

Cura e encantamento

rito, mito e psicologia



(Orgs.) Luciano Coutinho
Edrisi Fernandes



Tanto Mar Editores

Orgs.: Luciano Coutinho
Edrisi Fernandes

Cura e encantamento

rito, mito e psicologia

2ª Edição revisada



Tanto Mar Editores

1ª Edição lançada em 2017

Tanto Mar Editores, 2022

Direção Editorial: Luciano Coutinho

Edição: Luciano Coutinho

Revisão Textual: Danilo Marques e Daniel Bruno Silva

Capa: Luciano Coutinho

Corel Draw da Capa e Diagramação: Alessandro Eloy Braga

Figura da Capa: *Tomé Incrédulo*, de Taigo Meireles, a partir de Caravaggio

Conselho Editorial:

Francesc Casadesús (Universidad de las Islas Baleares - Espanha)

Luciano Coutinho (Universidade Federal de Uberlândia – Brasil)

Ana Lúcia Curado (Universidade do Minho – Portugal)

Guillermo De Santis (Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Tanto Mar Editores, Brasília-DF, Brasil)

Coutinho, Luciano & Fernandes, Edrisi, 2022

Cura e encantamento: rito, mito e psicologia / Orgs. Coutinho, Luciano & Fernandes, Edrisi. – Brasília-DF: Tanto Mar Editores, 2022.

194 p. 14 x 21cm

Recurso digital

Formato: PDF

Requisitos do sistema: adobe digital Editions

Modo de acesso: world wide web

ISBN: 978-65-992181-6-3 (livro digital)

1. Filosofia e Psicologia. 2. Filosofia e Saúde. 3. Estudos Mitológicos.

1. Título

17-001

CDD 101.150.615
CDU 1(13:159.9:615)

2ª Edição revisada: abril de 2022

Tanto Mar Editores

www.tantomareditores.com.br

tantomareditores@gmail.com

Brasília – DF – Brasil

SUMÁRIO

Prefácio	7
Luciano Coutinho & Edrisi Fernandes	
Sobre a figura da capa.....	11
Luciano Coutinho & Edrisi Fernandes	
A psicologia de cura no xamanismo.....	15
Luciano Coutinho	
Medida e cura na coleção hipocrática.....	43
Edrisi Fernandes	
Enfermedad y cura en <i>Euménides</i> de esquivo: Orestes, las Erinias y la <i>pólis</i>	69
Guillermo De Santis	
Sobre a noção de <i>kúrios</i> (eficácia) no epicurismo: filosofia e cura dos temores	99
Markus Figueira da Silva	
Sreams, medicine and healing in late antiquity: <i>oneiromancy</i> (dream divination) in Porphyry's <i>Philosophy from Oracles</i> ..	113
Crystal Addey	
A cura da melancolia em Marsilio Ficino.....	149
Monalisa Carrilho de Macedo	
Práticas medicinais no alvorecer da Idade Moderna	161
João Peixe	
Sobre os organizadores	193

PREFÁCIO

A noção de “cura” tem habitado a mente humana desde a mais remota antiguidade até os dias atuais. Várias práticas, rituais e imagens mitológicas foram e são dedicadas à busca dessa dádiva, que, muitas vezes, é alcançada por aqueles que a procuram, embora também sejam muitos os casos em que os enfermos não a alcançam. Alguns ritos e mitos, nesse sentido, prestam um grande serviço aos pesquisadores desse tema, na medida em que propõem verdadeiras teorias psicológicas acerca da cura em suas lógicas internas.

Seja por meio de imagens rituais ou por imagens míticas, a humanidade vem demonstrando um profundo sentimento de desejo pela cura que foi e ainda tem sido expressa por imagens repletas de elementos encantados ou misteriosos, cujo princípio regenerador ainda é mal conhecido das ciências modernas.

Conforme Sêneca, “parte da cura está na vontade de ser curado” (*Fedra*, v. 249)¹. A aceitação de que a crença de um paciente constitui um grande aliado no tratamento de uma enfermidade tem se tornado cada vez mais comum nos meios acadêmicos que pesquisam as artes da cura. É muito vago e cômodo, no entanto, afirmar que, nos casos em que a cura não foi alcançada por um paciente, o resultado negativo teria ocorrido por causa de sua pouca fé.

Essa fé começa, certamente, pela confiança do paciente no curador, mas com certeza sofre a influência da confiança ou da fé que o curador tem em que sua terapia será bem-sucedida. Fé que passa ainda pela exemplaridade transmitida pelo terapeuta, o que

¹ Tradução livre para “pars sanitatis velle sanari fuit”.

é provavelmente o sentido da frase “Médico, trata-te a ti mesmo” (*Lucas, 4: 23*)², provérbio proferido por Jesus Cristo.

Não fosse a fé inarredável frente a enfermidades poderosas, o resultado do avanço da enfermidade seria certamente pior; a moderna psiconeuroimunologia e o estudo de práticas de mentalização curativa (uma forma de meditação) mediante neuroimagens propõem-se a explicar muitas curas “misteriosas”, ou “encantamentos” bem-sucedidos, que transcendem às explicações simplistas imputáveis apenas ao “efeito placebo”.

Este livro, *Cura e Encantamento: rito, mito e psicologia*, não pretende analisar casos clínicos que relatam processos de cura, mas antes buscar compreender algumas imagens e teorias – míticas e rituais – ligadas a esse processo, a fim de verificar, principalmente, suas repercussões ao longo da história de crenças e de práticas médicas ligadas à noção de encantamento, e estimar suas aplicações, objetivando fins hermenêuticos e/ou práticos. É a isto que nos propomos: analisar e criticar imagens de cura que, de algum modo, estão verdadeiramente ligadas à mente humana, estabelecendo, para isso, propostas teóricas que ponham em diálogo Filosofia e Psicologia.

Os capítulos que constituem esta obra não devem ser apreciados como mera “curiosidade arqueológica”, por assim dizer, das imagens míticas e rituais da humanidade, ou como simples textos de história da terapêutica humana, mas como busca reflexiva das possibilidades reais que o conhecimento antigo (da vida tribal ao início da modernidade) preservou acerca de princípios funcionais, psíquicos e somáticos, do processo de cura. Proporremos, nesse viés, uma leitura que sugere breves sondagens de técnicas curativas antigas e entendimentos variados sobre o diálogo interior da mente humana com o corpo, contra preconceitos his-

² Ἴατρὲ, θεράπευσον σεαυτόν.

tóricos que permeiam tais visadas. Processos esses que psicologicamente auxiliaram e seguem auxiliando os seres humanos na confrontação dos infortúnios representados por diversas enfermidades que lhes perturbam, consomem, e obstaculizam sua felicidade.

Convidamos, portanto, o leitor à apreciação crítica do livro *Cura e Encantamento*, dividido em sete capítulos escritos por pesquisadores de saberes variados, de diferentes partes do mundo – Cap. I: “A psicologia de cura no xamanismo”, de Luciano Coutinho (Doutor pela Universidade de Coimbra); Cap. II: “Medida e cura na coleção hipocrática”, de Edrisi Fernandes (Doutor pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte); Cap. III: “Enfermedad y cura en *Euménides* de Esquilo: Orestes, las Erinias y la *pólis*”, de Guillermo De Santis (Doutor pela Universidad Nacional de Córdoba); Cap. IV: “Sobre a noção de *kúrios* (eficácia) no epicurismo: filosofia e cura do temor”, de Markus Figueira da Silva (Doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro); Cap. V: “Dreams, Medicine and Healing in Late Antiquity: *Oneiromancy* (Dream Divination) in Porphyry’s *Philosophy from Oracles*”, de Crystal Addey (Doutora pela University of Bristol); Cap. VI: “A cura da melancolia em Marsilio Ficino”, de Monalisa Carrilho de Macedo (Doutora pela Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne); Cap. VII: “Práticas medicinais no alvorecer da Idade Moderna”, de João Peixe (Doutorando pela Universidade do Minho).

Luciano Coutinho
Edrisi Fernandes

SOBRE A FIGURA DA CAPA

A escolha da pintura *Tomé incrédulo*, de Taigo Meireles, para compor a figura de capa deste livro, busca evidenciar a proposta do olhar turvo e desfocado diante de um tema muito pouco palpável. A releitura da imagem de Tomé diante do Cristo, a partir do Tomé de Caravaggio, não fecha a questão sobre a confirmação da ressurreição; antes, questiona o pretense “olhar objetivo” do observador diante de sua própria fé, desfocada enquanto instável crença acerca das capacidades do processo de cura. Por essa interpretação, todos os credos e dúvidas estão, nesta pintura, representados, e, por analogia, apresentamos sob sua figura o nosso livro.

A mão que verifica a chaga de Cristo busca se preservar no horizonte da racionalidade, enquanto os olhos se tornam a chaga da própria mente ferida pela fraqueza de sua incredulidade. Assim, nessa pintura, a chaga não é oferecida ao observador da cena. Os olhos de nossos leitores, nesse sentido, são invocados a se tornarem chaga de seus próprios testemunhos e sentimentos, num mundo em que a cura torna-se temática encantada de tempos remotos, e nesses tempos a cura parece ser forçada a permanecer – mesmo que reconheçamos sua possibilidade como princípio natural em nossa atualidade. Olhos fora de foco não enxergam a chaga curada; mãos que não sentem não percebem a ferida.

Observar o toque de Tomé à chaga do Cristo e não poder ver a chaga é sintoma da falência de ambos os sentidos. Mãos que tocam e não sentem, olhos que veem e não enxergam, tornam-se o *modus operandi* de uma era em que o humano está entre a crença e o desejo de libertação dessa crença. Isto leva à perda daquilo que a mente humana processa por imagens e não consegue racionalizar.

A chaga inobservável pelo olhar do observador da pintura de Taigo Meireles invoca uma visão interior, para além do que pode

ser observável fisicamente. Todos os encantos são, de tal maneira, retomados nessa imagem. Toda forma de crença torna-se uma psicologia profunda daquilo que não se mostra nem se pode ver, mas que habita algum lugar que, sem desprezar outras possibilidades, centra-se na mente humana. Aquilo que não se toca com as mãos nem se vê com os olhos pode ser tocado e visto de uma outra maneira.

Ter a possibilidade de ver com outros olhos e não o fazer é abdicar-se da possibilidade da existência daquilo que, até agora, permanece inexplicável, embora exista no campo imagético do pensamento, passível de ser transformado numa imagem encantada capaz de confortar a mente em relação àquilo que escapa a uma “completa” racionalização.

Assim, a resistência do arrasto da imagem da pintura remete o olhar do observador àquilo que se busca refazer objetivamente, mas o fluido resultado do espraçamento das tintas evidencia o irreconfigurável, capaz de subverter o objetivo em profunda subjetividade mental. A psicossomatologia antiga, considerando-se até suas influências mais tardias, é um arcabouço de conhecimentos longamente praticados e praticáveis; aquilo que não se vê nem se mostra de forma explícita reforça a crença e lastreia a certeza de que se pode alcançar aquele que talvez seja o maior dos dons da natureza: a cura das enfermidades e o restabelecimento da saúde.

Luciano Coutinho
Edrisi Fernandes

Cura e encantamento

rito, mito e psicologia

A PSICOLOGIA DE CURA NO XAMANISMO

*Luciano Coutinho**

* Luciano Coutinho é Doutor em Estudos Clássicos / Filosofia Antiga pela Universidade de Coimbra, UC – Portugal, teve a Tese aprovada com “Distinção e Louvor por Unanimidade / *Summa Cum Laude*” (recebeu bolsa da CAPES para Doutorado Pleno no Exterior). Foi Pesquisador Visitante na University of Toronto e na University of Oxford. É Mestre em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília, UnB (recebeu bolsa da CAPES). É Mestre em Arquitetura e Urbanismo – com ênfase em Estética e Semiótica – pela Universidade de Brasília, UnB. Atualmente faz Pós-Doutorado na Universidade Federal de Uberlândia, UFU (com bolsa CAPES/Procad).

INTRODUÇÃO

A iniciação xamânica é, provavelmente, a mais antiga³ imagem ritual preservada ainda na atualidade. Segundo tal cultura, o xamã desce ao plano ífero, onde é morto, para depois ressuscitar. Tornar-se um xamã, portanto, significa ser um tipo de mênstre do êxtase⁴. Dito de outra maneira, o xamã tem poderes de realizar viagens a outros planos da realidade que um ser humano comum não poderia. A viagem consiste no desprendimento da alma do xamã em relação a seu corpo para empreender viagens a planos íferos (subterrâneos) ou celestiais. Tais viagens indicam a busca do conhecimento e de forças que o possibilitarão curar enfermidades e problemas na vida prática de seus convivas.

Falar de uma psicologia em uma crença que assume fundamentalmente imagens consideradas mágicas soa, em nossa civilização ocidental moderna, minimamente estranho, para não dizer pouco científico. Mas, se buscarmos entender mais de perto a expressão “psicologia”, em sua significação mais ampla, a partir de sua formação etimológica, perceberemos que o *logos* da *psyche* supõe, além de um “estudo lógico” dos “princípios psíquicos/mentais”, também um “estudo lógico” da “alma”, se quisermos retomar uma das possibilidades de tradução para a palavra grega *psyche* (ψυχή): um ente substancial metafísico.

