valores inatos e absolutos, herdeiros da ética aristocrática, mesmo em tempos de mudanças radicais, e, ao mesmo tempo, voam de um assunto para o outro como a abelha⁶⁷³. Em seus versos, o sucesso esportivo decorre de virtudes (*aretai*) físicas, morais, estéticas e sociais do *laudandus* e da sua linhagem, acolhendo o triunfo com munificência e confiando à poesia o brilho que transcende o *hic et nunc*. Essa composição, quase sempre disposta em tríades com estrofe e antístrofe paralelas seguidas de um epodo, porta a combinação entre amplitude e tensão, visto que suas palavras compostas e raras se apresentam como tesselas de um mosaico obscuro e enigmático em que suas metáforas comprimem e toldam os significados, permitindo tocar numerosas teclas ao mesmo tempo.

A dificuldade de se interpretar Píndaro deriva, em parte, do fato de que os poemas legados pela tradição direta são ricos em referências históricas familiarizadas pela plateia original e obscuras para o leitor moderno. A unidade do epínicio pindárico consiste na referência ao mundo dos valores, no qual mito toma a forma de um paradigma sagrado e autoritário que ilumina o *hic et nunc*, transmitindo lições e enfatizando a perspectiva heroica do atleta vitorioso. Ele escolhe, na tradição épica ou na oralidade dos mitos locais, o episódio

⁶⁷⁰ Cf. Groningen (1966).

⁶⁷¹ Arist.*Pol.* 1287a, Hdt. 3.131.

⁶⁷² Píndaro ficou conhecido por uma pequena parcela de sua obra. Sabe-se que ele compôs hinos aos deuses, cantos fúnebres, religiosos e entre outros. Restaram apenas os cantos de vitória, divididos conforme a ocasião e os jogos, tais como as odes píticas, nemeias, olímpicas e ístmicas. Cf. Romilly (1984), Gentili, Cantenacci (2007).

⁶⁷³ Pi.*P.* 10.50-55.

mítico mais propício para o seu hino cerimonial, coadunando, assim, com o *laudandus* ou sua família ou sua cidade ou a divindade, como ocorre na *Pítica* 3, endereçada a Hierão I, tirano de Siracusa.

— ◡ — — — ◡ — ◡ — ◡◡ —
 ἦ θελον Χείρωνά κε Φιλυρίδαν,⁶⁷⁴
 — ◡ — — — ◡◡ — ◡◡ — — — ◡
 εἰ χρεὼν τοῦθ' ἄμετέρας ἀπὸ γλώσσας κοινὸν
 — — — ◡ ◡
 εὖ ξασθαί ἔπος,
 — — ◡◡ — — ◡◡ ◡
 ζῶειν τὸν ἀποιχόμενον,
 — ◡◡ — ◡◡ — ◡◡ — ◡◡ — — — ◡
 Οὐρα νίδα γόνον εὐρυμέδοντα Κρόνου, βάσσαι σίτ'
 — — — ◡ — — — ◡◡◡
 ἄρχειν Παλίου Φῆρ' ἄγρότερον,
 — ◡ — — — ◡◡ — ◡◡ — — — ◡◡
 νοῦν ἔχοντ' ἀνδρῶν φίλον: οἷος ἔων θρέψε ποτὲ
 — ◡◡ — ◡◡ — — — ◡ — — — ◡◡ — — ◡◡
 τέκτονα νωδυνίης ἅμερον γυιάρκεος Ἀσκληπίον,
 — ◡◡ — ◡◡ — — — ◡ — — —
 ἦ ῥω ἀπαντοδαπάνῃ ἀλκτῇ ρα νούσων.

Queria que Cheiron filho de Filyra,
 se minha língua deve proclamar esse hino comunitário,
 pudesse viver aquele que já uma vez foi,
 descendente poderoso de Urano e de Chronos,
 e reinasse no vale de Pélion, a fera agreste,
 o qual tinha amizade com os homens. Tal era um tempo que criastes
 o mestre amável Asclépio que alivia das dores e fortalece os membros,
 herói que protege de toda sorte de doenças.⁶⁷⁵

Nessa primeira estrofe da *Pítica* 3, o poeta começa, como Theógnis, com o período hipotético de irrealidade⁶⁷⁶, *éthelon...ke*, anelando que Quíron (*Kheíron*) ainda estivesse vivo para curar Hierão (*Hieron*). O texto nada menciona sobre as circunstâncias do falecimento do centauro, entretanto sabe-se que ele foi alvejado por uma flecha envenenada de Hércules⁶⁷⁷.

⁶⁷⁴ Existem muitas controvérsias acerca da métrica de Píndaro. Para um debate contemporâneo, cf. Itsumi (2009).

⁶⁷⁵ Pi.P. 3.1-7.

⁶⁷⁶ Cf. Gentili, Cantenacci (2007), Young (1968); Slater (1988); Pelliccia (1987).

⁶⁷⁷ Ov.Fast. 5.380-414.

Tem-se conhecimento, também, pela *Ilíada*, que ele transmitiu a Aquiles poções benévolas para o tratamento das chagas⁶⁷⁸ e, Píndaro recorda o fato de ter sido ele o preceptor de Asclépio, herói cuja função se manifesta no alívio das dores (*nōdynía*), no fortalecimento dos membros (*gyuiarkés*), na proteção (*alktér*) das doenças. Ele segue Hesíodo⁶⁷⁹, na narrativa do qual Asclépio foi filho de Coronis e foi fulminado por Zeus, todavia ele confere ao mito⁶⁸⁰ um toque pessoal e um objetivo específico.

Malgrado a obra fragmentária *Eoiai*, Hesíodo⁶⁸¹ não menciona o motivo da morte de Asclépio e, por outro lado, Píndaro enfatiza justamente esse tema, ao declarar que o saber (*sophía*) e o ganho (*kérdos*) estão imbricados⁶⁸². Ele relata que o herói sanava as enfermidades congênitas, tratava os feridos de guerra, aliviava as dores dos homens atacados por febres sazonais com bebidas, encantamentos, fármacos ou cirurgias⁶⁸³. Chegado um dia, em troca de uma rica recompensa, o filho de Apolo ousou restaurar a vida de um homem morto, subvertendo todas as leis da natureza e a distinção intransponível entre homens e deuses, uma quimera, a imortalidade humana, que a ciência não parou de perseguir ainda na Contemporaneidade⁶⁸⁴.

Em contrapartida a essa versão pindárica do mito, outras explicações asseveram que Flégias foi ao Peloponeso em missão de reconhecimento com vistas a um posterior ataque e trouxe consigo sua filha, grávida de Apolo, quem concebeu Asclépio no monte Mírtio, onde o abandonou⁶⁸⁵. Ainda existe a narrativa⁶⁸⁶ que pretendia harmonizar a tradição micênica com as demais, atribuindo a maternidade do herói à Arsínoe, filha de Leucipo e outra acrescenta que ele recebera de Atena o sangue da Górgona, correndo por suas veias, para a ruína ou para as benesses das gentes⁶⁸⁷. De certo, a versão manuseada por Platão acima, na *República*, tem sua origem em Píndaro e Hesíodo, com uma diferença: o filho de Apolo, descrito na *Pítica 3*, não pode ser caracterizado como um deus e, portanto, está revestido de mortalidade.

⁶⁷⁸ Hom.*Il.* 11.830-835.

⁶⁷⁹ Hes.*Fr.* 50-51.

⁶⁸⁰ Cf. Köhken (1971).

⁶⁸¹ Edelstein (1998) defende que possivelmente Acusilau teria concluído a história de Asclépio. Não obstante, o classicista ressalta a inventividade de Píndaro, visto que o seu escólio revela versões do mesmo mito.

⁶⁸² Pi.*P.* 3.54.

⁶⁸³ Pi.*P.* 3.47-53.

⁶⁸⁴ Pi.*P.* 3.55-60.

⁶⁸⁵ Paus. 2.26.3-5

⁶⁸⁶ Paus. 2.26.7

⁶⁸⁷ Apollod. 3.10.3-4.

Segundo Píndaro, ele nasce da pira e morre com um raio, deixando a *Pítica 3* conhecida como a *Ode do fogo*⁶⁸⁸. O seu nascimento está conectado com o falecimento de sua mãe, Coronis, que se apaixonara pelo estrangeiro Ischi, mesmo unida ao amor por Apolo e fertilizada pela semente do deus, e que também mentiu para o pai e desrespeitou o deus, privilegiando um amor furtivo e sacrílego. Furibundo, Apolo solicitou à sua irmã Artemis uma punição funesta para ela, mas quando o corpo estava a postos para a cremação, o deus retira seu filho e o entrega para o centauro. Mediante o exposto, os exemplos⁶⁸⁹ de Coronis e de Asclépio operam, respectivamente, como advertências para o desejo pelo que não se tem e para a vontade de transcender as limitações mortais. O *laudator* anela para o hipotético de irreabilidade, a saber, se Quíron estivesse vivo e restaurasse a saúde de Hierão.

Desse modo, a *Pítica 3* também pode ser considerada como uma Ode da saúde (*hygíeia*), a qual porta o epíteto de dourada (*khryseos*)⁶⁹⁰, isto é, ela é áurea, visto que ela possui um alto valor e os povos a estimam. Percebe-se que nesse período, antes da deificação de Hygíeia, surgiram vários encômios à saúde exaltando-a como “honorável” como em Simônides⁶⁹¹, e, como atestam alguns fragmentos da lírica popular escritas em pequenas estrofes para serem recitados em banquetes, exaltavam-na acima da justiça (*dikē*), das relações de *philía*, da riqueza (*ploûtos*) e do corpo (*phyá*) belo⁶⁹². Píndaro, assim, deseja que o poder restaurador de Quíron alivie as cólicas renais de Hierão, devolvendo-lhe a higidez, mas se isso for impossível, a poesia, e não a ciência médica, garantirá a imortalidade do tirano em seus versos⁶⁹³.

De fato, não faltam referências à saúde nas odes. Enquanto na *Pítica 3*, a venalidade do trabalho médico foi descrita em conjunto com a sua função de tratamento de feridas, de febres e de doenças por meio de remédios e de cirurgias, na *Pítica 4*, essa relação se estreita com a política. Píndaro a dedicou a Arcesilau, rei de Cirene, pela vitória no 31º Jogos Píticos, em Delfos, em 462 a.C., e nos Jogos Olímpicos de 460 a.C., além de ser composta em favor de Damófilo, rebelde membro de uma família aristocrática, que provocou uma discórdia civil, a

⁶⁸⁸ Cf. Currie (2005).

⁶⁸⁹ Currie (2005); Köhken (1971); Young (1968).

⁶⁹⁰ Pi.P. 3.73.

⁶⁹¹ Simon.fr. 6.

⁶⁹² PMG 890. O panorama histórico e poético ocasionou a deificação da saúde e trouxe consequências para a filosofia e para a medicina hipocrática, cf. Matsui (2016).

⁶⁹³ Pi.P. 3.80-84. Uma polêmica entre a poesia e a medicina pode ser subentendida nos versos e na trama geral dessa ode, cf. Slater (1988); Morgan (2015).

qual foi aplacada pelo rei que exilou parte dos revoltosos⁶⁹⁴. Nesse clima, o *laudator* compara o *laudandus* a Jasão, instruído por Quíron, e seu adversário a Pélias, filho de Poseidon e usurpador do trono. E quando Jasão subjuga o seu rival, o poeta declama:

— ∪ — — — ∪ ∪ — ∪ ∪ — — — ∪ — — — ∪ ∪
 ἐσσ' ἰδ' ἰ α τῆρ ἐ πι και ρότα τος, Παι άν τέ σοι τι μᾶ φάος;
 — ∪ ∪ — ∪ ∪ — — — ∪ — — — ∪ ∪ — ∪ ∪ ∪ x
 χρῆ μαλα κὰν χέρα προσβάλλοντα τρώμαν ἔλκε ος ἀμφιπολεῖν.

Tu és o médico mais oportuno, e Pean te dispensa a luz.

É necessário que a mão suave atinja a ferida da chaga e a cure gentilmente.⁶⁹⁵

Nesses versos, o ofício do estadista é comparado à *tékhnē* manual do médico, a qual tangencia em três pontos com a medicina hipocrática. O primeiro está relacionado ao *iatrós epíkairos*, qual seja, o bom terapeuta realiza sua intervenção no *kairós* devido, como retrata os aforismos hipocráticos⁶⁹⁶. O outro se encontra implicado com o toque suave (*malakós*) e não violento, uma qualidade imprescindível ao cirurgião hipocrático⁶⁹⁷. E o terceiro aparece na forma metafórica do verbo *prosbállō*, o qual conota tanto uma ação bélica de ataque quanto uma aplicação de ventosas no enfermo⁶⁹⁸. Dessa forma, Píndaro atinge a coroação da *eikón* poética, colocando dentro de um mito uma analogia e uma metáfora e delimitando o sentido de um termo através de uma correção de imagens no sentido perelemaniano: no mito de Jasão o médico está para o rei, assim como a chaga está para a contenda civil, *se e somente se* o médico oportuno for definido como aquele que age brandamente.

A poesia do corpo floresce de maneira multivariada, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo. Desde as metáforas solonianas até as enigmáticas imagens pindáricas, o domínio político toma emprestado da esfera médica elementos para descrever, interpretar, gerar novos significados. Em Sólon, os detalhes, a localização e o papel do *iatrós* não aparecem definidos e em Teógnis o hipotético de irrealidade enfatiza a noção de os asclepiadas curarem o interior das pessoas que abalam as relações de *phília* e provocam a ferida na cidade. Igualmente, Píndaro cunha características do terapeuta que acompanha o

⁶⁹⁴ Cf. Gentili, Cantenacci (2012).

⁶⁹⁵ Pi.P. 4.270-271.

⁶⁹⁶ Hp.Aph. 1.1.

⁶⁹⁷ Hp.Art. 62.

⁶⁹⁸ Th. 1.49; Hp.VM. 22.

desenvolvimento do movimento hipocrático do século VI e V a.C. e se aproxima das metáforas políticas da era dos discursos.

A era dos discursos herda a metáfora saúde-bom governo, como em *Elogio de Helena* de Isócrates. Essa alocução pode ser considerada uma réplica a Górgias e a outros sofistas da época e possui a finalidade de conduzir um “verdadeiro elogio”, diferente da defesa judiciária do orador de Leontini⁶⁹⁹. Em um espírito pan-helênico, o orador elogia as conquistas de Teseu e a união dos gregos na guerra de Troia, atribuindo esses feitos indiretamente aos atos de Helena⁷⁰⁰. De certo, a melhor forma de celebrar alguém é demonstrar que quem a amou era digno de admiração, por esse motivo, e Isócrates enaltece a sabedoria e a justiça de Teseu, o qual odiou as doenças (*nosémata*) das cidades, qual seja os governantes que dominam os “cidadãos” pela força, estimulam a guerra, destroem os templos, matam os melhores e desconfiam dos mais íntimos⁷⁰¹. Com essa *eikōn*, o tirano é equiparado às patologias que surgem nas *póleis*. Em contrapartida, a liberdade, proposta por uma democracia moderada, implicaria em seu oposto, a saber, a saúde.

Essas metáforas dos poetas e dos oradores figuram a cidade como corpo, os conflitos/tiranias como ferida/doença, o governante como médico. Nesse prisma, as imagens que veremos a seguir na *República* estão inseridas em uma herança grega. Todavia, Platão emprega sua criatividade e seu arsenal filosófico para se diferenciar dessa tradição. Primeiramente, como nós já demonstramos, ele não compara a cidade com o corpo apenas, mas introduz a alma no discurso. Segundo, ele não declara que a cidade está enferma *tout court*, mas que ela é a enfermidade. Por fim, ele concatena essas *politeiai* com patologias similares, as quais nós podemos reconhecer pela leitura dos escritos hipocráticos.

5.2. As três primeiras constituições enfermiças e seus respectivos cidadãos

Evidencia-se que a narrativa do declínio da *kallípolis* é contada pelas Musas, invocadas por Sócrates, “como se falassem sério”, em um tom de tragédia⁷⁰². Elas retomam a

⁶⁹⁹ Isoc. 10.14.

⁷⁰⁰ Isoc. 10.18-37, 49-53.

⁷⁰¹ Isoc. 10.33-34.

⁷⁰² Pl.R. 545d-e.

analogia em que cada tipo de “cidadão” corresponde a um tipo de constituição⁷⁰³, deslindada no Livro IV, no qual também a saúde do indivíduo (corpo e alma) possui referência direta à organização política da *kallípolis*. Consequentemente, a degeneração dessa *politeía* será considerada a doença da cidade no Livro VIII, em que, transposta ao ser humano, se manifesta em sintomas – identificáveis na literatura médica da época –, que progridem até atingir a loucura, a saber, a desrazão da tirania. Pretendemos demonstrar nas próximas páginas que o nível da metáfora platônica opera substituindo os apanágios do mau político e da perversão do *éthos* humano pelos sinais de afecções e poder-se-á, então, comprovar que a *intentio operis* dos Livros VIII e IX não se manifesta em uma analítica da historicidade, nem em uma *décadence* da moralidade *tout court*⁷⁰⁴.

5.2.1. Sobre as febres timocratas

Devido a um descuido dos números e das harmonias, os chefes da cidade geram prole em momentos em que não deveriam e seus filhos não se tornam bem dotados nem pela *phýsis* nem pela *týche*⁷⁰⁵. Ao suceder a geração sábia dos seus pais, eles assumem o governo da cidade e atribuem um valor menor à música do que à ginástica⁷⁰⁶. Depois da guerra, eles concordam com o recebimento de uma parte dos espólios e dos serviçais, usando como subterfúgio o fato de que eles necessitam cuidar da defesa da *pólis*⁷⁰⁷. Eles possuem uma atitude temerosa com as pessoas sábias e se acercam de indivíduos com o caráter ambíguo⁷⁰⁸. O *éthos* deles se dissimula na dualidade público-privado, a saber, diante de todos, eles buscam honrarias; todavia, às escondidas, eles esbanjam em prazeres, sendo pródigos com o dinheiro

⁷⁰³ Pl.R. 544d-e.

⁷⁰⁴ Sobre a fenomenologia das cidades nos Livros VIII e IX, cf. Hitz (2010); Frede (1996); Annas (1999); Blössner (2007). Annas rejeita uma teoria política séria, ao apontar que o principal argumento da *República* está na escolha de vidas pelos indivíduos. Em outra perspectiva, Frede, ao desmontar a crítica de Popper, sustenta que história de Platão sobre o declínio da *kallípolis* e de seus cidadãos não é um apelo ao historicismo, e sim uma preocupação com a estrutura política das diferentes constituições e com as condições morais e psicológicas (*éthos* 544d-e; 545b). Ele tenta resolver os males decorridos da unilateralidade dos valores acalentados em cada constituição, a fim de provar que somente o sistema sob a orientação da razão dos reis filósofos é estável. Blössner, por sua vez, asseverou que, nesses livros, a analogia representa o jogo central mostrando que os traços de classes sociais reaparecem na alma, caso contrário, a analogia não funcionaria. Por fim, Hitz defende que a ênfase dos Livros VIII e IX está nos valores finais e não nos sistemas ou instituições políticas, entretanto isso não significaria que o tratamento dos valores não seja uma reflexão séria sobre teoria política. Concordamos com Hitz, visto que, ao contrário das *Leis* ou da *Política* de Aristóteles, a *República* não é um guia prático para legisladores e políticos fazerem melhorias em suas cidades em uma variedade de circunstâncias.

⁷⁰⁵ Pl.R. 546c-d.

⁷⁰⁶ Pl.R. 546d.

⁷⁰⁷ Pl.R. 547b-c.

⁷⁰⁸ Pl.R. 547e.

alheio e avarentos com o próprio, demonstrando violência com os servos, placabilidade com os livres e submissão aos governantes⁷⁰⁹.

O leitor das passagens que descrevem o “cidadão” e a cidade timocrata pensa que Sócrates e as Musas estariam apenas restaurando uma *analogia* entre a fonte e o alvo. Por essa causa, os comentaristas interpretam essas passagens ora como relativas à moralidade, ora à política⁷¹⁰. Certamente, Platão não está fazendo *ciência política* no sentido maquiavélico, isto é, escrutinar a realidade de forma “objetiva”, propondo um guia prático para legisladores e governantes. Todavia, isso não indica que ele não esteja elaborando uma *filosofia política* e apresentando um mundo morboso, reverso ao da *kallípolis*. Ele deixa claro no *incipit* do Livro VIII, que o campo metafórico da saúde e da doença é resgatado como uma chave hermenêutica daquilo que se segue:

Οὐ χαλεπῶς, ἦν δ' ἐγώ, ἀκούσῃ. εἰσὶ γὰρ ἃς λέγω, αἵπερ καὶ ὀνόματα ἔχουσιν, ἧ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἡ Κρητικὴ τε καὶ Λακωνικὴ αὕτη· καὶ δευτέρα καὶ δευτέρως ἐπαινουμένη, καλουμένη δ' ὀλιγαρχία, συχναὶ γέμουσα κακῶν πολιτεία· ἧ τε ταύτῃ διάφορος καὶ ἐφεξῆς γιγνομένη δημοκρατία, καὶ ἡ γενναία δὲ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων ἡ διαφεύγουσα, τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα.

Sem dificuldade, disse eu, ouvirás. Elas [as constituições] são, pois, como eu disse e possuem nomes: uma, aplaudida por muitos, é a cretense e a lacônica; e a segunda e o segundo lugar em aplauso, se chama oligarquia, uma constituição plena de uma profusão de males; então há sua adversária e aquela que vem lhe suceder, a democracia; e então a nobre tirania, que se destaca de todas essas, quarta e última doença da cidade.⁷¹¹

A nossa tradução não segue o texto de Slings (2003) no vocábulo *diapheúgousa*, particípio presente ativo do verbo *diapheúgō*, escapar, sobreviver. Preferimos, todavia, seguir os manuscritos ADF⁷¹² e o texto de Adam (1902) ao adotar o particípio presente do verbo *diaphérō*, *diaphérousa*, (diferir, exceder, destacar) porque ela se relaciona de forma mais direta com a expressão irônica “*gennaía dé tyrannís*”, “nobre tirania”. Então, nessa passagem as quatro constituições – timocracia, oligarquia, democracia e tirania –, são apresentadas

⁷⁰⁹ Pl.R. 548a-549b.

⁷¹⁰ Cf. Blössner (2007).

⁷¹¹ Pl.R. 544c.

⁷¹² Os manuscritos seguidos são: Parisinus graecus 1807, do século IX (A), Marcianus graecus 185, do século XII (D) e Vindobonensis supp. gr. 39, do século XIII-XIV (F).

como doenças da cidade e parecem evoluir em gravidade atingindo a sua forma mais agressiva na tirania e, por conseguinte, a mais branda na timocracia.

A doença da timocracia se assemelha a uma febre, cujos sintomas serão aclarados apenas com o descurar do sentido de *thymós*⁷¹³. Com efeito, o campo semântico desse vocábulo é muito vasto, ao que acarretou uma interpretação “fisiológica” e outra “psicológica”. Os defensores da primeira sustentam a relação do *ímpeto* com os pulmões, máxime pela sua relação com a respiração, com o coração e com o tórax⁷¹⁴. Eles citam passagens da *Ilíada*, em que os soldados gregos cavalgavam cada um com seu coração (*thymós*) batendo ávido pela vitória⁷¹⁵. Outros se alicerçam na metáfora e nos ajustes da composição métrica de Homero, asseverando que *thymós* seria uma designação para fonte do impulso para ações louváveis ou não. De qualquer maneira, a sua imagem estaria relacionada com a irracionalidade, pela falta de capacidade de fala e por ele não ser obtido por raciocínio⁷¹⁶.

De fato, entre os médicos antigos o vocábulo *thymós* aparece com o aoristo de *béssō*, assinalando uma fórmula hipocrática “*béxai te thymós*”, a qual emerge em três momentos do CH, com o sentido de “vontade de tossir”⁷¹⁷. O composto *thymoeidēs* aparece em *Ares, Águas*

⁷¹³ Segundo Beekes (2010), *thymós* seria o correspondente do latim *fumus*, fumar; Clarke (1999) concorda e conclui que, por essa causa, seu significado se tornou respirar. Laios (2018) remonta ao verbo *thýo* (sacrificar, que inicialmente tinha o significado de fazer fumaça), o substantivo *thymós* (tendo dois sentidos, ambos literalmente fumer, mas também metaforicamente efervescência mental, raiva, paixão, espírito e o lugar da alma situado no coração, o “sopro” da alma), todavia o substantivo *thýmos* seria a glândula timo. Chantraine (1968) percebe que a etimologia de *thymós* é incerta, podendo ser derivado tanto de *thýo* (se lançar com furor) ou de *θυμιάω* (fumar). Caruso (2014) traz como sinônimos *φρήν*, *φρενός*, *ή - ανδρεία*, *ας*, *ή* e como antônimo *ησυχία*, *ας*, *ή*. Diggle (2021), LSJ (1996) e Montanari (2015) apresentam as seguintes noções de *thymós*: (i) fôlego (no corpo, como constituinte essencial da vida e da força), fôlego de vida, espírito vital, vida, força; (ii) mente, coração; (iii) força de espírito, espírito, coragem, determinação; (iv) vontade, desejo, inclinação, desejo; (v) emoção forte, paixão; (vi) raiva, ira, indignação.

⁷¹⁴ Onians (1951) defende que a linguagem de Homero deixa claro que *thymós* não é uma função, mas uma coisa, que ele identifica com a respiração relacionada ao sangue. Ele comprova ao sustentar que a consciência se identifica com a respiração, porque estar consciente é ter respiração e porque a respiração e o fluxo do sangue são afetados nas emoções violentas. A partir disso ele aventa a possibilidade de *thymós* ser traduzido também como coração. Seguindo na mesma linha, Clarke (1999) identifica o *thymós* com a respiração e Jorgenson (2018) define o *thymós* platônico como herdeiro do vocábulo e da semântica homérica. Platão coloca o *thymós* na fronteira entre o corporal e o psíquico, no peito, sendo parcialmente coextenso com processos corporais, como o ritmo cardíaco.

⁷¹⁵ Hom.II. 23.370.

⁷¹⁶ Cairns (2019, 2014) sustenta que *thymós* é um termo em grego que associa atividade psicológica com ar e respiração. Segundo ele, nos versos da *Ilíada* e da *Odisseia*, ele está associado ao processo psicológico interno de pensamento, emoção, volição e motivação. Cairns não nega que *thymós* tenha, para Aristóteles, fundamentos fisiológicos. Pelliccia (2011) afirma que esse substantivo está relacionado ao impulso irracional de realizar coisas nobres ou ignóbeis. Tanto Cairns quanto Pelliccia não negam uma localização do *thymós* no tórax, entretanto eles salientam o papel psicológico e metafórico que esse vocábulo exerceu na literatura e na filosofia dos séculos V e IV a.C.

⁷¹⁷ Hp.Prog. 8, 17; Hp.Coac. 443.

e Lugares, o qual relaciona os europeus com o *éthos thymoeidés*, por causa das mudanças das estações e da água⁷¹⁸. Contudo, somente em *Epidemias*, surge uma relação psicossomática de *thymós*. O redator declara de forma aforística que “quanto ao ímpeto (*thymós*): a instabilidade de caráter contrai o coração e o pulmão sobre eles mesmos, e leva à cabeça o calor e o úmido; e o bom ímpeto dilata o coração”⁷¹⁹. Ele emprega dois substantivos que indicam o estado de espírito, *oxythymía-euthymía*, e infere que essa disposição afeta diretamente os órgãos internos, tais como coração e o pulmão.

De outro ângulo, os feiticeiros da Atenas clássica recorriam aos encantamentos e aos amuletos a fim de eliciar o *ímpeto* dos maridos, empregados pelas mulheres e transmitidos entre os membros da família. Nessa cosmovisão, esse elemento *impetuoso* era considerado como parte do corpo humano ou como uma faculdade “psicológica” e intelectual, além de denotar “coragem”, “vontade”, “raiva” e “desejo sexual”. Nessa tradição mágica, as evidências de uma tradição do *thymós* como patologia são abundantes e, como uma febre violenta, ele deveria ser extinto⁷²⁰. A engenhosidade platônica do *thymoeidés* na *República* reflete o atributo polissêmico do *thymós* na literatura e no ocultismo grego. No Livro IV, Sócrates veicula o predicado de irracionalidade ao movimento *impetuoso* e ao *desiderativo* da alma. Todavia, ele os distingue pela história de Leônicio, o qual percebe cadáveres próximos dos locais de suplícios. Ele quer vê-los, entretanto vela o seu rosto. Vencido pelo desejo, ele se irrita consigo e arregala os olhos em direção dos defuntos. Essa narrativa comprova a premissa de que alguém pode encolerizar com a sua parte volitiva. Em seguida, em uma metáfora bélica, o filósofo ressalta a ambivalência do *thymós*, o qual pode ser aliado (*sýmmakhos*) da razão ou se associar (*koinōnéō*) aos desejos⁷²¹.

Sócrates retorna à posição intermediária do *thymós*, no Livro VIII, para a descrição do regime denominado *timokratía* ou *timarkhía* (*timé* + *krátos/arkhé*), cuja peculiaridade é o amor à honra (*philotimía*)⁷²². Tais governantes anelam pelo aplauso apregoado, mas no absconso perpetram atos sórdidos; eles proferem impropérios aos vulneráveis, porém adulam

⁷¹⁸ Ver o nosso comentário no Capítulo 3, 3.1. *Educando a alma e o corpo: a ginástica*.

⁷¹⁹ Hp.Epid. 6.5.5. Ὀκόσα δὲ ἐκ θυμοῦ, ταῦτα· ὀξύθυμῃ ἀνασπᾷ καρδίην καὶ πλεύμονα ἐς ἑωυτὰ, καὶ ἐς κεφαλὴν τὰ θερμὰ καὶ τὸ ὑγρόν· ἢ δ' εὐθυμῇ ἀφίει καρδίην.

⁷²⁰ Faraone (2004) apresenta vários fragmentos mágicos da Atenas clássica até o período imperial de Roma. Nota-se que os amuletos eram empregados por vulneráveis, mulheres e servos, para protegê-los das violências dos esposos e dos senhores.

⁷²¹ Pl.R. 439e-440b.

⁷²² Pl.R. 545b-c.

os próceres⁷²³. A etiologia desse regime combatido consiste na inobservância dos preceitos embriológicos estabelecidos e pela assimetria entre *gymnastiké* e *mousiké*⁷²⁴. Essa gestão do *thymoeidēs* também se coteja à febre que, segundo Sócrates explica no *Crátilo*, seu nome deriva etimologicamente da cólera (*thyseōs*) e da ebulição (*zéseōs*) da alma⁷²⁵. Os médicos hipocráticos definem a febre (*pyretós*) como o aquecimento da bile ou da fleuma⁷²⁶ e também observam que ela possui duas naturezas, podendo ser benéfica ou ser maléfica ao paciente:

Οἱ δὲ πυρετοὶ κρίνονται ἐν τῇσιν αὐτέησιν ἡμέρησι τὸν ἀριθμὸν, ἐξ ὧν τε περιγίγνονται οἱ ἄνθρωποι καὶ ἐξ ὧν ἀπόλλυνται. Οἱ τε γὰρ εὐηθέστατοι τῶν πυρετῶν καὶ ἐπὶ σημείων ἀσφαλεστάτων βεβῶτες τεταρταῖοι παύονται, ἢ πρόσθεν· οἱ τε κακοηθέστατοι καὶ ἐπὶ σημείων δεινोटάτων γιγνόμενοι τεταρταῖοι κτείνουσιν, ἢ πρόσθεν.

As febres, porém, tem suas crises nos mesmos dias conforme o número, tanto aquelas que os seres humanos sobrevivem quanto àquelas que os matam. Pois, as mais benignas das febres e que seguem com os sintomas mais estáveis, cessam no quarto dia, ou antes. As mais malignas e que se desenvolvem com sintomas mais perigosos, matam no quarto dia, ou antes.⁷²⁷

Febre denotava, entre os antigos terapeutas⁷²⁸, um estado enfermigo ou sintomático pluriforme. Em *Epidemias*, o redator elenca oito tipos de pirexia: contínua (*synechēs*), ardente (*kausódēs*)⁷²⁹, diurna (*hēmerinós*), noturna (*nykterinós*), semiterça (*hēmitritaîos*), terça estrita (*tritaîos akribēs*), quartã (*tetartaîos*), errática (*plánēs*)⁷³⁰. O autor de *Sobre a natureza do homem* resume para quatro categorias: contínua (*sýnokhos*), cotidiana (*amphēmerinós*), terça (*tritaîos*) e quartã (*tetartaîos*)⁷³¹. Qualitativamente, o tratado *Sobre os flatos* apresenta *pyretós* como a doença (*nósēma*) mais comum (*koinótatos*) e se associa (*ephedreúō*) com outras

⁷²³ Pl.R. 548a-549b.

⁷²⁴ Pl.R. 546c-d, Pl.R. 546d.

⁷²⁵ Pl.Cra. 419e: “θυμός” δὲ ἀπὸ τῆς <θύσεως> καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχου ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα.

⁷²⁶ Hp.Morb. 1.23.

⁷²⁷ Hp.Prog. 20.

⁷²⁸ Para a medicina contemporânea, a febre é uma elevação da temperatura corporal, acompanhada de sensação de frio e dores nas juntas. As infecções são as causas mais comuns das febres. Cf. Kent (2003).

⁷²⁹ A febre, segundo Grmek (1983) *kaûsos* não possui um equivalente na conceitualização nosológica moderna, portanto uma tradução exata é muito complicada. Frequentemente, traduz-se por ardente (LSJ. 1996). No CH, *kaûsos* não é um sintoma, mas uma realidade nosológica, uma síndrome com etiologia múltipla que possui uma unidade em um mecanismo patogênico comum. Ela possui sintomas como insônia, sede intensa, estado passageiro de confusão mental, dejetos biliosos, ventres desarranjados, extremidades do corpo gélidas, entre outros (Hp.Epid. 1.9).

⁷³⁰ Hp.Epid. 1.2.5. Grmek (1983) faz uma importante comparação entre as febres antigas e as modernas.

⁷³¹ Hp.Nat.Hom. 15.

afecções; quantitativamente, ela pode atingir a todos – sendo conhecida como peste (*loimós*) -, ou apenas um indivíduo que não guarda um regime salutar⁷³².

No excerto do *Prognóstico* supracitado, o escritor assevera que a pirexia apresenta sua *krísis* conforme o número de dias. Com efeito, *krísis* corresponde ao momento de determinação de uma doença, como em um julgamento nos tribunais, em que a enfermidade pode melhorar ou piorar⁷³³. Essa palavra foi incluída metaforicamente no vocabulário técnico dos hipocráticos assim como a díade *eúēthes*–*kakóēthes*, locuções oriundas da linguagem moral⁷³⁴. Dessa forma, a febre pode ser um elemento curador ou perigoso, porque as benignas ou leves expulsam e purificam os elementos morbosos, restaurando a saúde, e as malignas podem matar⁷³⁵. A ação benéfica de *pyretós* se manifesta na defesa do organismo, como o demonstra o autor de *Sobre as doenças*, ao descrever uma cefaleia repentina seguida de paralisia e de resfriamento do sangue. Se a febre atacar (*epilambánō*⁷³⁶), ele se salvará; caso contrário, ele perecerá⁷³⁷.

O *thymós* da *Politeía* que caracteriza o *thymoeidēs* se assemelha – mas não se identifica – ao agir da pirexia hipocrática. Esta última aparece antropomorfizada em seu *éthos* e em sua ação, figurando uma duplicidade no caráter (benigno ou maligno) e exercendo uma função de defesa do corpo humano. O guardião da *kallípolis* pode se associar à razão, exercer somente sua função de defesa da cidade, guardar uma dieta musical e ginástica balanceada e procriar segundo a ordem estabelecida. No entanto, ele pode correferir com o desejo, coonestando uma vida ilibada diante do público e perpetrando atrocidades de forma oculta. Essa condição enfermiça se encontra geralmente no começo de doenças graves⁷³⁸ como as que se seguem.

⁷³² Hp.*Flat.* 6.

⁷³³ Hp.*VM.* 19.

⁷³⁴ Platão emprega os dois vocábulos ao se referir às artes dos poetas como maliciosas (*kakóēthes*) em Pl.*R.* 401b, e ao refutar Trasímaco declarando que o homem justo possui uma boa índole (*eúēthes* Pl.*R.* 349b).

⁷³⁵ Em *Aforismos* (Hp.*Aph.* 2.28-30), o autor concorda com essa noção de febre benigna e maligna, ainda que não empregando o mesmo vocabulário metafórico. Nessa seção, a pirexia é descrita como um sintoma no início de enfermidades. Todavia, ele dedica uma extensa parte da sua obra à taxionomia das febres (Hp.*Aph.* 4.27-53), considerando algumas como doença, visto que as sentenças aforísticas encerram com a oração *en pyretoísi dē taûta*, “nas febres acontecem esses sintomas”, na qual *taûta* serve como dêitico anafórico.

⁷³⁶ O verbo *epilambánō* representa uma metáfora bélica, presente nas *Helênicas* de Xenofonte (X.*HG.* 4.2.22), quando os lacedemônios atacaram os argivos em fuga. *Epilambánō* também pode ser traduzido como caturar, agarrar, tomar.

⁷³⁷ Hp.*Morb.* 2.6.

⁷³⁸ Hp.*Aph.* 2.28, 29, 47.

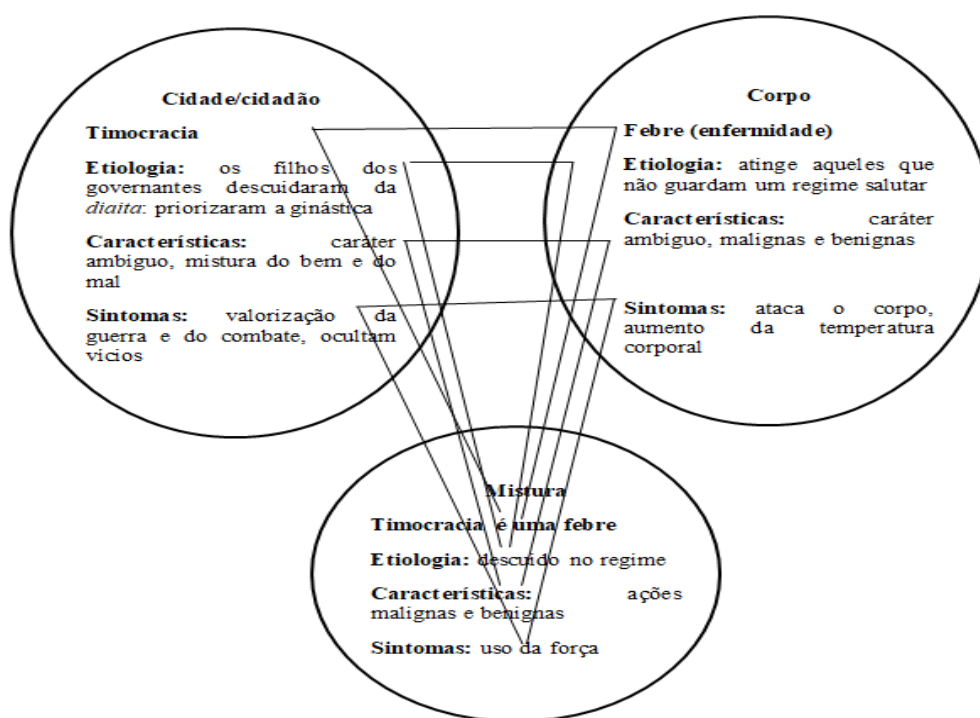


FIGURA 14 – Constituição timocrática

5.2.2. Sobre as enfermidades oligárquicas internas

A oligarquia concerne ao governo dos ricos (*plóúsios*) alicerçado no senso de propriedade⁷³⁹. A sua etiologia se situa na opulência dos timocratas, os quais inventam gastos pessoais e subvertem o sentido das leis, gerando um frenesi geral na população para buscarem as riquezas. Logo, louva-se o abastado e se despreza o pobre⁷⁴⁰. A *pólis* oligárquica se encontra dividida entre *plóúsios* e *pénēs*, sempre tramando uns contra os outros, além de a maioria dos habitantes serem reduzidos à situação mendicante⁷⁴¹. O “cidadão” humilhado pela pobreza amelia bens e entroniza em sua alma o espírito de cupidez, sujeitando o *thymós* e o *lógos* ao império da *epithymía*⁷⁴². Por falta da devida *paideía*, os desejos nefastos nascem nessa pessoa, a saber, o apetite para praticar maldades sem, contudo, gastar dinheiro. *In nuce*,

⁷³⁹ Pl.R. 550c-d.

⁷⁴⁰ Pl.R. 550d-551b.

⁷⁴¹ Pl.R. 551d-552e.

⁷⁴² Pl.R. 553b-d.

assim como na cidade, a *psykhé* desse (in)divíduo está dividida, pois uma parte ainda permanece ligada ao trabalho, às competições e à boa reputação⁷⁴³.

Os governantes preferem não coibir a desmesura dos jovens, pelo motivo que se eles se endividassem a ponto de venderem suas propriedades, então os comandantes da *pólis* poderão comprá-las, locupletando-se ainda mais⁷⁴⁴. Com isso, os ânimos se exaltam e o clima interno fica tenso e, como consequência, os devedores, privados de “direitos civis”, cheios de ódio contra aqueles que compraram seus domínios, anelam pela revolução⁷⁴⁵. Os filhos dos aristocratas não exercitam o corpo e a alma e, por conseguinte, ficam sem mecanismos para resistir aos prazeres. Nessa compleição, os caminhos dos governantes e dos governados se acanastram em uma viagem, em um encontro casual, em uma embaixada ou em uma expedição militar⁷⁴⁶. Desde logo, os pobres começam também a desprezar os ricos:

Οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι ὅταν παραβάλλωσιν ἀλλήλοις οἱ τε ἄρχοντες καὶ οἱ ἀρχόμενοι ἢ ἐν ὁδῶν πορείαις ἢ ἐν ἄλλαις τισὶ κοινωνίαις, ἢ κατὰ θεωρίας ἢ κατὰ στρατείας, ἢ σύμπλοι γιγνόμενοι ἢ συστρατιῶται, ἢ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς κινδύνοις ἀλλήλους θεώμενοι μηδαμῇ ταύτη καταφρονῶνται οἱ πένητες ὑπὸ τῶν πλουσίων, ἀλλὰ πολλάκις ἰσχνὸς ἀνὴρ πένης, ἠλιωμένος, παραταχθεὶς ἐν μάχῃ πλουσίῳ ἐσκιατροφηκότι, πολλὰς ἔχοντι σάρκας ἀλλοτρίας, ἰδὴ ἄσθματός τε καὶ ἀπορίας μεστόν, ἅρ' οἶε αὐτὸν οὐχ ἡγεῖσθαι κακία τῇ σφετέρᾳ πλουτεῖν τοὺς τοιοῦτους, καὶ ἄλλον ἄλλῳ παραγγέλλειν, ὅταν ἰδίᾳ συγγίγνωνται, ὅτι “Ἄνδρες ἡμέτεροι· εἰσὶ γὰρ οὐδέν;”

Εὖ οἶδα μὲν οὖν, ἔφη, ἔγωγε, ὅτι οὕτω ποιοῦσιν.

Οὐκοῦν ὥσπερ σῶμα νοσῶδες μικρᾶς ῥοπῆς ἔξωθεν δεῖται προσλαβέσθαι πρὸς τὸ κάμνειν, ἐνίῳτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει αὐτὸ αὐτῷ, οὕτω δὴ καὶ ἡ κατὰ ταῦτα ἐκεῖνῳ διακειμένη πόλις ἀπὸ μικρᾶς προφάσεως, ἔξωθεν ἐπαγομένων ἢ τῶν ἐτέρων ἐξ ὀλιγαρχουμένης πόλεως συμμαχίαν ἢ τῶν ἐτέρων ἐκ δημοκρατουμένης, νοσεῖ τε καὶ αὐτὴ αὐτῇ μάχεται, ἐνίῳτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει;

Καὶ σφόδρα γε.

Com uma preparação assim, quando os governantes e os governados forem ladeados uns do lado dos outros, ou viajando pela estrada ou em outra situação comum ou pelas embaixadas ou pelas expedições militares ou convivendo em campanhas marítimas ou terrestres ou mesmo para observarem uns aos outros nos perigos; nem mesmo um dos pobres é desdenhado pelos ricos, mas um homem pobre, magro, queimado pelo sol, em um posto de batalha ao lado de um rico criado à sombra e possui muita carne excedente, o vê ofegante e em pleno desconforto: não supões que ele acredita que eles se tornaram ricos devido a sua [do pobre] covardia, e um transmitirá ao outro quando estiverem em privado: “Os homens estão em nosso poder; não valem nada”?

⁷⁴³ Pl.R. 553d-555b.

⁷⁴⁴ Pl.R. 555b-d.

⁷⁴⁵ Pl.R. 555d.

⁷⁴⁶ Pl.R. 556c-e.

De fato, eu sei bem que fazem dessa maneira, disse ele.

Portanto, assim como basta adicionar uma pequena influência externa para um corpo enfermo adoecer, e então, às vezes, sem fatores externos, ele entra em conflito consigo; também, assim como esse corpo, a cidade que se encontra na mesma condição, por uma pequena causa – quando trazem aliança externas, alguns de uma cidade oligárquica e outros de uma democrática –, adoecem e ela luta contra ela mesma, às vezes as partes amotinam sem fatores externos?

E, no mínimo, severamente⁷⁴⁷.

O pobre magro queimado pelo sol se encontra com o rico opulento criado na sombra, em uma antítese hegelianamente simétrica. Esse *árkhon* oligarca porta três sintomas: muita carne excedente, ofegância e desconforto. Segundo os médicos antigos, as pessoas excessivamente gordas (*pakhýs sphódra*) estão mais sujeitas à morte súbita (*takhythánatos*) do que as delgadas⁷⁴⁸ – além disso, as mulheres obesas não engravidam (*ou kýō*) a menos que emagreçam (*leptýnō*)⁷⁴⁹. O autor de *Ares, águas e lugares* esquadrinha os povos citas, entre os quais os homens possuem uma constituição flácida e caminham distâncias curtas sem montar a cavalo, visto que são nômades, e as mulheres são caracterizadas pela presença de uma umidade e de uma adiposidade na carne (*piótēs tēs sarkós*). Como consequência, eles não possuem a libido e elas não engravidam, com o catamênio atrasado e desregulado⁷⁵⁰.

O segundo sintoma consiste na ofegância, a qual pode estar relacionada com a negligência dos exercícios físicos e com a obesidade. Analogamente, o termo *ásthma* surge no CH como antônimo de “respirar bem” (*eúпноος*), portando o significado contemporâneo de dispneia, qual seja, a respiração desconfortável e desagradável⁷⁵¹. Ela pode ser indício de uma doença sazonal do outono⁷⁵², do envelhecimento⁷⁵³, de doenças cardíacas⁷⁵⁴, de inflamações ou de tumores pulmonares⁷⁵⁵. Em seguida, manifesta-se a *aporía* que, nos escritos hipocráticos, se apresenta como um sinal de enfermidades internas e está frequentemente

⁷⁴⁷ Pl.R. 556c-557a.

⁷⁴⁸ Hp.Aph. 2.44. Gourevitch (1985) declara que no mundo romano a obesidade era vista como uma doença moral e social que atinge tiranos, homens ricos e perversos. Houve tratamentos, nos quais o paciente foi incentivado a fazer exercícios e tomar banhos. Tanto fatores congênitos quanto estilos de vida foram apresentados como causa da obesidade. Entretanto, os escritos hipocráticos da Atenas clássica não enfatizaram essa doença, muito menos seu tratamento.

⁷⁴⁹ Hp.Aph. 5.46.

⁷⁵⁰ Hp.Aër. 20-21.

⁷⁵¹ Hp.Epid. 7.26.

⁷⁵² Hp.Aph. 3.22.

⁷⁵³ Hp.Aph. 3.26.

⁷⁵⁴ Hp.Prorrh. 1.72; Hp.Morb.Sacr. 9.

⁷⁵⁵ Hp.Morb. 3.7; 2.57.

relacionado com dificuldades respiratórias⁷⁵⁶. Apesar de na linguagem comum, poética e filosófica, essa palavra denotar “dificuldade”, “carência de bens”, “perplexidade”⁷⁵⁷, em *Epidemias*, *aporía* pode ser compreendida como ansiedade, angústia e desconforto, ademais ela está sempre conectada com distúrbios do sono, com transtorno mental, com delírio, com agitação, com sudorese e com extremidades corporais geladas⁷⁵⁸.

Se a obesidade, a dispneia e a angústia estivessem isoladas no contexto, elas poderiam ser traduzidas em um sentido popular devido à polissemia que lhes é intrínseca, todavia elas se encontram perfiladas em um contexto em que Sócrates cita diretamente o descuido de exercícios do corpo e da alma, e o surgimento de enfermidades internas, logo elas exigem um tratamento nosológico adequado. Ora, o redator hipocrático define uma afecção interna como aquela que não é evidente (*ádēlos*)⁷⁵⁹ e possuem sua origem na bile e na fleuma, quando estas aumentam ou diminuem por obra da alimentação ou das mudanças climáticas⁷⁶⁰. Desse modo, à luz da sintomatologia dos médicos antigos, percebe-se que a descrição na *República* se assemelha à das doenças respiratórias acrescidas da obesidade, a qual não aparece caracterizada como *nósos* no CH.

Avulta-se que embora o rico oligarca seja figurado como um sujeito “asmático” de tecido adiposo com transtorno mental, o filósofo não sugere que o pobre seja saudável. Ambas as partes contrapostas representam o corpo enfermiço que está diviso e entrou em conflito consigo mesmo: houve uma ruptura entre *lógos*, *epithymía* e *thymós*. Resgatemos, assim, as idiosincrasias do “cidadão” oligarca: ele (i) está dividido; (ii) escraviza o ímpeto e a razão; (iii) despreza a educação; (iv) negligencia exercícios do corpo e da alma; (v) reprime e subjuga os desejos vis em prol da honra à riqueza; (vi) é trabalhador e possui boa reputação. Se de um lado existe um controle de alguns apetites, de outro a razão se encontra reduzida à escravidão (*katadoulóō*), famélica e atrofiada. Nesse contexto, Sócrates sustenta que a doença pode ser desencadeada quando uma pequena influência externa é acrescida em um corpo

⁷⁵⁶ Hp.Epid. 5.42-43; Hp.Morb. 3.7; Hp.Int. 49.

⁷⁵⁷ LSJ (1996) traz como significados de *aporía*: dificuldade de lidar com ou chegar a algum lugar; angústia, desconforto na doença; questão para discussão, dificuldade, quebra-cabeça na dialética. Caruso (2014) apresenta os sinônimos: *πόνοϛ, ου, ό, χαλεπόν πράγμα*. Cambridge Léxicon (2021) apresenta as seguintes noções: dificuldade na travessia (de um local para outro); dificuldade de ser abordado (em um ataque); inacessibilidade; circunstâncias difíceis; falta de recursos; pobreza; falta de talento; estado de dificuldade mental; perplexidade; falta de conhecimento; angústia, ansiedade e perplexidade mental. Montanari (2015) declara que o vocábulo denota: dificuldade de passagem, falta de meios, carência, indigência, privação; dificuldade, incerteza; ansiedade, abatimento; perplexidade.

⁷⁵⁸ Hp.Epid. 3.1.8.; Hp.Epid. 5.42-43.

⁷⁵⁹ Hp.de Arte 11.

⁷⁶⁰ Hp.Morb. 1.2.

mórbido ou quando ele entra em guerra consigo sem fatores externos. Esses conceitos acrescentam um *aliquid novi* aos anteriores:

(1) *Corpo saudável* pode adoecer por causa de ferimentos, de enfermidades sazonais ou localizadas⁷⁶¹;

(2) *Corpo* pode enfermar, porque a disposição das partes está contra a natureza (*pará phýsin*), isto é, o elemento que deve governar por direito não comanda⁷⁶²;

(3) *Corpo enfermo* adoece por uma sedição interna desencadeada por um elemento externo⁷⁶³;

(4) *Corpo enfermo* adoece por uma sedição interna sem elemento externo algum⁷⁶⁴.

Atinou-se que a única definição de saúde seria a disposição das partes do corpo de acordo com a natureza (*katá phýsis*)⁷⁶⁵, mas a doença poderia advir de diversas formas. Então, em indivíduo *nosódēs*, os apetites predominam sobre os dois outros elementos. Equitativamente, na *kallípolis* os filósofos seriam os governantes e na cidade enferma os comerciantes e artesãos dominariam. Infere-se, portanto, que os elementos subjugados atacam e destronam a *epithymía*, por meio de uma revolução, instaurando a democracia. Essa seria a conclusão de uma analogia em que *A está para B*, qual seja, assim com o corpo enfermo adoece por uma sedição interna, a *pólis* mórbida entra em conflitos intestinos. Todavia, a cidade oligárquica se encontra fragmentada em duas partes (rica e pobre), a analogia original possui três partes. Em adição, Sócrates reafirmara outrora que a metáfora possui uma via dupla e faz-se necessário o trabalho de fricção dos dois gravetos.

Uma leitura atenta do texto nos conduz a outra interpretação. O desejo de se locupletar escraviza (*katadoulóō*) o *lógos*, permitindo que ele apenas calculasse (*logízomai*) e examinasse (*skopéō*) aquilo que faça os bens se multiplicarem. O desejo escraviza também o

⁷⁶¹ Pl.R. 405c-d; Pl.R. 407c-d.

⁷⁶² Pl.R. 444d.

⁷⁶³ Pl.R. 556e.

⁷⁶⁴ Pl.R. 556e.

⁷⁶⁵ Pl.R. 444d.

thymós, consentido que ele simplesmente admire (*thaumázō*) e honre (*timáō*) a riqueza⁷⁶⁶. Entretanto, esse mesmo apetite, que avassalou a razão e o ímpeto, reprimiu os outros desejos. Os primeiros não se revoltarão, mas os segundos não aceitarão seu *status* servil, começando uma batalha pelo poder, da qual surgirá a democracia. Assim sendo, a cidade, a alma e o “cidadão” oligárquicos são controlados pela *epithymía*, a qual sem *paideía* e sem a reflexão contende consigo.

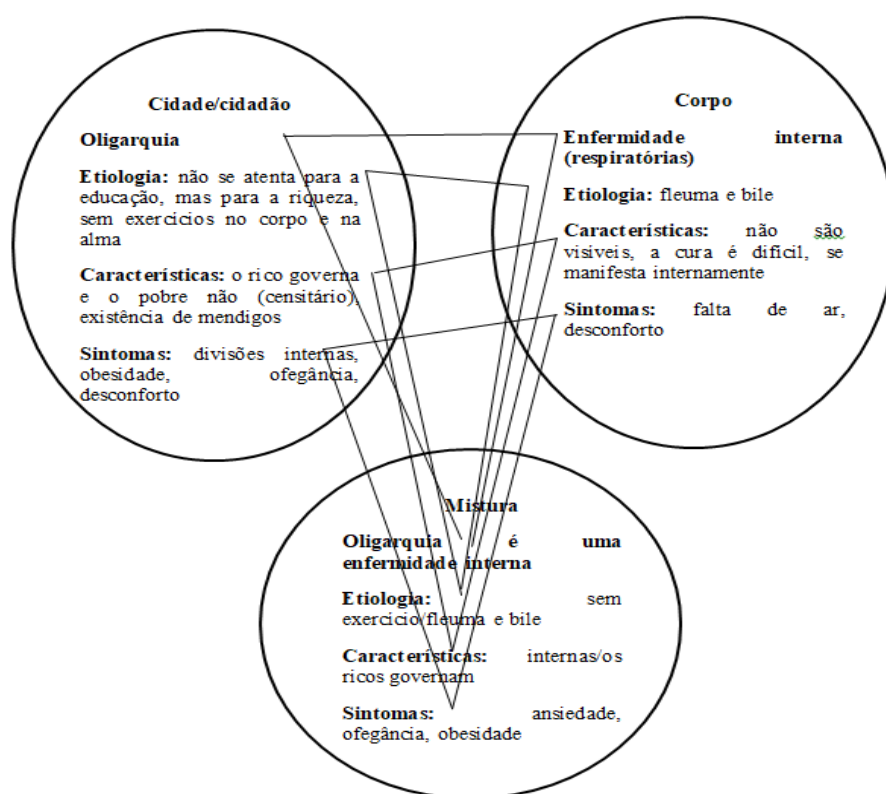


FIGURA 15 – Constituição oligárquica

5.2.3. Sobre a doença democrática aguda

Primeiramente, Sócrates remete a uma clareza analítica concernente aos desejos necessários ou aproveitáveis e aos não necessários ou dispendiosos. Os primeiros correspondem àqueles que não podem ser evitados e que são úteis quando satisfeitos, como por exemplo, o apetite moderado pela comida. Os segundos equivalem aos que podem ser afastados, reprimidos e sujeitos à educação, em razão de eles prejudicarem o corpo e a alma

⁷⁶⁶ Pl.R. 553d.

dos seres humanos, como os desejos amorosos⁷⁶⁷. Estabelecida essa distinção, o filósofo caracteriza a *pólis* democrática pelo enfoque na liberdade, na pluralidade de *éthē*, na tolerância, na apazibilidade, na anarquia, *inter alia*. Nela reina a *parrhēsía* e ninguém está obrigado a governar nem ser comandado, além de presenciar condenados ao exílio ou à pena capital circularem livremente pelas suas ruas⁷⁶⁸.

O “cidadão” democrático, igualmente, vivencia uma variedade de desejos que foram dantes banidos e agora regressam à alma, a qual se encontra vazia de ensinamentos e de discursos verdadeiros. Ele despende recursos financeiros e tempo tanto com os apetites necessários quanto com os frívolos, sustentando que não existem *epithymíai* superiores e inferiores, dado que todas são iguais e merecem honras idênticas. Esse gosto pela igualdade se encontra concatenado com sua índole constantemente transmutada, a saber, ora ele se embriaga e toca flauta, ora ele tenta emagrecer, ora ele simula o filosofar, ora se dedica à política, ora se torna comerciante⁷⁶⁹.

Enquanto isso, a roda da revolução começa a girar. O jovem democrático se percebe igual aos mais velhos, os discípulos vilipendiam dos preceptores, o meteco se considera pariforme ao “cidadão”. Na democracia, o seu maior valor, a liberdade, é sua ruína. Essa *eleuthería* se estende à vida no campo, no qual os animais estão desprendidos e soltos pelos caminhos, se equiparando aos seus donos⁷⁷⁰. Tamanha igualdade se aproxima do discurso de Alcibiades contra Nícias, nas *Histórias* de Tucídides, em que o primeiro visava elidir a polarização entre os idosos e os mancebos, mesclando (*synkeránnymi*) bem os elementos mais heterogêneos da sociedade⁷⁷¹. Remete-se também ao conceito hipocrático de saúde de inspiração alcméonica, segundo o qual o estado salutar dos indivíduos seria alcançado somente com a *isonomía* dos humores⁷⁷². Sem embargo, Sócrates não considera esse regime político como um indício de bem-estar, mas de doença:

⁷⁶⁷ Pl.R. 558d-559c.

⁷⁶⁸ Pl.R. 557b-558c.

⁷⁶⁹ Pl.R. 559d-562a.

⁷⁷⁰ Pl.R. 562b-563d.

⁷⁷¹ Th. 6.18.

⁷⁷² Ver o nosso comentário no Capítulo 3, 3.4.2. *Definições concorrentes de saúde*.

Ταὐτόν, ἦν δ' ἐγώ, ὅπερ ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ νόσημα ἐγγεγόμενον ἀπώλεσεν αὐτήν, τοῦτο καὶ ἐν ταύτῃ πλέον τε καὶ ἰσχυρότερον ἐκ τῆς ἐξουσίας ἐγγεγόμενον καταδουλοῦται δημοκρατίαν. καὶ τῷ ὄντι τὸ ἄγαν τι ποιεῖν μεγάλην φίλει εἰς τοῦναντίον μεταβολὴν ἀνταποδιδόναι, ἐν ὥραις τε καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν σώμασιν, καὶ δὴ καὶ ἐν πολιτείαις οὐχ ἥκιστα.

Eikós, ἔφη.

A mesma doença, disse eu, que surgiu na oligarquia e a destruiu, nesta [constituição] surgiu mais infecciosa e mais forte, pela via da permissividade, e escravizou a democracia. E, na realidade, qualquer excesso ama produzir mudança correlativa para o lado oposto, seja nas estações, nas plantas, nos corpos e não menos nas constituições.

Provavelmente, disse ele.⁷⁷³

O leitor está constantemente sendo lembrado que essas *politeiai* são doenças da cidade. O filósofo declara que uma patologia idêntica (*tautós*) àquela da oligarquia, surgiu na democracia, anunciando que ela seria interna e, provocada por algum ou nenhum fator externo, ela geraria uma revolta intestina no corpo. No entanto, ao contrário da primeira, essa afecção se manifesta mais severa (*iskhyróteros*) e mais infecciosa (*pléon*). Enquanto o comparativo de *iskhyrós* reflete a força, a violência, o poder e a dureza de *nósos*, o comparativo *pléon* traduz a plenitude e a completeza que se assemelha, *mutatis mutandis*, ao nosso termo moderno de infecção⁷⁷⁴, a saber, a multiplicação de agentes biológicos patogênicos no organismo hospedeiro. Tamanha brutalidade, faz com que esse estado vultuoso seja classificado como uma enfermidade aguda (*oxýs nósēma*), na qual os excessos produzem mudança (*metabolé*) no indivíduo (e nas constituições) para o sentido oposto (*tounantíon*, crase de *to* + *enantios*), qual seja, a liberdade em demasia conduz à tirania.

O *oxýn nósēma* se encontra definido no *Sobre a dieta nas enfermidades agudas* como uma patologia forte (*méga*), severa (*iskhyrós*) e contínua que produz morte na maioria dos seres humanos, tais como aquelas que os médicos antigos denominavam de *pleurítis*, *peripneumonía*, *phrenítis* e *kaûsos*⁷⁷⁵. Após conduzir uma série de investigações sobre a terapia e sobre os fármacos, o escritor pugna com os médicos defensores da desidratação dos pacientes por vários dias e que, ao final desse período, subministram líquidos, acreditando que uma mudança (*metabolé*) opera no corpo uma reação no sentido contrário (*antimetabállō*)⁷⁷⁶.

⁷⁷³ Pl.R. 563e-564a.

⁷⁷⁴ Sófocles (S.Ph. 39), no *Filoctetes*, emprega *pléon* para se referir a um sofrimento cheio de pus. A imagem que a palavra nos transmite, quando relacionada às enfermidades, é a proliferação da doença por todo o corpo.

⁷⁷⁵ Hp.Acut.(Sp.) 4; Hp.Acut. 5.

⁷⁷⁶ Hp.Acut. 26.

Essa terapia é condenada, porque as *metabolaí* geram doenças, e mesmo uma pessoa sã com uma dieta defeituosa e sem variações pode se debilitar por causa de uma alteração repentina, rápida e desnecessária⁷⁷⁷. Então, ele sustenta que a *metabolé* deva ser efetuada corretamente e com segurança, levando em consideração não apenas a causa da afecção, mas também as reações da natureza do paciente, que tolera mudanças⁷⁷⁸.

A democracia ateniense descrita pelos textos antigos parece ser esse regime de mudanças. Repentinamente, os atenienses decidem pelo massacre dos homens de Mitilene e pela escravização das mulheres e das crianças, porquanto essa cidade se retirara da aliança contra a Lacedemônia. No dia seguinte, o povo reconsiderou o decidido e, com as tropas no mar, enviou outro navio para rescindir a ordem capital⁷⁷⁹. Acrescenta-se que ao ser noticiada a derrota da expedição da Sicília, os atenienses culparam os políticos e Alcibíades encontrou refúgio em Esparta, colocando ao seu serviço informações secretas que definiriam o rumo da Guerra do Peloponeso. Plutarco descreve o âmag dele, concluindo que sua personalidade era movediça e ele modificava como um camaleão (*khamailéōn*)⁷⁸⁰.

Atenas e os atenienses ficam latentes na representação socrática da democracia e se apropria das avaliações hipocráticas. Entretanto, enquanto o autor do *Sobre a dieta nas enfermidades agudas* reconhece que a mudança provoca doenças agudas, Sócrates avalia que as doenças agudas também ocasionam as mudanças (*metabolaí*). Esse detalhe sutil marca uma distância entre o filósofo e o médico. O modo de vida nos excessos dos desejos arrasta o indivíduo para o apetite do momento, ora se empanzinando, ora tentando emagrecer, ora se exercitando, ora nada fazendo⁷⁸¹. Eles se equiparam aos zagões, ociosos e pródigos, tais como dois humores ameaçadores, a fleuma e a bile:

⁷⁷⁷ Hp.Acut. 28.

⁷⁷⁸ Hp.Acut. 29-35. Sobre a questão das mudanças, cf. Jouanna (2012). O autor analisa o discurso de Alcibíades em Tucídides e as *metabolaí* descritas no *Sobre a dieta nas enfermidades agudas*.

⁷⁷⁹ Th. 3.35-50.

⁷⁸⁰ Plu.Alc. 23. Cf. Romilly (2019). A classicista analisa as imagens de Alcibíades elaboradas por Plutarco comparando-as com Platão e Tucídides. A psicologia do general de Atenas era similar ao homem democrático descrito na *República*.

⁷⁸¹ Pl.R. 561a-d.

Τούτω τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, ταραττετον ἐν πάσῃ πολιτείᾳ ἐγγιγνομένω, οἷον περὶ σῶμα φλέγμα τε καὶ χολή· ὃ δὴ καὶ δεῖ τὸν ἀγαθὸν ἰατρὸν τε καὶ νομοθέτην πόλεως μὴ ἦττον ἢ σοφὸν μελιττουργὸν πόρρωθεν εὐλαβεῖσθαι, μάλιστα μὲν ὅπως μὴ ἐγγενήσεσθον, ἂν δὲ ἐγγένησθον, ὅπως ὅτι τάχιστα σὺν αὐτοῖσι τοῖς κηρίοις ἐκτετμήσεσθον.

Portanto, eu disse, esses [dois] formam agitações em cada constituição, como a fleuma e a bile no corpo; então, o bom médico, o legislador da cidade e não menos o sábio apicultor devem tomar cuidado, desde o princípio, para que não nasçam, mas se nascerem, cortem-nos fora rapidamente junto com os favos de mel.⁷⁸²

A partícula inferencial *toínyn*, com o demonstrativo *τούτῳ*, retoma anaforicamente o fio da argumentação, a qual mencionava⁷⁸³ dois tipos de pessoas, a ociosa (*argós*) e a pródiga (*dapanēros*), e dois tipos de zangões, com e sem ferrão. Eles produzem uma desordem anárquica na cidade (*tarássō*) assim como a fleuma e a bile no corpo. Novamente, a analogia assume a forma *assim como a também ocorre em b* e, à vista disso, os verbos que regem as sentenças devem ser aplicados para os termos da metáfora. Como consequência, os três pares mencionados – ocioso-pródigo, zangão com e sem ferrão, fleuma-bile –, nascem (*eggígnomai*), formam agitações (*tarássō*), e o médico, o legislador e o apicultor devem se acautelar (*eulabéomai*) para que eles não nasçam (*mē eggígnomai*), todavia se nascerem, eles devem ser cortados (*ektémnō*). Efetivamente, a implicação medicinal dessa metáfora é devastadora, porque *phlégma* e *kholē* são elementos inerentes ao organismo e o futuro dual do perfeito do indicativo de *ektémnō* indica um corte radical.

Para entender essa imagem na medicina, propomos retomar a *eikōn* do zangão (*kēphén*)⁷⁸⁴. Os zangões desempenham um papel especial na história da metáfora da colmeia, em que, em contraste com a laboriosidade das abelhas, eles são considerados indolentes⁷⁸⁵. Em *Teogonia*, Hesíodo narra a criação de Pandora, a matriarca de todas as mulheres, as quais são comparadas ao *kēphén*, pois ficam no abrigo acumulando em seu ventre o esforço

⁷⁸² Pl.R. 564b-c.

⁷⁸³ Pl.R. 564b.

⁷⁸⁴ Sobre a imagem da colmeia e das abelhas na Grécia antiga, ver Blössner (2007); Roscalla (2005); Peil (1983); Tarrant (1946). Blössner defende que a imagem da colmeia tipifica o funcionamento da alma e da cidade, todavia ele possui um elemento retórico e não uma exatidão perfeita. Roscalla defende que o locus da metáfora reside no nascimento espontâneo dos desejos assim como o nascimento dos zangões, logo os verdadeiros desejos são frutos da *paideía* e não do *autómatos*. Peil defende como eu que Platão estaria inserindo uma metáfora que estaria baseada na ciência natural da época, mas ao lado bestial dos desejos. Tarrant afirma que a *eikōn* do zangão se modifica: primeiramente ele se relaciona com o homem oligárquico, depois com o democrático e finalmente com o tirano. Ele intensifica sua truculência na medida em que os regimes vão se sucedendo.