Estudar a “alma” em culturas que nela acreditam, portanto, pretende não necessariamente descobrir relações religiosas entre

³ Para Dekorme “xamanismo é o nosso modelo mais antigo para a exploração das dimensões interiores. É também a forma humana mais antiga de religião, bem como o precursor da psicologia e da medicina” (Dekorme, 2006, p. 78); cf. trecho original: “shamanism is our oldest model for the exploration of the inner dimensions. It is also humanity’s most ancient form of religion, as well as the precursor of both psychology and medicine”.

⁴ Cf. Eliade (2002, p. 16).

ela e outros mundos metafísicos, mas antes buscar compreender relações psíquicas/mentais que afetam diretamente a vida individual, comunitária e cósmica de cada indivíduo ou povo. Isto, no entanto, sem perder de vista que não conseguiremos abranger todas as possibilidades da crença que se nos apresenta em outra ordem não científica. Por isso, estudá-la psicologicamente⁵ será tarefa legítima, embora incompleta.

É nessa perspectiva que discutiremos a psicologia de cura presente em vários elementos primordiais de manifestação xamânica ao redor do mundo. Nosso direcionamento de “estudo” da “alma” no xamanismo⁶ seguirá a orientação de que suas imagens míticas e rituais já são um tipo de interpretação de alguns dos funcionamentos psíquicos/mentais primordiais do pensamento humano.

Analisar os elementos míticos e rituais do processo de cura do xamanismo, portanto, não significa necessariamente interpretá-los, já que os assumimos como manifestação já interpretativa da vida mental.

Nesse sentido, focaremos a análise deste capítulo em duas partes: na primeira, buscaremos apresentar e analisar o mito e o rito de cura ligados às práticas xamânicas; no segundo, tentaremos verificar os elementos míticos e rituais dessas práticas como interpretações de processos funcionais da vida mental dada pela cultura xamânica.

⁵ Consideramos o mesmo para a psiquiatria, que é derivada das expressões “médico” (ιατρός) e “psyche” (ψυχή).

⁶ Chamamos atenção para o fato da existência de várias práticas xamânicas distintas ao redor do mundo, que apresentam alguns traços idênticos em suas estruturas. Assumimos, portanto, o fato de que não vamos analisar as distinções entre essas várias práticas, mas antes as simbologias arquetípicas que nos permitem identificar as várias práticas como xamânicas.

PRIMEIRA PARTE – O XAMÃ E SEUS PODERES

A *katabasis* xamânica

A *katabasis*⁷ xamânica apresenta-se, primeiramente, ligada à viagem extática de iniciação do futuro xamã ao plano ífero. Observemos um caso particular apresentado por Eliade⁸:

os maus espíritos levam a alma do futuro xamã para o Inferno e lá a encerram numa casa durante três anos (um ano apenas para os que irão tornar-se xamãs inferiores). É ali que o xamã passa pela iniciação: os espíritos cortam-lhe a cabeça e a deixam de lado (pois o candidato deve ver com os próprios olhos o seu desmembramento); em seguida, cortam-lhe em pedacinhos, que são distribuídos aos espíritos das diversas doenças. Só com essa condição o xamã adquire o poder de curar (Eliade, 2002, p. 53).

A *katabasis* ritual do iniciando apresenta imagens míticas que fundamentam seus futuros poderes como xamã: seu esquarteramento e a distribuição das partes de seu corpo para os maus espíritos. A ideia por trás dessas imagens sustenta a crença de que os maus espíritos “ficam com a alma do candidato até que ele tenha assimilado a sua ciência”⁹. As enfermidades seriam, segundo tal princípio, causadas pelos maus espíritos, e, aprender a ciência desses espíritos seria o pressuposto prático para combatê-las. Esta ciência, em outras palavras, consiste no conhecimento das

⁷ A expressão *katabasis* é formada a partir das palavras gregas “κατά” (baixo) e “βαίνω” (ir para). Portanto, a expressão remete ao movimento literal e objetivo de descida. Mas ela pode também ser utilizada como imagem mítica para determinar a descida da alma a um plano ífero/subterrâneo.

⁸ Eliade é um dos maiores filósofos da religião da contemporaneidade. Estudou aprofundadamente o xamanismo a partir de recolhas de relatos de antropólogos do mundo inteiro.

⁹ Eliade (2002, p. 54).

doenças. Assistir à própria morte, nesse contexto, significa observar as causas mais profundas das enfermidades que afetam à vida humana. A assimilação dessa ciência dá-se pela experiência de morte e esquartejamento.

Habitado por espíritos maus e vingativos¹⁰, o plano subterrâneo representa, por um lado, o mal da morte e o consequente desmembramento corpóreo, mas, por outro, representa o benefício da aquisição do conhecimento em torno do processo de cura. Mais que um mestre em viagens extáticas, portanto, o futuro xamã torna-se um mestre de curas para os males incomuns dos convivas de sua tribo.¹¹

Portador de um conhecimento que lhe mostra as causas misteriosas, o xamã participa apenas das questões incomuns e ameaçadoras à tribo. Práticas comuns como um parto ou um enterro nunca são preocupações para um xamã, mas as causas consideradas perturbadoras como, por exemplo, o risco de morte em um parto¹², exigem seus poderes rituais. Os principais casos, dentro dessa lógica tribal, são os que envolvem a instabilidade da saúde por uma enfermidade mortífera.

A *katabasis*, de tal maneira, é o movimento que inicia o futuro xamã aos poderes curadores. Para isso, ele é levado para a morte pelos maus espíritos do plano ífero. Tal morte, no entanto, simboliza uma transformação individual, comunitária e cósmica. Esses poderes inter cruzam-se e, em boa parte das vezes, é difícil dizer com exatidão onde acaba um e inicia-se o outro.

¹⁰ Eliade (2002, p. 212).

¹¹ Walsh defende essa ideia e afirma que “eles usam essas viagens a fim de adquirir conhecimento ou poder para ajudar as pessoas em suas comunidades” (Walsh, 1991, p. 86); cf. trecho original: “[t]hey use these journeys in order to acquire knowledge or power and to help people in their community”.

¹² Cf. Eliade (2002, p. 207).

Em nível individual, o xamã assume poderes que antes não possuía. Com tais poderes poderá restabelecer todo equilíbrio cósmico, em toda sua completude. Ou seja, tanto a vida individual quanto a vida comunitária de seus convivas recebem o auxílio do xamã por meio de sua força e conhecimento. Além desse plano visível, corpóreo, o xamã também tem a função de equilibrar a ligação entre homens e entes não corpóreos, para que as relações não pesem tanto mais para um lado que para o outro. Isto tudo só é possível por sua iniciação e aquisição de poderes no plano ífero.

Em nível social, ele se torna um tipo de mestre ritual da tribo e, por isso, afasta-se das coisas comuns, para atuar apenas quando a vida individual ou comunitária na tribo é ameaçada pelos poderes invisíveis de outros planos da realidade. Em outras palavras, ele é chamado pelos convivas para as causas incomuns e mais difíceis que perturbam a ordem da vida prática.

Em nível cósmico, ele se torna capaz de fazer viagens extáticas, ou melhor, de ir aonde apenas os espíritos, os mortos ou os deuses podem ir¹³. Por ter passado pela experiência de morte e ressurreição na iniciação, as forças misteriosas da natureza não lhe são mortíferas, como o são a qualquer outro conviva comum. Essa é a principal característica que sua experiência individual iniciática lhe proporciona, afinal nem o *medicine-man* nem o curandeiro podem viajar extaticamente a outras realidades. Por isso, apenas o xamã é capaz de tratar, por exemplo, de problemas como o rapto de uma alma por um mau espírito, pois só ele poderá descer ao plano ífero para enfrentar o espírito e capturar a alma raptada.

O fato é que, com a experiência iniciática, o xamã adquire a capacidade cósmica de viajar em planos inacessíveis para os

¹³ Eliade (2002, p. 118).

convivas comuns, e, com isso, tem a incumbência de buscar reconhecer, pelo conhecimento adquirido, as enfermidades que afetam a vida comunitária, e, pelo poder adquirido na iniciação, tratá-las adequadamente.

A linguagem da natureza e o diagnóstico

O encantamento xamânico de cura está ligado à prática mágica que o xamã exerce para sanar os problemas incomuns de seus convivas. Posterior à imagem de morte, consequência da *katabasis*, segue-se a imagem de reconjuntamento das partes do corpo do futuro xamã. Isto simboliza, em outros termos, a ideia de ressurreição. O novo xamã, depois de retornar ressuscitado ao plano comum dos convivas da tribo, torna-se um indivíduo especial com poderes para promover a cura aos problemas incomuns dos convivas da tribo.¹⁴

Nos rituais de cura, o xamã utiliza uma “linguagem secreta” (Eliade, 2002, p. 115), aprendida com um mestre ou diretamente com os espíritos. Tal linguagem pressupõe a comunicação entre o xamã e os espíritos de um outro plano e funciona como um tipo de linguagem da natureza, que se assemelha aos sons produzidos pelos animais, pelos rios, pelo vento, etc.¹⁵

Capaz de se comunicar com os espíritos da natureza e com a própria natureza, o xamã evoca uma premissa paradisíaca, cuja convivência harmoniosa com o meio natural simboliza um tipo de equilíbrio cósmico¹⁶. Ao comunicar-se com esse meio, ele busca o

¹⁴ Naranjo e Ornstein apresentam essa questão de modo bastante explícito: “Ao que parece seu êxtase não é para si próprio, mas para outros: seus pacientes, seus discípulos, ou para a comunidade em geral” (Naranjo & Ornstein, 1971, p. 97).

¹⁵ Cf. Eliade (2002, pp. 116-119).

¹⁶ Um mito muito importante desse tipo de equilíbrio está na *Torá* judaica, em que, antes do decaimento, Adão e Eva (*Gen.* 1-3) estavam em plena harmonia com a natureza: é depois desse período mítico de harmonia que a vergonha da nudez, a inimizade entre homem e mulher, a dor do parto e o trabalho braçal

equilíbrio do enfermo que carece de uma cura. A linguagem xamânica pressupõe um poder de restabelecer-se com a natureza, nos mesmos princípios do período paradisíaco mítico. Este restabelecimento indica o conhecimento necessário para compreender os primórdios da natureza e também seus mais intensos segredos. Em outras palavras, o xamã busca o conhecimento necessário para comunicar-se com a natureza¹⁷, a fim de alcançar a capacidade de diagnosticar e de tratar as enfermidades incomuns.

Os poderes do xamã, adquiridos no ritual de iniciação, são essenciais para o diagnóstico da enfermidade. Pelo transe¹⁸, o xamã poderá descobrir a patogenia e aplicar o tratamento ritual adequado para o caso. O transe possibilita ver a natureza em sua máxima integridade. A lógica interna desse processo de ultra-visão dá-se pela ideia de que, ao conseguir retornar a um tipo de estado paradisíaco, o xamã é capaz de comunicar-se com toda a natureza, e isso, em outras palavras, significa ver a natureza em uma tal completude não possível ao homem comum, já que este perdeu a conexão profunda com a natureza.

Apenas o xamã pode realizar tais curas, pois só ele “vê” os espíritos e sabe como exorcizá-los; só ele percebe a fuga da alma e é capaz de ir ter com ela em êxtase e devolvê-la ao corpo. Muitas vezes a cura implica determinados sacrifí-

têm início (*Gen.* 3: 8-19). Outro mito muito importante está no texto assírio encontrado na biblioteca de Assurbanípal que ficou conhecido como a *Epopéia de Gilgamesh*, em que Enkidu, representante da vida paradisíaca, ao ter contato sexual com uma “rameira”, perde a confiança dos animais (cf. trad. Oliveira: 96-97 – cf. também a trad. inglesa de N. K. Sandars), com quem costumava alimentar-se da “grama da colina” (cf. trad. Oliveira, p. 94 – cf. também a trad. inglesa de N. K. Sandars).

¹⁷ Eliade (2002, p. 117) chama atenção para o fato de que o principal tipo de comunicação secreta do xamã é com os animais, em especial com os pássaros.

¹⁸ Park (1934, p. 104) chama atenção para o fato de que apenas os melhores e os mais fortes médicos xamãs têm o poder de entrar em transe.

cios, e é sempre o xamã quem decide quanto à sua necessidade e à sua forma; a recuperação da saúde física depende estreitamente da restauração do equilíbrio das forças espirituais, pois muitas vezes a doença é causada por negligência ou omissão em relação às forças infernais, que também fazem parte da esfera do sagrado. Tudo o que diz respeito à alma e às suas vicissitudes, aqui como no além, é de competência exclusiva do xamã. Graças às suas próprias experiências pré-iniciáticas e iniciáticas, ele conhece o drama da alma humana, sua instabilidade e sua precariedade; conhece, ademais, as forças que a ameaçam e as regiões a que pode ser levada. Se o tratamento xamânico exige êxtase, é justamente porque a doença é concebida como uma alteração ou uma alienação da alma (Eliade, 2002, p. 244).

Recorrer à linguagem secreta significa, portanto, fazer conexão com a natureza em sua máxima completude. Assim, o xamã torna-se capaz de reconhecer aspectos da natureza que não são acessíveis à visão do homem comum. Apenas o xamã consegue ver se a enfermidade está ligada a um tipo de violação do corpo ou a um tipo de violação da alma.