⁷⁸⁵ Hes.Op. 303-306.

alheio⁷⁸⁶. Aristóteles advoga que o zangão é uma variedade de abelha volumosa, preguiçosa e sem agulhão, contudo pode haver uma espécie que ataca as pessoas⁷⁸⁷. Eles ficam a maior parte do tempo dentro das colmeias, podem danificar o trabalho das abelhas e nascem espontaneamente, visto que as abelhas, segundo a visão peripatética, fecundavam a si mesmo, como plantas, e não como aqueles que defendiam a divisão de sexos pelo qual o zangão macho fecundaria a abelha fêmea⁷⁸⁸.

Sócrates se insere na tradição metafórica e natural da colmeia, inserindo-a como um *tertium genus* para (des)velar a ligação entre legislador e médico. O zangão alado não possui o ferrão, entretanto o terrestre (cidadão) quando está destituído de agulhão é ocioso e mendigo, porém quando ele o dispõe, ele se torna malfeitor e pródigo⁷⁸⁹. Na alma, *kēphén* representa o desejo e o prazer supérfluo⁷⁹⁰. Logo, deduz-se que o *locus* da *eikón* da apicultura na *República* se relaciona com a função produtiva da *pólis* e desiderativa da *psykhé*, e o *kēphén* será o simulacro dela. Ajustando, assim, ao corpo humano, conclui-se que a bile e a fleuma são elementos patógenos similares aos zangões.

Segundo a teoria humoral declarada em *Sobre a natureza do homem*, as pessoas compõem-se de sangue, fleuma, bile amarela e bile negra⁷⁹¹. Essa foi a primeira formulação sistemática relacionando os humores às estações e às faixas etárias⁷⁹². No entanto, ela foi apenas uma entre tantas outras presentes no CH e não obteve impacto na tradição filosófica que lhe era contemporânea, como por exemplo, no *Timeu*, em que a natureza humana é constituída de quatro elementos: fogo, terra, água e ar⁷⁹³. Ao contrário, presencia-se em uma grande maioria dos escritos médicos uma tendência para aquiescer uma explicação alicerçada no binarismo fleuma-bile. Eles poderiam ser considerados como parte do organismo ou como agentes que suscitam distúrbios no corpo:

⁷⁸⁶ Hes.Th. 585-600.

⁷⁸⁷ Arist.HA. 553b; 624a-627b.

⁷⁸⁸ Arist.GA 759a-b.

⁷⁸⁹ Pl.R. 552c-d. 564b. A analogia não se desfaz totalmente, visto que Aristóteles já classificara dois tipos de zangão: um agressivo e outro mandrião (Arist.HA. 624b).

⁷⁹⁰ Pl.R. 559c.

⁷⁹¹ Hp.Nat.Hom. 4.

⁷⁹² A teoria dos quatro humores do tratado *Sobre a natureza do homem* pode ter alguma influência de Pitágoras ou de Empédocles, entretanto, ela foi consolidada apenas em Galeno. Cf. Jouanna (2012); Klibansky, Panofsky, Saxl (2019).

⁷⁹³ Em *Sobre as doenças* (Hp.Morb. 4.32), o redator hipocrático defende que homem e mulher sejam formados por quatro humores: fleuma, sangue, bile e água. No *Timeu*, Platão (Pl.Ti. 84d) declara que as enfermidades são provocadas pelo fleuma, pela bile e pelo ar. Sobre os humores, ele apresenta a fleuma ácida, a bile negra, o sangue, a fleuma branca, entre outros.

Αἱ μὲν οὖν νοῦσοι γίνονται ἅπασαι, τῶν μὲν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντων, ἀπὸ τε χολῆς καὶ φλέγματος, τῶν δὲ ἔξωθεν, ἀπὸ πόνων καὶ τραυμάτων, καὶ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ ὑπερθερμαίνοντος, καὶ τοῦ ψυχροῦ ὑπερψύχοντος, καὶ τοῦ ξηροῦ ὑπερξηραίνοντος, καὶ τοῦ ὑγροῦ ὑπερυγραίνοντος.

De fato, todas as doenças internas do corpo surgem a partir da bile e da fleuma, e as externas [surgem] pelas fadigas, pelos ferimentos, pelo calor excessivo e pelo frio excessivo.⁷⁹⁴

O autor do *Sobre as doenças* advoga que as afecções internas são causadas pela bile e pela fleuma. Contudo, ele admite, no mesmo tratado, que esses humores são permanentes no ser humano, mas existem corpos que os possuem em maior quantidade. As patologias, portanto, são advindas de uma variação climática e dietética acrescida de uma quantidade de *phlégma* e *kholē*. Sob outra perspectiva, *Sobre a arte* apresenta uma argumentação fundamentada nos indícios que a natureza emite aos médicos, hábeis intérpretes de seus signos, e então ele pode tratar o invisível por meio do visível, como por exemplo, o uso dos alimentos e das bebidas ácidas para expulsar a fleuma do corpo⁷⁹⁵. Contornando as margens de todas as polêmicas que essa passagem suscitou, abre-se a hipótese de *phlégma* ser considerado como um elemento patógeno acidental⁷⁹⁶.

Phlégma possuía o sentido de queimar e de calor⁷⁹⁷ e, então, ela adquiriu o significado original de inflamação no contexto médico. Em *Sobre as úlceras*, encontramos procedimentos em feridas (*hélkos*) e inflamações (*phlégma*) nas articulações⁷⁹⁸ e, em *Sobre as doenças*, o autor explica que durante as anginas a *phlégma* pode passar para o exterior do corpo⁷⁹⁹. Ao lado dessas leituras, existe uma tendência contrária para compreender esse vocábulo como um humor frio (*hygrós*), que não produz febres, mas pode causar convulsões⁸⁰⁰. As pessoas tomadas por esse *hygrón* são denominadas de fleumáticas (*phlegmatódes*) e “de um fleumático nasce um fleumático, de um bilioso um bilioso”⁸⁰¹. Sabe-se, pelo *Sobre a doença*

⁷⁹⁴ Hp.Morb. 1.2.

⁷⁹⁵ Hp.De arte 13.

⁷⁹⁶ Cf. Mann (2012).

⁷⁹⁷ Hom.II. φ 337.

⁷⁹⁸ Hp.Ulc. 1.

⁷⁹⁹ Hp.Morb. 2.26.

⁸⁰⁰ Hp.Morb. 4.52.

⁸⁰¹ Hp.Morb.Sacr. 5. ἐκ φλεγματώδους φλεγματώδης, καὶ ἐκ χολώδους χολώδης γίνεται.

sagrada, que por causa do *phlégma*, o *phlegmatôdes* pode ser acometido por *ásthma*⁸⁰² e pela loucura, pois, no cérebro, esse fluxo pode causar uma corrupção, de forma que os loucos sejam pacíficos, angustiados e depressivos⁸⁰³.

A bile por sua vez denotava a raiva na literatura grega⁸⁰⁴. No contexto médico, ela equivale a uma substância que causa irritação, dificuldade de respirar, depressão⁸⁰⁵ e febre⁸⁰⁶. No *bilioso*, a *kholē* provoca um distúrbio no cérebro e o enfermo se torna um louco perigoso, inquieto, gritando e praticando absurdos⁸⁰⁷. Essas descrições se aparentam às analogias socráticas dos zangões alados ou não. A ênfase do filósofo recai sobre o caráter de agente patológico e não de constituição intrínseca do corpo humano. Dessa forma, o médico deve expurgar *kholē* e *phlégma*, os quais causam enfermidades internas. Em adição, essa metáfora implica em um liame entre a enfermidade passada (“*oligárquicas internas*”, as quais causam *ásthma* e *aporía*), e a patologia futura, a saber, a *loucura da tirania*.

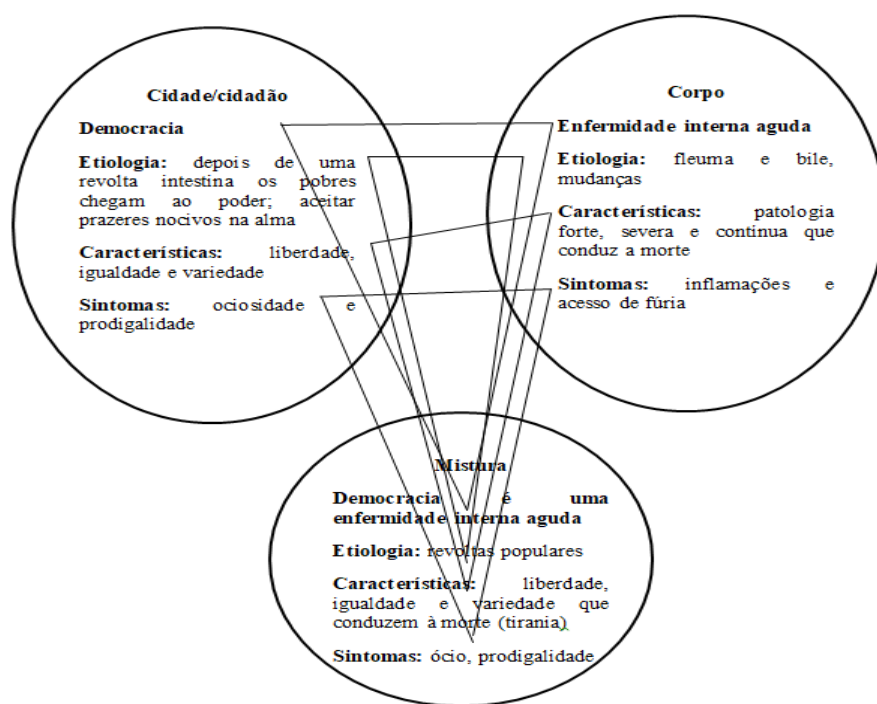


FIGURA 16 – Constituição democrática

⁸⁰² Hp.Morb.Sacr. 9. Se o fluxo da fleuma desce para o pulmão ou para o coração, o sangue se esfria e o coração palpita. O indivíduo não recebe a quantidade de ar que deseja e ocorre um acesso de *ásthma*.

⁸⁰³ Hp.Morb.Sacr. 18. Sobre os efeitos da bile e da fleuma no cérebro, ver Laskaris (2002). Os desenvolvimentos dos vocábulos *kholē* e *phlégma* são analisados por Jouanna (1992; 2009) e por Lonie (1981). Ambos demonstram que houve um desenvolvimento semântico desses vocábulos na língua grega.

⁸⁰⁴ Hom.II. Pi 200-206. Aquiles afirma que a sua mãe o criara com *khólos* (ira) em vez de leite.

⁸⁰⁵ Hp.Acut. 42.

⁸⁰⁶ Hp.Morb. 2.40-43.

⁸⁰⁷ Hp.Morb.Sacr. 18.

5.3. Sobre a loucura da tirania

A cidade democrática mantém-se dividida entre os governantes, os pobres e os ricos. Os comandantes tiram dos abastados e doam uma parcela aos necessitados e embolsam outra. Dessa forma, a parte mais opulenta se revolta contra o povo e este busca uma pessoa forte contra aquela⁸⁰⁸. Assim surge o tirano. De fato, os vocábulos *tyrannís*, *tyrannídes* e *tyrannía* conservava originalmente “senhor” durante a Era Arcaica e, no século V, eles adquiriram um sentido pejorativo⁸⁰⁹. Seria natural perfilar a psicologia e a gestão do tirano descrito na *República* com as imagens extraídas de Heródoto e da tragédia, entretanto, preferimos comparar o final do Livro VIII e o Livro IX com os escritos hipocráticos, em razão de ser ele considerado, por Platão, a doença da *pólis* por antonomásia⁸¹⁰. Dessa forma, escrutinaremos, primeiramente, o desejo e a loucura no CH, para, logo depois, entender a analítica patológica do filósofo.

5.3.1. O prazer no *Corpus Hippocraticum*

Na tentativa de interpretar o prazer, devemos primeiramente examinar o mecanismo de repleção e depleção no CH. O tratado hipocrático *Sobre os flatos* determina que a fome (*limós*) e a sede (*dípsa*) são enfermidades (*nósos*) – entendendo-a como tudo aquilo que causa danos ao ser humano –, logo o remédio para elas é respectivamente o alimento (*brósis*) e a bebida (*pósis*). Similarmente, a repleção (*plēsmonē*) cura a depleção (*kénōsis*) e vice-versa. Esse método terapêutico se fundamenta na *gnómē* “alopática”: os contrários curam os contrários⁸¹¹. Sob uma ótica um pouco discrepante, o *Sobre a medicina antiga* observa que tanto a *plērōsis* quanto a *kénōsis* causam males (*kaká*) descomuns, por isso o médico deve se esforçar para evitar a deficiência, bem como o excesso, e ter como objetivo uma dieta que

⁸⁰⁸ Pl.R. 564c-565d.

⁸⁰⁹ Segundo Berve (1967), *týrannos* não é uma palavra grega. Na Antiguidade, ela foi ligada aos Tirrenos e as investigações linguísticas modernas demonstraram que possivelmente ela se relacionava com o deus escravo asiático Tirano. Originalmente, o significado da palavra era provavelmente muito geral, denotando “senhor”, porém o sentido despótico poderia estar implícito desde o início. Esse termo nunca foi usado para um príncipe, caracterizando “senhor” do ponto de vista do servo ou do escravo. O conceito de tirania é antigo, a saber, um tirano é um nobre cavaleiro, cuja ganância por riqueza o seduz a violentar a comunidade, a governar seus membros sem restrições e a escravizá-los brutalmente. No século V, *týrannos* adquire um significado pejorativo, intensificando suas características hediondas.

⁸¹⁰ Lanza (1977) confirma a degradação da semântica do vocábulo *týrannos*, demonstrando que no Livro I das *Histórias* de Heródoto a palavra é empregada sem juízo de valor, entretanto do Livro III em diante, ela se apresenta como o antônimo de *eleuthería*. O classicista declara que o teatro foi o responsável pela configuração e pelo desgaste do conceito do termo *týrannos*, refletindo na obra de Platão.

⁸¹¹ Hp.flat. 1.

corresponda precisamente à força do paciente. Isso requer a consideração de uma série de fatores diferentes, incluindo a quantidade e a qualidade dos alimentos⁸¹².

O referido mecanismo também é discutido em *Sobre as doenças IV*. O autor desse tratado postula que os seres humanos são formados por quatro humores, a saber, a fleuma, o sangue, a bile e a água⁸¹³. Ele exemplifica o corpo com uma imagem extraída das *khalkéia*, caldeiras de bronze, em que elas se encontram interligadas e se verte água em apenas uma delas até que todas estejam cheias. De maneira inversa, se retirar o líquido de uma delas, a água fluirá em direção da caldeira vazia. Analogamente, no interior do indivíduo os alimentos e as bebidas entram no ventre e são distribuídas em “reservatórios”, então se ele se esvazia, o humor retornará. Esses *khōría* indicam ao *sōma* se aquilo que está faltando possui natureza biliosa, aquosa, fleumática ou sanguínea. Se, hipoteticamente, uma pessoa ingerir algo de natureza biliosa e o depósito desse *hygrón* estiver vazio, então experimentar-se-á a sensação de agradável (*hēdýs*)⁸¹⁴.

Nada despiciendo é o efeito desse desejo (*hímeros*) na economia do prazer (*hēdonē*), porque a atração (*hélkysis*) corporal se dirige ao humor que está em depleção. Exemplificando, uma pessoa após comer ou beber muito, de quando em quando, ainda possui o desejo de ingerir algo diferente e específico. Ao se comer aquilo do qual se necessitava, esse indivíduo sente prazer (*hēdýs*) e o *hímeros* cessa⁸¹⁵. O *Sobre a medicina antiga* enfatiza o papel da dor como impulso para a busca da saúde, porquanto os seres humanos, na aurora da sociedade, usavam alimentos fortes, como se fossem animais selvagens, e, com isso, eles padeciam dor (*pónos*), enfermidade (*nósos*) e morte (*thánatos*)⁸¹⁶.

Concernente ao prazer, o tratado postula que o processo de cura surgiu da diferenciação entre o regime dos doentes e dos sãos. Um paciente com o seu estado agravado, por exemplo, não pode seguir a mesma *díaita* de uma pessoa sã, ingerindo pão e carne⁸¹⁷. Até mesmo o homem sadio pode sofrer com os extremos ou com a fuga de uma dieta vantajosa. Explicando: se alguém possui o hábito (*éthos*) de tomar diariamente uma refeição ou duas e logra disso um benefício, então ele será saudável. Todavia, se essa pessoa segue uma dieta por prazer (*hēdonē*), isso pode provocar uma mudança radical na alimentação habitual e o sujeito

⁸¹² Hp.VM 9-10. Cf. Schiefsky (2005).

⁸¹³ Hp.Morb. 4.32.

⁸¹⁴ Hp.Morb. 4.39.

⁸¹⁵ Hp.Morb. 4.39.

⁸¹⁶ Hp.VM 3.

⁸¹⁷ Hp.VM 8.

pode sofrer com gases, com cólicas, com diarreias, entre outros distúrbios⁸¹⁸. O autor limita também a *hēdonē* dos alimentos salutareis, visto que eles devem ser reconhecidos pela boa mistura e pela sua leveza⁸¹⁹. Isso posto, percebe-se uma fisiologia do prazer entendida como reposição dos humores perdidos e uma fisiologia da tensão entre a alimentação saudável e a aprazível. Essas duas semânticas da *hēdonē*⁸²⁰ são excludentes, em razão de segunda estar alicerçada na *aísthēsis* e, portanto, ser inimiga da saúde; e a primeira visa exatamente à restauração do estado salutar⁸²¹.

5.3.3. A manía no Corpus Hippocraticum

Assim como o prazer, a investigação sobre a loucura entre os antigos médicos não é unânime e apresenta várias lacunas. Começando por uma análise nosológica, as palavras *maníē*, *phrenītis* e *melankholía* não expressam três doenças bem definidas no CH, embora elas fossem classificadas como tipos concorrentes de insanidade pela tradição médica posterior. O esforço de catalogação, de investigação das derivações e de contextualização semântica de cada um desses termos fora realizado previamente por exímios classicistas⁸²², e compete-nos apenas diferenciá-los *en passant* e convergir nossos esforços para o exame diligente da *manía* na medicina grega clássica. Preliminarmente, sublinha-se a inexistência de uma psiquiatria antiga perita na loucura e nas doenças mentais⁸²³, em virtude de esses três distúrbios estarem ladeados com outras enfermidades, tais como a angina, a pneumonia, entre outras.

A *phrenītis*, *verbi gratia*, começa com uma dor no *phrēn*, região do tórax e do abdômen, gera febre e o enfermo fica fora de si (*ékphōn*), com um olhar fixo e parado (*atenes*). Ela é uma enfermidade passageira, que pode alcançar a *krísis* com a morte ou com a

⁸¹⁸ Hp.VM 10.

⁸¹⁹ Hp.VM 14.

⁸²⁰ Para o debate sobre o prazer na medicina antiga, ver Gosling, Taylor (1982); Wolfsdorf (2013); Holmes (2010); Dean-Jones (1992). Holmes levanta vários questionamentos sobre a motivação do prazer que os hipocráticos não responderam. Na teoria fisiológica do prazer, será que algo leva o paciente a comer apesar de um sentimento de que não é isso que o seu corpo quer? Entretanto, Wolfsdorf afirma que as evidências de certos relatos filosóficos gregos antigos sobre o prazer podem levar a um beco sem saída exegético, mas a literatura médica conservou relatos frutíferos de um debate sobre a *hēdonē* existente na Antiguidade. O artigo de Dean-Jones instiga, por outra via, a relação entre “gênero”, “sexo” e “relações sexuais” na Grécia Antiga. Os hipocráticos nunca sugerem que a relação sexual deva ser restringida para mulheres como parte de uma dietética, ao contrário do que acontece aos homens.

⁸²¹ O prazer como *aísthēsis* também é proposto pelo autor do *Sobre o regime* (Hp.Vict. 1.23), o qual relaciona a língua com o prazeroso e com o desagradável.

⁸²² Cf. Pigeaud (2006, 1987); Di Benedetto (1986); Perdicoyianni-Paléologou (2009); Thumiger (2013).

⁸²³ O fato de não haver uma psiquiatria na Antiguidade não significa que não houve um tratamento pelos médicos hipocrático e pelos filósofos para loucura. Sobre esse tratamento, ver Eijk (2013).

restauração da saúde⁸²⁴. A *melankholía* apresenta também maiores características de especificação, a despeito de sua significação tanto como uma doença humoral *stricto sensu* entendida quanto como um distúrbio psíquico. Ares, *águas e lugares* afirma que os melancólicos sofrem com oftalmia, com febres agudas e com a melancolia no verão seco, entendendo-a como o ressecamento da parte úmida da bile⁸²⁵. Em relação às emoções, o autor de *Aforismos* sustenta que a *melankholía* se manifesta em sintomas como o medo e a tristeza⁸²⁶.

Excepcionalmente, a *manía* é concebida como uma declinação geral para a loucura e se encontra presente na literatura, na filosofia e na medicina gregas. Comparada com a *phrenítis* e com a *melankholía*, ela dificilmente pode ser conceituada⁸²⁷. Em *Sobre as doenças*, os pacientes afetados pela *phrenítis* se assemelham aos melancólicos, por causa da manifestação do delírio (*paraphrónēsis*) e da loucura (*manía*)⁸²⁸. Dessa forma, entende-se o vocábulo como um sintoma, ademais, como nota Di Benedetto, nos tratados *Sobre as doenças*, *Sobre as afecções internas* e *Sobre as afecções* não há um tratamento da *manía* como uma doença definida⁸²⁹. Encontramos, entretanto, em meio às parataxes e braquilogias das *Epidemias*, sintomas de indivíduos *mainómenoι* e, a partir dessas narrativas, podemos construir uma sintomatologia do paciente.

No tratado *Epidemias*, essa sintomatologia é descrita em detalhes. No primeiro livro, uma pessoa conhecida pelo nome de Erasino apresenta um estado febril após o jantar e, no segundo dia, com a piora dos sintomas, delira (*parakrouō*) com muito sofrimento (*epíponos*), manifestando espasmos (*spasmós*); no quinto dia, ele enlouquece (*ekmaínō*) e não (*ou*) pode controlar (*katékhō*), o seu corpo tem forte rigidez e fica dolorido (*odýnē*)⁸³⁰. Já com Críton, em Tassos, sucede uma forte dor (*odýnē*) no pé e à noite ele perde o juízo (*paraphronéō*), enlouquecendo (*ekmaínō*) no segundo dia⁸³¹. No terceiro livro, um adolescente, na Praça dos Mentirosos, se exercita além do costume e é atacado por uma febre, o ventre é transtornado pela bile e, no segundo dia, ele experimenta distúrbios (*tarakhódēs*) cognitivos (*gnómē*). No

⁸²⁴ Hp.Morb. 3.9; Hp.Aff. 6-7.

⁸²⁵ Hp.Aër 10.

⁸²⁶ Hp.Aph. 6.23.

⁸²⁷ Pace Pigeaud (2006). Embora o classicista francês reconheça que *manía* pode ser considerada como um sintoma ou como uma enfermidade, ele aplica o conceito de Areteu e Galeno para interpretar as passagens do CH. Segundo esse conceito, *manía* é “uma loucura sem febre que dura muito tempo”.

⁸²⁸ Hp.Morb. 1.30.

⁸²⁹ Cf. Di Benedetto (1986).

⁸³⁰ Hp.Epid. 1.8, oitavo enfermo.

⁸³¹ Hp.Epid. 1.9, nono enfermo.

dia seguinte, surge angústia (*aporía*), delírio (*parakrouō*) e morre no sétimo dia⁸³². Em Tasos, Filistes sofre com cefaleia durante muito tempo até cair em estado de estupor, ficando acamado. Por causa do consumo de bebidas, surgindo febres e vômitos de substâncias biliosas. No segundo dia, ele enlouquece (*ekmaínō*) com a presença de espasmos (*spasmós*), falecendo ao quinto dia, após um paroxismo⁸³³.

No quarto livro das *Epidemias*, encontra-se um rapaz enlouquecido (*paraphérō*) que, no oitavo dia, delira (*parakrouō*), manifestando licenciosidade (*akólastos*) e, levantando-se (*anístēmi*) e lutando (*mákhomai*), profere palavras vergonhosas (*aiskhromythēō*). A causa, escreve o autor do tratado, foi beber o vinho puro em abundância⁸³⁴. Em meio às parataxes apresentadas, nota-se o emprego do verbo *ekmaínō* como sinônimo e intensificador de *maínomai*. *Ekmaínō* possui o sentido de “fazer alguém ficar furioso”, portado uma qualidade acentuada e sugerindo um grau superior de insanidade⁸³⁵. Existe uma estreita relação entre esse verbo e os *spasmoí* seguidos de dores, além dos delírios, os quais são indicados pelo verbo *parakrouō* (*pará* + *krouō*) que denota, “atingir na lateral”, “desencaminhar”. O verbo *krouo* é empregado com a acepção de lutar ou tocar algum instrumento, então delirar seria bater uma nota errada, enganar-se, ser insano⁸³⁶. Analogamente, *paraphérō* (*pará* + *phérō*) designa o “colocar de lado”, “mover-se na direção errada”, “estar louco” e, por vezes, é alusivo à embriaguez⁸³⁷. Ressalta-se, finalmente, que no plano da etiologia da *manía* existe uma estreita conexão com o alcoolismo e a produção de bile.

Afastando-se do campo sintomatológico *tout court*, o *Sobre as doenças* estuda os acessos de *manía* sob a perspectiva patológica. Em opistótonos, o enfermo grita (*boáō*), sente fortes dores (*odýnē*), sofre com espasmos, não pode dominar (*katékhō*) a si mesmo, fala coisas sem sentido (*phlyaréō*). Em alguns casos, o paciente perde a voz (*áphōnos*) ou se torna louco (*manikós*) ou melancólico (*melankholikós*)⁸³⁸. Pode ocorrer também que uma pessoa, ao beber vinho em excesso, se levante e vomite bile, então ela enlouquecerá (*maínomai*) e sucumbirá no quinto dia⁸³⁹. Em adição, no *Sobre as afecções internas*, o médico sustenta que nas doenças hepáticas, se a bile, o sangue e a fleuma no fígado irromperem, então o indivíduo

⁸³² Hp.*Epid.* 3.1.8.

⁸³³ Hp.*Epid.* 3.1.4.

⁸³⁴ Hp.*Epid.* 4.1.15.

⁸³⁵ Cf. Perdicoyianni-Paléologou (2009); Chantraine (1968).

⁸³⁶ Cf. Thumiger (2013).

⁸³⁷ LSJ (1996).

⁸³⁸ Hp.*Morb.* 3.13.

⁸³⁹ Hp.*Morb.* 2.22.

enlouquece (*maínomai*), se torna violento (*aganaktéō*) e fala (*dialégō*) coisas ininteligíveis (*asýnetos*)⁸⁴⁰. Isso posto, conclui-se que a insanidade pode ser provocada pela embriaguez, por doenças hepáticas ou por opistótonos, quiçá associados com o tétano. Esse exame pormenorizado que os médicos hipocráticos realizam serve como base para descrever a cidade tirânica e o tirano.

5.3.4. A Fisiologia do Tirano: o desejo e a loucura

Da mesma forma que o estudo da democracia demanda uma clareza conceitual sobre os desejos, o exame da tirania reivindica uma analítica do prazer. Essa crítica foi considerada, não sem razão, uma das passagens mais obscuras da *República*⁸⁴¹. Sócrates anuncia a existência de prazeres não necessários que estão à margem da lei e podem ser encontrados na alma do ser humano, sendo reprimidos pela lei, pelos desejos nobres e pela razão. Contudo, quando o *lógos* adormece, a parte parva da alma satisfaz todos os seus apetites. Se ela for temperada e se a parte impetuosa for amansada, não permitindo que ela sofra carência (*éndeia*) ou excesso (*plēsmonē*), então o elemento racional alcança a verdade e descansa sem perturbações oníricas⁸⁴².

Sócrates retoma a tripartição da alma, declarando que existem três formas de *hēdonē* e de desejo (*epithymía*) referentes a elas. O *logistikós* ama o aprendizado (*philomathēs*) e a sabedoria (*philosophía*), logo o seu prazer coincide com o conhecimento. O *thymoeidēs* deseja a vitória (*philónikos*) e as honras (*philótimos*), portanto ele se compraz nas honrarias. O *epithymētikós* ambiciona o dinheiro (*philochrématos*) e o ganho (*philokerdēs*), então ele se deleita no lucro. Em um debate entre os três tipos de pessoas e os três elementos da alma, o

⁸⁴⁰ Hp.Int. 29.

⁸⁴¹ Sobre as obscuridades dessa passagem Cf. Bravo (2009); Cross, Woosley (1964); Annas (1981); Gosling, Taylor (1982); Wolfsdorf (2013); Pappas (2013); Nussbaum (1986). Bravo entende que os livros VIII e IX da *República* devem ser interpretados pelo tema unificador, qual seja, a justiça. Assim, a tese fundamental se manifesta no prazer como parte importante da felicidade. O hedonismo eudemônico dominaria o debate político, psicológico e ontológico. Cross e Woosley defendem que Platão não convence ao dizer que apenas o filósofo seria o critério para determinar quais são os prazeres a serem seguidos, somente porque ele “gosta” dos prazeres intelectuais. Annas, Bravo e Pappas rebatem ao sustentarem que Platão está tirando o “gosto” subjetivo da decisão dos filósofos, ele estaria apelando para a *phrónēsis* destes e, conseqüentemente, para sua experiência de mundo, a qual passa por uma avaliação criteriosa. Gosling, Taylor e Wolfsdorf se sentem desconfortáveis com as provas de Sócrates no Livro IX, visto que ele não esclarece a relação entre desejos mistos, o mecanismo de *plērōsis/kénōsis*, os prazeres espontâneos e a mudança que os prazeres provocam. Nussbaum e Pappas ressaltam a falta de uma ligação entre as ideias desenvolvidas no Livro IV (justiça e razão) e aquilo que se encontra no Livro IX, por exemplo, anteriormente a razão guiava a alma e a parte desiderativa desejava e a justiça consistia que cada um realizava somente a sua tarefa, entretanto no Livro IX, encontramos a razão desejando.

⁸⁴² Pl.R. 571a-572b.

único capaz de fornecer critérios alicerçados na experiência (*empeiría*), na sabedoria prática (*phrónēsis*) e na razão (*lógos*) é, indubitavelmente, o filósofo⁸⁴³. Assim, as *hēdonai* intelectuais serão mais agradáveis e menos dolorosas.

Em seguida, o Sócrates propõe outra demonstração respaldada na definição de *hēdonē*. Ele se posiciona contra a tese implantada por alguns de seus contemporâneos, pela qual o prazer puro (*katharós*) equivale ao afastamento da dor (*lýpē*). Ele arditamente desmonta o argumento ao constatar a presença de um estado intermediário entre o prazer e a dor, em razão de aqueles que experienciam um determinado sofrimento, louvam a ausência e o repouso da agonia, e não a sensação de deleite. Portanto, *hēdonē* e *lýpē* são movimentos na alma e o interposto deles, uma inatividade⁸⁴⁴. Ora, por meio desses sentimentos, *sōma* e *psykhē* são mutuamente afetados, como por exemplo, uma *algia* em determinado órgão faz sofrer todo o indivíduo⁸⁴⁵.

Esse não pode ser o único esclarecimento viável para esses fenômenos, porquanto os prazeres do olfato ocorrem espontaneamente sem que antes ou depois da sua manifestação haja uma dor⁸⁴⁶. Todavia a maioria dos prazeres está ligada ao esquema cinético, por isso Sócrates aventa tese que o prazer verdadeiro (*aléthēs*) e real (*óntōs*) é estar cheio (*plērōō*) daquilo que convém à natureza (*phýsis*)⁸⁴⁷. Destarte, ele concilia as duas explicações hipocráticas do deleite, isto é, ele aceita a *hēdonē* como *aísthēsis* e também acolhe o mecanismo fundado na repleção e depleção. Em adição, ele recepciona ambas na filosofia como tipos distintos de prazeres e remodela esta última para atender ao seu propósito argumentativo:

Ἰὼδὲ γ' οὖν, εἶπον, ἐννόει· οὐχὶ πεῖνα καὶ δίψα καὶ τὰ τοιαῦτα κενώσεις τινές εἰσιν
τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως;

Τί μήν;

Ἄγνοια δὲ καὶ ἀφροσύνη ἄρ' οὐ κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν αὐτῆς ἕξεως;

Μάλα γε.

Οὐκοῦν πληροῖτ' ἂν ὃ τε τροφῆς μεταλαμβάνων καὶ ὁ νοῦν ἴσχων;

⁸⁴³ Pl.R. 580d-583a.

⁸⁴⁴ Pl.R. 583c-584c.

⁸⁴⁵ Pl.R. 462c-d; 584c.

⁸⁴⁶ Pl.R. 584b.

⁸⁴⁷ Pl.R. 585e.

Πῶς δ' οὐ;

Πλήρωσις δὲ ἀληθεστέρα τοῦ ἥττον ἢ τοῦ μᾶλλον ὄντος;

Δῆλον ὅτι τοῦ μᾶλλον.

De fato, eu disse, reflita no que se segue. Fome, sede e coisas como essas não seriam uma depleção no estado corporal?

Bem, e daí?

A ignorância e a insensatez não são uma depleção no estado da alma?

Certamente.

Então, não os repletaria quem toma refeição e adquire inteligência?

Como não?

A mais verdadeira repleção [resultaria] do que existe em maior ou menor grau?

Claro que é do maior grau.⁸⁴⁸

O paralelismo entre corpo e alma serve para investigação do invisível, além de demonstrar a atuação de um no outro. No nível somático, fome e sede são depleções que se repletam com o alimento e a bebida. No nível “psicológico”, ignorância e loucura constituem a *kénōsis*, sendo preenchidas pela inteligência. Entretanto, Sócrates se avizinha da *true scotsman fallacy*, pois somente a verdadeira *plérōsis* necessita ser considerada, ou seja, aquela que possui maior realidade ontológica. Sabe-se que o cuidado da alma possui prioridade em relação ao cuidado do corpo, *ergo* a real repleção da alma ocuparia o grau mais elevado na linha da *hēdonē*:

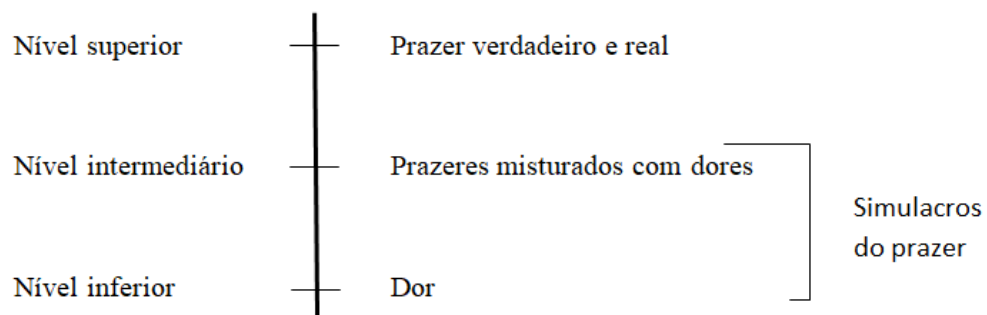


FIGURA 17 – Linha da *hēdonē*

⁸⁴⁸ Pl.R. 585a-b

A fim de que o leitor não se perca no labirinto dialético das palavras, faz-se necessário uma recapitulação. Até esse momento, foi esclarecido que o prazer é o contrário da dor, porém isso não indica que ele seja a simples cessação da dor. A partir de 585a, Sócrates justapõe esse esquema ao nível de realidade e ao mecanismo *plērōsis/kénōsis*, cravando-os na *eikōn* da linha. No estágio superior, se encontram os deleites *repletos* e saciados com objetos conforme a natureza, qual seja, o conhecimento e a sabedoria⁸⁴⁹. A etapa intermediária parece doce em comparação com a inferior e dolorosa quando contrastada com a parte elevada⁸⁵⁰. Quando um indivíduo passa do baixo para o meio, ele acredita ter atingido os lugares altos⁸⁵¹. Enfim, na fase ífera, as pessoas são vazias: elas não possuem experiência (*ápeiros*) e não conseguem atingir a saciedade (*aplēstía*). Elas se dirigem para baixo e quando muito retornam ao ponto central sem, contudo, verterem os olhos para cima. O filósofo as descreve com a presença frequente da partícula conjuntiva negativa *oúte* e da adversativa negativa *oudé*, assinalando o estado faltoso dessas pessoas⁸⁵².

Esse esquema se assemelha ao mecanismo do *Sobre as doenças IV*. Embora o tratado hipocrático não identifique a depleção com a dor, ele afirma que alguém pode consumir grande quantidade de alimento, mas a saciedade será lograda somente ao ingerir aquilo que ela necessita. Equitativamente, Sócrates defende que as pessoas do nível inferior agradam seus desejos sem satisfazê-los verdadeiramente, como por exemplo, uma pessoa pode empanturrar-se (*khortázō*) e assoberbar-se de honras sem se saciarem (*aplēstía*)⁸⁵³. Pormenorizando, certo indivíduo experiencia uma *lýpē* denominada de fome, também conhecida como carência de víveres, ao se empanzinar, ele se livra da dor e da *kénōsis*, cogitando que ele atingiu o prazer, mas ele somente atingiu o nível intermediário, isto é, a ausência da dor⁸⁵⁴.

De fato, o filósofo e a alma filosófica ocupam o grau máximo na *Linha da hēdonē* e dessa forma ele colhe os melhores prazeres próprios de cada uma de suas partes. O tirano, de maneira oposta, não exerce domínio sobre sua *psykhē*, o que obriga seus membros a procurarem prazeres que lhes são estranhos. Ele se situa em uma região à margem da lei e da

⁸⁴⁹ Pl.R. 585c-e.

⁸⁵⁰ Pl.R. 584a-b.

⁸⁵¹ Pl.R. 584d-585a.

⁸⁵² Pl.R. 586a-b.

⁸⁵³ Pl.R. 586b-e.

⁸⁵⁴ Pl.R. 586a-b.

ordem, ultrapassando os limites dos desejos moderados, convivendo em esbórrias e adotando comportamentos que vilipendiam a razão⁸⁵⁵, *eo ispo* ele atinge a loucura. Sublinha-se, contudo, a ordem dos fatores: a *República* não sustenta que o insano seja tirano, nem que se deva justificar os atos do tirano alegando a incapacidade mental. Adversamente, ele antepõe a *epithymía*, resolve não seguir os ditames do *lógos* e adentra, agora, na clínica de Platão:

Οὐκοῦν, ὦ φίλε, εἶπον, καὶ μεθυσθεὶς ἀνὴρ τυραννικόν τι φρόνημα ἴσχει;

Ἴσχει γάρ.

Καὶ μὴν ὁ γε μαινόμενος καὶ ὑποκεκινηκὼς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θεῶν ἐπιχειρεῖ τε καὶ ἐλπίζει δυνατὸς εἶναι ἄρχειν.

Καὶ μάλ', ἔφη.

Τυραννικὸς δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὁ δαιμόνιε, ἀνὴρ ἀκριβῶς γίγνεται, ὅταν ἡ φύσει ἢ ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέροις μεθυστικός τε καὶ ἐρωτικός καὶ μελαγχολικός γένηται.

Então, meu amigo, eu disse, o homem embriagado não teria uma mente tirânica?

Tem, sim.

E mesmo na loucura e na agitação, tenta governar não só as pessoas, mas também os deuses, e supõe ser capaz disso.

Certamente, disse ele.

Meu divino amigo, eu disse, o homem se torna tirânico no sentido preciso quando ou pela natureza ou pelo hábito de vida ou por ambos, se tornou bêbado, erótico e melancólico.⁸⁵⁶

Não fortuitamente, a passagem supracitada relaciona o ébrio com o insano, quiçá por seu delírio ou por sua etiologia derivada dos escritos hipocráticos ou por ambos. Acrescenta-se também o vínculo entre *manía* e *melankholía*, pois no tirano se materializam os sintomas dos dois transtornos: ele (i) possui um desarranjo mental (*hypokinéō*); (ii) está cheio de loucura (*manía*); (iii) é violento (*biáō*), grita (*boáō*) e tem acessos de fúria (*oistráō*)⁸⁵⁷; (iv) porta todas espécies de medo (*phóbos*)⁸⁵⁸; (v) não tem controle (*akrátōr*) de si mesmo (*heautoû*)⁸⁵⁹; (vi) se encontra repleto (*plérēs*) de medo (*phóbos*), de espasmos (*sphadaismós*) e

⁸⁵⁵ Pl.R. 586e-587c.

⁸⁵⁶ Pl.R. 573b-c.

⁸⁵⁷ Pl.R. 573e.

⁸⁵⁸ Pl.R. 579b.

⁸⁵⁹ Pl.R. 579c.

de dores (*odýnē*), mas é ontologicamente vazio e pobre⁸⁶⁰. Esses indícios estão presentes nas descrições sintomatológicas e patológicas dos tratados *Sobre as doenças*, *Epidemias* e *Sobre afecções internas*.

Sintomas	Hipócrates	Platão
Violência	Hp.Int. 29.	Pl.R. 573e.
Gritos	Hp.Epid. 1.9, nono enfermo.	Pl.R. 573e.
Medo	Hp.Aph. 6.23.	Pl.R. 579e.
Perda do Controle	Hp.Epid. 1.8, oitavo enfermo.	Pl.R. 579c.
Espasmo	Hp.Epid. 1.8, oitavo enfermo; Hp.Epid. 3.1.4.	Pl.R. 579e.
Dor	Hp.Epid. 1.8, oitavo enfermo.	Pl.R. 579e.
Delírio	Hp.Morb. 1.30; Hp.Epid. 3.1.8.	

FIGURA 18 – Tabela de Sintomas Relacionados à *Manía* e à *Melankholía*

Seguramente, no *Corpus Platonicum* não existe uma descrição de todos os sintomas da *manía* e da *melankholía* concentrada em tão poucas páginas como aparece no Livro IX da *República*⁸⁶¹. Platão observa atentamente os sintomas desses distúrbios para construir a efígie de um tirano descontrolado, ébrio e erótico. Esse governante não consegue prezar os laços amorosos da família, pois desrespeita e agride seus pais⁸⁶², além de não conseguir sustentar uma *phília* com outrem⁸⁶³. Em adição, ele destrói os relacionamentos dentro de uma cidade, provocando guerras internas ou externas, a fim de que o povo sempre necessite dele⁸⁶⁴ e, para manter-se no poder, ele elimina aqueles que pensam criticamente ou mantêm uma postura corajosa, temperante e sensata, sejam eles amigos ou inimigos, tornando-se o anti-médico da *pólis*: o terapeuta extrai o pior do corpo, o seu antagonista purga o melhor⁸⁶⁵.

Da mesma maneira, a cidade tirânica possui também as características da loucura. Devemos rememorar que o tirano ascende ao poder sob o pretexto de proteger o povo e, logo em seguida, ele corteja e sorri para todos, nega que seja um *týrannos*, promete muito, distribui

⁸⁶⁰ Pl.R. 579e.

⁸⁶¹ Sobre a loucura em Platão, cf. Sassi (2013); Jouanna (2013); Vogt (2013). Os classicistas concordam que Platão deve ser considerado ao lado das teorias médicas hipocráticas e não somente como uma pessoa que empregou a medicina como uma figura de linguagem. Eles perseguem no *Corpus Platonicum* as diversas manifestações de *manía* e admitem que o processo de cura da alma deveria passar pelo corpo e por tratamentos médicos.

⁸⁶² Pl.R. 574b-c.

⁸⁶³ Pl.R. 576a.

⁸⁶⁴ Pl.R. 566e-567b.

⁸⁶⁵ Pl.R. 567b-c.

terras e liberta os endividados⁸⁶⁶. A população, uma vez percebido o perigo de seu governante, tenta controlá-lo e não consegue, dado que ele se encontra protegido por mercenários⁸⁶⁷ e desfere seus golpes truculentos contra seus governados. Logo, o mais infeliz de todos os seres humanos torna a vida de todos aqueles que estão sob o seu governo desventurada.

Essa averiguação se encerra com uma *eikṓn* da alma modelada por Sócrates. O filósofo conclui o Livro IX, ressaltando a consonância (*sympḥōnía*) entre a harmonia (*harmonía*) somática e a harmonia psicológica⁸⁶⁸. Foi o estudo extensivo dos prazeres que dilucidou essa enigmática união, pois o deleite e a dor corporais podem afetar a *psykhé* do indivíduo como um todo. Paralelamente, uma alma amante de *hēdonai* e em conflito necessariamente engendrará doenças físicas. Infere-se, portanto, que o cuidado do corpo gera vigor e beleza e que a diligência com a alma produz a justiça, a sabedoria e uma pluralidade de virtudes. Ademais, em um conflito hipotético entre eles, deve-se priorizar a saúde da *psykhé*. Esse primado resta agora sem uma comprovação definitiva, permanecendo como postulado implícito a ser demonstrado no Livro X.

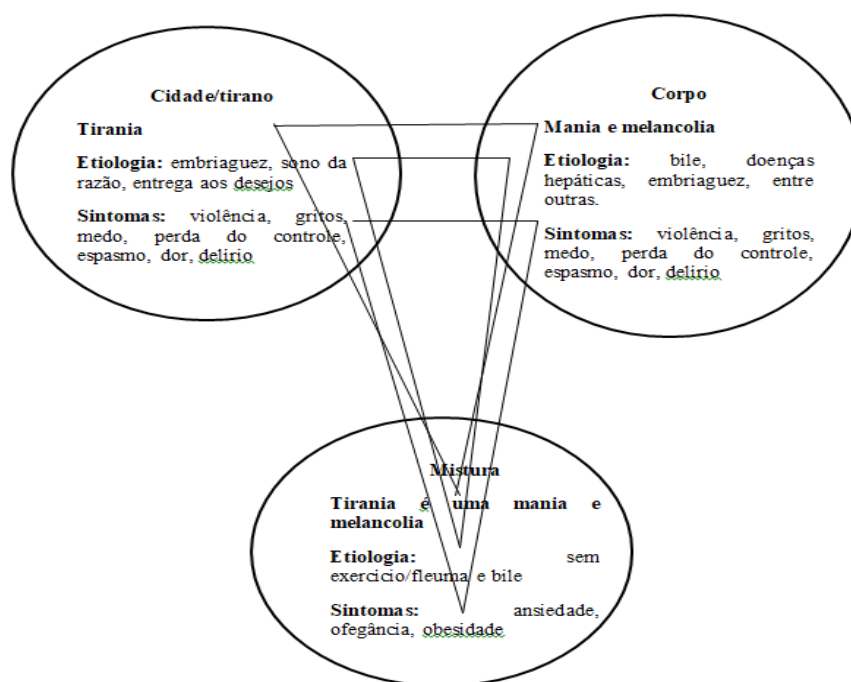


FIGURA 19 – Constituição tirana

⁸⁶⁶ Pl.R. 566d-e.

⁸⁶⁷ Pl.R. 568e-569b.

⁸⁶⁸ Pl.R. 591c-d.

5.4. Avaliações segmentárias

Platão, nos Livros VIII e IX, apresenta-nos quatro Constituições doentes. No âmbito conceitual, ele declara que a timocracia, a oligarquia, a democracia, a tirania e seus respectivos cidadãos sofrem de afecções. Desse modo, como foi demonstrado acima, ele não estava fazendo uma historiografia das *politeiai*, mas um estudo de casos de doenças, como faziam os médicos hipocráticos. E nesse momento, o pensamento metafórico empenha-se em ligar as relações equivalentes entre os predicados dos regimes políticos supracitados e os sintomas de algumas patologias descritas e catalogadas pelos médicos hipocráticos. Essa relação foi percebida por nós, à luz do CH, em quatro enfermidades distintas, a saber, a febre, as afecções internas, as afecções agudas e a *manía*.

Por conseguinte, no domínio imagético-conceitual da metáfora e segundo o pensamento platônico delineado nesses dois livros da *República*, concluímos que:

- (1) A timocracia ocorre em uma disfunção do *thymós*, em razão dos governantes sublinharem mais o valor da ginástica. Em Hipócrates, o *thymós* é um ímpeto associado, por vezes, a um estado febril. Esta última pode ser maligna ou benigna e ocorre devido ao aquecimento da fleuma e/ou da bile. Analogamente, parte timocrata da alma pode ser conduzida pela razão ou pelo desejo. Ora, quando ela impera na cidade a ênfase recai sobre a guerra e sobre o uso da força.
- (2) A oligarquia é o governo dos ricos em que a cidade se encontra dividida entre pobres e ricos. De forma similar, o corpo oligárquico possui muita carne excedente, ofegância e desconforto. A *ásthma* e a *aporía* são sintomas relacionados com a fleuma e com a respiração, indícios que a enfermidade tem origem interna.
- (3) A democracia é o governo dos pobres, que chegam ao poder por intermédio de uma revolução e instauram a liberdade, a diversidade e a igualdade. O corpo, nesta analogia, é afetado por uma doença mais virulenta e mais ardente do que a oligarquia, uma afecção aguda, que por obra da bile e da fleuma podem conduzir ao falecimento. A alma democrática também é tomada pelos desejos, cujas consequências são a prodigalidade e o ócio.

- (4) A tirania é a doença mais letal da cidade. Tanto na cidade, quanto no corpo daquele que é acometido pela *manía/melankholía* manifestam-se sintomas como a violência, gritos, medos, perda do controle, espasmos e dores. O tirano entrega sua alma totalmente aos desejos mais vis, deixa sua razão dormente e expurga o melhor da cidade, por isso ele é considerado o anti-médico, anti-governante e anti-filósofo.

Diante dessa imagem nosológica, emerge um conceito de doença que, agregado aos anteriores, pode ser explicado da seguinte forma: a enfermidade é aquilo que pode atacar (*epipíptō*) um corpo saudável por causa de ferimentos, de doenças sazonais ou localizadas, ademais ela pode ocorrer quando a disposição das partes está contra a natureza e o elemento que deve governar por direito não comanda mais; acrescenta-se que a enfermidade é uma luta (*mákhomai*) interna com ou sem influência de um elemento externo. Em consideração a esse *definiens*, percebe-se que as Constituições não devem apenas ser evitadas, como também precisam ser combatidas, visto que, assim como a afecção agride e assalta o corpo humano, elas afrontam a saúde da *pólis*.

Asseguradamente, a metáfora não é apenas um fenômeno linguístico; ela é incorporada e internalizada por aqueles que a utilizam, a ponto de as pessoas conferirem sentido ao mundo por intermédio delas. Considerar a tirania como loucura, por pior que realmente ela seja – e isso é um fato indiscutível –, pressupõe que o seu contrário (a cidade governada pelos filósofos) possui o monopólio da verdade e da lucidez.

CAPÍTULO 6 – Epílogo: A medicina no tribunal da alma e da imitação (Livro X)

A celeuma em torno da datação e da composição do Livro X situa-se, no presente, mitigada. Entretanto, percebe-se a comutação da coesão relumbrada dos Livros VIII e IX para a variedade temática dessas postimeiras palavras de Sócrates⁸⁶⁹. Consideramos, destarte, o último livro da *Politeia*, como o acabamento da obra em *ring composition*, cuja revisitação e aprofundamento dos motes são necessários⁸⁷⁰. A *katábasis*, por exemplo, ao Pireu encontra seu paralelo na descida do Mito de Er, assim como o fim da vida discutido com Céfalos; e a poesia dos Livros II e III retorna com seu desfecho trágico, qual seja a sua expulsão definitiva dos poetas da *kallípolis*⁸⁷¹. Nos interstícios desse reforço são inseridas demonstrações e novas ideias, como a conjectura da imortalidade da alma e a representação de um universo, que se equipara ao *Timeu*.

O Livro X abarca três integrantes principais: o renovado desafio às credenciais e efeitos da poesia, da pintura e da escultura; o argumento para demonstrar a imortalidade da alma; e a visão mítica atribuída a Er, um soldado panfílico, o qual relata a realização da justiça no funcionamento eterno do *kósmos*, cuja abrangência se estenderia tanto ao sistema astronômico quanto à transmigração de almas imortais. Para nosso fio condutor, investigaremos a primeira e a segunda temáticas, pois elas tangenciam a relação corpo-alma e imitação, e elucida a relação entre Platão e a medicina, visto que a *psykhé* também fora tematizada entre os hipocráticos e ela está no fulcro da metáfora cidade-indivíduo. E,

⁸⁶⁹ Annas (1981) e Halliwell (2005) se opõem a tese levantada por Dümmler e por Zeller que consideram o Livro X da *República* um apêndice escrito posteriormente. Annas postula que Platão claramente desejava adicionar material extra em pontos que ele sentia não terem sido tratados de forma adequada ou com força suficiente. Kraut (2011) sustenta que Platão não terminou completamente sua defesa da justiça no Livro IX, visto que no X, ele se volta para as recompensas extrínsecas da vida justa que ele concordara em demonstrar no Livro II. Halliwell entende que a extensão do diálogo permite dizer que Platão o escreveu durante vários anos, todavia deve-se aceitar que o Livro X reflete as intenções finais de seu autor quanto à sua forma e conteúdo.

⁸⁷⁰ A teoria da *ring composition* aplicada às obras antigas sustenta que nos últimos livros de um tratado se esperava uma resolução para responder a questões abertas, corrigir hipóteses provisórias, revisar argumentos anteriores com base em princípios que surgiram no meio da obra e não apenas repetir pontos. Cf. Barney (2010).

⁸⁷¹ Pl.R. 327a, 614b-d, 617d, 621b; para Céfalos, cf Pl.R. 328-331b, 614b-621d.

concomitantemente, far-se-á uma recapitulação dos livros anteriores dos temas da *mímēsis* e da alma.

6.1. Medicina e imitação: diferença entre Platão e os poetas

A *Politeia* de Platão mostra a antiga querela entre os poetas e os filósofos. Essa polêmica ocorre, sobretudo, por causa da concorrência pela autoridade pedagógica na Hélade. Segundo o fundador da Academia, os primeiros diferiam em muito dos segundos quanto ao método e ao papel da imitação. A *mímēsis* nos poetas era metaforicamente, ontologicamente e epistemologicamente contraproducente, fato esse que culmina na expulsão deles da *kallípolis*.

6.1.1. A poesia do corpo: a imitação da Medicina nos versos e na tragédia

Homero utiliza vários símiles, definidos como comparações que empregam imagens extraídas da realidade, na fórmula “x é como y”, no qual ele conecta o primeiro termo (x) ao segundo (y) manipulando inúmeros conectivos, como *atálantos*, *eikós*, *enalónkios*, *epieíkelos*, *íkelos*, *îsos*, *hoiōs*, *homoíōs*, *hōs*, *hōs te*, *ísa*⁸⁷². Nessas narrativas, percebe-se que os paralelos enfatizam o significado do acontecimento, levando ao primeiro plano da cena uma ação humana, que se estende além do *tertium comparationis*, envolvendo também uma amplitude maior de versos e um contexto rico de relações imagéticas.

Esses paralelos se inscrevem no desenho compositivo que regula o texto com imagens extraídas da vida cotidiana do homem do campo, do mundo animal ou das forças e catástrofes da natureza. O estrépito das armas que o exército dos Aqueus portavam, *verbi gratia*, encontra-se comparado ao incêndio na montanha⁸⁷³, também Menelau se assemelhou a um leão diante da presa quando avistou Páris na frente do exército troiano⁸⁷⁴ e, por fim, o troiano Ímbrio, quando foi golpeado por Teucro, caiu como uma árvore cortada. Entretanto, a saúde –

⁸⁷² Para símiles homéricos ver Snell (1953); Romilly (1984); Di Benedetto (1994).

⁸⁷³ Hom.*Il.* 2.450-460.

⁸⁷⁴ Hom.*Il.* 3.20-25.

cujo vocábulo e seus correlatos não aparecem na *Ilíada*⁸⁷⁵ –, a doença, o médico e a medicina não são aplicados em símiles, apesar do prestígio dos médicos, descrito no Canto XI da *Ilíada*. Na narrativa, após o recomeço de uma terceira batalha entre troianos e aqueus, Alexandre, amante de Helena e hábil flecheiro, atinge o ombro direito de Macáon com uma seta de farpa tripla⁸⁷⁶. Temendo pela vida dele, Idomeu pede a Nestor que o conduza às naus, explicando:

—|— ∪ ∪|— —|— —|— ∪ ∪|— ×
 ἰ ητρὸς γὰρ ἄν ἦρ || πολλῶν ἀντὶ ἕξι ος ἄλλων

—|— — —|— ∪ ∪|— ∪ ∪|— ∪ ∪|— ×
 ἰ οὐς τ' ἔκτ' ἄμιν εἰν || ἐπ' ἰ τ' ἦπ' ἰ α φ ἄρμ ακ α π ἄσσ ειν

Pois um médico é homem que vale por muitos outros,

quando se trata de retirar setas e aplicar fármacos apaziguadores.⁸⁷⁷

Os versos 514 e 515, compostos em hexâmetro dactílico, expressam o ofício do médico durante a batalha. O verso 514 é repetido duas vezes por Platão em contextos dialógicos diferentes sem o v. 515, porém não se pode inferir que ele não constava no texto original. O filósofo coloca essas palavras na boca de Alcibíades ao se submeter às ordenanças do médico Erixímaco⁸⁷⁸ e do Estrangeiro ao empregar uma analogia entre o político, o capitão e o médico⁸⁷⁹. Na *Ilíada*, o valor do médico é posto em paralelo com o exercício da sua função, a saber, extrair (*ektámnein*) flechas (*ioús*) e aplicar (*pássein*) o remédio (*phármakon*), aludindo a uma perícia dos doutores que retiravam setas de farpas triplas, como as de Menelau, porque Pátroclo, um “leigo” na arte, empregara uma faca (*mákhaira*) para operar o dardo de Eurípilo⁸⁸⁰.

Essa dupla função rendeu, na tradição posterior, uma separação entre Macáon e Podalírio. Ambos aparecem como médicos-guerreiros e filhos de Asclépio que comandavam

⁸⁷⁵ Cf. Bartoš (2015).

⁸⁷⁶ Hom.*Il.* 11.505-509.

⁸⁷⁷ Hom.*Il.* 11.510-518. Tradução de Lourenço.

⁸⁷⁸ Pl.*Smp.* 214b.

⁸⁷⁹ Pl.*Pol.* 297e. Existe uma reminiscência do verso em Pl.*Lg.* 730c em um contexto de uma vida justa e digna, sem aplicar especificamente ao médico.

⁸⁸⁰ Hom.*Il.* 11.844.

trinta navios dos que vinham de Trica, de Itoma e da Ecália⁸⁸¹, e recebem o epíteto de *asklepiades*. No entanto, deve-se acentuar que essa denominação indica, em Homero, somente sua ligação paterna e não profissional, visto que Asclépio ainda não havia sido deificado, aparecendo como um rei que curava as pessoas⁸⁸². Eles, como seu pai, receberam remédios e ensinamentos do benevolente e *justo* centauro Quíron, e também lutavam destemidamente contra os troianos⁸⁸³, tais como os homens da epopéia, os quais possuem uma compleição heroica que refletia a sua *areté*, a saber, a bravura que se mescla à generosidade⁸⁸⁴ e, por isso, deveriam ser imortalizados nos versos do poeta e lembrados com empáfia pelos gregos.

Podalírio e Macáon recebem o epíteto de *iētēr agathō*, que no contexto denotaria o título glorioso de nobreza, frequentemente, conectado à prisca aristocracia⁸⁸⁵. Macáon, por sua vez, recebe a designação de *amýmonos iētēros*, indicando o caráter ilibado, imaculado e irrepreensível⁸⁸⁶, e de *poiména laón*, pastor dos povos, título que também recebiam os outros capitães, tais como Bienor e Eurípilo⁸⁸⁷. Na *Iliupersis*⁸⁸⁸, Arctino, no século VII a.C., o relaciona somente com a cirurgia, pelo que Agamêmnon chama somente ele para curar a ferida de Menelau, o que também explicaria seu protagonismo em relação ao seu irmão, Podalírio, que curava as enfermidades internas.

Em contrapartida à figura do médico-guerreiro da *Ilíada*, a *Odisseia* representa-o como um *dēmiourgós*⁸⁸⁹, juntamente, com o adivinho (*mántis*), o carpinteiro (*téktōn*) e o

⁸⁸¹ Sobre as localidades, cf. Kirk (1985).

⁸⁸² Cf. Edelstein (1945).

⁸⁸³ Hom.*Il.* 4.219; 11.832; 11.834-836.

⁸⁸⁴ Cf. Romilly (1980); Di Benedetto (1998).

⁸⁸⁵ Hom.*Il.* 2.729-733. Martín e Jordi (2014) demonstram que vários séculos depois da Guerra de Troia, a logística militar grega incorporava médicos em sua expedição, como relata Xenofonte. Isso demonstraria a preocupação com os feridos e enfermos.

⁸⁸⁶ Hom.*Il.* 11.518.

⁸⁸⁷ Hom.*Il.* 11.92; 11.842.

⁸⁸⁸ *Iliupersis* Fr. 5.

⁸⁸⁹ Hesíquio (Hsch 847.1-850.1) traz como sinônimo de *dēmiourgós*: artesão manual e suas classes; aquele que faz a provisão; sol que cozinha e consoma; *banaúsios*; oficiais dóricos que se ocupam das coisas públicas, tais como os *dēmarkhoi* de Atenas; artesãos mal utilizados; mulher, que assa bolo nos casamentos. Entretanto, os pesquisadores contemporâneos se dividiram quanto ao sentido exato de *dēmiourgós*. Finley (1954) sustentou que, provavelmente, os *dēmiurgoí* fossem pagos por um trabalho que desempenhariam, desde que estivessem à disposição da população. Sob outra perspectiva, Palmer (1954) alegou que o *dēmiourgós* era aquele que trabalhava na terra popular e Murakawa (1957) declarou que toda a investigação do termo é hipotética devido à falta de evidências definitivas e que o sentido do vocábulo em questão oscilou de acordo com as *póleis*, podendo denotar trabalhador hábil, operário, especialista, praticante, classe de artesãos, autor, criador, produtor, magistrado. Etimologicamente, o vocábulo é composto por *dēmia* e *érge* e suporta diversas leituras, tais como, aquele que faz coisas que dizem respeito a todo o povo, aquele que lida e administra os assuntos populares. Apesar da falta de precisão do significado da palavra *dēmiourgós*, na *Odisseia* ela serviu para caracterizar o médico-guerreiro aristocrata próximo ao povo e começa moldar a imagem do terapeuta grego dos séculos seguintes. Heródoto (Hdt. 2.167-8) utiliza *kheiroánaks* em conexão com *kheirotékhnai*, o qual aparece, ao lado

aedo⁸⁹⁰. O contexto ocorre quando Odisseu, após retornar da sua viagem, é conduzido por Eumeu, o porqueiro, diante dos pretendentes de Penélope e disfarçado de pedinte pede-lhes pão; incomodado Antínoo repreende Eumeu, o qual lhe responde que as quatro categorias de *dēmiourgoí* de outras localidades são sempre bem-vindas em qualquer cidade, muito embora um mendicante jamais seria convidado por receio de trazer despesas ao povo. Pode-se deduzir que a exceção para se chamar um desses especialistas é justamente por sua especialidade e seus benefícios para a comunidade; além disso, depreende-se que todos os estrangeiros convidados são artesãos, mas não se segue que todos os artesãos são forasteiros.

À vista disso, verifica-se que Homero imita a atuação do médico em batalhas, curando os feridos e lutando nobremente. Platão jamais criticaria essa imagem do terapeuta, mas a *mímēsis* de alguém que não sendo *iatrós* fala como se o fosse. Todavia, existe uma contrafação pior presente na tragédia dos séculos V e IV a.C. que representa o enfermo em suas aflições, dores e lamentos. Eurípides, *verbi gratia*, emprega ao menos três recursos para construção das suas personagens a partir da condição patológica: usando a doença como metáfora, principalmente da vida moral; desenvolvendo a figura do doente e da doença como um fio condutor na obra; construindo uma personalidade a partir da *mímēsis* de sintomas dos enfermos descritos pelos médicos hipocráticos⁸⁹¹.

Em *Orestes*, o protagonista, após assassinar sua mãe, padece de uma enfermidade cujos sintomas são perfeitamente comparáveis com a epilepsia descrita no *Sobre a doença sagrada*: espuma na boca⁸⁹²; gemidos, lamentos, medo e angústia⁸⁹³; fraqueza após o trauma⁸⁹⁴; vergonha pela sua condição⁸⁹⁵; desorientação e perda de memória⁸⁹⁶; gritos e alucinações⁸⁹⁷; dificuldades de respirar⁸⁹⁸; agitação corporal, ranger de dentes, movimentos descontrolados⁸⁹⁹; perturbações na visão⁹⁰⁰. O tragediógrafo explora o potencial metafórico

de *dēmiourgós*, no tratado *Sobre a medicina antiga* (Hp.VM 1), como um dos nomes (*kheirótekhnos*) para o médico. Cf. também LSJ (1996); Beekes (2010); Chantraine (1968).

⁸⁹⁰ Hom.Od. 17. 380-389.

⁸⁹¹ Cf. Matsui, Cornelli (2018).

⁸⁹² E.Or. 220-1; Hp.Morb.Sacr. 4, 10.

⁸⁹³ E.Or. 200-5; Hp.Morb.Sacr. 4.

⁸⁹⁴ E.Or. 228; Hp.Morb.Sacr. 1.

⁸⁹⁵ E.Or. 280-1; Hp.Morb.Sacr. 15.

⁸⁹⁶ E.Or. 216; Hp.Morb.Sacr. 18.

⁸⁹⁷ E.Or. 255-60; Hp.Morb.Sacr. 1, 14.

⁸⁹⁸ E.Or. 155; Hp.Morb.Sacr. 1, 10.

⁸⁹⁹ E.Or. 166; Hp.Morb.Sacr. 1, 10.

⁹⁰⁰ E.Or. 222-4; Hp.Morb.Sacr. 10.

da afecção de Orestes a fim de estruturar todo o drama abrangendo questões morais, psicológicas e sociais⁹⁰¹.

O segundo recurso encontra-se em *Héracles*. O drama apresenta a cidade de Tebas doente por causa da *stásis*, na qual Lico usurpa o poder ao assassinar Creon⁹⁰². O novo tirano se prepara para executar o pai, a esposa e os filhos de Héracles quando o herói retorna do Hades, destruindo Lico. Em seguida, Lyssa, seguindo ordens de Iris e Hera, enlouquece Héracles, o qual vitima seus filhos e sua esposa. Após recobrar a lucidez, ele recebe ajuda de Teseu e Atena para a restauração da sanidade. A doença é o *leitmotiv* da obra aparecendo tanto na cidade quanto em Héracles⁹⁰³, e muito se assemelha à descrição da loucura no capítulo 44 de *Sobre as Afecções internas*⁹⁰⁴: alteração dos olhos⁹⁰⁵; delírios de combates⁹⁰⁶; problemas respiratórios⁹⁰⁷; recuperação súbita da consciência e fala normalmente⁹⁰⁸.

Enfim, a Medeia representa o terceiro recurso, a saber, a construção da personalidade da *dramatis persona*, bem como a representação de uma parcela da sociedade, no caso, as mulheres. A própria relação de Eurípides com a intimidade das mulheres já fora notada na Antiguidade: é importante lembrar que ele fora satirizado por Aristófanes nas *Tesmoforiantes* exatamente por expor os segredos mais íntimos da mulher grega, motivo pelo quais estas teriam tramado sua morte⁹⁰⁹. Em *Medeia*, ele volta à temática do “gênero” e faz uma intersecção com o pensamento médico em pelo menos dois momentos centrais: (i) descreve o *status* de fraqueza da *gyné* na Hélade⁹¹⁰; (ii) narra o parto como momento de dores e sofrimento⁹¹¹. Ora, essa parafernália argumentativa da tragédia, máxime em Eurípides, não poderia ser aceita na cidade que Sócrates erigia pelos fatores que elucidaremos a seguir.

6.1.2. A imitação da Medicina posta à prova

⁹⁰¹ Cf. Smith (1967).

⁹⁰² E.HF. 34, 273, 542-3, *stásei nosoûsan*.

⁹⁰³ Cf. Kosak (2004).

⁹⁰⁴ O tratado hipocrático é tardio, todavia o diagnóstico já está presente nas obras mais antigas como, por exemplo, *Sobre os ventos* e *Sobre a Doença sagrada*.

⁹⁰⁵ E.HF 932.

⁹⁰⁶ E.HF 935-965.

⁹⁰⁷ E.HF 1091-3.

⁹⁰⁸ E.HF 1110-5.

⁹⁰⁹ A.Th. 467-518.

⁹¹⁰ E.Med. 263-4, E.Med. 231, E.Med. 928, Hp.Genit, Hp.Nat.Puer. 21.

⁹¹¹ Os riscos da gravidez são levantados no drama (E.Med. 1030-1), quando Medeia invoca as convulsões, as dores (*mokhthéo*) e o sofrimento (*pónoi*) no parto. De forma semelhante, os médicos descrevem o parto como sofrimento (Hp.Oct. 3-4, *pónous*), dores (Hp. Foet.Exsect. 3, *ōdîna*) e riscos (Hp.Superf. 2, *kíndynoi*).