As enfermidades e o ritual de cura

As doenças mais graves são associadas, via de regra, 1) à introdução de objetos mágicos no corpo do enfermo, ou 2) a possessões do enfermo por maus espíritos ou ao rapto de sua alma.¹⁹

No primeiro caso, quando não se constata a gravidade do problema, um *medicine-man* ou um curandeiro poderá proceder o ritual de cura. Mas, quando o introdutor do objeto utiliza forças para além da compreensão do espírito humano comum, apenas o xamã tem poderes para combater esse mal.

No segundo caso, apenas o xamã poderá combater as forças causadoras da enfermidade e restabelecer a saúde do enfermo.

¹⁹ Cf. Eliade (2002, p. 243).

A violação do corpo

Se a violação for corpórea, o xamã recorre a um tipo de técnica de extração do objeto introduzido no corpo do enfermo: a sucção. Por se tratar de objeto de natureza invisível, de outro plano²⁰, o xamã trabalha uma técnica de extração também invisível²¹, mesmo que, muitas vezes, pareça abrir fisicamente o corpo do enfermo para vasculhar seu interior em busca do tal objeto.²² Essa operação, embora seja no corpo físico, é de caráter mágico e invisível, porque sua natureza patogênica é também mágica e invisível. Por isso, nos casos considerados graves, o xamã precisa entrar em transe, a fim de poder ver a natureza do objeto em sua integridade. Verificar e diagnosticar a patogenia invisível é indispensável, para que o xamã saiba quais forças estará combatendo.

O maior sinal de que a enfermidade é corpórea está no fato de que o enfermo não perde sua consciência.²³ Seus sintomas estão ligados a dores físicas das mais diversas.

Nesses casos, o paciente é tratado com certos encantamentos rituais que buscam facilitar a retirada do tal objeto.

A violação da alma

Ao contrário, quando o enfermo perde sua consciência, a patogenia é associada à violação da alma: seja pela sua possessão ou pelo seu rapto. Nesses casos, a prática ritual exige uma força ainda maior de tratamento, por isso é sempre feita pelo xamã.

²⁰ Os objetos são de diversos tipos: pedrinhas, insetos, pequenos animais (Eliade, 2002, p. 363). Tais objetos não seriam introduzidos objetivamente pelo mago, mas antes criados pelo seu poder de pensamento; Cf. Park (apud Eliade, p. 333).

²¹ Alguns xamãs, em caráter de exceção, sugam o sangue no tratamento da enfermidade (Eliade, 2002, p. 339).

²² Eliade (2002, pp. 362-363).

²³ Eliade (2002, pp. 334-335), ao tratar da cura xamânica nas Américas diz que a inconsciência do enfermo é sinal automático da perda da alma.

Os casos de possessão podem ser associados aos sintomas de alteração negativa do estado de consciência da alma²⁴. Se quisermos especular um pouco, nesses casos, a alma do enfermo agiria de modo dissonante e negativamente a seu comportamento habitual.

O tratamento ritual, nesses casos de possessão, são, geralmente, seguidos de um mimetismo da patogenia. Dito de outra maneira, o xamã incorpora o mau espírito possessor, a fim de retirá-lo do corpo do enfermo. Esta prática de difícil execução exige por parte do xamã, além da força física e mágica, um imenso conhecimento dos segredos da natureza. Conhecer os segredos da natureza, nesse ritual, é indispensável, pois saber o nome, a origem e os poderes do espírito possessor que enfrentará é a lógica interna que determina a descoberta da causa nominativa da enfermidade²⁵. Apenas com essa descoberta, o xamã conseguirá incorporar o mau espírito, cercando-o com palavras de ordem e com ameaças, para expulsá-lo do corpo possuído.

Os casos de rapto da alma também são tratados por um ritual praticado pelo xamã. Se o rapto tiver sido executado por um morto, o xamã poderá enviar um de seus espíritos auxiliares²⁶ para resgatar a alma. Mas, se o rapto tiver sido executado por um mau espírito, apenas o xamã poderá proceder o ritual de cura, pois apenas ele tem a força necessária para descer ao plano ífero e enfrentar o mau espírito, retirando-lhe a alma que raptou.

O principal sintoma do rapto da alma está associado à sua alienação²⁷, e possivelmente à perda duradoura dos sentidos.

²⁴ Eliade fala de alteração e alienação da alma (Eliade, 2002, p. 244), mas não contextualiza isso a nenhum tipo de sintoma; cf. nota 25.

²⁵ Eliade (2002, p. 257).

²⁶ Há casos em que, se o rapto de uma alma foi cometido por um morto, o xamã envia um de seus espíritos auxiliares para resgatá-la (Eliade, 2002, p. 249).

²⁷ Cf. nota 22.

Nesses casos, o xamã enfrenta sua mais difícil jornada: descer ao plano ífero da realidade para resgatar a alma e trazê-la de volta a seu corpo.

Depois do transe, o xamã começa seu êxtase ao plano ífero à procura da alma raptada. Em alguns casos, o xamã pode recorrer também ao sono ritual, a fim de descer oniricamente ao plano ífero e trazer de volta a alma²⁸.

Em outros casos, o xamã poderá levar a alma, depois de resgatada do plano ífero, ao plano celestial. A função dessa subida é buscar a purificação da alma do enfermo, por ter estado sob a posse de maus espíritos. A lógica interna dessa prática está na ideia de que a alma poderia tornar-se também má, uma vez que fora raptada por um mau espírito.

A *anabasis* como purificação

Se os maus espíritos são responsáveis pelas piores enfermidades, enfrentá-los significa buscar a purificação²⁹ do corpo

²⁸ Esses casos, no entanto, são considerados um tipo de decadência da cultura xamânica, já que os velhos xamãs faziam, segundo a crença, a viagem extática propriamente (Eliade, 2002, p. 247).

²⁹ Essa ideia de ascensão, ou *anábasis* (ανά = cima; βαίνω = ir para), como imagem de purificação é bastante frequente em vários mitos e ritos em diversos períodos da história da humanidade. Para dar dois fortes exemplos: 1) o mito em torno da figura do deus Osíris está cheio de imagens de ascensão celestial: depois de sua morte e ressurreição, Osíris vai para o lado de Rá, o deus Sol. A egiptóloga italiana Bresciani (2001, p. 417) chama atenção para o fato de que um dos textos mais famosos do antigo Egito, o *Livro dos mortos*, tem, na verdade, como título original *Livro para sair à luz*, e tem como referência divina o deus Osíris, que, por ter enfrentado a morte e ressuscitado, teria se tornado um símbolo para a busca da ascensão celestial purificada depois da morte. Por isso o *Livro para sair à luz* está repleto de encantamentos dedicados ao deus Osíris: é como se o intuito fosse transformar o morto, segundo afirma o egiptólogo brasileiro Araújo (2000, p. 412), no próprio deus Osíris; 2) a subida de Jesus, depois de sua morte e ressurreição, para o lado de Yahweh (cf. *Marcos* 16, 19; *Lucas* 24, 50) também é um exemplo de ascensão celestial, para um mundo iluminado, purificado.

e/ou da alma. Tratar as enfermidades causadas por ele significa, além de combatê-los, purificar as sequelas deixadas por esses maus espíritos no ato da violação do corpo e/ou da alma.

Nas três principais variações de enfermidade, a cura dá-se ou pela sucção de objetos mágicos ou pela expulsão de maus espíritos possessores, ou ainda pelo resgate da alma no plano ífero. Nos dois primeiros casos há um tipo de purificação pela descontaminação do corpo e/ou da alma. Nesses casos, muitas vezes o xamã recorre ao êxtase celestial para buscar ele próprio certa purificação, para tratar adequadamente a violação causada pelos maus espíritos ao enfermo.

No caso do resgate, para que a alma raptada seja purificada, o xamã entende, em alguns casos, que precisa conduzi-la, depois de resgatada, ao plano celestial. Essa *anabasis*³⁰ está ligada à busca da purificação, que poderá ser necessária por causa do contato da alma com os maus espíritos.

A lógica interna da viagem anabática ritual está no fato de que os espíritos celestiais

não se envolvem de modo algum nos assuntos humanos e têm bem menos influência no desenrolar da vida do que os espíritos do ‘bis de baixo’, que são vingativos, mais próximos da terra, aliados dos homens por laços de sangue e por uma organização clânica muito mais rigorosa (Sieroszewski, *apud* Eliade, 2002, p. 301).

³⁰Acerca dessa noção de êxtase celestial, Eliade sugere que esse caráter bipartido poderia ser um fator secundário no xamanismo, que se deu pela “valorização negativa das hierofanias ctonianas e ‘infernais’”, que passaram a ser chamadas de “forças demoníacas” (Eliade, 2002, p. 211). Comungamos em totalidade com a noção de que a valorização negativa das forças do plano ífero como demoníacas é secundária e se deu certamente com a influência de culturas externas às culturas xamânicas. Mas, embora concordemos que o êxtase celestial é uma prática secundária no xamanismo, não podemos reduzir, por consequência, a importância que o êxtase celestial assumiu na crença xamânica à influência cultural externa.

Os espíritos celestiais são considerados mais puros. Levar a alma resgatada ao plano celestial, portanto, simboliza a busca da purificação dessa alma. Afinal, ela possivelmente terá sido contaminada pelos maus espíritos do plano ífero que a raptaram para lhe aplicar diferentes tipos de males.

O próprio xamã, depois de sua *katabasis* iniciática, voa ao plano celestial. Esse êxtase celestial propicia-lhe um tipo de purificação pós iniciação, e muitas vezes é recorrente durante toda sua vida xamânica. Em muitos lugares ao redor do mundo³¹, fica evidente a função dessa *anábasis* ritual. Apenas para dar um exemplo pontual, entre os mentaweis,

o futuro xamã é levado ao Céu pelos espíritos celestes e lá recebe um corpo maravilhoso, semelhante ao deles (...) Às vezes, durante ou logo após a iniciação, o aprendiz xamã perde os sentidos e seu espírito sobe ao Céu numa barca carregada por águias, para conferenciar com os espíritos celestes e pedir-lhes remédios (Loeb, *apud* Eliade, 2002, p. 163)

É nesse sentido que a viagem celestial também cumpre um importante papel nas culturas xamânicas, pois elas estão associadas à noção de purificação do corpo e da alma, às vezes em rituais direcionados para o xamã, outras vezes para seu paciente.

SEGUNDA PARTE – O XAMANISMO E A PSICOLOGIA

Xamanismo: esquizofrenia ou capacidade psíquica

No final do séc. XIX e na primeira metade do séc. XX, foi bastante comum a crescente linha teórica psicopatológica em torno da figura do xamã. Um forte adepto dessa linha foi Ohlmarks³²,

³¹ Cf. outras formas de subida ritual em Eliade (2002, pp. 131-167, pp. 215-223).

³² Cf. *apud* Eliade (2002, pp. 37-38).

que defendeu dois tipos de xamanismo: o primeiro seria um tipo de “grande xamanismo”, da região ártica; o segundo seria um tipo de xamanismo menor, das regiões subárticas. No grande xamanismo, o grau de doença mental do xamã provocar-lhe-ia um transe voluntário, ao contrário do que acontece com a epilepsia, que se dá involuntariamente. No segundo, há um tipo de semi-transe, em que o êxtase é alcançado por meio da utilização de narcóticos; ou ainda em alguns casos há apenas a dramatização do êxtase.

Essa linha, na verdade, estabelece uma distinção entre um tipo de xamanismo originário³³ e de semi-xamanismo, no sentido de chamar a atenção para o fato de que possivelmente o xamanismo originário estabeleceria uma condição natural do iniciado no que diz respeito à sua condição mental propícia para o transe, mas de maneira controlada, enquanto o semi-xamanismo estabeleceria essa condição a partir de narcóticos ou até mesmo de dramatização representativa.