Dissertando sobre a educação dos guardiões, nos Livros II e III, Sócrates propõe uma reforma em todo o sistema da *paideia* para, assim, transformar a cidade, começando pela poesia⁹¹². Nesse contexto, ele analisa os *logoí* e, a seguir, a *léxis* da poesia, a fim de determinar qual o estilo deveria permanecer nessa nova *pólis*, e classifica a elocução em três tipos distintos: a narrativa simples (α – *haplḗ diēsēgis*), na qual o poeta não se oculta e se exime de toda imitação (*mímēsis*)⁹¹³; a narrativa mimética ($\delta\mu$ – *diēsēgis mimēseōs*), cuja voz do autor se oculta entre as falas, restando apenas o diálogo entre as personagens⁹¹⁴; a narrativa que *participa* de ambos ($\alpha\mu$ – *di' amphoteron*), em que o poeta fala como se fosse ele e depois fala como se fosse outro⁹¹⁵. O primeiro tipo de narrativa é próprio da épica, o segundo dos ditirambos e o terceiro da tragédia e da comédia.

O *locus* da discussão se dirige para a *mímēsis*, a qual é utilizada em dois sentidos no texto da *República*⁹¹⁶: o primeiro é mais técnico e envolveria a relação de representação da personagem, típico do Livro III⁹¹⁷; o segundo seria mais amplo e gnoseológico, como no Livro X⁹¹⁸. O problema da narrativa mimética, própria da tragédia e da comédia no Livro III,

⁹¹² Pl.R. 376c-398b.

⁹¹³ Pl.R. 393c-d.

⁹¹⁴ Pl.R. 394b.

⁹¹⁵ Pl.R. 393a-b.

⁹¹⁶ Existe uma vasta bibliografia sobre *mímēsis*, tentamos elencar as obras mais recentes e mais evidentes sobre o assunto, cf. Halliwell (2002, 2005); Palumbo (2008); Pappas (2013); Pappas (2012); Havelock (1963); Tate (1932); Babut (1985); Keuls (1978). Halliwell defende que Platão e Aristóteles fizeram uso dos significados já correntes de *mímēsis*, os quais podem ser resumidos em cinco categorias de fenômenos: primeiro, semelhança visual (incluindo obras de arte figurativas); segundo, emulação/imitação comportamental; terceiro, representação, incluindo representação dramática; quarto, produção vocal ou musical de estruturas sonoras significativas ou expressivas; quinto, a conformidade metafísica, como na crença pitagórica, relatada por Aristóteles, de que o mundo material é uma *mímēsis* do domínio imaterial dos números. Ele também sustenta que o Livro III enfoca em uma representação dramática como um modo especialmente intenso de *mímēsis*. Já nos livros centrais, a *mímēsis* assume um papel mais idealista, no qual não existem correlatos do mundo real com o que é retratado. Enquanto o Livro X emprega de uma concepção “espelhada” de *mímēsis*. Em contrapartida, Palumbo parte da hipótese que, para entender a noção fundamental de *mímēsis*, é necessário trazê-la de volta ao seu próprio contexto semântico, a saber, o contexto da cultura teatral. Nesse contexto (como também em todos os outros) *mímēsis* significa representação. Ora, essa *mímēsis* é a produção de uma representação, de uma imagem, de uma aparência de igualdade, o seu resultado é uma entidade que aspira parecer igual ao seu modelo, atravessada por uma ansiedade de semelhança, por uma tensão de identidade com o original. Ela afirma que realocar um termo dentro de seu próprio contexto semântico é uma operação hermenêutica que tenta reverter uma interpretação do termo como “imitação”. Pappas, por sua vez, defende que a *mímēsis* no Livro III está enfatizando o âmbito da representação e no Livro X, ela é mais complexa e ampla. Havelock opõe a *mímēsis* enquanto personificação (Livro III) e *mímēsis* como ilusão (Livro X) e assinala que o centro da desavença entre os filósofos e a poesia se encontra no *status* de educador da Hélade que Homero portava. Tate e Babut sustentam que Platão tenha utilizado *mímēsis* em dois sentidos, bom e mau, e o sentido mau da poesia foi excluído da bela cidade, e Belfiore nota a mudança dos vocábulos *mimētikós*, relacionado com os guardiões, e *mimētikḗ*, ligado aos poetas. Keuls, por fim, traça uma história da *mímēsis* antes de Platão e conclui que ela é uma representação cinética que possui sinônimo de *eikasia* na *República*. Não obstante, ela aceita que *mímēsis* possua vários cognatos no CP e refletam sua preocupação com a relação modelo-imitação, forma-sombra, verdade-ficção.

⁹¹⁷ Pl.R. 393c. Imitar é fazer-se semelhante a outro ou na voz ou na postura.

⁹¹⁸ Pl.R. 598b.

consiste em que, ao simular vários caracteres de pessoas e vários profissionais, divide a natureza humana e não se mostra capaz de imitar bem muitas coisas, restando-lhe apenas aproximações⁹¹⁹. Por esse motivo, Sócrates interdita, na boa cidade, toda a manifestação de uma *léxis* que visa à reprodução de uma mulher doente, apaixonada ou com dores de parto, de homens maus ou covardes que cometem faltas em palavras ou ações contra si e contra os outros, de sons da natureza, tais como trombetas, latidos, entre outros⁹²⁰.

Portanto, Sócrates propõe que a imitação observe algumas regras. Primeiramente, a narrativa deve representar um homem bom (*andros agathou*), o qual portaria as virtudes de coragem (*andreia*), de moderação (*sōphrosynē*), de piedade (*hosia*) e da nobreza própria de uma pessoa livre (*eleútheros*)⁹²¹. Concernente à ação, ele deve agir com firmeza (*asphalēs*) e com lucidez (*émphrōn*), e não deve ser retratado como uma pessoa abatida pela doença ou pelas paixões⁹²². Semelhantemente à diferenciação entre a patranha dos poetas e a “nobre mentira”⁹²³, o texto nos remete a uma “boa imitação” (μ_1) e uma “má imitação” (μ_2), ainda que não sejam exatamente esses termos empregados pelo autor. Aquilo que está em jogo é a reprodução do modelo que se adeque à cidade que está sendo construída e à educação dos guardiões e, por conseguinte, a exclusão daquilo que seria nocivo a esse novo *éthos*.

Essa crítica decorre do reconhecimento do poder da *mímēsis*, cujo fruto consiste na produção de atos na vida real, isto é, a imitação de um homem perverso ou bom pode influenciar a prática em circunstâncias concretas do cotidiano. Acrescenta-se que eles podem ser expressos em três tipos (*eîdos*) diferentes: o primeiro (ϵ_1) *participaria* da narrativa simples e da imitativa, admitindo pequenas variações, portando uma harmonia (*harmonía*) e um ritmo (*rythmós*) adequados; o segundo (ϵ_2) imitaria tudo, exigindo variações de toda sorte, dispensaria o ritmo e a harmonia; o terceiro (ϵ_3) misturaria (*kekraménōs*) os dois. Caminhando em direção ao desfecho da argumentação sobre a *léxis*, Sócrates explica que os poetas e todos os que dizem algo empregam uma dessas formas e pergunta a Adimanto qual delas poderiam ser aceitas na cidade que está sendo construída.

⁹¹⁹ Pl.R. 395b.

⁹²⁰ Pl.R. 395e-396b.

⁹²¹ Pl.R. 395c.

⁹²² Pl.R. 396d.

⁹²³ Pl.R. 414b-c.

Τί οὖν ποιήσομεν; ἦν δ' ἐγὼ πότερον εἰς τὴν πόλιν πάντας τούτους παραδεξόμεθα ἢ τῶν ἀκράτων τὸν ἕτερον ἢ τὸν κεκραμένον;

Ἐὰν ἡ ἐμή, ἔφη, νικᾷ, τὸν τοῦ ἐπιεικοῦς μιμητὴν ἄκρατον.

Ἀλλὰ μήν, ὦ Ἀδείμαντε, ἡδύς γε καὶ ὁ κεκραμένος, πολὺ δὲ ἥδιστος παισὶ τε καὶ παιδαγωγοῖς ὁ ἐναντίος οὗ σὺ αἰρή καὶ τῷ πλείστῳ ὄχλῳ.

Ἡδιστος γάρ.

- O que faremos, pois? – Disse eu – Acolheremos na cidade todos esses tipos ou só um dos que são sem mistura ou aquela mista?

- Se minha opinião vencer, disse, o tipo sem mistura do homem bom.

- Porém, ó Adimanto, o tipo misto é aprazível também; o tipo oposto ao que escolhes é mais aprazível às crianças, a seus preceptores e à grande massa popular.

- É sim o mais aprazível.⁹²⁴

Essa passagem parece um imbróglio de Sócrates e Adimanto⁹²⁵, não obstante o texto parece claro ao remeter aos tipos de *léxis* (ϵ_1 , ϵ_2 , ϵ_3), e não à sua natureza (α , $\delta\mu$, $\alpha\mu$), elegendo-se assim à forma ϵ_1 que emprega a μ_1 . Na qualificação das *léxis* e dos seus *eídē*, a centralidade da crítica reside especificamente na poesia e na mitologia que tudo representa, dispensando o ritmo e a harmonia. Aplicado a uma metacrítica, infere-se que a *República*, como escrita literária, tem características de uma *diēsēgis* mista, em que o próprio *narrador* (Sócrates) fala como se fosse ele e depois como se fosse outro, imitando a filosofia e a vida de uma pessoa virtuosa, com ritmo e harmonia. Contudo, isso não explica o desaparecimento do *autor* (Platão), deixando aberta a questão que ele, como o escritor, estaria imitando tudo, inclusive Trasímaco e toda sua fúria. Nossa posição será relacionar parte da descrição metacrítica à forma de escrita platônica, pelo que ela se norteia nos parâmetros de μ_1 , e parte rejeitá-la, porque Sócrates deixa transparecer que (i) ele não é um poeta, mas o fundador de

⁹²⁴ Pl.R. 397d.

⁹²⁵ Annas (1981) confunde a natureza com o tipo da *léxis* e propõe que Platão ficou confuso no final da argumentação. Dixsaut (2003) também possui uma leitura equivocada do texto ao unir o diálogo com a narrativa e afirmar que essa passagem não se aplica somente aos poetas, mas a todas as formas de escrita. Ela também não nota o pequeno desvio textual entre natureza e tipo narrativo. Tate (1928) sustenta que Platão não deixa claro o estilo não misturado que imita o homem virtuoso, admitido na cidade. Segundo ele, a bondade não é somente um atributo daquilo que se imita, mas de quem imita. Teisserenc (2010) observa que Platão não precisa as características do tipo misturado (ϵ_3). Ele acredita que esse tipo que imita o diálogo é o melhor meio de chegar aso efeitos de distância, inércia e esterilidade que acompanham a escritura.

uma cidade⁹²⁶ e que (ii) ele não tem afinidades com a poesia e nem com a métrica⁹²⁷, logo o *diálogo* como gênero literário se difere em forma e conteúdo da poesia.

Chama também a atenção, o esforço de Sócrates para distinguir o diálogo, enquanto forma literária, da *antilogiké tékhnē*, no Livro V⁹²⁸. Essa proximidade foi notada, segundo Diógenes Laércio⁹²⁹, por Aristóxenes de Tarento, um filósofo do século IV a.C., e por Favorino, filósofo do séc. I e II da nossa era, em sua obra *Histórias Variadas*, os quais relataram a presença quase integral do texto da *República* nas *Antilogias* de Protágoras. Todavia, Sócrates afirma que essa forma discursiva não visa à prática da *diálektos*, causando a impressão de uma comunicação, mas que na sua essência efetua uma *éris*. Essa escrita erística se mostra incapaz ao investigar os argumentos (*legómenon*), pois ela os divide segundo os tipos e se concentra na contradição nominal daquilo que se diz⁹³⁰. Logo, Sócrates deixa implícito (R) que o diálogo pretende examinar as premissas minuciosamente e com profundidade crítica, sem o espírito de discórdia.

Em adição, Sócrates diferencia o filósofo (*philósophos*) do amante dos espetáculos (*philotheámōn*), dos ofícios (*philótekhnos*) e da atividade prática (*praktikós*), em sua natureza e investigação⁹³¹. O pensamento do primeiro busca o conhecimento e os demais amam opinião e, por essa causa, o *philósophos* não meandra em cegueira, dispondo na alma modelos nítidos⁹³², possuindo parentesco e afinidade com a sabedoria e a verdade⁹³³, assenhorando as virtudes de coragem, magnanimidade, memória e facilidade de aprender⁹³⁴. Ademais, aquele que ama a *alétheia* se distingue dos poetas, dos trágicos e dos pintores pela *mimetiké* que lhes é característica, isto é, fazem da *mímēsis* uma “profissão”⁹³⁵. Esse último ataque aos poetas no Livro X complementa e elucida a crítica do Livro III, porque ele intensifica a noção de imitação, levando-a ao nível iconológico.

No Livro X, Sócrates parte de uma antiga querela (*palaiá diaphorá*) entre filosofia e poesia⁹³⁶, assim como um desafio frente à autoridade pedagógica de Homero, cuja influência

⁹²⁶ Pl.R. 378e-379a.

⁹²⁷ Pl.R. 393d.

⁹²⁸ Pl.R. 454a.

⁹²⁹ D.L. 3.37, 57.

⁹³⁰ Pl.R. 454a.

⁹³¹ Pl.R. 476a-b.

⁹³² Pl.R. 484c.

⁹³³ Pl.R. 485c.

⁹³⁴ Pl.R. 494a-b.

⁹³⁵ Pl.R. 598b-c.

⁹³⁶ Pl.R. 607b.

foi transmitida a todos os que vieram depois dele, particularmente os trágicos⁹³⁷. Esses *mimētikoi* se mostram capazes de tudo imitar, pois alcançam somente uma pequena parcela da realidade, por exemplo, um pintor representará em sua obra somente um determinado ângulo de uma cama ou figurará um sapateiro, um construtor ou um artesão à distância, pois não conhece o seu ofício⁹³⁸. Em contrapartida, o filósofo possui o conhecimento daquilo que imita, porque ele conhece o modelo da imagem⁹³⁹. Portanto, nesse contexto, o poeta imita o ofício do médico:

Τῶν μὲν τοίνυν ἄλλων πέρι μὴ ἀπαιτῶμεν λόγον Ὅμηρον ἢ ἄλλον ὄντινοῦν τῶν ποιητῶν, ἐρωτῶντες εἰ ἱατρικὸς ἦν τις αὐτῶν ἀλλὰ μὴ μιμητὴς μόνον ἱατρικῶν λόγων, τίνας ὕγεις ποιητὴς τις τῶν παλαιῶν ἢ τῶν νέων λέγεται πεποιηκέναι, ὥσπερ Ἀσκληπιός, ἢ τίνας μαθητὰς ἱατρικῆς κατελίπετο, ὥσπερ ἐκεῖνος τοὺς ἐγγόνους, μὴδ' αὖ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας αὐτοὺς ἐρωτῶμεν, ἀλλ' ἐῷμεν·

A respeito de outros assuntos, então, não peçamos uma prestação de contas a Homero ou a qualquer outro poeta, perguntando se um deles era médico e não somente um imitador dos discursos dos médicos, ou quem se diz ter sido curado por um poeta antigo ou moderno, como Asclépio, ou quais discípulos preparados em medicina ele deixou, como os descendentes daquele, e nem lhe interroguemos sobre outras profissões, deixando isso de lado.⁹⁴⁰

O trabalho do filósofo seria representar a bondade e ensejar o todo da filosofia e não apenas as partes⁹⁴¹, por esse motivo Sócrates evita a μ_2 de uma pessoa acometida por uma doença (*nósos*) ou uma loucura (*manía*) e defende o distanciamento da figuração da práxis médica e da sua linguagem (*iatrikós lógos*), por justamente não granjear uma eficácia comprovada, isto é, não ser, de fato, *iatrós*. Ora, é inegável que os diálogos platônicos são povoados por personagens que apresentam significativamente um quadro clínico debilitado, quando não uma doença mortal: a moléstia do quarto convidado do *Timeu*⁹⁴²; o soluço de Aristófanes, no *Banquete*⁹⁴³; a cefaleia de Cármides⁹⁴⁴; a disenteria de Teeteto⁹⁴⁵; a doença mortal de Heródico de Selimbra⁹⁴⁶ e até mesmo a doença de Platão⁹⁴⁷, como justificativa para

⁹³⁷ Pl.R. 595b-c; 600a-b; 606e-607a.

⁹³⁸ Pl.R. 598a-d.

⁹³⁹ Pl.R. 599b.

⁹⁴⁰ Pl.R. 599b-c.

⁹⁴¹ Pl.R. 475b.

⁹⁴² Pl.Ti. 17a.

⁹⁴³ Pl.Smp. 185c-e.

⁹⁴⁴ Pl.Chrm. 155c-d.

⁹⁴⁵ Pl.Tht. 142b.

⁹⁴⁶ Pl.R. 406a-b.

não estar presente às últimas horas de Sócrates. Entretanto, essas enfermidades não possuem o realismo conferido pelos tragediógrafos e pelos comediógrafos, nos quais os terapeutas também se escondem atrás das *dramatis personae*, incorporando suas palavras e sua aparência, demonstrando em detalhes os sintomas e os paroxismos dos ataques epiléticos e da loucura⁹⁴⁸.

No nível lexicográfico, a falta de proximidade entre as palavras de Platão e do CH foi notada na Antiguidade por Erotiano⁹⁴⁹, que em sua *Vocum Hippocraticarum* identificou dezessete proximidades lexicais entre o CH e Eurípedes, e somente uma em Platão. Frente a essas declarações, evitaremos buscar na *República* uma *mímēsis* da medicina, por ser, para Sócrates, um fato *ultra crepidam*. Então, alguns vocábulos transversais, tais como *aitía* e *nósos*, participam de um legado comum e, por vezes, residual, como, atualmente, alguém, mesmo não sendo médico, é sabedor que o paracetamol pode abaixar a febre. Todavia, isso não indica a ausência da medicina grega na *Politeía*, ao contrário, isso marca sua presença na metáfora, como *eikōn*, descortinada em seu nível conceitual, sociocultural e linguístico, servindo de imagem para o político e de forma conceitual para a justiça.

6.2. Medicina e a alma

Sócrates, em 608c, relembra que ainda não foram enumerados os prêmios e as recompensas da virtude (*aretē*). Abruptamente, ele anuncia que a alma é imortal (*athánatos*) e Gláucon recebe a declaração com estupefação. A seguir, o filósofo principia a demonstração diferenciando o bem (*agathón*) do mal (*kakón*), segundo a qual o primeiro é considerado o auxílio e o benefício, e o segundo equivale à perda e à destruição. Então, cada coisa possui um bem e um mal, como por exemplo, o *kakón* dos olhos é a *ophthálmia*, do corpo como um todo (*sympas*) é a doença (*nósos*) e dos alimentos feitos de grãos (*sítos*) é o bolor (*erysíbe*)⁹⁵⁰. Estabelece-se a premissa que cada coisa possui *kakón* e *nósēma* congênitos (*symphytos*), e

⁹⁴⁷ Pl.*Phd.* 59b.

⁹⁴⁸ Demonstramos a simirialidade entre os escritos ginecológicos e *Medeia*, loucura e *Héracles*, epilepsia e *Orestes*, cf. Matsui, Cornelli (2018).

⁹⁴⁹ Coincidências entre Eurípedes e Hipócrates: Erot. 81.6, 50.7, 86.17, 15.10, 104.16 (duas vezes), 31.17, 31.8, 11.16, 17.15, 89.19, 85.15, 79.20, 32.2 (duas vezes), 34.13, 53.4; entre Platão e Hipócrates: Erot. 28.20.

⁹⁵⁰ Pl.*R.* 608c-609a.

quando um desses males incide sobre ela, ele dissolve os seus elementos (*dialýō*) e a destrói totalmente (*apóllymi*). Esse mal pode levar ou não ao perecimento. Faz-se necessário ressaltar que o texto emprega o presente do particípio ativo de *sōizō*, “salvar da morte” e “curar”, e de *diaphtheírō*, “matar” e “destruir”, ambos os vocábulos presentes nas obras médicas⁹⁵¹ nas descrições, indicando que existe uma possibilidade de um ponto de contato entre a filosofia e a medicina.

Destarte, assimilamos no Livro IV que a injustiça está para alma, assim como a doença está para o corpo, logo os vícios são defeitos ingênitos da *psykhē*. Contudo, Sócrates indaga se alguma dessas moléstias poderia desmembrá-la (*dialýō*) e matá-la. Ou ainda: será que uma enfermidade física teria poder para dissolver a unidade *sōma-psykhē* e destruir a alma? Essa indagação surge atualmente nos comentaristas do Livro X. Entretanto, como se perceberá, Platão já estava ciente das prováveis réplicas dos seus argumentos, para tanto, ele capta laivos presentes nos escritos dietéticos dos médicos antigos, os quais possuíam alguma noção da extinção do corpo e do papel da alma na saúde e na composição do ser humano como um todo.

Com efeito, o *Sobre as doenças IV* explica que o humor presente em determinado alimento é atraído por seu semelhante existente no corpo humano, provocando saúde, nutrição, enfermidade ou morte⁹⁵². Em um caso de uma pessoa fleumática ingerir uma refeição que contenha a fleuma, a quantidade excessiva desse *hygrós* provocaria a doença⁹⁵³. Aplicando especificamente aos pães (*ártos*) e aos bolos de cevada (*máza*), o autor do *Sobre a medicina antiga* reitera a presença de ingredientes fortes (*iskhyrós*) de cada virtualhas que danificam (*blápto*) os indivíduos, todavia nos pães, a parte nociva é temperada e enfraquecida. O conhecimento desse dispositivo é fundamental para a prática da medicina, em razão de o médico necessitar do conhecimento exato de como o ser humano pode ser impactado por cada tipo particular de nutrição e a saúde ou a doença podem ser causadas (*aitía*)⁹⁵⁴.

Sem embargo, o queijo não afeta as pessoas do mesmo modo, visto que alguém pode ingerir uma grande quantidade e não sofrer danos à saúde, alguns se enfermam com uma pequena porção e outros se beneficiam dele, adquirindo robustez. Isso pode ser desvendado por meio do *hygrós* do queijo, o qual é prejudicial aos indivíduos em que esse *humor* é

⁹⁵¹ Hp.Coac. 136; Hp.Aph. 5.53.

⁹⁵² Hp.Morb. 4.33-34.

⁹⁵³ Hp.Morb. 4.35.

⁹⁵⁴ Hp.VM. 14.

dominante, e não somente pelo excesso de seu consumo⁹⁵⁵. Logo, o autor rejeita categoricamente a afirmação “o queijo prejudica” em favor de um relato humoral similar ao mecanismo do *Sobre as doenças IV*, embora eles não concordem sobre o número e a especificidades dos *hygroí*. Essa convicção basilar ecoa nos primeiros capítulos do *Sobre o regime*, nos quais o autor justifica sua investigação do catálogo dos alimentos e suas respectivas *dynámeis*⁹⁵⁶ além de possuir ecos na arguição socrática:

Ἐννόει γάρ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Γλαύκων, ὅτι οὐδ' ὑπὸ τῆς τῶν σιτίων πονηρίας, ἢ ἂν ἡ αὐτῶν ἐκείνων, εἴτε παλαιότης εἴτε σαπρότης εἴτε ἡτισοῦν οὖσα, οὐκ οἰόμεθα δεῖν σῶμα ἀπόλλυσθαι· ἀλλ' ἐὰν μὲν ἐμποιῇ ἡ αὐτῶν πονηρία τῶν σιτίων τῷ σώματι σῶματος μοχθηρίαν, φήσομεν αὐτὸ δι' ἐκεῖνα ὑπὸ τῆς αὐτοῦ κακίας νόσου οὔσης ἀπολωλέναι· ὑπὸ δὲ σιτίων πονηρίας ἄλλων ὄντων ἄλλο ὄν τὸ σῶμα, ὑπ' ἁλλοτρίου κακοῦ μὴ ἐμποιήσαντος τὸ ἔμφυτον κακόν, οὐδέποτε ἀξιώσομεν διαφθείρεσθαι.

Ὅρθότατ' αὖ, ἔφη, λέγεις.

Reflete, Gláucon, eu disse, que o corpo deve ser destruído não por causa da constituição defeituosa dos alimentos que estão presentes neles, seja o amadurecimento, seja a podridão, seja o que for; mas se o defeito desses alimentos produz um mau estado próprio no corpo, afirmaremos que ele pereceu por meio daquele e por causa da doença. Jamais consideraremos que foi corrompido por causa do defeito dos alimentos, os quais são entidades diferentes do corpo, por um mal dos outros sem que seja produzido o mal congênito.

Falas coisas corretíssimas, ele disse.⁹⁵⁷

O texto distingue duas modalidades de causalidade marcadas pelas partículas *hypó* e *diá*. O corpo não perece devido (*hypó*) ao defeito (*ponēría*) dos alimentos, porém se uma dessas imperfeições produzirem um mal no corpo e, conseqüentemente, sua destruição, então dir-se-á, *in abstracto*, que ele pereceu por causa (*hypó*) da doença e por meio (*diá*) dos víveres. *In concreto*, exemplifico eu, a bactéria do queijo provoca uma doença no indivíduo, embora ele foi a óbito em virtude da afecção, que lhe é própria, a saber, a infecção no organismo. Formalizando, *x* destrói *y*, *a* destrói *b*, *y* não destrói *b*, mas o elemento *x* provoca *a*. Apesar de Platão não se referir diretamente a nenhum humor, nem a humores semelhantes presentes nas refeições e nas pessoas, nem na quantidade ou *dýnamis* das virtualhas, ele segue a intuição hipocrática alicerçada na tese de que um alimento em si não suscita necessariamente uma patologia, contudo algo (*x*) engendra uma disfunção em *a*.

⁹⁵⁵ Hp.VM. 20.

⁹⁵⁶ Hp.Vict. 1.2.

⁹⁵⁷ Pl.R. 609e-610a.

Ao transpor esse esquema para *psykhé*, surgem vários desafios:

- (1) A deficiência do alimento destrói o alimento; a doença do corpo destrói o corpo; a injustiça da alma deveria por analogia destruir a alma.
- (2) O mal que é *symphytos* não pode exterminar um estranho (*allótrios*), podendo apenas provocá-lo.
- (3) A enfermidade corporal não gera dentro da alma uma doença, visto que essa somente poderia fenecer por um mal próprio, a saber, a injustiça.
- (d) Ora, a alma não pode ser destruída pela injustiça, *ergo* ela é imortal.

Facilmente poder-se-ia desconstruir esse argumento, atacando a premissa da letalidade da injustiça. Objeta-se, também, que é impossível ter certeza de que a injustiça não destrói a alma, compreendendo destruição como diferente da morte comumente entendida. Contesta-se ademais que se a injustiça é simetricamente análoga à afecção, então ela resultará na morte, logo a alma é mortal. Sem embargo, uma leitura atenta do texto deslinda as prováveis dificuldades. Inicialmente, Sócrates ressalta a não coincidência imperiosa entre *nósos* e *thánatos*, reiterando apenas seu potencial funesto. Com efeito, não se negaria que a doença física pode resultar no óbito e, por conseguinte, na dissolução do composto *sóma-psykhé*, mas nada se infere que a alma também pereça em função dessa separação. O filósofo, então, apresenta uma derradeira justificativa: a natureza da alma é perfeita e simples, isto é, ela não possui partes e não pode se dividir como ocorre com o corpo⁹⁵⁸.

⁹⁵⁸ O conflito entre a tripartição da alma do Livro IV e a unidade da alma apresentada no Livro X não é objeto de nossa investigação, visto que ela não se relaciona diretamente com a analogia de saúde e justiça. Entretanto, não poderíamos passar ao largo totalmente dessa discussão. Pappas (2013) e Whiting (2012) dividem o debate da tripartição entre os realistas e os deflacionistas. A visão realista defende que Platão estaria argumentando em favor de uma divisão real dentro de cada pessoa. Em contrapartida, a visão deflacionista sustenta que a alma pode ser complexa sem ser múltipla. Cooper (1984) é realista e enfatiza o conflito da alma e sua contribuição posterior. Bobonich (2002) se aproxima de Cooper e pensa que essa questão deveria ser relacionada com outros diálogos como o *Protágoras*, o *Fédon* e o *Fedro*. Todavia, Shields (2010) é deflacionista e levanta várias indagações relevantes: (i) a palavra *méros* não é usada como um termo técnico, mas ela é intercalada com *eidós*; (ii) a alma não é essencialmente tripartida; (iii) as partes da alma não são *homunculi*; (iv) as partes da alma não são psicológicas individuais; (v) a divisão da alma marcada na *República* IV não exclui outras divisões concorrentes que ele poderia introduzir em outro lugar. Ele também aventa a hipótese de uma divisão de aspectos e não de composições. Desta forma, elas poderiam se sobrepor. Kamtekar (2017) se aproxima dessa

Quando Sócrates articula a demonstração da imortalidade da alma, ele ilumina algumas passagens anteriores e, consciente ou inconscientemente, marca posição contra a “psicologia” hipocrática, visto que na tradição médica, a (c)o(m)posição *psykhé-sôma* desempenha um papel heurístico específico, ao qual qualquer tipo de dualismo não é pressuposto, nem se aventa a possibilidade da terapia para a alma sem o corpo. Em contrapartida, na herança filosófica, a alma é, amiúde, entendida como objeto de uma terapêutica específica, a qual entra em contraste com o cuidado corporal. Esse cuidado recebe um destaque no *Sobre o regime*, tratado que também desempenha um papel ímpar nessa discussão, porque ele atesta dois terços de quase cem ocorrências do vocábulo *psykhé* no CH⁹⁵⁹ e, ao contrário de outras obras de medicina, ele apresenta um relato elaborado da relação corpo-alma que tangencia temas éticos, embriológicos e dietéticos⁹⁶⁰.

Recapitulando o debate hipocrático sobre a alma, podemos resumir o que foi expresso nos capítulos precedentes a fim de avançar: (i) em *Ares, Águas e Lugares psykhé* é entendida aqui como a sede da coragem ou da covardia e como um substituto para *gnômē*, podendo ser influenciada tanto por fenômenos naturais quanto socioculturais; (ii) o referido tratado relaciona de forma causal as características da alma ao meio, ao regime político e ao corpo; (iii) em *Sobre o regime*, a *psykhé* possui uma combinação do fogo e da água, e penetra em todo vivente que respira, sendo responsável pela percepção dos sentidos, pelo pensamento e pela memória, e, ao mesmo tempo, dependente da condição somática viçosa e da nutrição fornecida pelo corpo.

Evidências da composição *psykhé-sôma* são encontradas em *Ares, águas e lugares*, cuja influência do clima e da cultura na Europa e na Ásia modifica a aparência corporal (*eídōs*), o caráter (*éthos*) e a alma (*psykhé*) de uma pessoa⁹⁶¹. Em adição, o *Sobre os humores* refere a certas disposições psíquicas, tais como a diligência da mente (*philoponíē psykhés*), as quais se originam de hábitos (*éthos*). À alma pertencem a *akrasia* na bebida, na comida e no sono, bem como a *karteria* nas fadigas; ao corpo vinculam-se a palidez quando se vê uma serpente repentinamente e o tremor nas pernas diante de um precipício. Nesses dois tratados,

posição e opina que a relação entre as partes da alma pode ser relacionada em termos de força. Lorenz (2006), por fim, defende que existe uma unidade da alma quando ela se livra do corpo. Parece-nos plausível não considerar que haja uma tripartição da alma da forma como os realistas defendem. Já na no *Ma*, Platão considera o ser humano uno para depois contruir sua analogia. A alma pós-morte apenas se livraria do corpo como o deus Glaucon, porém enquanto ligada ao corpo ela possuiria divisão em aspectos que se sobrepõe, como por exemplo, a alusão que a razão também desejaria.

⁹⁵⁹ Cf. *Index Hippocraticum* (1989).

⁹⁶⁰ A relação entre o *Timeu* e o *Sobre o regime* foi notada por Jouanna (2012) e Bartoš (2015, 2018).

⁹⁶¹ Ver o nosso comentário no Capítulo 3, 3.1. *Educando a alma e o corpo: a ginástica*.

sóma e *psykhé* expressam dois aspectos de uma unidade única e indivisível e essa ideia aparece reforçada em *Sobre o regime*⁹⁶², o qual sustentou um *continuum* entre o “psicológico” e o fisiológico.

Efetivamente, não há consenso entre os acadêmicos sobre essa relação em *Sobre o regime*. Duas posições radicalmente opostas foram sugeridas, uma que defende um tipo de dualismo entre corpo e alma por causa de uma influência órfico-pitagórica, uma outra que sustenta um não-dualismo⁹⁶³. No entanto, optamos pela segunda interpretação, porque o autor hipocrático afirma categoricamente que se ocorrer algum excesso no corpo e causar perturbação da alma – a qual sonhará com coisas contrárias aos atos do dia –, então dever-se-á tratar o corpo⁹⁶⁴. Exemplificando, o fato de que um paciente, durante a noite, sonha que está ingerindo uma refeição habitual indica uma insuficiência alimentar e um desejo da alma (*psykhé epithymíe*)⁹⁶⁵. Consequentemente, os sonhos da alma dependem da nutrição fornecida pelo corpo, que influencia o conteúdo do sonho.

O autor continua explanando essa relação e declara que as atividades realizadas durante o estado de vigília pela alma juntamente com o corpo são manifestas no ver, no ouvir, no tocar e no andar. Por outro lado, nos sonhos, o corpo adormecido não tem percepção e a alma que sonha realiza essas atividades independentemente dos órgãos dos sentidos e do corpo. Todavia, naquilo que concerne o corpo como fonte de alimento da alma, nada na passagem sugere que o vínculo nutritivo entre a alma e o corpo seja quebrado durante o sono⁹⁶⁶. Em verdade, sob condições específicas, ela é separável do corpo em suas atividades, mas não pode ser separada da nutrição fornecida pelo corpo, nem pode deixar as estruturas corporais e as passagens através das quais se move.

⁹⁶² Bartoš (2015) se opõe a uma suposta dicotomia corpo-alma com origem órfico-pitagóricas no tratado *Sobre o regime*. Segundo ele, o tratado apresenta uma visão de interdependência entre eles. Bartoš, no entanto, identificou no opúsculo hipocrático alguns traços essenciais de pensamentos tradicionalmente ligados aos primeiros pitagóricos e aos órficos, o que não influiria necessariamente na *psykhé*.

⁹⁶³ O dualismo e a influência órfico-pitagórica são defendidos por Jones (1931); Gallop (1996); Palm (1933); Joly (1960). O não dualismo é defendido por Hankinson (1991); Singer (1992), Cambiano (1980), Eijk (2005). Cambiano argumenta a favor da leitura não dualista e enfatiza a natureza “material” da alma. Eijk, por outro lado, segue Cambiano em sua recusa da leitura platônica do texto hipocrático, mas ele sustenta que em sono a alma pode “funcionar independentemente” e que o autor apela para uma concepção bastante dualista da relação entre alma e corpo, apresentando alma e corpo como duas entidades separadas que cooperam no estado de vigília, mas cuja cooperação termina no sono.