Mas foi em meados do séc. XX que a linha psicopatológica assumiu um caráter generalista e enraizou a ideia de que o xamã seria símbolo de doença mental esquizofrênica. Silverman foi talvez o exemplo mais evidente dessa visão. Para ela, tanto o xamã quanto o esquizofrênico apresentam cinco fases idênticas em suas

³³ Utilizamos a expressão “originário” para indicar não a origem do xamanismo, mas sua condição originária em tribos atuais mais preservadas da contaminação cultural das civilizações modernas – para quem se interessar no assunto, indicamos a leitura da Tese Doutoral intitulada *Katabasis e psyche em Platão*, de Coutinho (2015a), porque mostra como um mito originário em torno do deus trácio Zalmoxis, um tipo de xamã mítico, é recriado em Platão. Em muitas tribos xamânicas a forte influência dessas civilizações como a islâmica ou a cristã, por exemplo, causaram na cultura xamânica alterações significativas nos rituais e no próprio mito. Sobre uma comparação entre o deus trácio Zalmoxis, um xamã mítico, e um xamã tribal, recomendamos a leitura do artigo “Social healing and psychic healing: the psychopathological *katabasis* in shamanism and the psychic *katabasis* in Plato”, de Coutinho (2015b).

sequências de eventos psicóticos³⁴. Apenas para termos uma ideia mais exata de sua teoria, vejamos o que ela afirma sobre a primeira e a terceira fases respectivamente, que consideramos mais sintomáticas para a definição de sua perspectiva generalista:

O Pré-requisito: Medo; Sentimentos de Impotência e Fracasso; Culpa. escritos clínicos e antropológicos indicam que tanto o chamado grande xamanismo quanto a experiência esquizofrênica frequentemente têm como condição primária a evocação de intensos sentimentos de medo, impotência psicológica, falha e culpa, *além da séria consequente danificação da auto-estima*. Estes sentimentos são o resultado de comportamentos inadequados ou incompetentes em situações de vida que são culturalmente reconhecidas como de crucial importância (Silverman, 1967, pp. 23-24)³⁵

Estreitamento de Atenção; Privação Sensorial Auto-iniciada. Prolongada a auto-absorção dos resultados de classificação acima da constrição do campo ordinário de atenção. A intensidade da experiência emocional serve para aumentar a constrição de atenção. Este estado psicológico alterado traz mudanças nas relações perceptivas e ideacionais de figura-de-fundo (ou “estruturas cognitivas”) que são vitalmente importantes para a própria representação interna da realidade. Constrição sustentada do campo de atenção nessas condições também resulta em um estado de privação sensorial auto-iniciada, com consequente inevitável dificuldade na diferenciação entre fantasia e não fantasia, entre alucinação e percepção (Silverman, 1967, p. 24)³⁶

³⁴ Cf. Silverman (1967, pp. 23-24).

³⁵ Cf.: trecho original: “***The Precondition: Fear; Feelings of Impotence and Failure; Guilt.*** Clinical and anthropological writings indicate that both the extreme type of shamanistic call and the schizophrenic experience often have as a primary condition the evoking of intense feelings of fear, psychological impotence, failure, and guilt *and consequent seriously damaged self-esteem*. These feelings are the result of inadequate or incompetent behaviors in life situations that are culturally acknowledged as crucially important”.

³⁶ Cf.: trecho original: “***Narrowing of Attention; Self-Initiated Sensory Deprivation.*** Prolonged self-absorption of the above sort results in the

Noll³⁷, no entanto, em *The encyclopedia of schizophrenia and other psychotic disorders*³⁸, aprofunda o conceito de esquizofrenia e esclarece a impossibilidade de se admitir essa similaridade proposta por Silverman entre xamã e esquizofrênico. Noll (1983) apresenta uma diferença entre o “Altered state of consciousness” (ASC – estado alterado de consciência), cuja esquizofrenia se enquadra, e o “shamanic state of consciousness” (SSC – estado xamânico de consciência)³⁹. Noll apresenta, para além da capacidade voluntária que o xamã tem de entrar em transe⁴⁰, outras capacidades fundamentais de diferenciação entre o xamã e o esquizofrênico: a capacidade que o xamã tem de entrar em transe de modo seguro⁴¹; a capacidade natural e positiva de encontrar meios para

constriction of the *ordinary* field of attention. The intensity of the emotional experience serves to enhance attentional constriction. This altered psychological state brings about changes in perceptual and ideational figure-ground relationships (or “cognitive structures”) that are vitally important to one’s internal representation of reality. Sustained constriction of the field of attention under these conditions also results in a state of self-initiated sensory deprivation, with consequent inevitable difficulty in the differentiation between phantasy and nonphantasy, between hallucination and perception”.

³⁷ Richard Noll é um psicólogo clínico e um importante Historiador da Medicina. É atualmente Professor de Psicologia da DeSales University e conduziu pesquisa em Harvard University por quatro anos como Pós-Doutorando e como Lecturer em História da Ciência.

³⁸ Cf. Noll (2007; 1ª ed. 1959, pp. 339-341).

³⁹ Cf. Noll (1983, p. 443).

⁴⁰ Cf. a subseção intitulada “volition” (Noll, 1983, pp. 450-451).

⁴¹ Cf. a subseção intitulada “form and content of thought” (Noll, 1983, pp. 451-452). Não podemos deixar de mencionar que não estamos de acordo com a retomada que faz Noll da proposta de Federn acerca do “voo mágico” do xamã como uma derivação do desejo de ereção peniana. A este respeito cf. o que diz Freud: “O Dr. Paul Federn (de Viena) formulou a atraente teoria de que um bom número desses sonhos de voo são sonhos de ereção, pois o fenômeno notável da ereção, em torno do qual a imaginação humana gira sem cessar, não pode deixar de ser impressionante, uma vez que envolve uma aparente suspensão das leis da gravidade (cf., nesse contexto, os falos alados dos antigos). É notável que Mourly Vold, um pesquisador de sonhos de espírito sóbrio e que

solucionar problemas⁴²; a capacidade de controle emocional e de assumir responsabilidades⁴³.

Vale a pena apresentar a analogia que Metzner faz com a mudança de um canal de TV para reforçar as capacidades do xamã:

Mudar o canal é um tipo de transcendência, no sentido de que você não está mais assistindo ao programa ao qual estava anteriormente atento. Se você está deprimido, e você é capaz de “mudar de canal”, de alguma forma, você teria “ido além da” depressão (Metzner, 1994, p. 11)⁴⁴

Tudo isso em oposição ao ataque involuntário esquizofrênico, que demonstra sua incapacidade de autocontrole emocional e também sua incapacidade de ser responsável por si próprio, chegando muitas vezes a atitudes autodestrutivas.

A psicologia xamânica

Walsh⁴⁵ é um importante pesquisador dos fundamentos psíquicos dos rituais xamânicos. Ele entende o ritual xamânico de cura como um tipo de acesso a aspectos psíquicos que se dão fora do

não se inclina a interpretações de qualquer espécie, também apóie a interpretação erótica dos sonhos de voar ou flutuar (Vold, 1910-1912, v. 2, p. 791). Ele se refere ao fator erótico como “o mais poderoso motivo dos sonhos de flutuar”, chama atenção para a intensa sensação de vibração no corpo que acompanha tais sonhos e ressalta a frequência com que estão ligados a ereções ou poluções (Freud, 2001, p. 387).

⁴² Cf. a subseção intitulada “perception” (Noll, 1983, pp. 452-454).

⁴³ Cf. a subseção intitulada “affect, sense of self, and relation to the external world” (Noll, 1983, pp. 454-455).

⁴⁴ Cf.: trecho original: “Switching the channel is a kind of transcendence, in the sense that you are no longer watching the program to which you were previously attending. If you are depressed, and you are able to ‘switch channels’ somehow, you would have ‘gone beyond’ the depression”.

⁴⁵ Roger N. Walsh Ph.D é Professor do Departamento de Psiquiatria e comportamento humano da University of California.

nível da consciência, e que parecem vir de entidades externas.⁴⁶

O processo terapêutico psicológico do xamanismo proporcionaria às *psychai* dos envolvidos no ritual uma abertura a informações mentais profundas. Essas informações, no entanto, surgem como imagens anímicas na mente humana, objetivamente advindas de outras realidades.

Capaz de operar animicamente nas múltiplas realidades, o xamã é a figura que lida com essas forças secretas da natureza. Na linguagem psicológica ou psiquiátrica moderna, o xamã se-ria o mestre de cerimônia ritual que pratica técnicas psíquicas para recolher informações inacessíveis em estágio de vigília.

Nesse sentido, o que há é mais um tipo de prática subjetiva de expansão da consciência que propriamente um ritual objetivo de desprendimento da alma em relação ao corpo. Metzner⁴⁷, por exemplo, afirma que esse processo provoca sensação e percepção mais fluida da realidade.⁴⁸ Em muitas experiências de ingestão de determinados narcóticos, chamada de “Terapia Psicodélica”, muito comum na década de 60 e 70 do século XX, pacientes que sofriam

⁴⁶ Cf. Walsh (1991, p. 95). A esse respeito, Walsh, ao fazer comparações com técnicas modernas, acrescenta que “isso pode ser facilmente demonstrado com hipnose” (Walsh, 1991, p. 95); cf. trecho original: “that can be *easily* demonstrated with hypnosis”.

⁴⁷ Ralph Metzner Ph.D é Professor Emérito de Psicologia da California Institute of Integral Studies. Ele participou de uma importante pesquisa sobre ingestão psicodélica de alucinógenos em Harvard University nos anos 60 com Timothy Leary Ph.D (Professor de Psicologia e Neurociência da Harvard University) e Richard Alpert Ph.D (Professor de Psicologia da Harvard University).

⁴⁸ Cf. o trecho completo: “experiências transcendentais e expansões de consciência também podem poderosamente modificar ânimo e sensação, mas de uma forma que é bastante diferente: toda a gama de experiência, o *continuum* de sensação e percepção, é alargado e tornado mais fluido” (Metzner, 1994, p. 9); cf. trecho original: “Transcendent experiences and expansions of consciousness may also powerfully modify mood and sensation, but in a way that is quite different: the entire range of experience, the continuum of sensation and perception, is extended and made more fluid”.

de ansiedade, depressão ou transtorno de obsessão compulsiva ou ainda desordem psicossomática grave, usaram LSD em sessões terapêuticas. O resultado era a perda da defesa previsível do estado de consciência. De modo interiorizado fora dos padrões convencionais, tinha-se conseqüentemente um tipo de reflexão não racionalista capaz de fazer o paciente trazer à luz soluções para seus problemas⁴⁹. Reflexões que se dão por meio de imagens, às vezes aparentemente desconexas.

A *psyche* humana, nesse sentido, tem um certo grau de autonomia que pode afetar de modo inesperado os aspectos emocionais, mentais e somáticos.⁵⁰ Tudo isso, por sua vez, pode ser revertido por *insights* psíquicos, que, no xamanismo, é entendido

⁴⁹ Cf. o que diz Metzner a esse respeito: “Na terapia psicolítica, foi dado LSD, em uma série de sessões com doses gradualmente crescentes, aos pacientes neuróticos sofrendo de ansiedade, depressão ou transtorno obsessivo-compulsivo ou desordens psicossomáticas, enquanto passaram mais ou menos por interações analíticas padrões usando uma perspectiva freudiana (Passie, 1997; Grof, 1980). A lógica era que, por meio da psicólisis – o afrouxamento das defesas – o paciente se tornaria mais vivamente consciente de suas dinâmicas emocionais anteriormente inconscientes e de reações padrões (presumivelmente adquiridos nas interações familiares precoces), e tal visão traria uma resolução de conflitos interiores” (Metzner, 1998, p. 2); cf. trecho original: “In psycholytic therapy, neurotic patients suffering from anxiety, depression, or obsessive-compulsive or psychoso-matic disorders were given LSD in a series of sessions at gradually increasing doses, while undergoing more or less standard analytic interactions using a Freudian perspective (Passie, 1997; Grof, 1980). The rationale was that through the psycholysis, the loosening of defenses, the patient would become more vividly aware of his or her previously unconscious emotional dynamics and reaction patterns (presumably acquired in early family interactions), and such insight would bring about a resolution of inner conflicts”.

⁵⁰ Cf. o que diz Dekorme a esse respeito: “a *psyche* inconsciente é até certo ponto autônoma, e é importante estar ciente de como a energia psíquica de outros pode afetar alguém de forma inesperada – emocional, mental e, em alguns casos, até mesmo fisicamente” (Dekorme, 2006, p. 30); cf. trecho original: “the unconscious *psyche* is to some degree autonomous, and it is important to be aware of how the psychic energy of others can affect one in unexpected ways – emotionally, mentally and in some cases even physically”.

como uma experiência anímica objetiva, e, na modernidade, como uma experiência subjetiva psíquica, via de regra.

Estamos dispostos a aceitar tais leituras como adequadas para o processo ritual de cura do xamanismo. No entanto, sentimos falta de uma especificação do que, nesse processo, está direcionado ao xamã, e o que, nele, está direcionado ao seu paciente.

A cura do xamã e o tratamento de seu enfermo

Não temos dificuldade em aceitar as leituras dos psicólogos e psiquiatras atuais em torno dos rituais xamânicos de cura como princípios psíquicos/mentais e não mágicos. Temos, no entanto, certa dificuldade em aceitar essas imagens rituais como técnica terapêutica utilizada pelo xamã para tratar-se psiquicamente.

Propomos, em alternativa, que esse processo xamânico é, antes, o resultado, traduzido psiquicamente em imagens, da vida mental do xamã em relação à sua própria saúde. Por outro lado, acreditamos que tais imagens seriam utilizadas no ritual de cura do xamã como técnica terapêutica para o tratamento de seus enfermos.

Em outras palavras, o xamã não se utiliza dessas imagens para tratar-se psicologicamente, pois tais imagens já são um resultado interpretativo do tratamento psíquico feito no interior de sua própria *psyche*, mas, sim, para tratar seus pacientes.

Tentaremos demonstrar como se dá esse processo de tratamento interior psíquico do xamã, e também como se dá o tratamento de seu paciente com a utilização dessas imagens.

A autocura psíquica do xamã

A viagem extática do xamã é já a interpretação psíquica de seu próprio processo de tratamento de saúde, e, pressupõe como consequência a cura de enfermidades somáticas e psíquicas: um tipo de autotratamento mental que busca mantê-lo forte e positivamente equilibrado.