⁹⁶⁴ Hp.Vict. 4.88.

⁹⁶⁵ Hp.Vict. 4.93.

⁹⁶⁶ Hp.Vict. 4.86.

Essa alma composta de água e de fogo, segundo o autor hipocrático, é inseparável da alimentação do corpo e pode se dividir dando origem a outras⁹⁶⁷. Essa declaração põe toda a “psicologia” hipocrática em oposição àquilo que foi exposto na *República*, isto é, a alma é una, simples (sem partes), imortal, indivisível e separável do corpo. Com essa disparidade declarada, nós inferimos que a “medicina platônica” não desvalorizava o corpo, nem fazia “psicanálise” da alma, mas buscava um primado da *psykhé*, que se revela na cura do corpo pela alma e não o contrário, como pregava Hipócrates. Isso ocorre porque ela, se praticar justiça (saúde), percorrerá após a morte uma jornada de mil anos para o alto, onde ele verá coisas inefáveis e deslumbrantes. As almas, logo após, escolhem os modelos de vida e, sem refletir, algumas se agarram ao destino tirânico com um final trágico. Por fim, elas bebem da água do rio Ameles, esquecem-se de tudo e revivem. Assim termina a *Politeia*, exortando-nos a trilhar pelo caminho da justiça e da filosofia a fim de angariarmos a felicidade como laurel de uma vida justa não apenas nessa vida, mas também no porvir⁹⁶⁸.

6.3. Avaliações segmentárias

A extensão da *República* assinala que Platão não a escrevera em um curto espaço de tempo, contudo isso não comprometeria a tecitura da obra, pelo contrário- tal amadurecimento do texto, das figuras, dos argumentos a enriqueceu a ponto de impactar a tradição da filosofia e da ciência política até a contemporaneidade. Isso pode ser demonstrado no Livro X, que longe de ser um apêndice, retoma a querela com os poetas iniciada nos Livros II e III, revisita o primado da alma em relação ao corpo deslindado nos Livros IV e V, resgata as desventuras do tirano descritas nos Livros VIII e IX, e encerra com um chamado para a caminhada para o alto (*ánō*) contrastando com o descer (*katabaínō*) ao Pireu no começo do Livro I⁹⁶⁹.

Dentro de nossa temática proposta desde a Introdução, o Livro X surge como uma fundamentação das metáforas e um esclarecimento do papel da medicina no CP, máxime na *República*. Essa fundamentação que começou com a Linha Dividida, nos Livros VI e VII, agora adquire o apanágio de um limite, cujas balizas com a poesia e a tragédia necessitariam

⁹⁶⁷ Hp.Vict. 1.16.

⁹⁶⁸ Pl.R. 614b-621d.

⁹⁶⁹ Pl.R. 327a e 621c.

de uma elucidação, a saber a diferença entre a *mímēsis* (μ_1) e a *mimetikḗ* (μ_2). De fato, é mister que os “cidadãos” da *kallípolis* imitassem o bem e evitassem a representação de pessoas doentes, perversas ou embriagadas. Para mais, ninguém deveria simular *iatrikḗ tékhnē* nem o trabalho do *iatrós* (e de nenhum *tekhnítēs*) sem ser um terapeuta reconhecido e comprovadamente eficaz em sua arte.

Isso sugere que as metáforas criativas, ou seja, aquelas que Platão, ao se inserir na tradição imagética do médico-político, cria e reformula, são refreadas pelos limites ontológicos e epistemológicos, podendo inferir-se que ele seria um tipo de médico. De outra maneira, no drama platônico, seus personagens jamais seriam representados com o realismo euripidiano, muito menos afirmando que a gravidez é um vale de lágrimas, visto que isso não é salutar para a *pólis* a ser erigida. Não obstante, como foi demonstrado até aqui, o terapeuta platônico diagnostica a cidade enferma, faz prognóstico da decadência de uma comunidade, prescreve uma terapia e uma embriologia, ensina conceitos relativos à saúde, à doença e à medicina. Ele não imita o médico “praticante” (*dēmiourgós*), porém isso não excluiria a possibilidade de ser Platão um médico *pepaideuménos perí ten tekhnēn* ou “instrutor e conhecedor da arte” (*arkhitektonikós*), em virtude de suas considerações tangenciarem (ainda que em tom de discordância) um núcleo teórico dos hipocráticos presente em obras que não eram “demiúrgicas” como o *Sobre a arte*.

De resto, o primado da alma novamente é invocado e acrescido de um *aliquid novi*: a sua imortalidade. Como foi certificado, as psicologias platônico e hipocrática divergem quanto à prioridade e à natureza da *psykhḗ*. Enquanto a primeira visa à cura do corpo pela alma, a segunda propõe, principalmente, a cura da alma pelo corpo. Essa *therapeía tes psykhḗs* advogada por Platão é moral, filosófica e política, abrangendo toda a amplitude da *dikaíosynē* e visando à *eudaimonía* do ser humano em relação consigo mesmo, com os outros e com os deuses. Para encerrar, o Mito de Er aponta para as benesses dessa alma após a morte, primeiramente se ela seguir a justiça e por fim se ela esmerar-se no estudo da filosofia.

Conclusão

Na história recente do Brasil, durante uma das mais graves crises sanitárias, a COVID-19, o então ministro da Saúde, Luiz Henrique Mandetta entrou em desacordo com a desastrosa administração do então presidente da República Jair Messias Bolsonaro, a qual provocaria a morte de mais de 600.000 pessoas. Mandetta pensou várias vezes em renunciar, mas como ele mesmo narra, ele procrastinou a sua decisão até o limite por causa de uma metáfora:

Em 3 de abril, eram fortes as especulações sobre a minha saída. No dia anterior, Bolsonaro havia declarado que eu precisava “ter mais humildade” e que não andávamos nos “bicando”. “Foco na doença, vida que segue” foi a minha resposta, e segui para a coletiva de imprensa. Previ que teríamos semanas duríssimas pela frente, e continuei me contrapondo aos questionamentos do presidente. Na coletiva, ressalttei que eu era mais um médico a serviço do Brasil — e da conversa com o meu pai tirei a frase que estamparia as manchetes de vários jornais: “O compromisso do médico é com o paciente. E o paciente agora é o Brasil”. A sentença “Médico não abandona paciente” me acompanharia até o final. (MANDETTA, 2020, p. 145-146)

A metáfora comporta da seguinte maneira: o Brasil está para um paciente como o ministro da saúde está para um médico. A realidade enfrentada por Mandetta consistia em uma enfermidade virológica e realmente o país estava passando por uma pandemia. Essa metáfora foi estendida ao plano político e às decisões desastradas do executivo, o qual rebateu o isolamento social promovido pelos governadores com outra metáfora: “Eu sei onde está o câncer do Brasil, nós temos como ganhar essa guerra. Se esse câncer for curado, o corpo volta a sua normalidade”⁹⁷⁰. Bolsonaro, que ao mesmo tempo criticava as medidas tomadas nos âmbitos estaduais, municipais e distritais, vociferava contra o judiciário e contra o Senado Federal, que julgara improcedente o pedido de impeachment do ministro do Supremo Alexandre de Moraes.

⁹⁷⁰ PODER 360 25 de agosto de 2021.

Certamente uma metáfora pode influenciar em decisões e em comportamentos, tendo em vista seu potencial de influenciar a cosmovisão de um indivíduo, de uma comunidade ou mesmo de uma cultura. Aliás, a metáfora é o meio como nós interpretamos o mundo; ela é um fenômeno pertencente à linguagem, ao pensamento, à prática sociocultural, ao cérebro e ao corpo que subsiste em todos esses diferentes níveis ao mesmo tempo. Até mesmo a ciência, em toda sua pujança lógico-matemática com pretensão de neutralidade, não pode prescindir das metáforas para descrever um átomo, um vírus. Ela foi empregada na Antiguidade pelos primeiros “cientistas” como instrumento heurístico e pode ser ainda servir como instrumento de análise entre os psicanalistas. Enfim, até mesmo o conceito de *metaphorá* – descrito por Aristóteles como trazer, transportar –, é em si metafórico.

Seria, então, anacrônico trazer esse conceito aristotélico e essa teoria cognitiva desenvolvida no século XX para compreender a metáfora saúde-justiça na *República* de Platão? Como foi constatado, o anacronismo pode ser uma metodologia benéfica desde que o pesquisador respeite as distâncias temporais e as esclareça de antemão. De fato, a CMT de Lakoff e Johnson (e tantos outros que os antecederam e os precederam) nos alerta que os seres humanos não pensam sem imagens, mas por meio delas, sendo assim, Platão não foi uma exceção. Ele engendrou uma série de imagens que chamou a atenção de inúmeras pessoas nestes quase 2300 anos que nos separam de sua morte, entre as quais o filósofo francês Jacques Derrida, que tomou esse arsenal de figuras sob o nome de “metaforologia” e o associou ao desenvolvimento da metafísica.

Sem polemizar com Derrida, nós identificamos que até mesmo o próprio esboço do diálogo e da fala passa primeiramente por uma figuração mental de duas ou mais pessoas pronunciando-se sobre um determinado assunto. Foi assim que chegamos a um esquema complexo da *República* e a tratamos como uma trama entre condutores (C), interlocutores (I), conteúdo (N), elemento faltante (R), caminho ($\leftrightarrow$) e contexto dialógico (T). Isso a tornou uma imagem falada ou *eikón legoménē*, que começa com a descida ao Pireu e termina com a subida de Er e das almas justas. O verbo descer pode significar tanto descida para uma parte mais baixa, quanto dirigir-se ao submundo na linguagem órfica e dos mistérios. Já o Pireu, porto de Atenas, foi uma “cidade planejada”, palco de resistência democrática, mas também de extravagâncias e de luxo. Isso posto, Sócrates desce ao Pireu para “replanejar a cidade” e desafiar a democracia e o luxo.

Nesse interregno entre descida e subida, Sócrates e Gláucon vão celebrar a deusa trácia Béndis, nova deusa incorporada no panteón de Atenas após uma relação comercial com a Trácia, quando Polemarco os constringe a pernoitar em sua residência. Ao chegar ao local, eles encontraram na casa Lísias, Eutidemo, Nicerato, Trasímaco, Carmântidas, Clitofonte, Céfalos e Adimanto. Alguns desses estavam relacionados à oligarquia e à revolta dos Quatrocentos, outros com a Democracia, outros pereceram sob o regime dos Trinta Tiranos e Sócrates, o qual foi executado pela Democracia, em um tribunal por *asébeia*, cuja acusação principal apresentada foi a introdução de novos deuses na cidade. Referto de ironia, essas personagens formarão o pano de fundo para a discussão política que se inicia entre Sócrates e o par Céfalos-Polemarco.

Céfalos e Polemarco, como arautos dos poetas e da moralidade popular, defendem que a justiça é retribuir o benefício ao amigo e o prejuízo ao inimigo. Trasímaco e Clitofonte, representantes dos sofistas e de toda a “cultura erudita”, advogam que aquilo que se chama de justo (*tó díkaion*) não é outro senão a vantagem do mais forte ($\Theta\alpha$) e que a justiça e o justo constituem em um bem alheio ($\Theta\beta$). Gláucon e Adimanto, irmãos de Platão e amigos de Sócrates, ficam inconformados com as respostas que ele forneceu aos ataques de Trasímaco e provocam o filósofo a explicar a *dikaíosýnē* enaltecida “por si mesma” e o seu poder na alma humana, também indagam como a injustiça e a justiça operam na alma de uma pessoa e por que a *adikía* corresponde ao maior dos males e a *dikaíosýnē* o maior bem.

Sócrates responde a cada um dos referidos pares empregando diferentes métodos. Aos primeiros ele emprega as *parabolaí*, aos segundos ele acresce uma maior acurácia nos vocábulos e nas definições, aos terceiros ele inicia com o Μα para descobrir a justiça no macro (cidade) e depois retornar ao micro (alma). Ademais, ele percebe que esse caminho é insuficiente, então ele propõe a via dialética, a saber, a contemplação das essências. Cada uma dessas fases de conceitos, de discussões, de debates e de personagens, o entendimento sobre o tema amplia-se, deixando sempre um vestígio de um núcleo irrefutado que se amplia no seguinte nível de argumentação, como que se o raciocínio fosse pouco a pouco se expandindo em um movimento dialógico até o Livro X.

Nessa expansão conceitual, verificamos a defesa dos conceitos de medicina, médico, saúde e doença, fundamentos basilares para o nosso tema, a saber, a metáfora saúde-justiça. Eles podem ser assim explicitados:

- (1) Medicina é a arte (*tékhnē*) útil e hábil, que busca a perfeição do seu objeto, bem como a ciência (*epistēmē*) que produz a saúde e a doença, não sendo, em si, nem saudável nem doente.
- (2) Saúde é a disposição das partes de acordo com a natureza (*phýsis*) em relação de controle (*krátos*).
- (3) Médico verdadeiro é aquele que não prejudica o enfermo, não recebe o seu “título” por causa de seus erros, ele é bom, inteligente, conhecedor e estudante da *tékhnē*, busca a vantagem do corpo, lida com maior número de doenças e também as contrai, e cura o corpo pela alma.
- (4) Doença é aquilo que pode atacar (*epipípto*) um corpo saudável por causa de ferimentos, de doenças sazonais ou localizadas, ademais ela pode ocorrer quando a disposição das partes está contra a natureza e o elemento que deve governar por direito não comanda mais; acrescenta-se que ela é uma luta (*mákhomai*) interna com ou sem influência de um elemento externo.

Esses conceitos foram produzidos e extraídos ao se “friccionar” dois ou mais gravetos: justiça e saúde, cidade e “indivíduo”, governante e médico. A mais tênue dessas relações ocorre na relação cidade-indivíduo, em que Platão não deixa explícita a relação alma-corpo (Figura 12), especialmente quais elementos corporais deveríamos relacionar aos elementos da *pólis*. Em suma, a relação metafórica saúde-justiça pode ser assim mapeada:

1. Metáfora: Justiça na alma é a saúde no corpo

Mapeamentos:

Alma → corpo

Justiça na alma → relação de domínio de acordo com a natureza (razão)

Saúde no corpo → relação de domínio de acordo com a natureza (R)

2. **Metáfora:** Justiça na alma é justiça na cidade

Mapeamentos:

Alma → cidade

Justiça na alma → relação de domínio de acordo com a natureza (razão)

Justiça na cidade → relação de domínio de acordo com a natureza (governante)

3. **Metáfora:** Justiça na cidade é a saúde no corpo

Mapeamentos:

Cidade → corpo

Médico → governantes (rei-filósofo)

Medicina → *tékhnē* [política] (conhecimento)

Cidade saudável → os “cidadãos” reconhecem o governo do filósofo

Cidades enfermas → não são governadas pela razão, ex.: timocracia, oligarquia, democracia e tirania.

A confusão se dissolve. Platão não apenas mapeia a metáfora (alma-corpo), ele a mescla colocando a justiça na alma frente à justiça na cidade e atribui características do corpo do mapeamento à justiça na cidade. Tal elucidação demanda esforço e a percepção que existe um *ῥ*, não como doutrinas não-escritas, mas como lacunas deixadas pelos professores para serem completas pelos alunos no dever de casa. Entre esses hiatos manifesta-se o conceito de *tékhnē*, podendo ser definido como um conhecimento útil, perfeito sábio e bom, que busca a perfeição do objeto, também ajuda e proporciona habilidade, mantendo relação com um único e determinado objeto produzido e diferenciado da *tékhnē*.

Esses conceitos entraram ora em concordância ora em atritos com os hipocráticos. Ambos concordavam que o médico não prejudica os pacientes e que ele deveria ser conhecedor da arte. Ademais, eles assentem que os terapeutas que empregam a inteligência e

o discernimento terão menor possibilidade de erro médico, e, se eles cometerem equívocos, ser-lhes-á atribuído à falha pessoal em seguir os preceitos da técnica, porque a *tékhnē iatriké* é *anamártētos*, pelo menos em sua forma ideal, em virtude de ela não tolerar regras, procedimentos ou métodos que indicam aos doentes uma direção errada. Eles acatam também que os guardiões necessitam evitar a embriaguez e a alimentação dos atletas, todavia devem experimentar muitas variações da água, da alimentação, do calor solar e do frio invernal, para criar seu *thymoeidés*. De resto, eles concordam com o diagnóstico e o tratamento para a inflamação (purgar e mudar a dieta), com a sintomatologia das enfermidades internas e da loucura, com a dinâmica do mecanismo fisiológico de alguns prazeres.

Eles entram em conflito, em razão de Platão não acatar o primado do corpo sobre a alma, visto que para ele a alma seria imortal e indivisível; e para os hipocráticos a alma é divisível e composta, sendo responsável por várias percepções e cognições, e dependente da alimentação corporal. Além disso, eles discordariam do tratamento dietético, porque a terapia do *Sobre o regime* sublinha o prodiagnóstico, isto é, preocupar-se antecipadamente com a saúde, e diferencia a dieta para os trabalhadores mais pobres e para aqueles que poderiam dedicar uma vida ao cuidado da higidez física. Para o pensamento platônico, esse “cuidado” médico desencadearia consequências nocivas para o corpo sociopolítico. Por fim, eles discordam sobre os conceitos médicos, principalmente o de saúde, o qual, segundo Hipócrates, seria *isonomía* e mistura entre os elementos corporais, em que um não prevaleceria sobre o outro.

Também registramos a dissensão entre os poetas e Platão. Decerto, a tradição política grega conferiu à metáfora *pólis-nósos* um tratamento, um método e um conteúdo dissemelhantes daquele escrutinado na *República*. Os poetas e os tragediógrafos projetaram, segundo a sua percepção do mundo, os símiles, as analogias e as metáforas nas relações sociais e nas crises dos regimes governamentais das suas respectivas cidades. Enquanto eles empregavam a *mimētiké* para criar suas personagens revelando o lado mais obscuro da enfermidade e para imitar o médico, Platão usa a *dialetiké* para questionar as imagens e colocá-las à prova. Ele se recusa categoricamente a viver no universo epistemológico e ontológico das sombras e do engodo, ao contrário, prefere a realidade dos conceitos e a imitação daquilo que é salutar.

Diante disso, a função metafórica na *República* assume um caráter sistemático, heurístico e sociocultural. Sistemático, pois, ao encontrarmos a definição de saúde, nos

apoderamos de outros conceitos como doença, médico e medicina. Outrossim, a dimensão heurística aparece no momento em que Platão lida com imagens visíveis (o corpo, o sol) para exprimir realidades invisíveis e abstratas (a alma, o Bem). Ademais, ele utiliza a metáfora para ilustrar algumas verdades e esclarecer melhor alguns conceitos, como a Linha Dividida e a narrativa da Caverna.

Assim sendo, Platão confere o sentido sociocultural às suas imagens de duas formas distintas: renegando a tradição metafórica apregoada pelos poetas, pelos tragediógrafos, pelos logógrafos e pelos médicos; persuadindo a comunidade de leitores a buscar a saúde da alma e da cidade. Sem dúvida, o uso da medicina na política não era novo para ele, pois remontava, no mínimo, aos escritos de Sólon. Seria, portanto, uma pretensão enorme fazê-lo desaparecer por completo, visto que a metáfora engolfa-se no inconsciente das pessoas e da sociedade. Logo, o filósofo deveria refletir sobre as *eikónes* recebidas pela tradição e modificar seu sentido, seu emprego. Reformulando, desse modo, a *eikón*, poder-se-ia reformular também o pensamento, a cultura e a práxis.

Esse poder e esse uso das metáforas por Platão não devem ser menosprezados, visto que nós as recebemos pela cultura e ao mesmo tempo a modificamos por meio delas. E ainda: as metáforas conceituais podem se transformar em realidades sociais, como bem notou Kövecses:

Quando eu digo que um domínio conceitual "se transforma em" realidade físico-social, quero dizer simplesmente que o domínio conceitual ocorre não apenas como um conceito ou como uma palavra, mas também como uma coisa ou processo mais ou menos tangível em nossa prática social e cultural (isto é, como um objeto social e físico, instituição, ação, atividade, evento, estado, relacionamento e assim por diante). Nesse sentido, podemos legitimamente dizer que as metáforas podem ser "tornadas reais" (Kövecses 2005, p. 164, tradução nossa)

Kövecses faz coro com Lakoff, Sontag, Helman, Konersmann, os quais já apontaram os perigos da concretização da metáfora nas práticas sociais. O próprio Kövecses (2005) cita um exemplo do discurso de George H. W. Bush em 1993 em que o então presidente dos Estados Unidos da América afirmara que as drogas são substâncias nocivas que entram no país, e ser dependente químico era ter uma doença e a droga é uma guerra a ser travada. Como implicação, os dependentes foram internados em hospitais e as pessoas que vendiam e

consumiam essas substâncias passaram a serem consideradas inimigas públicas pelos policiais, pelos juízes e pela população em geral. Como consequência, foram mobilizados mais recursos para as fronteiras, para os hospitais e para as delegacias no combate à suposta guerra que o país enfrentava.

Com base nisso, poderíamos dizer que a metáfora platônica que relaciona a democracia à doença, por exemplo, seria nociva tanto nos dias atuais quanto no contexto em que ele vivia? A resposta é muito complexa, em virtude de a democracia contemporânea se diferir da antiga e alguns argumentos aplicados por Platão não se aplicariam mais ao Estado Democrático de Direito. Todavia, nós ainda poderíamos extrair algumas lições da *Politeía*: (i) não se devem empregar metáforas conceituais sem a devida reflexão; (ii) mesmo inseridos em uma cultura, nós podemos reformular suas metáforas com um propósito filosófico e libertador; (iii) a ciência e a filosofia, por mais que busquem rigor e neutralidade, não estão isentas de imagens, mas delas necessitam para seus fins heurísticos e explanatórios. Diante desses três ensinamentos, o diálogo com o texto antigo poderá apontar uma solução para um emprego reflexivo da saúde-política no nosso mundo contemporâneo.

Bibliografia

ADAM, James. **The Republic of Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

ADAMS, Charles Darwin. **Aeschines. Speeches**. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

ADKINS, Arthur W. H. **Merit and Responsibility: A Study in Greek Values**. Oxford: Clarendon Press, 1960.

ALFAGEME, Ignacio Rodríguez. Médecine hippocratique et médecine populaire. In: JOUANNA, J.; ZINK, M. (ed.). **Hippocrate et les hippocratismes: médecine, religion, société**. Actes du XIV e Colloque International Hippocratique. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2014, p. 37-58.

AGUILAR, Rosa-Maria. El concepto de normalidade en el Corpus Hippocraticum. In: THIVEL, A. ZUCKER, A. **Le Normal et le Pathologique dans la Collection Hippocratique**. Actes du Xème colloque international hippocratique, Nice, 1999. Tome 1. Nice: Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Science Humaines de Nice, 2002, p. 123-148.

ACKEREN, Marcel van. Plato and Analytical Philosophy. **Erkenntnis**, v. 62, n. 2, p. 263-275, 2005.

AMUNDSEN, Darrel W. Images of Physicians in Classical Times. **The Journal of Popular Culture**, vol. 11 (3), p. 642-655, 1977.

ANDÒ, Valeria. La φύσις tra normale e patologico. In: THIVEL, A. ZUCKER, A. **Le Normal et le Pathologique dans la Collection Hippocratique**. Actes du Xème colloque international hippocratique, Nice, 1999. Tome 1. Nice: Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Science Humaines de Nice, 2002, p. 97-122.

ANDÒ, Valeria. Terapia Ginecologica, Saperi Femminili e Specificità di Genere. In: GAROFALO, I.; LAMI, A.; MANETTI, D., ROSELLI, A. **Aspetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum**. Atti del IXº Colloquio International Hipocratique Pisa 25-29 settembre 1996. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1999, p. 255-270.

ALLINE, Henri. **Histoire du Texte de Platon**. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1915.

ANNAS, Julia. The Atlantis story: the *Republic* and the *Timaeus*. In: McPHERRAN, M.L. (ed.). **Plato's Republic: a Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 52-64.

ANNAS, Julia. **Platonic Ethics, Old and New**. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

- ANNAS, Julia. **An Introduction to Plato's Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ANNAS, Julia. Plato's "Republic" and Feminism. **Philosophy**, v. 51, n. 197, p. 307-321, 1976.
- ANNAS, Julia. **Plato. A very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- AUSTIN, John Langshaw. **How to do Things with Words**. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- AYACHE, Laurent. **Hippocrate**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- BABBITT, Frank Cole. **Plutarch. Moralia, Volume II: How to Profit by One's Enemies. On Having Many Friends. Chance. Virtue and Vice. Letter of Condolence to Apollonius. Advice About Keeping Well. Advice to Bride and Groom. The Dinner of the Seven Wise Men. Superstition**. Cambridge: Harvard University Press, 1928.
- BABUT, Daniel. Sur la notion d'imitation dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique. **Revue des Études Grecques**, 98, p. 283-303, 1985.
- BALANSARD, Anne. **Techne dans les Dialogues de Platon l'empreinte de la Sophistique** - avec une introduction de Luc Brisson en langue anglaise - International Plato Studies 14. Berlin: Academia Verlag, 2001.
- BALME, David M. **Aristotle. History of Animals, Volume III: Books 7-10**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BAMBROUGHT, Robert. Plato's Political Analogies. In: LASLETT, P. (ed.) **Philosophy, Politics and Society**. Oxford: Basil Blackwell, 1956, p. 98-115.
- BARNES, Jonathan. Rhetoric and Poetics. In: BARNES, J. (org.) **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 259-286.
- BARNEY, Rachel. Platonic ring-composition and Republic 10. In: McPHERRAN, M.L. (ed.) **Plato's Republic: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 32-51.
- BARNEY, Rachel. Socrates' Refutation of Thrasymachus. In: SANTAS G.X. (ed.). **The Blackwell guide to Plato's Republic**. Malden: Blackwell Publishing, 2006, p. 44-62.
- BARTOŠ, Hynek. Soul, Perception and Thought in the Hippocratic Corpus. In: SISKI, John (ed.). **Philosophy of Mind in Antiquity: The History of the Philosophy of Mind 1**. London: Routledge, 2018, p. 64-83.
- BARTOŠ, Hynek. **Philosophy and dietetics in the Hippocratic On regimen: a delicate balance of health**. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- BARTOŠ, Hynek. Soul, Seed and Palingenesis in the Hippocratic de Victu. **Apeiron**, v. 42, Issue 1, p. 1-32, 2011.
- BEEKES, Robert. **Etymological Dictionary of Greek**. Brill, Leiden, 2010.

- BELFIORE, Elizabeth. A Theory of Imitation in Plato's *Republic*. **Transactions of the American Philological Association**, v. 114, p. 121-146, 1984.
- DI BENEDETTO, Vincenzo. **Nel Laboratorio di Omero**. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1994.
- DI BENEDETTO, Vincenzo. **Il Medico e la Malattia**: la scienza di Ippocrate. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1986.
- BEARDSLEE, John Walter. (1918). **The use of φύσις in fifth-century Greek literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1918.
- BENSON, Hugh H. Plato's Method of Dialectic. In: BENSON, H.H. **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006, p. 85-100.
- BERGK, Wilhelm Theodor. **Poetae Lyrici Graeci**. Lipsiae: B.G. Teubner, 1843.
- BERNABE, Alberto. (2011). **Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia**. São Paulo: Annablume.
- BERVE, Helmut. **Die Tyrannis bei den Griechen**. Erster Band: Darstellung. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), 1967.
- BETTI, Daniel. The Search for the Political Thought of the Historical Thrasymachus. **Polis**, v. 28, n. 1, p. 33-44, 2011.
- BURNET, John. **Early Greek Philosophers**. London: A & C Black, 1920.
- BLACK, Max. **Models and Metaphors**: Studies in Language and Philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- BLACK, Max. More about Metaphor. **Dialectica**, v. 31, n. 3-4, p. 431-457, 1977.
- BLOOM, Allan. **The Republic of Plato**. 2nd ed. New York: Basic Books, 1991.
- BLÖSSNER, Norbert. The City-Soul Analogy. In: FERRARI, G.R.F. (ed.). **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 345-385.
- BLUMENBERG, Hans. **Uscite dalla Caverna**. Milano: Medusa, 2008.
- BLUMENBERG, Hans. Paradigmen zu einer Metaphorologie. **Archiv für Begriffsgeschichte**, 6, p. 7-142, 1960.
- BLUNDELL, Mary Whitlock. **Helping Friends and Harming Enemies**: A study in Sophocles and greek ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BRANDWOOD, Leonard. Stylometry and chronology. In: KRAUT, R. **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 90-120.

BRAVO, Francisco. **As Ambiguidades do Prazer**: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão. São Paul: Ed. Paulus, 2009.

BREZZI, Francesca. **Introduzione a Ricoeur**. Roma-Bari? Editori Laterza, 2014.

BRISSON, Luc. A história da Academia e a tradição platônica. *In*: BRISSON, L. e FRONTEROTTA, F. **Platão: Leituras**. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.133-139.

BRISSON, Luc. **Leituras de Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

BROCK, Nadia van. **Recherches sur le vocabulaire medical du grec ancien soins et guerison**. Paris: Klincksieck, 1961.

BROCK, Roger. **Greek Political Imagery**: from Homer to Aristotle. New York: Bloomsburry Academic, 2013.

BRODEN, Thomas .F. Semiologia/semiótica em Saussure e Jakobson: conceitos, filiações, debates. **Revista GELNE**, v.19, n. Especial, p. 299-309, 2017.

BROWNSON, Carleton Lewis. **Xenophon. Hellenica, Volume I: Books 1-4**. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

BOAS, George. Fact and Legend in the Biography of Plato. **The Philosophical Review**, v. 57, n. 5, p. 439-457, 1948.

BOBONICH, Christopher. Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics. Oxford: Clarendon Press, 2002.

BOTER, Gerard. **The Textual Tradition of Plato's Republic**. Leiden: E.J. Brill, 1989.

BOURGEY, Louis. **Observation et Expérience chez les Médecins de la Collection Hippocratique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

BRATESCU, G Gheorghe. (1983). 'Le problème de la mesure dans la collection hippocratique'. *In*: LASSERRE, F.; MUDRY P. (ed.). **Formes de pensée dans la collection hippocratique**: actes du IVe Colloque international hippocratique. Genebra: Librairie Droz, 1983, p. 137-144.

BREHMER, Dieter von. Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, Bd. 43, H. 2, p. 241-264, 1989.

BURKERT, Walter. **A Religião Grega das Épocas Arcaica e Clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BURNET, John. **O despertar da filosofia grega**. São Paulo: Siciliano, 1994.

BURY, Robert Gregg. **Plato. Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles**. Cambridge: Harvad University Press, 1929.

BURY, Robert Gregg. **Plato. Laws, Volume I: Books 1-6**. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

BURY, Robert Gregg. **Plato. Laws, Volume II: Books 7-12**. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

BYL, Simon. Liste de fréquences de φυσίς et classement des œuvres hippocratiques. In: THIVEL, A. ZUCKER, A. **Le Normal et le Pathologique dans la Collection Hippocratique**. Actes du Xème colloque international hippocratique, Nice, 1999. Tome 1. Nice: Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Science Humaines de Nice, 2002, p. 45-54.

CAIRNS, Douglas. Thymos. **Oxford Classical Dictionary**, 2019. Disponível em: <<https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8180>>. Acesso em: 07 jan 2021. DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.8180>.

CAIRNS, Douglas. Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato. **Études platoniciennes**, 11, 2014. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/566>>. Acesso em: 07 jan 2021. DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes>.

CALABRESE, Omar. **A linguagem da arte**. Lisboa: Presença, 1985.

CALAME, Claude. La festa. In: VEGETTI, M. (org.). **L'esperienza religiosa antica**. Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 29-54.

CAMBIANO, Giuseppe. La méthode par hypothèse en *République* II. In: DIXSAUT, M.. TEISSERENC, F. (org.) **Études sur la République de Platon**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 9-24.

CAMBIANO, Giuseppe. La nascita dei trattati e dei manuali. In: CAMBIANO, G.; CANFORA, L.; LANZA, D. (org.) **Lo Spazio Letterario della Grecia Antiga**. Volume 1, La produzione e la circolazione del testo. Tomo 1, La polis. Roma: Salerno Editrice, 1992, p. 525-554.

CAMBIANO, Giuseppe. **Platone e le Tecniche**. Roma: Editori Laterza, 1991.

CAMBIANO, Giuseppe. Pathologie et analogie politique. In: LASSERRE, F.; MUDRY P. (ed.). **Formes de pensée dans la Collection Hippocratique**. Actes du IVe Colloque International Hippocratique, Lausanne, 21-26 septembre 1981. Genebra: Librairie Droz, 1983, p. 441-458.

CAMBIANO, Giuseppe. Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum. **Elenchos** 3, p. 219–36, 1982.

CAMBIANO, Giuseppe. Une interprétation “matérialiste” des rêves: Du Régime IV. In: GRMEK M.D. (ed.) **Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris** (4–9 septembre 1978). Paris: Éditions du CNRS, 1980, p. 87–96.

CAMPESE, Silvia, GASTALDI, Silvia. Bendidie e Panatenee. *In: VEGETTI, M. (org.) Platone. La Repubblica*. Napoli: Bibliopolis, 1998, p. 105-132.

CANÇADO, Márcia. **Manual de Semântica**: noções básicas e exercícios. São Paulo: Contexto, 2015.

CANFORA, Luciano. Biographical Obscurities and Problems of Composition. *In: RENGAKOS, A.; TSAKMAKIS, A. Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 2006, p. 3-32.

CANIZARES, Pilar Pérez. Optimism and Pessimism in the Administration of Therapy. *In: GAROFALO, I.; LAMI, A.; MANETTI, D., ROSELLI, A. Aspetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum*. Atti del IX° Colloque International Hipocratique Pisa 25-29 settembre 1996. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1999, p. 67-73.

CARLINI, Antonio. **Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone**. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1972.

CARRICK, Paul. **Medical Ethics in the Ancient World**. Washington: Georgetown University Press, 2001.

CARUSO, Emiliano. **Vocabolario Monolingue di Greco Antico**. Roma: Emiliano Caruso, 2014.

CASERTANO, Giovanni. **I Presocratici**. Roma: Carocci Editore, 2009.

CASERTANO, Giovanni. La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis. *In: DIXSAUT, M., TEISSERENC, F. Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 39-70.

CASSIRER, Ernest. **Language and Myth**. New York: Dover Publications, 1953.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**: histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CHANG, Hui-Hua. The cities of the hippocratic doctors. *In: EIJK, P.J. Hippocrates in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2005, p. 154-172.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.

CHERNISS, Harold F. **The riddle of the early academy**. New York: Russell and Russell, 1962.

CHROUST, Anton Herman. Plato's Detractors in Antiquity. **Review of Metaphysics**, v.16, n.1, p. 98-118, 1962.

CLARKE, Michael. **Flesh and Spirit in the Songs of Homer**: A Study of Words and Myths. Oxford: Clarendon Press, 1999.

CLAUS, David B. **Toward the Soul**: An Inquiry into the Meaning of $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ Before Plato. New Haven; London Yale University Press, 1981.

COCHRANE, Charles Norris. **Thucydides and the Science of History**. Oxford: Oxford University Press, 1929.

COHEN, Ted. **Thinking of others**: on the talent for metaphor. Princeton: Princeton University Press, 2008.

COHN-HAFT, Louis. **The Public Physicians of Ancient Greece**. Northampton: Department of History of Smith College, 1956.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero**: uma perspectiva global. São Paulo: NVersos Editora, 2018.

CORDES, Peter. **Iatros**: Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles. Stuttgart: Frnaz Steiner, 1994.

CORNFORD, Francis M. **Principium Sapientiae**: Los Orígenes del pensamiento filosófico griego. Madrid: Ed.Visor, 1987.

COOPER, John M. **Knowledge, Nature, and the Good**: essays on Ancient Philosophy. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004.

COOPER, John M. Plato's Theory of Human Motivation. **History of Philosophy Quarterly**, v. 1, n. 1, p. 3-21, jan. 1984.

CRAIK, Elizabeth. **The 'Hippocratic' corpus**: content and context. London, New York: Routledge, 2015.

CRAIK, Elizabeth. Diet, Diaita and dietetics. In: POWELL, A. (ed.). **The Greek World**. London and New York: Routledge, 1995, p. 387-402.

CROMBIE, Ian M. **An Examination of Plato's Doctrines**: Plato on Man and Society. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

CROSS, R.C.; WOOZLEY, A.D. **Plato's Republic**: A Philosophical Commentary. Hampshire and London: The Macmillan Press, 1964.

CURRIE, Bruno. **Pindar and the Cult of Heroes**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

DAVIDSON, Donald. What Metaphors Mean. In: DAVIDSON, D. **Inquires into Truth and Interpretation**. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 245-264.

DAVIDSON, Donald. **Plato's Philebus**. London and New York: Garland Publishing, 1990.

DEAN-JONES, Lesley. The Politics of Pleasure: female sexual appetite in the Hippocratic Corpus. In: STANTON, D.C. (ed.). **Discourses of Sexuality**: from Aristotle to AIDS. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992, p. 48-77.

DEMAND, Nancy. Did the greeks believe in the efficacy of Hippocratic treatment – and, if so, why? In: GAROFALO, I.; LAMI, A.; MANETTI, D., ROSELLI, A. **Aspetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum**. Atti del IX° Colloque International Hipocratique Pisa 25-29 settembre 1996. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1999, p. 139-148.

DEMOND, Paul. Progrès ou décadence de la technè médicale selon [Hippocrate], Ancienne Médecine et Platon, *République*. **Études platoniciennes** [En ligne], 10, 2013. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/365>>. Acesso em: 07 jan 2021. DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.365>.

DEMONT, Paul. Remarques sur le tableau de la médecine et d'Hippocrate chez Platon. In: DEAN-JONES, L., ROSEN, R.M. (ed.) **Ancient concepts of the Hippocratic**: papers presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium, Austin, Texas, August 2008. Leiden, Boston: Brill, 2016, p. 61-82.

DENEKE, Ewald. **De Platonis dialogorum libri Vindobonensis F memoria**. Göttingen: R. Peppmüller, 1922.

DERRIDA, Jacques. Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions. In: MICHELFELDER, D.P., PALMER, R.E. **Dialogue and deconstruction**: the Gadamer-Derrida encounter. New York: State University of New York Press, 1989, p. 58-71.

DERRIDA, Jacques. La Mythologie Blanche. In: DERRIDA, J. **Marges de la Philosophie**. Paris: Lés Éditions de Minuit, 1972a, p. 247-324.

DERRIDA, Jacques. La Pharmacie de Platon. In: DERRIDA, J. **Dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972b, p. 69-198.

DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

DESCLOS, Marie-Laurence. **Aux marges des dialogues de Platon**: Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2003.

DESCLOS, Marie-Laurence. Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n 3, p. 301-327, 2000.

DIELS, Hermann, KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Erste Band. Berlin: Weidmannsehe Verlagsbuchhandlung, 1960.

DIELS, Hermann, KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Zweiter Band. Berlin: Weidmannsehe Verlagsbuchhandlung, 1959.

DIELS, Hermann, KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Dritter Band. Berlin: Weidmannsehe Verlagsbuchhandlung, 1959.

DIGGLE, James. **The Cambridge Greek Lexicon**. 2 Vol. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

DIHLE, Albrecht. **Die Goldene Regel**: Eine Einführung in die Geschichte der antike und frühchristlichen Vulgärethik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.

DILLON, John M. **The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

DIXSAUT, Monique. (2011). **Platon. République**. BRISSON, L. (dir.) Platon. Oeuvres Complètes. Éditions Frammarion, Paris.

DIXSAUT, Monique. Platon, Nietzsche et les images. **Philopsis**, Dijon, v.12, p. 11-24, 2007.

DIXSAUT, Monique. **Platon: le désir de comprendre**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

DIXSAUT, Monique. **Le Naturel Philosophe: Essai sur les Dialogues de Platon**. 3^{ème} ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

DORION, Louis-André. The Rise and Fall of the Socratic Problem. In: MORRISON, D.R. (ed.) **The Cambridge Companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 1-23.

DOVER, Kenneth J. **Greek homosexuality**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

DOVER, Kenneth J. **Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle**. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

DUCATILLON, Jeanne. Le serment d'Hippocrate, problèmes et interprétations. **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**, n°1, mars, p. 34-61, 2001

DUCATILLON, Jeanne. **Polémique dans la Collection Hippocratique**. Paris: Librairie Honore Champion, 1977.

DUCATILLON, Jeanne. Collection Hippocratique. Du Régime, Livre III. Les deux publics. **Revue des Études Grecques**, tome 82, fascicule 389-390, p. 33-42, 1969.

ECCA, Giulia. **Etica Medica sulle orme di Ippocrate**. Milano: Editrice Bibliografica, 2018.

ECO, Umberto. **Os Limites da Interpretação**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.

EDELSTEIN, Emma J.; EDELSTEIN, Ludwig. **Asclepius: Collection and interpretation of the testimonies**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

EDELSTEIN, Ludwig. The Hippocratic Oath: Text, Translation and Interpretation. In: TEMKIN, O., TEMKIN, L. (ed.) **Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein**. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967, p. 3-63.

EDELSTEIN, Ludwig. The Dietetics of Antiquity. In: TEMKIN, O., TEMKIN, L. (ed.) **Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein**. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967, p. 303-316.

EDELSTEIN, Ludwig. The genuine works of Hippocrates. **Bulletin of the history of medicine**, v. 7, p. 236-248, 1939.

EIJK, Philip van der. Cure and (In)curability of Mental Disorders in Ancient Medical and Philosophical Thought. *In*: HARRIS, W.V. (ed.). **Mental Disorders in the Classical World**. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 307-338.

EIJK, Philip van der. Divination, Prognosis and Prophylaxis: The Hippocratic Work 'On Dreams' (De victu 4) and its Near Eastern Background. *In*: HORSTMANSHOFF, H.F.J.; STOL, M. (ed.). **Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine**. Leiden, Boston: Brill, 2004, p. 187-218.

EIJK, Philip van der. Historical awareness, historiography and doxography in Greek and Roman medicine. *In*: Eijk, P. **Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical antiquity**. Leiden: Brill, 1999, p. 1-32.

EIJK, Philip van der. **Medicine and Philosophy in Classical Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

EMLYN-JONES Christopher; PREDDY, William. **Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo**. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

ENTRALGO, Pedro Laín. **La Medicina Hipocrática**. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.

ENTRALGO, Pedro Laín. **El médico y el enfermo**. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.

ENTRALGO, Pedro Laín. **El Médico em la Historia**. Madrid: Taurus Ediciones, 1959.

ERLER, Michael. **Platão**. São Paulo: Annablume, 2012.

FARAONE, Christopher A. Thumos as masculine ideal and social pathology in ancient Greek magical spells. *In*: BRAUND, S.; MOST, G.W. (ed.) **Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 144-162.

FAUCONNIER, Gilles; TURNER, Mark. (2008). Rethinking Metaphor. *In*: GIBBS, R.W. **The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 53-66.

FÉREZ, Juan Antonio López. Algunos datos sobre el léxico de los tratados hipocráticos. *In*: FÉREZ, J.A.L. **La Lengua Científica Griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas**. Madrid: Classicas Ediciones, S.A., 2000, p. 39-52.

FÉREZ, Juan Antonio López. Eufemismos y vocabulário técnico en el Corpus hippocraticum (estudio de algunos términos escatológicos y anatómicos). *In*: FÉREZ, J.A.L. **La Lengua Científica Griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas**. Madrid: Classicas Ediciones, S.A., 2000, p. 53-82.

FERGUSON, A.S. Plato's Simile of Light Again. **The Classical Quarterly**, v. 28, n. 3/4, p. 190-210, 1934.

FERGUSON, A.S. Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave (Continued). **The Classical Quarterly**, v. 16, n. 1, p. 15-28, 1922.

FERGUSON, A.S. Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line. **The Classical Quarterly**, v. 15, n. 3/4, p. 131-152, 1921.

FERNANDES, Edrisi. Platão e a mereologia da luz. **Archai**, Brasília, n.11, jul-dez 2013, p. 143-8.

FERRARI, G.R.F. Socrates in the Republic. In: McPHERRAN, M.L. (ed.) **Plato's Republic: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 11-31.

FESTUGIÈRE, André-Jean. **Proclus. Commentaire sur la République**. Tome 1. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.

FESTUGIÈRE, André-Jean, **Hippocrate. L'ancienne Médecine**. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1948.

FIALHO, Maria do Céu Grácio Zambujo; KOIKE, Katsuzo. (2018). Vida. In: CORNELLI, G. e LOPES R. **Platão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 19-32.

FINLEY Moses I. **The World of Odysseus**. New York: The Viking Press, 1954.

FOGELIN, J. Robert. Three Platonic Analogies. **The Philosophical Review**, v. 80, n. 3, p. 371-382, 1971.

FOLEY, Richard. Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in *Republic VI*. **Journal of the History of Philosophy**, v. 46, n. 1, p. 1-23, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II: L'usage des plaisirs**. Paris: Éditions Gallimard, 2014.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a, p. 40-55.

FOUCAULT, Michel. O que é um Autor? In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos: Estética, Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b, p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. **L'ordre du Discours**. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

FOWLER, Harold North. **Plato. Theaetetus. Sophist**. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

FOWLER, Harold North. **Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus**. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

FRAZER, James George. **Ovid. Fasti**. 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

FREDE, Dorothea. Plato, Popper, and Historicism. **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, 12: 247–276, 1996.

FREDE, Michael. **Essays in Ancient Philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

FREDE, Michael. Plato's Arguments and the Dialogue Form. In: KLAGGE, J.C.; SMITH, N.D. (ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**: Methods of Interpreting Plato and his Dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 201-219.

FREESE, John Henry. **Aristotle. Art of Rhetoric**. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

FREGE, Gottlob. Über Sinn und Bedeutung. **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik**. Band 100, p. 25–50, 1892.

FRIAS, Ivan. **Doença do corpo, doença da alma**: medicina e filosofia na Grécia clássica. Rio de Janeiro: Ed.PUC; São Paulo: Loyola, 2004.

FURLEY, David J. Antiphon's Case Against Justice. In: KERFERD, G.B. (ed.) **The Sophists and their Legacy**. Proceedings of the fourth international colloquium on ancient Philosophy held in cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften der Thyssen Stiftung at bad Homburg, 29th August – 1st September 1979. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1981, p.81-91.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode**: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Erste Teil. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Dialogue and Dialectic**: Eight Hermeneutical Studies on Plato. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

GALLEGO PÉREZ, Maria Teresa. Observaciones sobre el campo semântico de la “vida” en el Corpus Hippocraticum. In: THIVEL, A. ZUCKER, A. **Le Normal et le Pathologique dans la Collection Hippocratique**. Actes du Xème colloque international hippocratique, Nice, 1999. Tome 1. Nice: Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Science Humaines de Nice, 2002, p. 359-374.

GALLEGO PÉREZ, Maria Teresa. Physis dans la Collection hippocratique. In: WITTERN, R., & PELLEGRIN, P. **Hippokratische Medizin und antike Philosophie**. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993. Zürich, New York: Olms-Weidmann, 1996, p. 419-436.

GALLOP, David. Image and Reality in Plato's Republic. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 47, issue 1-3, p. 113-131, 1965.

GALLOP, David. **Aristotle. On Sleep and Dreams**. A Text and Translation with Introduction, Notes and Glossary. Warminster: Aris and Phillips, 1996.

GARCIA, Francisco Martin. **Plutarco. Obras morales y de costumbres IV: charlas de sobremesa**. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

GAROFALO, Ivan; VEGETTI, Mario. **Opere Scelte di Galeno. I Miei Libri. Il Miglior Medico è Anche Filosofo. L'Utilità delle Parti.** Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978.

GENTILI, Bruno; CANTENACCI, Carmine. **Polinnia.** Poesia Greca Arcaica. Firenze: Casa Editrice G. D'Anna, 2007.

GENTILI, Bruno et all. **Píndaro.** Le Pitiche. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 2012.

GERBER, Douglas E. **Tyrtaeus, Solon, Theognis, Mimnermus. Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries BC.** Cambridge: Harvard University Press, 1999.

GIAMBALVO, Maurizio. Normale versus anormale? Lo statuto del patológico nella *Collezione ippocratica*. In: THIVEL, A. ZUCKER, A. **Le Normal et le Pathologique dans la Collection Hippocratique.** Actes du Xème colloque international hippocratique, Nice, 1999. Tome 1. Nice: Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Science Humaines de Nice, 2002 p. 55-96.

GIORDANO, Davide. P.Oxy. 2310. **Aegyptus**, Anno 37, n 2; p. 209-218, 1957.

GIRGENTI, Giuseppe; SODANO, Angelo Raffaele. **Porfírio. Astinenza dagli animali.** Milão: Bompiani, 2005.

GILL, David W. J. Hippodamus and the Piraeus. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, Bd. 55, H. 1, p. 1-15, 2006.

GILL, Chistopher. O diálogo platônico. In: BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. **Platão: Leituras.** São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.53-71.

GLOCK, Hans-Johann. **What is Analytic Philosophy?** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GODLEY, Alfred Denis. **Herodotus. The Persian Wars**, Volume III: Books 5-7. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1922.

GODLEY, Alfred Denis. **Herodotus. The Persian Wars**, Volume II: Books 3-4. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

GODLEY, Alfred Denis. **Herodotus. The Persian Wars**, Volume I: Books 1-2. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

GOMPERZ, Theodor. **Os pensadores da Grécia, história da filosofia antiga.** Vol. 1. São Paulo: Ícone, 2011.

GOMPERZ, Heinrich. **Sophistik und Rhetorik:** Das Bildungsideal des *εὖ λειπεῖν* in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts. Leipzig und Berlin: Verlag von B.G. Teubner, 1912.

GONZALEZ, Francisco. The Power and Ambivalence of a Beautiful Image in Plato and the Poets. In: DESTRÉE, P.; EDMONDS III, R.G. (ed.). **Plato and the power of images**. Leiden: Brill, 2017.

GÖRANSSON, Tryggve. **Albinus, Alcinous, Arius Diolymus**. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.

GORMAN, Vanessa B. **Miletos**, the Ornament of Ionia: a History of the City to 400 B.C.E. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001.

GOSLING, Justin Cyril Bertrand, TAYLOR, Christopher Charles Whiston. **The Greeks on Pleasure**. Oxford: Clarendon Press, 1982.

GOUREVITCH, Danielle. Fumigation et Fomentation Gynécologiques. In: GAROFALO, I.; LAMI, A.; MANETTI, D., ROSELLI, A. **Aspetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum**. Atti del IX° Colloque International Hipocratique Pisa 25-29 settembre 1996. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1999, p. 203-217.

GOUREVITCH, Danielle. L'obésité et son traitement dans le monde romain. **History and Philosophy of the Life Sciences**, v. 7, n. 2, p. 195-215, 1985.

GOUREVITCH, Danielle. **Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin**. Roma: L'Erma, 1984.

GRAHAM, Daniel W. Socrates, the Craft Analogy, and Science. **Apeiron**, v. 24, Issue 1, p. 1–24, 1991.

GRASSO, Elsa. Images dans le texte: l'eikonologia platonicienne. **Revue de métaphysique et de morale**, n. 80, p. 525-541, 2013.

GRENSEMANN, Hermann. **Knidische Medizin, Teil II**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1987.

GRMEK, Mirko; GOUREVITCH, Danielle. **Les maladies dans l'art antique**. Paris: Fayard, 1998.

GRMEK, Mirko. **Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale**. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1983.

GROTE, George. **Plato and the other Companions of Sokrates**. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1865.

GUAL, Carlos García. **Tratados Hipocráticos**. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

GUILLÉN, Lucía Rodríguez-Noriega. **Ateneo. Banquete de los Eruditos**. Libros I-II. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

GUTHRIE, William Keith Chambers. **A History of Greek Philosophy: Plato the Man and his Dialogues – Earlier Period**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

GUTHRIE, William Keith Chambers. **The Sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

HÄGG, Tomas. e HARRISON, Stephen. Further reading. HÄGG, T., HARRISON, S. **The Art of Biography in Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 390-416.

HALE, John R. **The Lord of the Sea: the Epic Story of the Athenian Navy and the Birth of Democracy**. New York: Penguin Books, 2009.

HALLIWELL, Stephen. **Plato. Republic 10**. Havertown, Oxford: Oxbow Books, 2005.

HALLIWELL, Stephen. **The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

HALLIWELL, Stephen; FYFE, W. Hamilton; INNES, Doreen C.; ROBERTS, W. Rhys. **Aristotle, Longinus, Demetrius. Poetics. Longinus: On the Sublime. Demetrius: On Style**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

HANKINSON, Robert James. Greek Medical Models of Mind. In: EVERSON, S. (ed.) **Psychology**. Companions to Ancient Thought vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 194-217.

HARE, Richard Mervyn. **Plato**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

HAVELOCK. Eric Alfred. **The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to Its Substance in Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

HAVELOCK, Eric Alfred. "Dikaiosune". An Essay in Greek Intellectual History. **Phoenix**, v. 23, n. 1, Studies Presented to G. M. A. Grube on the Occasion of His Seventieth Birthday, p. 49-70, 1969.

HAVELOCK, Eric Alfred. **Preface to Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

HEIDEL, William Arthur. The Pythagoreans and Greek Mathematics. **The American Journal of Philology**, v. 61, n. 1, p. 1-33, 1940.

HELMAN, Cecil G. **Culture, Health and Illness: an Introduction for Health Professionals**. 5^a ed. Bristol: John Wright & Sons Ltd, 2007.

HENDERSON, Jeffrey. **Aristophanes. Frogs. Assemblywomen. Wealth**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

HENDERSON, Jeffrey. **Aristophanes. Acharnians. Knights**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

HENDERSON, Jeffrey. **Aristophanes. Clouds. Wasps. Peace**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

HETT, Walter Stanley. **Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath**. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

HICKS, Robert Drew. **Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers**, vol I: Books 1-5. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

HITZ, Zena. Degenerate regimes in Plato's Republic. In: McPHERRAN, M.L. (ed.). **Plato's Republic: a Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 103-131.

HÖFFE, Otfried. Einführung in Platons Polieia. In: HÖFFE, O. **Platon: Politeia**. Tübingen: Akademie Verlag, 2011, p. 1-19.

HOLLADAY, A. J.; POOLE, J. C. F. Thucydides and the Plague of Athens. **The Classical Quarterly**, New Series, v. 29, n. 2, p. 282-300, 1979.

HOLMES, Brooke. **The Symptom and the Subject**: the emergence of the physical body in Ancient Greece. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010.

HOLMES, Brooke. Body. In: PORMANN, P.E. **The Cambridge Companion to Hippocrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

HOOK, La Rue Van. **Isocrates. Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against Euthynus. Letters**. Cambridge: Harvard University Press, 1945.

HORNBLOWER, Simon. **A commentary on Thucydides**. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1996.

HYLAND, Drew A. Why Plato wrote Dialogues. **Philosophy and Rhetoric**, v. 1, n. p. 38-50, 1968.

LAIOS, Konstantinos. The *thymus* gland in ancient Greek medicine. **Hormones** 17, p. 285–286, 2018.

ILBERG, Johannes. **Sorani Gynaeciorum libri IV. De signis fracturarum. De fasciis. Vita Hippocratis secundum Soranum** (Corpus medicorum graecorum). Leipzig, Berlin: Teubner, 1927, p. 175-178.

IRWIN, Terence. **Platão. Carta VII**. São Paulo: Edições Loyola; Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2008.

IRWIN, Terence. **Plato's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

IRWIN, Terence. **Plato's Moral Theory**: the Early and Middle Dialogues. Oxford: Oxford University Press, 1977.

ITSUMI, Kiichiro. **Pindaric Metre**: the “other half”. Oxford: Oxford University Press, 2009.

JACHMANN, Günther. Der Platontext, “Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen”. **Phil. Hist. Kl**, 11, p. 225-389, 1941.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: The Ideals of Greek Culture - Volume II: In Search of the Divine Centre.** Oxford: Basil Blackwell, 1947.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: The Ideals of Greek Culture - Volume III: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato.** Oxford: Oxford University Press, 1944.

JAKOBSON, Roman. **Selected Writings: Word and Language.** Paris: Mouton, 1971.

JANOUCHOVÁ, Petra. The Cult of Bendis in Athens and Thrace. **Graeco-latina Brunensia**, 18, 1, p. 95-106, 2013.

JOLY, Robert. **Hipocrate. Du Regime.** Berlin: Akademie Verlag, 1984.

JOLY, Robert. **Le Niveau de la Science Hippocratique:** contribution a la psychologie de l'histoire des sciences. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

JOLY, Robert. La question hippocratique et le témoignage du Phèdre. **Revue des Études Grecques**, t. 74, f. 349-350, p. 69-92, 1961.

JOLY, Robert. **Recherches sur le traité pseudo-hippocratique Du régime.** Paris: Les Belles Lettres, 1960.

JONES, William Henry Samuel. **Hippocrates. Ancient Medicine. Airs, Waters, Places. Epidemics I and III. The Oath. Precepts. Nutriment.** Cambridge: Harvard University Press, 1948.

JONES, William Henry Samuel. **The medical Writings of Anonymus Londinensis.** Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

JONES, William Henry Samuel. **Hippocrates. Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe.** Cambridge: Harvard University Press, 1931.

JONES, William Henry Samuel. **Hippocrates. Prognostic. Regimen in Acute Diseases. The Sacred Disease. The Art. Breaths. Law. Decorum. Physician (Ch. 1). Dentition.** Cambridge: Harvard University Press, 1923.

JORGENSEN, Chad. **The Embodied Soul in Plato's Later Thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

JORI, Alberto. **Medicina e Medici nell'Antiga Grecia:** saggio sul Perì Téchnes Ippocratico. Napoli: Società Editrice Il Mulino, 1996.

JORI, Alberto. Platone e la "svolta dietetica" della medicina greca. Erodico di Selimria e le inside della techne. **Studi Italiani di Filologia Classica**, 11, p. 157-195, 1993.

JOUANNA, Jacques. **Hipocrate. Le Serment. Les Serments Chrétiens. La Loi.** Paris: Les Belles Lettres, 2018.

JOUANNA, Jacques. Regimen in the Hippocratic Corpus: Diaita and Its Problems. In: DEAN-JONES, L., ROSEN, R.M. (eds.) **Ancient concepts of the Hippocratic**: papers presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium, Austin, Texas, August 2008. Leiden, Boston: Brill, 2016, p. 209-241.

JOUANNA, Jacques. The Typology and Aetiology of Madness in Ancient Greek Medical and Philosophical Writing. In: HARRIS, W.V. (ed.). **Mental Disorders in the Classical World**. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 97-118.

JOUANNA, Jacques. Rhetoric and Medicine in the *Hippocratic Corpus*. A Contribution to the History of Rhetoric in the Fifth Century. In: JOUANNA, J. **Greek medicine from Hippocrates to Galen**: selected papers. Leiden: Brill, 2012, p. 39-54.

JOUANNA, Jacques. The Legacy of the Hippocratic Treatise the Nature of Man: The theory of the four humours. In: JOUANNA, J. **Greek medicine from Hippocrates to Galen**: selected papers. Leiden: Brill, 2012, p. 335-360.

JOUANNA, Jacques. Politics and Medicine. The Problem of Change in Regimen in Acute Diseases and Thucydides (Book 6). In: JOUANNA, J. **Greek medicine from Hippocrates to Galen**: selected papers. Leiden: Brill, 2012, p. 21-38.

JOUANNA, Jacques. Dietetics in Hippocratic Medicine: Definition, Main Problems, Discussion. In: JOUANNA, J. **Greek medicine from Hippocrates to Galen**: selected papers. Leiden: Brill, 2012, p. 137-154.

JOUANNA, Jacques. The Theory of Sensation, Thought and the Soul in the Hippocratic Treatise Regimen: Its Connections with Empedocles and Plato's Timaeus. In: JOUANNA, J. **Greek medicine from Hippocrates to Galen**: selected papers. Leiden: Brill, 2012, p. 195-227.

JOUANNA, Jacques. **Hippocrate**: pour une archéologie de l'École de Cnide. 2^e édition. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

JOUANNA, Jacques. **Hippocrate. La Nature de l'Homme**. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

JOUANNA, Jacques. **Hippocrate**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992.

JOUANNA, Jacques. **Hippocrate. L'Ancienne Médecine**. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

JOUANNA, Jacques. **Hippocrate. Des Vents. De l'Art**. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

JOUANNA, Jacques. **Hippocrate. Maladies II**. Paris: Les Belles Lettres, 1983.

KAHN, Charles H. The Origin of Social Contract Theory. In: KERFERD, G.B. (ed.) **The Sophists and their Legacy**. Proceedings of the fourth international colloquium on ancient Philosophy held in cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften der Thyssen Stiftung at bad Homburg, 29th August – 1st September 1979. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1981, p. 92-108.

KAHN, Charles H. **Plato and the Socratic dialogue**: the philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KAMTEKAR, Richana. **Plato's Moral Psychology**: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good. Oxford: Oxford University Press, 2017.

KAPPARIS, Konstantinos. **Prostitution in the Ancient Greek World**. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2018.

KENT, Michael. **Diccionario Oxford de Medicina y Ciencia del Deporte**. Barcelona: Editorial Paidotribo, 2003.

KENT, Roland Grubb. **Varro. On the Latin Language**, Volume I: Books 5-7. Cambridge: Harvard University Press, 1938.

KEULS, Eva C. **The Reign of the Phallus**: Sexual Politics in Ancient Athens. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993.

KEULS, Eva C. **Plato and Greek Painting**. Leiden: Brill, 1978.

KIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin. SAXL, Fritz. **Saturn and Melancholy**: studies in the history of natural philosophy, religion, and art. Montreal, London, Chicago: McGill-Queen's University Press, 2019.

KING, Helen. **Hippocrates' Woman**: Reading the Female Body in Ancient Greece. London and New York: Routledge, 1998.

KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earle; SHCOFIELD, Malcom. **Os Filósofos Pré-Socráticos**: história crítica com seleção de textos. 4ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

KLOSKO, George. Thrasy Machos' Eristikos: The Agon Logon in "Republic" I. **Polity**, v. 17, n. 1, p. 5-29, 1984.

KÖHNKEN, Adolf. **Die Funktion des Mythos bei Pindar**: Interpretationen zu sechs Pindargedichgen. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

KONERSMANN, Ralf. Vorwort: Figuratives Wissen. In: KONESMANN, R. (org.) **Wörterbuch der philosophischen Metaphern**. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 2014, p. 7-20.

KOSAK, Jennifer Clarke. Therapeutic Touch and Sophokles' Philoktetes. **Harvard Studies in Classical Philology**, v. 99, p. 93-134, 1999.

KOULOUMENTAS, Stavros. The Body and the Polis: Alcmaeon on health and disease. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 22, n. 5, p. 867-887, 2014.

KOVACS, David. **Euripides. Cyclops. Alcestis. Medea**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

KOVACS, David. **Euripides. Suppliant Women. Electra. Heracles.** Cambridge: Harvard University Press, 1998.

KOVACS, David. **Euripides. Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion.** Cambridge: Harvard University Press, 1999.

KÖVECSES, Zóltan. Metaphor and Emotion. In: GIBBS, R.W. (ed.) **The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 380-396.

KÖVECSES, Zóltan. **Metaphor in Culture: Universality and Variation.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

KRAUT, Richard. Plato's Comparison of Just and Unjust Lives (Book IX 576b–592b). In: HÖFFE, O. **Platon: Politeia.** Tübingen: Akademie Verlag, 2011, p. 209-224.

KROLL, Wilhelm. **Proclus Diadochus. In Platonis Rem Publicam Commentarii II.** Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1965.

KUCHARSKI, Paul. La «méthode d'Hippocrate» dans le Phèdre. **Revue des Études Grecques**, t. 52, f. 245, p. 301-357, 1939.

KUDLIEN, Fridolf. Medical Ethics and Popular Ethics in Greece and Rome. **Clio Medica**, v. 5, p. 91-121, 1970.

KUHN, Thomas. Metaphor in Science. In: ORTONY, A. (ed.) **Metaphor and Thought.** Second edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 533-542.

KÜHN, Josef Hans; FLEISCHER, Ulrich. **Index Hippocraticus: Fasc. IV.** Gottinga: Vandenhoeck and Ruprecht, 1989.

KÜHN, Josef Hans; FLEISCHER, Ulrich. **Index Hippocraticus: Fasc. II (E-K).** Gottinga: Vandenhoeck and Ruprecht, 1987.

KUPER, Adam. **Anthropology and Anthropologists: The modern British school.** London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

LACAN, Jacques. **O Seminário: Livro 3, as Psicoses.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1985.

LACY, Phillip de. **Galen. De Plactis Hippocratis et Platonis.** Corpus Medicorum Graecorum. Berlin: Akademie Verlag, 2005.

LACY, Phillip de. Galen's Platonism. **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 93, n. 1, p. 27-39, 1972.

LAFRANCE, Yvon. **La ligne en République VI, 509d–511e: le texte et son histoire.** Paris: Éditions Bellarmin, 1994.

LAFRANCE, Yvon. **Pour interpréter Platon**. La ligne en République VI, 509d–511e. Bilan analytique des études (1804–1984). Paris: Éditions Bellarmin, 1987.

LAKOFF, George. JOHNSON, Mark. **Metaphors we Live by**. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

LAKS, André, MOST, Glenn. **Early Greek Philosophy**, volume V. Western Greek Thinkers, Part 2. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

LAKS, André, MOST, Glenn. **Early Greek Philosophy**, volume VIII. Sophists, part I. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

LAKS, André. **Introdução à Filosofia Pré-Socrática**. São Paulo: Paulus, 2013.

LANATA, Giuliana. **Medicina magica e religione popolare in Grecia**. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1967.

LAMB, Walter Rangeley Maitland. **Lysias**. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

LAMB, Walter Rangeley Maitland. **Plato. Lysis. Symposium. Gorgias**. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

LAMB, Walter Rangeley Maitland. **Plato. Statesman. Philebus. Ion**. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

LAMB, Walter Rangeley Maitland. **Plato. Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus**. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

LANZA, Diego. **Lingua e Discorso nell'Atene delle Professioni**. Napoli: Liguori Editore, 1979.

LANZA, Diego **Il Tirano e il suo Pubblico**. Torino: Giulio Einaudi editore, 1977.

LAQUEUR, Thomas. **Making Sex: body and gender from the greeks to Freud**. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

LASKARIS, Julie. **The Art is long: on the sacred disease and the scientific tradition**. Leiden, Boston: Brill, 2002.

LEÃO, Delfim Ferreira. **Sólon: ética e política**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEBOUCQ, Joseph Bidez G. Une anatomie antique du coeur humain Philistion de Locres et le Timée de Platon. **Revue des Études Grecques**, v. 57, f. 269-273, p. 7-40, 1944.

LERNER, Ralph. **Averroes on Plato's Republic**. Ithaca and London: Cornell University Press, , 1974.

LESSER, Harry. Plato's Feminism. **Philosophy**, v. 54, n. 207, p. 113-117, 1979.

LEVIN, Susan. **Plato's rivalry with medicine: a struggle and it's dissolution.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, JONES, W. Henry Stuart. **A Greek-English Lexicon.** Oxford: Clarendon Press, 1996.

LITTRÉ, Émile Maximilien Paul. **Oeuvres complètes d'Hippocrate.** Vol. 1. Paris: J.-B. Baillière, 1839.

LITTRÉ, Émile Maximilien Paul. **Oeuvres complètes d'Hippocrate.** Vol. 2. Paris: J.-B. Baillière, 1840.

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard. Plato as a natural scientist. **The journal of Hellenic Studies**, v.88, p.78-92, 1968.

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard. **Disciplines in the Making.** Oxford: Oxford University Press, 2009.

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard. The Metaphors of Metaphora. *In*: LLOYD, G.E.R. **Aristotelian Explorations.** Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 205–229.

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard. **Polarity and Analogy:** Two types of argumentation in early Greek thought. Bristol: Bristol Classical Press; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1992.

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard. Who is attacked On Ancient Medicine? *In*: LLOYD, G.E.R. **Methods and Problems in Greek Science.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991a, p. 49-69.

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard. Alcmaeon and the early history of dissection. *In*: LLOYD, G.E.R. **Methods and Problems in Greek Science.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991b, p. 164-193.

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard. The Invention of Nature. *In*: LLOYD, G.E.R. **Methods and Problems in Greek Science.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991c, p. 417-434.

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard. **Science, Folklore and Ideology:** Studies in the Life Sciences in Ancient Greece. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

LLOYD-JONES Hugh. **Sophocles, Volume II. Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus.** Cambridge: Harvard University Press, 1994.

LOMBARD, Jean. **Platon et la médecine:** le corps affaibli et l'âme attristée. Paris: L'Harmattan, 1999.

LONGRIGG, James. Presocratic philosophy and Hippocratic dietetic therapy. *In*: GAROFALO, I.; LAMI, A.; MANETTI, D., ROSELLI, A. **Aspetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum.** Atti del IX° Colloquio Internazionale Hipocratico Pisa 25-29 settembre 1996. Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1999, p. 43-50.

LONGRIGG, James. **Greek Rational Medicine**: Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians. London and New York: Routledge, 1993.

LONIE, Iain M. **The Hippocratic treatises "On generation", " On the nature of the child", "Diseases IV [four]"**. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 1981.