É estranho, nos dias de hoje, falar de equilíbrio em imagens aparentemente tão desequilibradas e desconexas. Mas é preciso enxergar que suas imagens mágicas tornam o xamã um indivíduo positivamente ativo diante dos problemas que assolam sua tribo. Por isso, apesar de aparentemente desequilibrado e esquizofrênico, ele é símbolo da busca do equilíbrio individual, comunitário e cósmico de sua tribo. Afinal, ele só é convocado a prestar auxílio nos casos mais incomuns, quando a ciência tribal comum (na representação do *medicine-man* e do curandeiro) não tem hipótese.

O xamã é um tipo de cosmólogo ritual, pois só ele pode ver o cosmos em toda sua integridade, quando em transe, e só ele igualmente pode comunicar-se com essa integridade cósmica, com sua linguagem secreta.

É dessa maneira que o xamã consegue tratar-se psicossomaticamente. Cada imagem é fruto de um resultado de seu próprio tratamento interior. Por isso tais imagens são já a interpretação inconsciente do tratamento psíquico interior que a mente do xamã aplica a si própria⁵¹. Tratamento este que pretende alcançar sua *psyche* e seu *soma*.

Nos casos em que o transe xamânico é alcançado por narcóticos, temos de observar um ponto muito importante:

⁵¹ Em sua *Filosofia da mitologia*, Schelling revolucionou a maneira de se olhar para os mitos, ao dizer que eles não deveriam ser interpretados, porque eles já seriam uma interpretação. Esta teoria influenciou direta e indiretamente a visão do nascimento da psicologia moderna. Freud, por exemplo, assume o caráter psíquico das imagens oníricas no sonho. Nesse sentido, entendemos *Die Traumdeutung* como um exercício duplo por parte do psicólogo, que é obrigado a tentar, por um lado, decodificar essas imagens oníricas do sonho do paciente, e, por outro, tentar perceber tais imagens como resultado interpretativo da vida psíquica do próprio paciente – (apenas a título de registro, não comungamos com a carga de sexualidade dada por Freud às tais imagens oníricas). Jung também nos apresentou uma visão acerca dessas imagens oníricas, expandindo-as como resultado da vida mental por meio d’*Os Arquétipos e o inconsciente coletivo*.

Experiências transcendentais ou de êxtase, como as contas clássicas de consciência mística ou cósmica, envolvem uma ampliação do foco de atenção, uma expansão de consciência para além das fronteiras do estado ordinário ou linha de base. Assim, estas experiências envolvem o oposto das contrações viciantes de consciência (Metzner, 1994, p. 10)⁵²

Não podemos forçar equivalência entre a contração xamânica de narcóticos com a contração viciante de um adicto, pois, além da dependência física e psíquica deste último, as sequelas da síndrome de abstinência afetam-lhe diretamente o estado de consciência quando não está sob os efeitos do narcótico. A síndrome de abstinência é um sintoma evidente de uma nova enfermidade: o vício. Assim, viciado, o adicto passa a se sentir bem apenas sob o uso do narcótico.

O que se sabe da contração de narcóticos pelo xamã, ao contrário, é que seu consumo não funciona como um tipo de paraíso artificial – para usar um jargão popular –, mas antes faz seu utilizador confrontar seus problemas.

Enquanto na contração viciante o narcótico serve para ajudar o viciado a escapar de seus problemas, aliviando a própria noção de realidade que sua consciência lhe oferece, na contração xamânica, o utilizador, sob os efeitos do narcótico, abre as portas da consciência para ajudá-la a enfrentar os seus problemas, traduzido psicologicamente em realidade invisível.

A metáfora da TV de Metzner, apresentada acima, elucidada um ponto também importante para os casos de utilização de narcóticos: no caso da contração viciante, o canal só é mudado en-

⁵² Cf. trecho original: “Transcendent or ecstatic experiences, like the classic accounts of mystical or cosmic consciousness, involve a widening of *the* focus of attention, an expansion of awareness beyond the boundaries of the ordinary or baseline state. Thus, such experiences involve the opposite of the addictive contractions of consciousness”.

quanto o viciado está sob o efeito do narcótico, ao passo que na contração xamânica o utilizador do narcótico busca mudar o canal da TV, de seu problema, mesmo quando sai de seu (semi)transe, pois as imagens que são oferecidas nesse semi-transe não são utilizadas para causar boa sensação, camuflando a dor da realidade, pelo contrário, elas são utilizadas para confrontar a dor, e, assim, permanecem na mente do paciente como uma necessidade a ser resolvida. É assim que o xamã é um utilizador positivo do narcótico, nos casos que Ohlmarks, por exemplo, apresenta como um xamanismo menor (com a utilização de narcóticos).

O tratamento do enfermo pela imagem psíquica

Selecionamos um exemplo antropológico bem particular para nos auxiliar na distinção entre a cura psíquica do xamã, acima analisada, e o tratamento terapêutico que ele, o xamã, aplica a seus pacientes.

Nos cânticos rituais dos xamãs *ostyaks* e *yurak-samoeidos*, gravados por Tretjakov durante as sessões de cura, é contada com minúcias a viagem extática realizada em benefício do paciente. Mas tais cantos já adquiriram certa autonomia em relação ao tratamento propriamente dito; o xamã exalta suas próprias aventuras no mais elevado dos Céus e no além, e tem-se a impressão de que a busca da alma do doente – motivo primordial dessa viagem extática – passa para segundo plano e chega a ser esquecida, pois o objeto do cântico são sobretudo as experiências extáticas do próprio xamã (Eliade, 2002, p. 253)

O que Eliade entende como um prejuízo no ritual xamânico, nós entendemos exatamente como uma força no seu tratamento. Contar as façanhas do xamã nos rituais de tratamento funciona como indução psíquica. Assim, o cântico tem duas funções: a primeira é buscar um tipo de interiorização; a segunda é tentar induzir no paciente a ideia de que está bem cuidado, já que seu

médico, o xamã, é tão forte e poderoso quanto os próprios maus espíritos que o assolam.

É difícil olhar com essa perspectiva quando temos um olhar dogmatizado pelos modelos modernos de terapia ocidental. Mas não podemos deixar de buscar compreender o ritual xamânico em sua lógica interna. E, para isso, é preciso lembrar que o tratamento não leva o paciente a reflexões conscientes. Por isso ele opera com o princípio inconsciente de indução: acreditar na força mítica do xamã é a base para o tratamento, nesse sentido.

Eliade nos mostra que as qualidades mágicas do xamã “parecem ter sido muito maiores antigamente, e naquele tempo os xamãs gostavam de exibí-las” (Eliade, 2002, p. 336). Mais uma vez reprimimos Eliade, pois o que para ele é exibição, para nós é técnica terapêutica xamânica, baseada no processo de indução psíquica de segurança oferecida ao paciente. Este modelo de indução poderá, ainda que com um mecanismo diferente do sonho, levar o paciente a criar imagens psíquicas/mentais (que lhe ofereçam um tipo de guia⁵³ interior⁵⁴).

Esta indução difere-se da terapia moderna com indução de imagens. Enquanto esta última parte de um tipo de reflexão consciente, para depois assumir efeitos inconscientes, a técnica xamânica dá-se, desde o início, de modo inconsciente. Afinal, a indução xamânica não é conscientemente reflexiva nem é sugerida subjetivamente pelo xamã: ela nasce a partir de uma indução que apresenta imagens oníricas de um modo objetivo, como imagens de uma realidade factível.

⁵³ Aconselhamos a leitura da obra *Memórias, sonhos, reflexões*, de Jung, para a observação da ideia de guru interior (Jung, 1989, pp. 183-184) – não com o intuito de identificar a proposta oriental como xamânica, mas, sim, para observar certa semelhança psíquica entre esse processo e a busca interior do paciente do xamã pela indução de imagens. A similaridade central dá-se pela ideia de que aquilo que é subjetivo é mostrado pela *psyche* de modo objetivo.

⁵⁴ Cf. Walsh (1991, p. 97).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas xamânicas apresentam-nos técnicas rituais que buscam auxiliar, de modo positivo, no processo de alteração do estado de consciência. Com isso, o que se pretende é o restabelecimento da saúde, do xamã ou de seu paciente.

Assim, se compreendermos a *psyche* como um ente substancial metafísico, podemos perceber as técnicas rituais como tratamento psicológico para a purificação do corpo e/ou da alma, a partir de encantamentos mágicos contra agentes externos, nomeadamente os maus espíritos e suas ações. Por outro lado, se compreendermos a *psyche* como princípios psíquicos/ mentais, será possível perceber as técnicas rituais como tratamento psicológico para a purificação do corpo e/ou da mente, a partir de exercícios psíquicos contra agentes internos, nomeadamente males alimentados pela própria *psyche*.

Diante da compreensão simbólica de tais imagens, reconhecemos as técnicas xamânicas como terapias altamente eficientes para o tratamento de enfermidades ligadas à *psyche* humana. A alteração do estado de consciência promovido por tais técnicas mostra-se, nesse sentido, como uma possibilidade prática para se buscar a boa saúde psíquica e somática. Nesse sentido, seja de modo xamânico ou de maneira psicológica moderna – a depender das crenças do paciente e/ou do terapeuta – aceitamos essas técnicas como práticas positivas de tratamento, para enfermidades de ordem psíquica e/ou somática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anônimo. *A epopéia de Gilgamesh*. Trad. Carlos Daudt de Oliveira. Martins Fontes, São Paulo, 2001.
- Anônimo. *Torá – A lei de Moisés*. Trad. Meir Matzliah Melamed. Sêfer, São Paulo, 2001.
- Coutinho, Luciano (2015a). *Katabasis e psyche em Platão*. Tese 304f (Doutorado em Estudos Clássicos / Filosofia Antiga). Instituto de Estudos Clássicos, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- _____ (2015b). “Social healing and psychic healing: the psychopathological *katabasis* in shamanism and the psychic *katabasis* in Plato”; In *Anais do I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões – Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades*, Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa.
- DeKorme, Jim (2006). *Psychedelic Shamanism: The Cultivation, Preparation and Shamanic Use of Psychotropic Plants*. Loompanics Unlimited, Washington (1ª publicação 1994).
- Eliade, Mircea (2002). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Martins Fontes, São Paulo.
- Freud, Sigmund (2008). *A interpretação dos sonhos*. Imago, Rio de Janeiro.
- Huxley, Aldous (1954). *The Doors of Perception*. Harper & Row, New York.
- James, William (1901/1958). *Varieties of Religious Experience*. New American Library, New York.
- Jung, Karl (1989). *Memories, dreams, reflections*. Vintage books, New York.
- _____ (2006). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Editora Vozes, Petrópolis.
- Metzner, Ralph (1998) “Hallucinogenic Drugs and Plants; In Psychotherapy and Shamanism” in *Journal of Psychoactive Drugs*, Vol. 30, nº 4.

- Metzner, R. 1994. “Addiction and transcendence as altered states of consciousness”. *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 26, n° 1, pp. 1-17.
- Naranjo, C. and Ornstein, R. (1971). *On the Psychology of Meditation*, Viking, NY, p. 97.
- Noll, Richard (2007). *The encyclopedia of schizophrenia and other psychotic disorders*; 3ª ed. Facts on File, New York. (1ª publicação 1959).
- _____ (1983). “Shamanism and schizophrenia: a state-specific approach to the ‘schizophrenia metaphor’ of shamanic states”; In *The American Ethnological Society*.
- Park, Zerbe Willard (1934). “Paviotso Shamanism”; In *American Anthropologist*, vol. 36, pp. 98-113.
- Schelling, Friedrich (1999). *Filosofia della mitologia*. Mursia, Milano.
- Silverman, Julia (1967). “Shamanism and Acute Schizophrenia”; In *American Anthropologist*, vol. 69, pp. 21–31.
- Walsh, Roger (1991). “Shamanic cosmology: A psychological examination of the shamanic universe” in *Revision*, vol. 13, pp. 86-100.

MEDIDA E CURA NA COLEÇÃO HIPOCRÁTICA

*Edrisi Fernandes**

* Edrisi Fernandes é Médico praticante, bem como Especialista, Mestre e Doutor em Filosofia. Estudioso das trocas culturais na antiguidade e da transmissão da herança dos antigos. Fez estudos pós-doutorais em Estudos Clássicos na UnB. Atualmente é Pesquisador e Professor Colaborador da Cátedra Unesco Archai e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN.

INTRODUÇÃO

Desde muito cedo, as investigações gregas sobre a condição humana vincularam-se a uma preocupação com uma realidade maior pautada pela medida, pela regra e harmonia:

O povo grego não foi [originalmente] um povo de vida interior intensa. Seus esquemas de pensamento e de imaginação eram dependentes de fenômenos externos. Sua religião era uma transfiguração da natureza, e rivalizava com a natureza em variedade e luxuosidade. Sua filosofia preocupou-se principalmente com esforços para construir ideias simétricas da operação de agentes externos. E sua arte foi uma arte objetiva – uma arte do olho. [Até mesmo] a música grega existia apenas como uma expressão do movimento do côro⁵⁵ (Allbutt, 1866, p. 183).

A realidade da natureza era percebida pelos gregos dentro da conjuntura do ritmo (*rythmós*), cujo significado original oscilava entre a forma (*schêma*) e o fluxo (*rhêma*). “Um estudo aprofundado dos empregos pré-platônicos do termo *rythmós* mostra de forma verossímil que ele já estava ligado às noções de temporalidade, de regularidade, e mesmo de norma (*code*) ou de cultura” (Sauvanet, 1999, p. 19).

Conforme Jaeger, foi da união entre a música e a matemática, estabelecida por Pitágoras, que

nasceram as ideias pedagógicas mais profundas e de maior influência entre os gregos. Naquela fonte se alimenta evidentemente uma corrente de novos conhecimentos norma-

⁵⁵ Essa opinião, apesar de exagerada, encontra algum respaldo em Platão, como recorda Sauvanet (1999, p. 5): “Do ritmo grego, conhecemos sobretudo a definição dada por Platão: ‘a ordem do movimento (*kinèseos táxis*)’ (*Leis*, 665a), ou seja, a ocorrência da ordem que o corpo manifesta no movimento da dança”.

tivos, a qual banha todos os domínios da existência. (...) Só o conhecimento da essência da harmonia⁵⁶ e do ritmo que brota da nova concepção da estrutura da música já seria suficiente para garantir aos gregos a imortalidade na história da educação humana. É quase ilimitada a possibilidade de aplicação daquele conhecimento a todas as esferas da vida. (...) Aprende-se ali a necessidade causal do acontecer no tempo (...), e pela ideia de harmonia chega-se à consciência do aspecto estrutural da legalidade cósmica (...). Apenas se conseguirmos entender o domínio ilimitado deste conceito em todos os aspectos do pensamento grego dos clássicos e dos tempos posteriores obteremos uma representação adequada da força normativa da descoberta da harmonia. Os conceitos de ritmo, medida e relação estão intimamente ligados a ela ou dela recebem o seu conteúdo mais preciso. Quer para o conceito de cosmos quer para o de harmonia e de ritmo, a descoberta da “natureza do ser” é o estágio prévio necessário pelo qual se chega à transposição daqueles conceitos para o mundo interior do Homem e para o problema da estruturação da vida (Jaeger, 1995, pp. 207-8 [trad. Ligeiramente modificada]).

Quanto às relações específicas entre a música e a medicina, podemos apontar que Apolo, pai de Asclépio, era patrono da música, e o centauro Quíron, tutor de Asclépio, era sábio nas artes da música e da medicina⁵⁷, entre outras. Allbutt (1866, p. 177) opinou que “a função flutuante e equilibrada (*even-flowing*) da mente e do corpo em movimento rítmico é provavelmente o laço de pensamento que uniu a medicina e a música”. Mediante a observação e compreensão dos ritmos e padrões da natureza,

⁵⁶ “A harmonia exprime a relação das partes com o todo. Nela está implícito o conceito matemático de proporção que o pensamento grego configura em forma geométrica e intuitiva. (...) É incalculável a influência da ideia de harmonia em todos os aspectos da vida grega dos tempos subsequentes” (Jaeger, 1995, p. 207 [trad. ligeiramente modificada]).

⁵⁷ Cf. Fritz Graf, *Apollo*. Abingdon (Oxford)/N. Iorque: Routledge, 2009.

com o tempo, “o sobrenatural e vago foi reduzido ao natural e coerente, tendo esse processo começado com aquelas classes de fenômeno que estavam mais prontamente sujeitas à observação repetida” (Allbutt, 1866, p. 182), e esses fenômenos foram cada vez mais submetidos às estimativas do *logismós* (“cálculo; cômputo; raciocínio; julgamento”).

ENTRE A MATEMÁTICA E A MEDICINA

Um autor que escreveu sob as iniciais EEG, preservando seu anonimato, e que redigiu uma interessante história do pensamento filosófico e religioso grego com base na literatura e nos estudos etimológicos, demonstrou a enorme importância dos conceitos de *métron* (“medida”), *métrion* (“quantidade medida; comprimento”), *metriótês* (“moderação; adequação à medida”)⁵⁸ e *symmetría* (“medida harmônica”) para os antigos gregos⁵⁹. Para EEG, “*métrion*, *symmetría* e *metriótês* foram os elos da corrente de medição com a qual os mais sábios fazedores de *Hellás* buscaram sondar e delimitar o ‘campo comum’ da vida”, e esse grupo de palavras “não perde em importância para nenhum outro produto do pensamento grego” (EEG, 1903, p. 99). Essas palavras do domínio inicial das práticas da mensuração vieram a alcançar enorme repercussão na medicina grega.

Confrontando a indagação sobre por que a matemática aparece de forma tão perceptível e fundamental no raciocínio da “pri-

⁵⁸ Relac. ao conceito de *mesotês* (“meio; média; mediania”).

⁵⁹ Cf. ainda Gregory Vlastos, “Ethics and Physics in Democritus” (orig. publ. em 2 partes, em *Philosophical Review*, 54, 1945: 578-592, e *Philosophical Review*, 55, 1946: 53-64). Em: G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, ed. Daniel W. Graham, 2 vols., *Volume I: The Presocratics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993, pp. 328-350, p. 336 [orig. p. 586] c/ n. 51.

meira clínica hipocrática” – (aquela das *Epidemias 1* e 3⁶⁰ e do *Prognóstico*⁶¹) –, o historiador da medicina Charles Lichtenhaeler (1963, pp. 129-130) ofereceu três respostas:

- 1) Devemos pensar inicialmente no prestígio da matemática na Grécia do fim do século V a.C.. A matemática era o modelo da ciência exata, e o prognóstico hipocrático pretendia ser o mais exato possível;
- 2) O pitagorismo havia pretendido demonstrar a natureza matemática da realidade, e a medicina hipocrática procurou entender os processos qualitativos da saúde e do adoecimento a partir de aspectos quantitativos;
- 3) Enfim, é possível que a medicina hipocrática tenha sido influenciada pela *téchnê* dos sofistas [mais precisamente, pela teoria sofista sobre a *téchnê*]⁶² e por suas “aspirações à exatidão matemática”.

Conforme Lichtenhaeler, a “primeira clínica hipocrática” não oferece inovações à teoria matemática; é pelas aplicações da matemática que os tratados das *Epidemias 1* e 3 e do *Prognóstico* são notáveis. Lichtenhaeler explica o fascínio desses tratados mediante uma sentença de Heráclito (Diels-Kranz, 22B54), “a harmonia oculta vale mais que a visível”, e confessa ter levado cerca

⁶⁰ “Esses dois livros são escritos pelo mesmo autor, um médico itinerante da escola hipocrática, se não pelo próprio Hipócrates. (...) Eles são tradicionalmente datados de c. 410 [a.C.]” (Jouanna, 1990, p. 388).

⁶¹ “Tradicionalmente atribuído a Hipócrates pelos críticos da antiguidade, sem uma única voz discordante. (...) Pertence à escola de Cós se não ao próprio Hipócrates. Segunda metade do quinto século [a.C.]” (Jouanna, 1990, p. 406).

⁶² Cf. Zhmud (2006, p. 71).

de vinte anos até compreender toda a importância da matemática nesses tratados, tendo encontrado uma explicação para essa demora na natureza sobretudo *conceitual* da matemática nos mesmos: ali não há cálculos; a matemática transcende as cifras, o que gera distração e dificulta a apreciação da diversidade e da profundidade do pensamento “matemático” do(s) autor(es). Para Lichtenhaeler, o tratado do *Prognóstico* deve à matemática seus enunciados mais avançados, que envolvem verdadeiras “equações prognósticas”, onde os sinais e sintomas aparecem individualmente como “variáveis independentes”.

Sobre a “ciência da medicina”, Leonid Zhmud esclarece:

A interação entre medicina e filosofia natural enriqueceu ambas, embora a extensão e particularmente o grau de influência da filosofia sobre a medicina não deva ser superestimado, como é frequentemente o caso. A tradicional abordagem da filosofia como *scientia universalis*, uma fonte fundamental de novas ideias, métodos e instrumentos cognitivos, assume que todas as outras ciências, inclusive a medicina, dependem daquela. Mas a sentença de Tertuliano, “a medicina é a irmã da filosofia” (*De anima*, 2[.6]), parece bem mais preferível (Zhmud, 2011, s/p).

Para Zhmud (2006, p. 71), “a passagem da ciência como *téchnê* para a ciência como *epistémê* teve lugar sob a influência decisiva das *mathêmata*⁶³”. “Com a matemática, entra na formação grega um elemento essencialmente novo. Primeiro, desenvolvem-se independentemente os seus ramos particulares. (...) Só num estágio posterior se estabeleceu a sua ação recíproca e acabaram por formar um todo” (Jaeger, 1995, p. 206). Da matemática, a argumentação metódica e a compro-

⁶³ Sobre o significado dessa palavra aqui cf. Zhmud (2006, p. 18).

vação rigorosa⁶⁴ viriam a ser apropriadas pela medicina e por outras *technai*.

Jaeger (1995, p. 1002) pensava que o apogeu da medicina no séc. V a.C. podia ser explicado em razão do “fecundo choque com a filosofia, graças à qual [a medicina] clarificou a consciência metódica de si mesma e pôde adquirir o cunho clássico do seu peculiar conceito de saber”. Para diferenciar-se da filosofia, a medicina, como toda ciência, precisou separar-se da influência daquela, e houve momentos em que essa distinção foi enfatizada, mas noutras ocasiões o vínculo entre a medicina e a filosofia foi valorizado e reforçado. No tratado *Do Decoro*⁶⁵, por exemplo, aprendemos: “Traduzam a sabedoria na medicina e a medicina na filosofia, pois o médico que é filósofo é divino (*iêtròs gàr philósophos isótheos*), pois tudo o que é relativo à sabedoria se dá na medicina” (*Do Decoro*, 5). Aqui, a aproximação entre a filosofia e o divino se dá por conta da sabedoria, virtude superior com acesso à percepção do todo e ao entendimento da relação entre o todo e as partes sem o risco de se perder nestas, no que é parcial. Isso faz lembrar aquilo a que Cornelli chamou de “tradição de filosofia da saúde” dos pitagóricos, recordando que a filosofia destes dedicava-se “à saúde do indivíduo e à saúde da cidade, primeiramente compreendendo-as como algo a ser calculado matematicamente, isto é, a ser definido por proporções em equilíbrio” (Cornelli, 2009, p. 42).

De acordo com Giovanni Casertano,

Filolau de Crótona provavelmente teve o mérito de associar as investigações matemáticas às astrológicas, mas também àquelas biológicas e médicas. Sabemos muito pouco

⁶⁴ Q. V. Reviel Netz, *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics: a study in cognitive history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁶⁵ Séc. II ou I a.C.

deste pitagórico, mas é provável, contudo, que deve ter tido a ideia de uma “matematização” de toda a ciência. Introduzir o método matemático em todos os campos científicos significa precisamente ter a possibilidade de conhecer: “Todas as coisas que se conhecem têm número; sem isto, não seria possível pensar ou conhecer nada” (DK 44B4). “Ler” matematicamente universo inteiro significa, então, colher a profunda harmonia que resulta das relações entre todas as coisas aparentemente dessemelhantes e contrárias (...) [cf. DK 44B6] (Casertano, 1982, s/p).

No tratado *Do Regime* (I.2), cujo autor pode ter sido um médico mais antigo que Hipócrates ou um contemporâneo seu (Langholf, 2004, pp. 250-251), é feita a recomendação que se conheça a “composição primordial” (1.2) ou os “constituintes primordiais” (1.3) do homem, e isso está em sintonia com o que relata Sócrates (*Fedro*, 270c-d) sobre a busca hipocrática pelo elemento simples (*haploûn*) naquilo que é multiforme (*polyeidés*); esses elementos simples podem ser chamados de *archai*. Esse mesmo tratado recomenda que se busque conhecer os constituintes que predominam. A atenção dedicada aos componentes predominantes necessariamente se traduz por uma preocupação em relação ao balanço desses componentes, passível de ser expresso em termos de ação e afecção ou, no caso do método filoláico, capaz de explicar os fenômenos em termos de uma hierarquia de *archai*. Conforme Gabriele Cornelli,

com um sentido bem distinto de seu uso tradicional na língua jônica, (...) Filolau não somente utiliza o conceito de *arkhai* [*archai*] para indicar os princípios fundamentais da ordem cósmica, como vemos, por exemplo, no fragmento DK 44B6, mas dele também se serve para compreender outras realidades fenomênicas, como as doenças ou as capacidades psíquicas. (...) Mas é especialmente em DK 44A27 que o pensamento de Filolau encontra o *corpus* hipocrá-

tico, em um testemunho que utiliza o conceito de *arkhê* [*archê*] em âmbito especificamente médico. No testemunho, citado por Mênon no *Anônimo londinense*, Filolau nomeia *arkhai* [*archai*] das doenças a bile, o sangue e a fleuma (Cornelli, 2009, p. 36).