LONIE, Iain M. A Structural Pattern in Greek Dietetics and the Early History of Greek Medicine. **Medical History**, p. 235-260, 1977.

LONIE, Iain M. The Cnidian treatises of the "Corpus Hippocraticum". **Classical Quarterly**, v. 59, p. 1-30, 1965.

LONIE, Iain M. Cos versus Cnidus and the historians, part 1. **History of science**, v.16, n.31, p.42-75, 1978.

LOURENÇO, Frederico. **Homero. Ilíada**. Lisboa: Quetzal Editores, 2019.

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

MALCOM, John. The Cave Revisited. **The Classical Quarterly**, New Series, v. 31, n. 1, p. 60-68, 1981.

MANDETTA, Luiz Henrique. **Um paciente chamado Brasil**: os bastidores da luta contra o coronavírus. Edição digital. São Paulo: Ed. Objetiva, 2020. *E-book*.

MANETTI, Daniela. Note di lettura dell'Anonimo Londinese - prolegomena ad una nuova edizione. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Bd. 63, p. 57-74, 1986.

MANETTI, Daniela. **Anonymus Londinensis**: de medicina. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

MANETTI, Daniela. Medici contemporanei a Ippocrate: problemi di identificazione dei medici di nome Erodico. In: EIJK, P.J. (ed.) **Hippocrates in Context**. Leiden: Brill, 2005, p. 295-314.

MANN, Joel E. **Hippocrates, On the art of medicine**. Leiden, Boston: Brill, 2012.

MANSFELD, Jaap. The body politic: Aëtius on Alcmaeon on isonomia and monarchia. In: HARTE, V.; LANE; MELISSA, (ed.). **Politeia in Greek and Roman philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 78-95.

MANSFELD, Jaap. Sources. In: ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J. SCHOFIELD, M. (ed.) **The Cambridge History of Hellenistic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 3-30.

MANSFELD, Jaap. **Prolegomena**: Questions to be Settled Before the Study of an Author of a Text. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994.

MANZANO, Teresa Martínez. **Galeno. Tratados Filosóficos y Autobiográficos**. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

MARCHANT, Edgar Cardew; TODD, O. J. **Xenophon. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology**. Revised by Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

MARINO, Silvio. De genitura - ΠΙΕΠΙ ΓΟΝΗΣ [Hipócrates]”, (traduzione commentata del trattato De genitura della Collezione ippocratica), in *Journal of Ancient Philosophy* vol. 18 issue 2, p. 82-112, 2024.

MARINO, Silvio. **Il Corpo del Dialogo**: una teoria della comunicazione a partire dal Protagora di Platone e dal Corpus hippocraticum. Napoli: Paolo Loffredo Editore, 2019.

MATSUI, Sussumo. Galeno e a “Biografia Bioética” de Hipócrates: um exemplo de um médico-filósofo a ser imitado. **Prometeus**, n. 28, p. 27-41, 2018.

MATSUI, Sussumo. O Platonismo de Galeno: Diversas maneiras de se utilizar Platão na medicina. In: AMARAL, G. et. all. (org.). **Filosofia Antiga**. São Paulo: ANPOF, 2017, p. 250-261.

MATSUI, Sussumo. O mito de Hygieia e a medicina dietética: adoração à saúde e ritos higiênicos. **Revista Estética Semiótica** v. 6, n. 2, p. 59-64, 2016.

MATSUI, Sussumo; CORNELLI, Gabriele. Nos tempos de Asclépio: a suposta engenharia genética de Platão. **Prometheus**, v. 9, p. 65-80, 2016.

MATSUI, Sussumo; CORNELLI, Gabriele. O drama da doença: Tragédia e Medicina na Construção das *Dramatis Personae* platônicas. **O que nos faz pensar**, v. 26, n. 42, p. 69-85, 2018.

MCCABE, Mary Margaret. Form and the Platonic Dialogues. In: BENSON, H. (org.) **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006, p. 39-54.

MCCALL, Marsh H. **Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison**. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

McKIRAHAN, Richard D. **Philosophy before Socrates**: an introduction with texts and commentary. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2010.

MERKELBACH, Reinhold; WEST, Martin Lichtfield. **Fragmenta Hesiodica**. London: Oxford University Press, 1967.

MICHLER, Markwart. Die Praktische Bedeutung des Normativen Physis-Begriffes in der Hippokratischen Schrift de Fracturis: De Articulis. **Hermes**, 90. Bd., H. 4, p. 385-401, 1962.

MILLER, Harold W. Dynamis and Physis in On Ancient Medicine. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 83 ,p. 184-197, 1952.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de Termos Literários**. São Paulo: Cultrix, 1974.

MOLINIER, Pascale; WELZER-LANG, Daniel. Feminilidade, Masculinidade, Virilidade. In: HIRATA, H.; LABORIE, F.; DOARÉ, H.; SENOTIER, D. **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 101-106.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **The Development of Greek Biography**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

MONTANARI, Franco. **The Brill Dictionary of Ancient Greek**. Leiden, Boston: Brill, 2015.

MOORS, K.F. Plato's Use of Dialogue. **The Classical World**, v. 72, n. 2, p. 77-93, 1978.

MORALES, Darío López. Observaciones sobre la sistematización de la terapia em algunos tratados hipocráticos. In: GAROFALO, I.; LAMI, A.; MANETTI, D., ROSELLI, A. **Aspetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum**. Atti del IX° Colloquio International Hipocratique Pisa 25-29 settembre 1996. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1999, p. 51-65.

MORGAN, Kathryn A. **Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century b.c.** Oxford: Oxford University Press, 2015.

MOSSÉ, Claude. **O cidadão na Grécia antiga**. Lisboa: Edições 70, 1999.

MOST, Glenn Warren. **Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia**. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

MUELLER, Ian. Mathematical method and philosophical truth. In: KRAUT, R. **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 170-199.

MURAKAWA Kentaro. Demiurgos. **Historia, Zeitschrift für alte Geschishcte**, 6(4), p. 385-415, 1957.

MÜRI, Walter. ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΗΤΡΙΚΗΣ Kap. 9. **Hermes**, 71. Bd., H. 4, p. 467-469, 1936.

MURRAY, Augustus Taber. **Homer. Odyssey, Volume I: Books 1-12**. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

MURRAY, Augustus Taber. **Homer. Odyssey, Volume II: Books 13-24**. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

NACHMANSON, Ernst. **Erotianus. Vocum Hippocraticarum Collectio**. Uppsala: Appelbergsboktryckerei-aktiebolag, 1918.

NAILS, Debra. The Life of Plato of Athens. In: BENSON, H. (org.) **A Companion to Plato**. Blackwell Publishing, Malden, 2006, p. 1-12.

NAILS, Debra. **The People of Plato: a Prosopography of Plato and Other Socratics**. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

NAILS, Debra. The Dramatic Date of Plato's Republic. **The Classical Journal**, v. 93, n. 4, p. 383-396, 1998.

NEU, Jerome. Plato's Analogy of State and Individual: the *Republic* and the Organic Theory of the State. **Philosophy**, 46, p. 238-254, 1971.

NIEDDU, Gian Franco Filippo. Il ginnasio e la scuola: scrittura e mimesi del parlato. In: CAMBIANO, G.; CANFORA, L.; LANZA, D. **Lo Spazio Letterario della Grecia Antiga**. Volume 1, La produzione e la circolazione del testo. Tomo 1, La polis. Roma: Salerno Editrice, 1992, p. 555-586.

NIETZSCHE, Friedrich. **Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1999.

NORLIN, George. **Isocrates. On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus**. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

NORLIN, George. **Isocrates. To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus**. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

NÖTH, Winfried. **A Semiótica no Século XX**. 3ª edição. São Paulo: Annablume, 2005.

NOTOMI, Noburu. Freedom and the State in Plato's *Politeia* (*Republic*): Reconsidering the concept of 'politeia'. **JASCA**, v. 3 n. 5, p. 57-68, 2017a.

NOTOMI, Noburu. Socrates' Refutation of Polemarchus in Plato's *Politeia* I. 334D-E » [in Japanese: プラトン『ポリテイア』I.334 d-e のポレマルコス論駁], **Philologica** 12, p. 53-62, 2017b.

NOTOMI, Noburu. Transmission and edition of the Western Classical Texts: Plato's *Republic* (*Politeia*) [in Japanese: 西洋古典テキストの伝承と校訂 - プラトン『ポリテイア(国家)』]. In: MYOJO, K., NOTOMI, N. (eds.) **What is a text?** [テキストとは何か: 編集文献学入門]. Keyo University Press [慶應義塾大学出版会], Tokyo, 2015, p. 3-24.

NOTOPOULOS, James A. The Name of Plato. **Classical Philology**, v. 34, n 2, p. 135-145, 1939.

NOUSSIA-FANTUZZI Maria. **Solon the Athenian**, the Poetic Fragments. Leiden: Brill, 2010.

NOUSSIA-FANTUZZI Maria. The Profession of the Physician (Solon fr. 1.57-66 Gent.-Pr.=13.57-66 W.). **Eikasmos**, 10, p. 9-20, 1999.

NOVOTNÝ, F František. **The Posthumous Life of Plato**. Hage: Martinus Nijhoff, 1977.

NUSSBAUM, Martha Craven. **The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

NUTTON. Vivian. **Ancient Medicine**. London and New York: Routledge, 2004.

OLIMPIODORO. **Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9**. Tradução de Michael Griffin. London: Bloomsbury, 2015.

OLSON, Douglas S. **Athenaeus Naucratis. Deipnosophistae. Epitome**. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020.

ONIANS, Richard Broxton. **The Origins of European Thought**: about the body, the mind, the soul, the world time, and fate. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

OSTWALD, Martin. **Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy**. Oxford: Clarendon Press, 1969.

PAGE, Denis Lionel. **Poetae Melici Graeci**. Oxford: Clarendon Press, 1962.

PAGE, Denis Lionel. Thucydides' description of the great plague at Athens. **The Classical Quarterly**, New Series, v. 3, n. 3/4, p. 97-119, 1953.

PALM, Adolf. **Studien zur hippokratischen Schrift PERI DIAITHS**. Tübingen: Diss. phil, 1933.

PALMER Leonard Robert. Mycenaean Greek Texts from Pylos. **Trans. Philol. Soc.** 1; 53(1), p. 18-53, 1954.

PALUMBO, Lidia. La mimesis nella Repubblica. Appunti sulla nozione di immagine. In: NOTOMI, N.; BRISSON, L. (ed.) **Dialogues on Plato's Politeia (Republic)**. Selected Papers from the ninth Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, p. 341-346.

PALUMBO, Lidia. **Mimesis**: rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele. Napoli: Loffredo Editore, 2008.

PAPPAS, Nickolas. **The Routledge Guidebook to Plato's Republic**. London and New York: Routledge, 2013.

PAPPAS, Nickolas. Plato on Poetry: Imitation or Inspiration? **Philosophy Compass** 7/10, p. 669-678, 2012.

PARKER, Robert. **Athenian Religion**: a history. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PARRY, Adam. The language of Thucydides' description of the plague. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, v. 16, n. 1, p. 106-118, 1969.

PASQUALI, Giorgio. **Storia della Tradizione e Critica del Testo**. Firenze: Casa Editrice Felice le Monnier, 1962.

PATON, Herbert James. Plato's Theory of *Εἰκασία*. **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series, v. 22, p. 69-104, 1921/1922.

PATON, William Roger. **The Greek Anthology. Volume II: Book 7: Sepulchral Epigrams. Book 8: The Epigrams of St. Gregory the Theologian.** Cambridge: Harvard University Press, 1917.

PECK, Arthur Leslie. **Aristotle. History of Animals, Volume I: Books 1-3.** Cambridge: Harvard University Press, 1965.

PECK, Arthur Leslie. **Aristotle. Generation of Animals.** Cambridge: Harvard University Press, 1942.

PEIL, Dietmar. **Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in Literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart.** München: Wilhelm Fink Verlag, 1983.

PELLICCIA, Hayden. Thumos. In: FINKELBERG, M. **The Homer Encyclopedia.** Hoboken: Wiley-Blackwell, 2011, p. 876.

PELLICCIA, Hayden. Pindarus Homericus: Pythian 3.1-80. **Harvard Studies in Classical Philology**, v. 91, p. 39-63, 1987.

PENDER, Elizabeth Ellen. Plato on Metaphors and Models. In: BOYS-STONES G.R. (ed.). **Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions.** Oxford, New York: Oxford University Press, 2003, p. 55-81.

PENDER, Elizabeth Ellen. **Images of Persons Unseen: Plato's Metaphors for the Gods and the Soul.** Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000.

PENNER, Terry. Socrates and the early dialogues. In: KRAUT, R. (org). **The Cambridge Companion to Plato.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 121-169.

PERDICOYIANNI-PALÉOLOGOU, H. (2009). The vocabulary of madness from Homer to Hippocrates. Part 1: The verbal group of μαίνομαι. *History of Psychiatry* 20, pp. 311-339.

PERILLI, Lorenzo. **Galen. Vocum Hippocratis Glossarium.** Berlim: Ed. Walter De Gruyter, 2017.

PERILLI, Lorenzo. Alcmeone di Crotona tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, New Series, v. 69, n. 3, p. 55-79, 2001.

PERRIN, Bernadotte. **Plutarch. Lives, Volume IV: Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sulla.** Cambridge: Harvard University Press, 1916.

PERRIN, Bernadotte. **Plutarch. Lives, Volume I: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola.** Cambridge: Harvard University Press, 1914.

PIGEAUD, Jackie. O estilo de Hipócrates ou a escritura fundadora da medicina. In: PIGEAUD, J. **Metáfora e Melancolia: ensaios médico-filosóficos.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Editora Contraponto, 2009, p. 27-52.

PIGEAUD, Jackie. **La Maladie de l'Âme: étude sur la relation de l'Âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique.** 3^a ed. Paris: Editions Les Belles Lettres, 2006.

PIGEAUD, Jackie. **Folie et Cures de la Folie chez les Médecins de l'Antiquité Gréco-Romaine**: la manie. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

PLANEAUX, Christopher. The Date of Bendis' into Attica. **The Classical Journal**, v. 96, n. 2, p. 165-192, dec. 2000 jan. 2001.

PODER 360. **Bolsonaro: "Sei onde está o câncer do Brasil; temos como ganhar essa guerra"**. Brasília, DF, 25 de agosto de 2021. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/brasil/bolsonaro-sei-onde-esta-o-cancer-do-brasil-temos-como-ganhar-essa-guerra/>. Acesso em 04 de janeiro de 2023.

POETSCH, Christoph. **Platons Philosophie des Bildes**: systematische untersuchungen zur platonischen Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019.

POMEROY, Sarah B. Feminism in Book V of Plato's Republic. **Apeiron**, v. VIII, n. 1, p. 33-35, 1974.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**: o fascínio de Platão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Paulo: Editora Itatiaia, 1974.

POTTER, Paul. **Hippocrates. Places in Man. Glands. Fleshes. Prorrhetic 1-2. Physician. Use of Liquids. Ulcers. Haemorrhoids and Fistulas**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

POTTER, Paul. **Hippocrates. Diseases 3. Internal Affections. Regimen in Acute Diseases**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

POTTER, Paul. **Hippocrates. Affections. Diseases 1. Diseases 2**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

PRADO, Ana Lia do Amaral de Almeida. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. **Revista Clássica**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 298-299, 2006.

RACKHAM, Harris. **Aristotle. Politics**. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

RACKHAM, Harris. **Aristotle. Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices**. Loeb Classical Library 285. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

RACKHAM, Harris. **Aristotle. Nicomachean Ethics**. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

RAIOLA, Tommaso. **Nel tempo di una vita**. Studi sull'autobiografia in Galeno. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2015.

REALE, Giovanni. **Diogene Laerzio. Vite e Dottrine dei Più Celebri Filosofi**. Il Milano: Edizione Bompiani, 2005.

REALE, Giovanni. **Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “Dottrine non Scritte”**. 22^a ed. Milano: Bompiani, 2010.

RICCIARDETTO, Antonio. **L’anonyme de Londres**. P.Lit.Lond. 165, Brit.Libr. inv. 137. Un papyrus médical grec du I^{er} siècle après J.-C., texte établi et traduit par A. Ricciardetto. Les Pairs: Belles Lettres, 2016.

RICHARDS, Ivor Armstrong. **The Philosophy of Rhetoric**. New York: Oxford University Press, 1936.

RICOEUR, Paul. **Être, essence et substance chez Platon et Aristote**. Cours professé à l’Université de Strasbourg en 1953-1954, texte vérifié et annoté par Jean-Louis Schlegel. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. **Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning**. Fort Worth: The Texas Christian University, 1976.

RICOEUR, Paul. **La Métaphore Vive**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. **De L’Interprétation: essai sur Freud**. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

RIGINOS, Alice Swift. **The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato**. Leiden: Brill, 1976.

ROBINSON, Richard. **Plato’s Early Dialectic**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1941.

ROSCALA, Fabio. La città delle api. In: VEGETTI, M. **Platone. La Repubblica**, vol VI, Livro VIII-IX. Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 397-422.

ROMILLY, Jacqueline de. **The life of Alcibiades: dangerous ambition and the betrayal of Athens**. Ithaca: Cornell University Press, 2019.

ROMILLY, Jacqueline de. **La Douceur dans la pensée grecque**. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

ROMILLY, Jacqueline de. **L’invention de l’histoire politique chez Thucydide**. Paris: Éditions Rue d’Ulm, 2005.

ROMILLY, Jacqueline de. **História e razão em Tucídides**. Brasília: Editora UnB, 1998.

ROMILLY, Jacqueline de. **Les Grands Sophistes dans l’Athènes de Périclès**. Paris: Éditions de Fallois, 1988.

ROMILLY, Jacqueline de. **Fundamentos de Literatura Grega**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

ROOCHNIK, David. **Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998.

ROSELLI, Amneris. Dalla *δικαιη φυσικη* dei trattati chirurgici alla *δικαιοσυνη* της φυσικης di Galeno. In: THIVEL, A.; ZUCKER, A. (ed.). **Le Normal et le Pathologique dans la Collection Hippocratique**. Actes du Xème colloque international hippocratique (Nice, 6-8 Octobre 1999). Nice: Publications de la Faculté dees Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, 2002, p. 731-752.

ROSSETTI, Livio. **Introdução à filosofia antiga**: premissas filológicas e outras ferramentas de trabalho. São Paulo: Paulus, 2006.

ROWE, Christopher. The Place of the Republic in Plato's Political Thought. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 27-54.

ROWE, Christopher. Modelos de hermenêutica platônica nos séculos XIX e XX. In: MIGLIORI, M.; FERMANI, A. (org.) **Platão e Aristóteles**: dialética e lógica. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 383-395.

ROWE, Christopher. Interpreting Plato. In: BENSON, H.H. **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006, p. 13-24.

ROWE, Christopher. **Plato and the Art of Philosophical Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

RUSTEN, Jeffrey S. **Thucydides. The Peloponnesian War, Book II**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

SAEED, John I. **Semantics**. 4th edition. Hoboken: Wiley Blackwell, 2016.

SALAZAR, Christine F. **The Treatment of War Wunds in Graeco-Roman Antiquity**. Leiden: Brill, 2000.

SANTAS, Gerasimos Xenophon. **Understanding Plato's Republic**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010.

SASSI, Maria Michela. **The Beginnings of Philosophy in Greece**. Princenton and Oxford: Princenton University Press, 2018.

SASSI, Maria Michela. Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato. In: HARRIS, W.V. (ed.). **Mental Disorders in the Classical World**. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 413-427.

SASSI, Maria Michela. Ordre Cosmique et «Isonomia»: en repensant Les Origines de la pensée grec que de Jean-Pierre Vernant. **Philosophie antique**, n. 7, p. 189-218, 2007.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Cours de Linguistique Générale**. Paris: Éditions Payot, 1995.

SAUSSURE, Ferdinand de. Varia. **Mémoires de la Société Linguistique de Paris**. Émile Bouillon, Paris, p. 74–93, 1892.

SAYRE, Kenneth M. **Plato's literary garden**: how to read a Platonic dialogue. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

SCARBOROUGH, John. The Galenic question. **Sudhoffs Arch.** 65(1) p.1-31, 1981.

SCARBOROUGH, John. The pharmacology of sacred plants, herbs and roots. In: FARAONE, C.A.; OBBINK, D. (ed.) **Magika Hiera**: Ancient greek magic and religion. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 138-174.

SCHIEFSKY, Mark J. **Hippocrates**: On Ancient Medicine. Leiden: Brill, 2005.

SCHIRONI, Francesca. Technical Languages: Science and Medicine. In: BAKKER, E.J. A **Companion to the Ancient Greek Language**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2010, p. 338-353.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermeneutics and Criticism and Other Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Introductions to the Dialogues of Plato**. Whitefish: Kessinger Publishing LLC, 2008.

SCHMIDT Moritz. **Hesychii Alexandrini Lexicon**. Jena: Libraria Maukiana, 1867.

SCHRÖDER, Ulrike. Antecipações da Metáfora Cotidiano nas Concepções de Hans Blumenberg e Harald Weirich. **Revista de Estudos da Linguagem**, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 39-54, 2008.

SMITH, Wesley D. **Hippocrates. Epidemics 2, 4-7**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

SEARLE, John Rogers. Metaphor. In: ORTONY, A. (ed.) **Metaphor and Thought**. Second edition. Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 83-111.

SEARLE, John Rogers. **Speech Acts**: An essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SEGRE, Cesare. **Teatro e romanzo**. Due tipi di comunicazione letteraria. Torino: Einaudi, 1984.

SEKIMURA, Makoto. **Platon et la question des images**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.

SHIELDS, Christopher. Plato's divided soul. In: McPHERRAN, M.L. (ed.) **Plato's Republic**: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 147-170.

SHRIMPTON, Gordon S. **Theopompus the Historian**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991.

SIERRA Martín César; VIDAL, Jordi. Guerra y medicina en Mesopotamia y Grecia. In: ESPINO, A. (ed.) **Nuevas fronteras de la Historia de la Guerra**. Zaragoza: Libros Pórtico, 2014, p. 15-28.

SIERRA Martín César. Purgar, sangrar y cauterizar: algunos ejemplos en la literatura griega. **Myrtia**, n. 28, p. 69-83, 2013.

SIGERIST, Henry E. **A History of Medicine**. Primitive and Archaic Medicine, vol. 1. New York: Oxford University Press, 1994.

SIGERIST, Henry E. **A History of Medicine**. Early Greek, Hindu, and Persian Medicine, vol. 2. New York: Oxford University Press, 1961.

SIGERIST, Henry E. **Civilização e Doença**. São Paulo: Huittec Editora, 2011.

SILK, Michael. Metaphor and Metonymy: Aristotle, Jakobson, Roccoeur and Others. In: BOYS-STONES, G.R. (ed). **Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions**. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 115-147.

SINGER, P. N. Aspects of Galen's Platonism. In: LÓPEZ FÉREZ (ed.), **Galeno: obra, pensamiento e influencia**. Colóquio internacional. Madri: UNED, 1991, p. 41-55.

SKODA, François. **Médecine Ancienne et métaphore**: le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien. Paris: Peeters/Selaf, 1988.

SLATER, William J. Pindar's "Pythian" 3: Structure and Purpose. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, New Series, v. 29, n. 2, p. 51-61, 1988.

SLINGS, Simon R. **Platonis Rempublicam**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SNELL, Bruno. **The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought**. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

SMITH, Charles Forster. **Thucydides. History of the Peloponnesian War, Volume III: Books 5-6**. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

SMITH, Charles Forster. **Thucydides. History of the Peloponnesian War, Volume II: Books 3-4**. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

SMITH, Charles Forster. **Thucydides. History of the Peloponnesian War, Volume I: Books 1-2**. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

SMITH, Nicholas D. Plato and Aristotle on the Nature of Women. **Journal of the History of Philosophy**, v. 21, n. 4, p. 467-478, 1983.

STADEN, Heinrich von. 'The Oath', the Oaths, and the Hippocratic Corpus. In: BOUDON-MILLOT, V. et al. (ed.), **La science médicale antique: nouveaux regards**. Paris: Editions Beauchesne, 2008, p. 425-466.

STADEN, Heinrich von. Physis and techne in Greek medicine. *In*: BENSUDE-VINCENT, B.; NEWMAN, R. (ed.). **The artificial and the natural: an evolving polarity**. Cambridge: The MIT press, 2007, p. 21-49.

STADEN, Heinrich von. Dynamis: the Hippocratics and Plato. *In*: BOUDOURIS, K.J. (ed.) **Philosophy and medicine**. Jonia: Ionia Verlag, 1998, p.262-279.

STADEN, Heinrich von. Matière et Signification: Rituel, sexe et pharmacologie dans le Corpus Hippocratique. **L'Antiquité Classique**, T. 60, p. 42-61, 1991.

STADEN, Heinrich von. Incurability and Hopelessness: the Hippocratic Corpus. *In*: POTTER, P.; MALONEY, G.; DESAUTELS, J. **La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique**: actes du VI^e Colloque international hippocratique, Québec, du 28 septembre au 3 octobre 1987. Quebec: Les Editions du Sphinx, 1990, p. 75-112.

STANLAW, James. Bronislaw Malinowski. *In*: BIRX, J.H. (ed.). **Encyclopedia of Anthropology**. Volume IV. Sage Publications, Thousand Oaks, 2006, p. 1520-1521.

STRAUSS, Leo. **La Cité et l'Homme**. Barcelona: Librairie Générale Française, 2005.

STRAUSS, Leo. **Persecution and the art of writing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

SWIFT, Laura. **Archilochus**: The Poems. Introduction, Text, Translation and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2019.

SZE, Corinne P. ΕΙΚΑΣΙΑ and ΠΙΣΤΙΣ in Plato's Cave Allegory. **The Classical Quarterly**, v. 27, n. 1, p. 127-138, 1977.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platão e a escritura da filosofia**: análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Ler Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TARRANT, Dorothy. Imagery in Plato's Republic. **The Classical Quarterly**, v. 40, n. 1/2, p. 27-34, 1946.

TATE, Jeffrey. Plato and 'Imitation'. **The Classical Quarterly**, v. 26, n. 3/4, p. 161-169, 1932.

TATE, Jeffrey. 'Imitation' in Plato's Republic. **The Classical Quarterly**, v. 22, n. 1, p. 16-23, 1928.

TAYLOR, Christopher C. W. Nomos and Physis in Democritus and Plato. **Social Philosophy and Policy**, 24(2), p. 1-20, 2007.

TEISSERENC, Fulcran. **Langage et image dans l'oeuvre de Platon**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.

TEMKIN, Owsei. Greek Medicine as Science and Craft. **Isis**, v. 44, n. 3, p. 213-225, 1953.

THESLEFF, Holger. “Scientific and Technical Style in Early Greek Prose.” **Arctos**, v. 4, Nova Series, p. 89–113, 1966.

THIVEL, Antoine. L’évolution du sens de διαίτα. In: FÉREZ, J.A.L. (ed.). **La Lengua Científica Griega: origenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas**. Madrid: Classicas Ediciones,S.A., 2000, p. 25–38.

THIVEL, Antoine. **Cnide et Cos? Essai sur les Doctrines Medicales dans la Collection Hippocratique**. Villeneuve-d'Ascq: Universite de Lille III, 1981.

THUMIGER, Chiara. Doctors and Patients. In: PORMANN, P.E. (ed.). **The Cambridge Companion to Hippocrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 263-291.

THUMIGER, Chiara. The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity. In: HARRIS, W.V. (ed.). **Mental Disorders in the Classical World**. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 61-95.

TRABATTONI, Franco. **Essays on Plato’s Epistemology**. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2016.

TREDENNICK, Hugh. **Aristotle. Posterior Analytics. Topica**. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

TREDENNICK, Hugh. **Aristotle. Metaphysics, Volume I: Books 1-9**. Cambridge: Harvard University Press, 1933.

TREDENNICK, Hugh. **Aristotle. Metaphysics, Volume II: Books 10-14. Oeconomica. Magna Moralia**. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

TRIEBEL-SCHUBER, Charlotte. Medizin und Symmetrie Zur Verwendung eines mathematischen Begriffes in den frühen Schriften des Corpus Hippocraticum. **Sudhoffs Archiv**, Bd. 73, H. 2, p. 190-199, 1989.

ULLMANN, Stephen. **Semântica: uma Introdução à Ciência do Significado**. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

UNTERSTEINER, Mario. **Problemi di filologia filosofica**. Milão: Istituto Editoriale Cisalpino, 1980.

USHER, Stephen. **Dionysius of Halicarnassus. Critical Essays, Volume I, Ancient Orators: Lysias. Isocrates. Isaeus. Demosthenes. Thucydides**. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

USHER, Stephen. **Dionysius of Halicarnassus. Critical Essays, Volume II: On Literary Composition. Dinarchus. Letters to Ammaeus and Pompeius**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

VEIGA, Ana Maria; PEDRO, Joana Maria. Gênero. COLLING, A.M.; TEDESCHI, L.A.. (org.). **Dicionário Crítico de Gênero**. 2ª ed. Dourados: EdUFGD, 2019, p. 330.

VEGETTI, Mario. **Galeno. Nuovi Scritti Autobiografici. L'ordine dei miei libri. I miei libri. Le mie opinioni.** Roma: Carocci Editore, 2013.

VEGETTI, Mario. **Guida alla Lettura della Repubblica di Platone.** Roma: Editori Laterza, 2011.

VEGETTI, Mario. Katabasis. In: VEGETTI, M. (org.) **Platone. La Repubblica.** Napoli: Bibliopolis, 2010, p. 93-104.

VEGETTI, Mario. **“Um paradigma in cielo”**: Platone politico da Aristotele al Novecento. Roma: Carocci editore, 2009.

VEGETTI, Mario. **Quindici lezioni su Platone.** Turim: Piccola Biblioteca Einaudi, 2003.

VEGETTI, Mario. Grammata. In: VEGETTI, M. (org.) **Platone. La Repubblica.** Napoli: Bibliopolis, 1998a, p. 281-284.

VEGETTI, Mario. Medicina. In: VEGETTI, M. (org.) **Platone. La Repubblica.** Napoli: Bibliopolis, 1998b, p. 427-444.

VEGETTI, Mario. Trasimaco. In: VEGETTI, M. (org.) **Platone. La Repubblica.** Napoli: Bibliopolis, 1998c, p. 233-256.

VEGETTI, Mario. “Kompsoi Asklepiades”: la critica di Platone alla medicina nel III libro della Repubblica. In: MANSFELD, J (org.). **Studies in the History and historiography of Ancient Philosophy.** Leiden: Brill, 1996, p. 61-75.

VEGETTI, Mario. **La Medicina in Platone.** Venezia: Il Cardo, 1995.

VERCOUTRE, Auguste-Théophile. **La Médecine publique dans l'Antiquité Grecque.** Paris: Librairie Academique, 1880.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mythe et Pensée chez les Grecs**: Études de psychologie historique. Paris: Éditions la Découverte, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. **The Origins of Greek Thought.** Ithaca: Cornell University Press, 1982.

VLASTOS, Gregory. Was Plato a feminist? In: GRAHAM, D.W. (ed.). **Studies in Greek Philosophy.** Vol. II: Socrates, Plato and their Tradition. Princenton: Princenton University Press, 1995, p. 133-143.

VLASTOS, Gregory. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies. **Classical Philology**, v. 42, n. 3, p. 156-178, 1974.

VLASTOS, Gregory. Isonomia. **The American Journal of Philology**, v. 74, n. 4, p. 337-366, 1953.

VLASTOS, Gregory. **Socrate**: ironie et philosophie morale. Paris: Aubier, 1994.

VOGT, Katja Maria. Plato on Madness and the Good Life. *In*: HARRIS, W.V. (ed.) **Mental Disorders in the Classical World**. Leiden, Boston: Brill, 2013, p. 177-192.

WALLACH, John R. **The Platonic Political Art**: a study of critical reason and democracy. Pennsylvania University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001.

WEINREICH, Otto von. **Theou Cheir**: Antike Heilungswunder. Naumburg: Druck von Lippert & Co, 1908.

WEISS, Roslyn. Wise Guys and Smart Alecks in Republic 1 and 2. *In*: FERRARI, G.R.F. (ed.). **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 90-115.

WENKEBACH Ernst, PFAFF Franz. **Galenus. In Hippocratis Epidemiarum librum I commentaria III, In Hippocratis Epidemiarum librum II commentaria V**. Teubner: Leipzig, 1934.

WEST, Martin. **Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati**. 2 : Callinus. Mimnermus. Semonides. Solon. Tyrtaeus. Minora adespota. Oxford: Clarendon Press, 1972.

WELLIVER, Warman. **Character, Plot and Thought in Plato's Timeus-Critias**. Leiden: E.J. Brill, 1977.

WHITE, Michael J. Plato and Mathematics. *In*: BENSON, H.H. (ed.) **A Companion to Plato**. Malden: Blackwell Publishing, 2006, p. 228-243.

WICKSTEED, Philip Henry, CORNFORD, Francis Macdonald. **Aristotle. Physics**, Volume I: Books 1-4. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

WILSON, J.R.S. The Contents of the Cave. **Canadian Journal of Philosophy**, Supplementary Volume II, p. 117-127, 1976.

WILLIAMS, Bernard. Filosofia. *In*: FINLEY M.I. (ed.) **O Legado da Grécia**: uma nova avaliação. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 227-285.

WILLIAMS, Bernard. The Analogy of City and Soul in Plato's Republic. *In*: KRAUT, R. (ed.) **Plato's Republic**: critical essays. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997, p. 49-60.

WHITING, Jennifer. Psychic contingency in the Republic. *In*: BARNEY, R.; BRENNAN T.; BRITTAIN, C. (ed.) **Plato and the divided self**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 174-208.

WITHINGTON, Edward Theodore. **Hippocrates. On Wounds in the Head. In the Surgery. On Fractures. On Joints. Mochlicon**. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logicus-Philosophicus**. Berlin: Suhrkamp Insel, 2016.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations**. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 1969.

WOLFSDORF, David. **Pleasure in Ancient Greek Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

WOLFSDORF, David. Prodicus on the correctness of names: the case of τρῳις, χαρ and εφοροσνη. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 131, 2011, p. 131-145.

WRIGHT, Georg Henrik von. **Explanation and Understanding**. Ithaca: Cornell University Press, 1971.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. L'idole au regard de la philosophie des images. **Protée**, v. 29, n° 3, 2001, p. 7-16.

YOUNG, David C. **Three Odes of Pindar: a literary study of Phytian 11, Pythian 3, and Olympian 7**. Leiden: E.J. Brill, 1968.

ZHMUD, Leonid. Sixth-, fifth- and fourth-century Pythagoreans. In: HUFFMAN, C.A. (ed.) **A History of Pythagoreanism**. Cabridge: Cambridge University Press, 2014, p. 88-111.