Outro pitagórico, Arquitas de Tarento, deve ser lembrado em qualquer discussão sobre a matemática e a ciência gregas, em virtude de ter promovido a “logística” (*logistiké*)⁶⁶ – ciência das quantidades relativas, ou seja, da razão e da proporção – acima de todas disciplinas. Segundo Huffman (2005, p. 57, p. 59), parece “muito plausível” supor que a influência mais forte no desenvolvimento da epistemologia de Arquitas – construída tendo em mente fazer “boas distinções relativas à natureza das totalidades” de modo a mostrar bem “como as coisas são em suas partes”⁶⁷ (Diels-Kranz, 47B1 [grifos nossos]) – teria vindo das ciências irmãs (“*tà mathémata... adelphéa*”) mencionadas no fragmento 1 (47B1), astronomia, geometria, aritmética e música [ou aritmética, música, geometria e anatomia, na ordem favorecida por Proclo⁶⁸], mas, “ao desenvolver sua epistemologia, Arquitas também pode ter sido influenciado pelo pensamento médico grego”: “Todo o modelo de ciência visado por Arquitas encontra intrigantes paralelos no *corpus* hipocrático, onde existe um foco similar

⁶⁶ Cf. Platão (*Górgias* 451b-c; *Cármides* 166a).

⁶⁷ *περὶ γὰρ τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐντι, καλῶς ὀψεῖσθαι*. Isso leva a “um entendimento correto das coisas individuais como elas são (... ὀρθῶς αὐτούς, οἷά ἐντι, περὶ ἐκάστων φρονέειν)”.

⁶⁸ A aritmética trata do discreto (*posòn*; multiplicidade limitada) em si/em repouso; a música trata do discreto em relação/em movimento; a geometria trata do contínuo (*pêlikon*; magnitude limitada) em si/em repouso; a astronomia (*sphairikê*) trata do contínuo em relação/em movimento (Proclo, *in primum Euclidis elementorum librum comentarii*, ed. G. Friedlein. Leipzig: B. G. Teubner, 1873, pp. 35-36).

tanto em fazer distinções quanto em prestar atenção ao todo e à parte” (Huffman, 2005, p. 58, n. 3). Nos escritos hipocráticos, no entanto, desaparecerão as “vãs esperanças de alcançar precisão (*accuracy*) matemática na medicina” (Zhmud, 2006, p. 57), valorizando-se, então, outras formas de busca de exatidão metodológica. De fato, Lewis William Halsey Hull, na obra *História e Filosofia da Ciência* (1959), pensava que a complexidade dos seres vivos, impedindo um tratamento matemático, levou a uma promoção do método observacional pelos gregos. Para Hull (1984), é surpreendente o fato de que a observação tenha desempenhado um papel proeminente na biologia e na medicina da antiga Grécia, considerando-se que foi escassamente apreciada pelos gregos em sua primeira física e em sua astronomia. Na verdade, existe desde algum tempo um consenso entre os historiadores da ciência em considerar a medicina hipocrática como “a criação mais científica da época” [essa expressão é empregada, por exemplo, por Carlos Javier Alonso⁶⁹]. Esses historiadores sustentam ter existido um caráter intencionalmente científico da medicina hipocrática, com duas características notáveis: a importância concedida à observação e seu “naturalismo imanentista” – um método próprio, baseado na ideia de que todas as enfermidades são naturais (Buey, s/d). O principal mérito de Hipócrates teria sido “a finura e flexibilidade com que aplicou seu método, apesar da superficialidade e vaguidade das ciências em que então se baseava sua teoria médica, a saber: a anatomia (...) e a fisiologia [da época]” (Hull, 1984, pp. 78-79).

⁶⁹ Carlos Javier Alonso, “La ciencia antigua griega”. Disponível em: <<http://arvo.net/uploads/file/Carlos%20Javier%20Alonso%20-%20La%20ciencia%20antigua%20griega.pdf>>.

HOMOLOGIA, MEDIDA E HARMONIA NA MEDICINA HIPOCRÁTICA

A teoria médica hipocrática é organizada, ao menos nos tratados *Epidemias 1*, *Dos Ares* [ou *Ventos*], *Águas e Lugares e Da Doença Sagrada* (comumente aceitos como sendo do século V a.C.), segundo uma homologia entre os fenômenos naturais e os seres humanos que, de acordo com Vitrac (1989, p. 85), estrutura as explicações fisiológicas e os conhecimentos anatómicos e também governa a abordagem terapêutica. No tratado *Dos Ares, Águas e Lugares*, que “parece ser uma generalização feita a partir de observações parcialmente registradas no primeiro e terceiro livros das *Epidemias*” (Allbutt, 1866, p. 490), aparece a recomendação de que devem ser estudadas as relações entre as doenças e o ambiente em que se desenvolvem, as diferenças entre as estações, condições eólicas, hídricas e topográficas, e aquelas internas a cada estação, localidade ou condição, bem como as relações disso tudo com os hábitos de vida e os temperamentos ou constituições individuais. No tratado *Dos Ares, Águas e Lugares*, a cidade saudável é caracterizada por estações equilibradas, equivalentes ao estado de moderação (*metriótês*), caracterizado pela inexistência de mudanças (*metabolai*) súbitas, que são o equivalente natural da *hýbris*, o excesso em sua dimensão moral.

Segundo o tratado *Dos Ares, Águas e Lugares*, 19, 3, “quando nós saímos de nosso estado habitual, nosso [bom] senso desaparece”. Nosso “estado habitual” de unidade⁷⁰ só aparece quando os elementos que compõem a Natureza do homem estão em condições de igualdade (*isomoiría*, “igualdade de porções”; *Dos*

⁷⁰ Unidade em nós, bem como com nossos pares e com a Natureza.

Ares..., 12⁷¹; *Da Med. Antiga*, XIV), adequadamente proporcionados (*métrîôs - Da Nat. Humana*, 4⁷²), equitativamente balanceados (*isazein - Do Regime*, 69), sem que haja sobrepujança (*krattheistai*) de nenhum dos elementos (*Do Regime*, 69) na sua mistura (*krásis*). Essa ideia, que guarda afinidades com aquela de Alcméon de Crótona – o qual sugeriu que o que mantém a saúde é “uma igualdade de forças (*isonomía tôn dynameôn*)” e que a saúde é a “mistura proporcional” dos “poderes” [= qualidades] (*sýmmetron tôn poiôn krāsín*) [dos elementos]⁷³ (Diels-Kranz 14: I Fr. 24A13, B4) – persistiu com Aristóteles (Física 246 b 4-6)⁷⁴, com o filósofo estóico Crisipo [*De Affectibus*, frag. 471; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. von Arnim, v. 3, pp. 120-21; tb. cit. em Galeno, *Das Doutrinas de Hipócrates e Platão*, 5. 2, 158], e também com Galeno (*De san. tuenda*, I.1.3; 4.10; 5.1, 38 [= *CMG* V 4.2, p. 3, p. 7, p. 8, p. 12]; *De diff. morb.*, 2 [VI 838-840 Kühn]; *De opt. corp. nostri constit.*, 1; 2; 4 [IV 737; 741, 749 Kühn]; *De constit. art. med.*, 9 [I 254-257 Kühn]; *Ars med.*, 4 [I 314-318 Kühn])⁷⁵ – eles definiram a saúde como a mistura

⁷¹ *Dos Ares...*, 12: concepção do clima temperado (*krêsis tôn hôreôn*) como igualdade (*isonomoiría*) do quente e do frio, do seco e do úmido.

⁷² “O corpo do homem é constituído por sangue, fleuma, bile amarela e bile negra; estes fazem a natureza de seu corpo e através deles se sente dor ou se tem saúde. Ele goza de saúde perfeita quando esses elementos são devidamente proporcionais em composição, poder e volume e quando eles estão perfeitamente misturados, juntos” (Hippocrates, *Nature of Man. With an English translation by W. H. S. Jones*. Cambridge: Harvard University Press, 1992, p. 11”).

⁷³ Na teoria hipocrática, o equivalente da “mistura proporcional” dos elementos parece ser, para os humores do corpo, a *eùchymía*, e para a alma, a *eùthymía* (*Epidemias II*, 4. 4). Sobre a *eùthymía*, cf. Pigeaud, *op. cit.*, pp. 119-120, n. 40.

⁷⁴ Aristóteles fala que às “virtudes” do corpo (*aretai toû sómatos*) – saúde, beleza e preparo físico (*hygiéia, kállos e ischýs*) – dependem da mistura (*krasis*) proporcional dos humores quente e frio (no *Timaeus Locrus*, 130c, outra virtude aparece junto àquelas: a *euaisthêsía*).

⁷⁵ Referências a partir de Galen, *On the doctrines of Hippocrates and Plato* [*De placitis Hippocratis et Platonis*]/*Peri tôn Hippokratous kai Platônos*

harmônica (*eukrasía*) e a proporção adequada (*symmetría*) dos elementos.

O testemunho doxográfico registra que Empédocles (Diels-Kranz, 31B96)⁷⁶ ensinou algumas regras bastante concretas sobre aquilo que entendia como proporções adequadas:

Com uma determinada proporção produz-se a carne, o osso e quaisquer das outras coisas. Portanto, diz Empédocles no primeiro livro da sua obra *Da Natureza*: “Mas a terra benévola no seu amplo seio/ acolhe da esplêndida Néstis [= água] duas de oito partes,/ e de Hefesto [= fogo] quatro partes: e [juntando de si mesma duas partes]⁷⁷ nascem os brancos ossos, conectados pelos maravilhosos laços de Harmonia”⁷⁸ – isto por obra de causas divinas e sobretudo de

dogmatôn, 3 vols., ed. e trad. Phillip De Lacy. Berlim: Akademie Verlag, 1984, vol. 3, p. 651.

⁷⁶ Cf. ainda Diels-Kranz (31A78; B98).

⁷⁷ Diels-Kranz (31A78): “Empédocles diz que as carnes nascem dos quatro elementos igualmente misturados, e os nervos do fogo e da terra misturados com o dobro de água, enquanto as unhas nascem aos animais a partir dos ‘nervos’, na medida em que se resfriam pelo ar, enquanto os ossos nascem de duas partes de água e de terra e de quatro de fogo, sendo todas elas misturadas dentro da terra (...)” [eis o texto grego da parte referente aos ossos: ὅστ᾽ αὖ δὲ δυεῖν μὲν ὕδατος καὶ γῆς, τεττάρων δὲ πυρός, ἕσω γῆς τούτων συγκραθέντων μερῶν].

⁷⁸ [I 346.5 App.] ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐν εὐστέροισι χοάνοισι/ τὼ δύο τῶν ὀκτὼ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης,/ τέσσαρα δ' Ἡφαίστιοι τὰ δ' ὅστέα λευκὰ γέγοντο/ Ἀρμονίης κόλλησις ἀρηρότα θεσπεσίηθεν [trad. G. Giannantoni: *Ma la terra benevola nel suo ampio seno/ accolse due delle otto parti della splendida Nesti/ quattro parti di Efesto: e nacquero le bianche ossa/ connesse per i mirabili legami di Armonia*; trad. Arthur Fairbanks: “*And the kindly earth in its broad hollows received two out of the eight parts of bright Nestis, and four of Hephaistos, and they became white bones, fitted together marvellously by the glues of harmony*”; lig. modificada por Brad Indwood: “(...) *fitted together with the divine glues of harmony*”; trad. Karl Goebel: “*Aber die Erde nahm liebevoll auf im geräumigen Tiegel,/ Von ihren 8 noch 2 der Teile vom Glänze der Nestis/ Und vom Hephaestos 4, das wurde zu glänzenden Knochen./ So durch die Harmonie geleimt zum Wundergebilde*” (“Mas a Terra acolheu amorosamente em sua espaçosa bandeja/ de suas 8 partes no total, duas da brilhante Nestis,/ E de Hefesto 4, que se tornaram ossos brilhantes,/ assim

Amizade e de Harmonia; de fato, com os laços daquela são harmonizados⁷⁹ (1-4 SIMPLIC. *Phys.* 300, 19).

De fato, cada uma dessas coisas tem os elementos não dispostos ao acaso, mas com proporções e conexões determinadas (*lógôi tini kai synthései*), como diz Empédocles em relação ao osso: “A terra... os ossos”⁸⁰ (1-3 ARISTOT. *De an.* A5, 410a1).

Como esclarece Trépanier “a proporção dos elementos pode dar conta das diferentes propriedades específicas dos tecidos, do sangue e dos ossos, e tal variedade é possível apesar do número limitado de elementos” (Trépanier, 2004, p. 106).

O sistema hipocrático mais conhecido⁸¹, expandido depois por Aristóteles (384-322 a.C.) e Galeno (129-217 d.C.), é quaternário, apoiando-se na teoria física dos quatro elementos (*stoicheia* – fogo, terra, água e ar) – apesar da crítica a Empédocles em *Da Medicina Antiga*, 20 – e das quatro qualidades (*dynameis* – quente, seca, úmida e fria) que caracterizam os quatro “humores”⁸² (*chymoi*, fluidos)⁸³ constitutivos do homem (*Da Nat. Humana*, 4-6), sangue

coladas por Harmonia em uma imagem maravilhosa”]. A deusa Harmonia, filha de Ares (deus da guerra) e Afrodite (deusa do amor), é desde sua concepção uma representação da conciliação e equilíbrio dos opostos.

⁷⁹ Cf. Diels-Kranz (31B107).

⁸⁰ Cf. a paráfrase de Simplicio, *Phys.* 68, 5, onde se faz menção aos pitagóricos, e cf. 31A78, atrás.

⁸¹ Aquele de Pólibo (genro de Hipócrates), a quem a maior parte dos eruditos, incluindo Littré, atribuiu a autoria do tratado *Da Natureza Humana*. Hoje se acredita, concordando com Galeno, que os capítulos 1-8 (parte I) podem remontar ao próprio Hipócrates (cf. Langholf, 2004, pp. 244-246), que os capítulos 9-15 (parte II) não podem ser atribuídos a Hipócrates ou Pólibo sem sombra de dúvida, e que os capítulos 16-23 (parte III = *De salubri diæta*) podem ser de Pólibo.

⁸² Esquemas distintos, quiçá anteriores, davam mais atenção a dois humores, particularmente bile e fleuma.

⁸³ “Humor” = *chymós*. No *Anonymus Londinensis* (papiro do séc. I ou II), que contém excertos de um tratado atribuído a Mênon, um discípulo de Aristóteles, e que seria parte de uma enciclopédia de medicina, aprendemos que o pitagórico Filolau de Crótona acreditava em três humores, bile, fleuma e sangue

(*haîma*), fleuma (*phlégma*), bile (*cholé*) amarela (*xanthên*) ou negra (*mélainan*)⁸⁴.

Através dos quatro elementos⁸⁵, os humores se relacionam com as quatro estações (*Da Nat. Humana*, 7-8):

Inverno	frieza e umidade	máximo da fleuma
Primavera	calor e umidade	máximo do sangue
Verão	calor e secura	máximo da bile amarela
Outono	frieza e secura	máximo da bile negra

O equilíbrio máximo das qualidades (*euchymía* dos “humores”, *euthymía* dos humores) espelha o apogeu da primavera e a saúde do ser, e o desequilíbrio máximo das qualidades (*aneuchymía* dos “humores”, *disthymía* dos humores) espelha o meio do outono e a enfermidade do ser.

A IMPORTÂNCIA DA ÁGUA E DAS BEBIDAS PARA A SAÚDE

Nos escritos da coleção hipocrática, a vida parece resultar do encontro paritário entre o quente e o frio, o seco e o úmido. Na preservação da saúde, as bebidas (*tà potá*) são o terceiro fator a

(Diels-Kranz, 44A27). Isso não impede que pudessem existir dois tipos de bile. O tratado *Das Afeções* atribui explicitamente todas as doenças (considerando, com W. Artelt, que há uma extrapolação no capítulo 36) à bile [amarela] e à fleuma (cf. W. Artelt, *Studien zur Geschichte der Begriffe Heilmittel und Gift*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1937, p. 87).

⁸⁴ Uma teoria alternativa, com sangue, bile, água e fleuma como humores, aparece em *Da Geração/Da Natureza da Criança*, 38, 3, e em *Das Doenças IV*.

⁸⁵ É curioso sabermos hoje que muitos vírus e todos os seres vivos (animais, plantas, bactérias) são o resultado de diferentes sequências e combinações de apenas quatro bases (adenina, timina, citosina e guanina) na dupla hélice do ácido desoxirribonucleico (DNA), e que essas bases são formadas por quatro elementos químicos, carbono, oxigênio, hidrogênio e nitrogênio.

ser mencionado em *Epid.* VI, 6.1-2, depois dos exercícios (*pónoi*) e das comidas (*sitía*) e antes dos sonhos (*hýpnoi*) e das relações sexuais (*aphrodisía*), mas é certa sua importância como elemento fundante da *symmetría* ou medida certa do corpo (cf. *Do Reg.*, II, 30), seja como um tipo de alimento (*trophé*; cf. *Do Reg.*, I, 7), seja como instrumento terapêutico – na *República*, 332c, um Platão “hipocrático” define a medicina como a arte que dá aos corpos aquilo que lhe é devido (*opheilómenon*) e apropriado (*prosêkon*): medicações (*phármaká*), alimentos (*sitía*) e bebidas (*potá*).

As bebidas diferem entre si por sua composição, determinante de suas propriedades; assim, a “água é fria e úmida” (*hydor psychrón kai hydrón*; *Do Reg.*, I, 52.1), enquanto o vinho é “úmido e quente” (*hydrón kai thermón*, conforme Mnesiteu, cit. em Ate-neu de Náucratis, *Deipn.*, XI 483 = Frag. 45 Bertier). O “calor” do vinho podia ser equilibrado com o “frio” da água conforme a necessidade da mistura terapêutica. O tratado *Do Regime nas Doenças Agudas*, 64, menciona bebidas terapêuticas feitas com cevada, ervas, uvas em graus variáveis de maturação ou desidratação, trigo, cardos, mirto (murta), romãs e outros vegetais. A qualidade e a quantidade da bebida, assim como do alimento, contribuem para determinar a saúde do corpo; o primeiro tratado *Das Doenças* afirma: “Todas as moléstias (*nousémata*) surgem no homem desde o interior [do corpo] por causa da fleuma e da bile⁸⁶, e desde o exterior por causa daquilo que se bebe ou se come” (*Das Doenças*, I, 2)⁸⁷.

A coleção hipocrática está cheia de afirmações peremptórias que, em sua generalização, amiúde conflitam umas com as outras, o que não diminui seu valor como raciocínios gerais. É difícil acreditar, por exemplo, que os médicos gregos não tinham uma

⁸⁶ Em *Dos Ares...*, 10, 12 (II 50 12-14 Littré), bile e sangue.

⁸⁷ Cf. Aristóteles (*Fís.* 194a23): a saúde é a forma, da qual a bile e a fleuma são a matéria.

ideia de que a água entra na composição não apenas das bebidas, mas também dos alimentos e dos humores. Não ignoraram, também, a função terapêutica dos banhos⁸⁸, infusões, fumigações, inalações, compressas. E afirmações generalizantes apontam para simplificações didáticas comuns na busca pelo menor número possível de princípios constituintes ou organizadores da natureza, como esta do tratado *Do Regime*: “Todos os seres vivos, inclusive o homem, são compostos de dois elementos, o fogo e a água, diferentes em propriedade, mas complementares em sua utilidade” (*Do Regime*, I, 3). O papel da água na saúde foi destacado por Hípon de Samos, como se verifica numa passagem do *Anônimo Londrino* (*Anonimus Londinensis*, 11.12): “Hípon, o crotoniense, opina que em nós existe uma umidade natural, por meio da qual sentimos e vivemos. Quando essa umidade existe, o animal vive, quando ela é consumida, o animal morre”.

O tratado *Dos Ares, Águas e Lugares*, 1, aponta que as águas “diferem entre si quanto ao gosto (*stómati diaphérousi*) e quanto ao peso (*stathmôî*)”. A água pode ter internamente um efeito umidificador ou, quando é evitada, ressecador (cf. *Da Nutrição*, 1), o que faz com que possa contribuir para o ganho ou para a perda de temperatura ou de peso. O tratado *Do Regime* esclarece que,

sabendo que todas as coisas, animais e vegetais, são compostas de fogo e água e que sob sua ação se desenvolvem e neles se dissolvem, é preciso subtrair e acrescentar as propriedades de cada um [alimento] do seguinte modo: se retira a força dos alimentos fortes fervendo-os muitas vezes e resfriando-os; se retira a humidade dos alimentos úmidos pondo-os ao fogo e grelhando-os; se umedece os alimentos secos embebendo-os e molhando-os; os salgados, molhando-os e fervendo-os; os amargos e picantes, misturando-os com os doces, e os adstringentes misturando-os com os gor-

⁸⁸ Cf., por exemplo, *Do Regime nas Doenças Agudas*, 65-68.

durosos – de resto, deve-se conhecer todas as coisas a partir do que já foi dito (*Do Regime*, II, 56).

A água é um componente essencial da “dieta” (*díaita*), que, no entendimento hipocrático, envolve todos os aspectos da vida que se deve, deliberadamente, viver⁸⁹.

A TERAPIA ADEQUADA (CONFORME A NATUREZA)

Por conta da convicção de que a medicina tem o poder de restaurar a harmonia original, encontram-se, entre os ensinamentos pitagóricos, em meio a alguns exemplos de preceitos (acusmatas) tratando da “essência” (*tí esti*), as seguintes sentenças geminadas (Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 82): “Qual a atividade humana mais sábia? A medicina. / O que existe de mais belo? A harmonia”⁹⁰ (Diels-Kranz, 58C4). O conceito de harmonia aparece em um fragmento de Filolau (Diels-Kranz, 44B10) como sendo “uma unidade de muitos [elementos] misturados, e acordo dos discordantes”⁹¹. O conceito médico do tratamento “adequado” (*harmóton*) deriva da ideia de harmonia.

A ação do terapeuta no combate à moléstia deve estar completamente “conforme a natureza (*katà phýsin*)” (*Das Fraturas*, 2.3). Sócrates pergunta a Fedro no diálogo platônico que leva o nome deste: “Você pensa que alguém pode adquirir algum conhecimento apreciável da natureza da alma sem conhecer a natureza do todo?”⁹². Fedro responde: “A se acreditar no ‘asclepiade’

⁸⁹ Cf. Henrique Cairus e Julieta Alsina, “A alimentação na dieta hipocrática”. *Classica* (Revista Brasileira e Estudos Clássicos), 20 (2), 2007, pp. 202-238.

⁹⁰ (...) τί σοφώτατον τῶν παρ’ ἡμῖν; ἰατρική. τί κάλλιστον; ἁρμονία.

⁹¹ (...) ἁρμονία πολυμυγέων ἔνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις.

⁹² Damianos Tsekourakis recorda que “o mais discutido, ou melhor, o mais disputado problema da questão hipocrática, é o sentido preciso da frase ‘τῆς τοῦ ὀλου φύσεως’” [“Plato’s *Phaedrus* and the Holistic Viewpoint in Hippocrates’

Hipócrates, também não se pode conhecer a [natureza] do corpo se não se proceder desse modo”, ao que Sócrates arremata dizendo: “Ele está certo, meu amigo” (*Fedro*, 270c-d). O homem está submetido às regras que lhe prescreve a natureza, e precisa conhecê-las e respeitá-las para viver corretamente, em estado de saúde – do corpo, da alma, da moral, da sociedade⁹³. Jaeger (1995, p. 1007) explica do seguinte modo a conformidade humana com a natureza: “As doenças não são consideradas isoladamente e como um problema especial, mas é no homem [ou grupo social] vítima da enfermidade, com toda a natureza que o rodeia, com todas as leis universais que a regem e com a qualidade individual dele”, que a visão deve ser fixada. A saúde depende de uma

Therapeutics”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Londres), 38 (1), 1993, pp. 162-173, p. 162]. James Longrigg (*Greek Medicine From the Heroic to the Hellenistic Age – A Source Book*. Nova Iorque: Routledge, 1998, p. 43) considera ambígua a expressão “a natureza do todo”, e lembra três interpretações diferentes – “totalidade da natureza” [interpretação de Galeno], “totalidade corpórea” [interpretação de Hérmiás, em *Plat. Phaedr., Scholia*, ed. P. Couvreur, 1901, 245, 5] e “totalidade do complexo corpo-mente” –, registrando que Littré (*Œuvres Complètes d’Hippocrate*. Paris: J. B. Baillière, 1839 [reed. Amsterdã: A. M. Hakkert, 1973, com algumas modificações propostas por R. Joly], v. 1, p. 301 e ss.) considera que a expressão “a natureza do todo” denota a natureza do universo, e W. H. S. Jones (*Hippocrates*, 1923, v. I, p. 5), como a maioria dos eruditos, se inclina a favor dessa interpretação. Jacques Jouanna (1999, p. 345), contudo, é de opinião de que a palavra “natureza” era entendida pelos médicos hipocráticos como significando “natureza humana”. Huffman (2005, p. 89), por sua vez, oferece quatro possibilidades de interpretação da expressão “a natureza do todo”: “o universo todo”, “o corpo ou alma inteiros”, “o complexo corpo-mente todo” e “o todo de qualquer assunto que esteja em discussão”. Esta última possibilidade segue, segundo Jouanna (1977), o entendimento de Platão.

⁹³ Q. V. B. Vitrac (1989, p. 32, p. 122) a respeito do médico Heródico de Selímbría e sua crítica por Platão na *República* (404e-410b), melhor estudada por Mario Vegetti, “*Komposi Asklepiades: La critica di Platone alla medicina nel III libro della Repubblica*” [em: Keimpe A. Algra, Pieter W. van der Horst e David T. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*. Leiden: E. J. Brill, 1996, pp. 61-75]. Vegetti considera que Platão tomou Heródico como exemplo anti-hipocrático.

relação de harmonia ou adequação com a natureza própria⁹⁴ e a comunal (harmonia esta personificada como Higeia [a Saúde], a *vis medicatrix naturæ*), e com a natureza total (harmonia esta personificada como Panaceia [a Recuperação]). Quando respeitada e apropriadamente consultada, a natureza dá sinais sobre os processos de cura e oferece a matéria prima para remediar as moléstias.

Uma passagem do livro das *Epidemias* afirma: “Na doença, a natureza do corpo é o médico. A natureza encontra por si só o caminho, e não através do pensamento. (...) Bem treinada, prontamente e sem instrução, a natureza faz o que é necessário”⁹⁵ (*Epidemias* VI⁹⁶, 5. 1). Adicionalmente, no tratado *Da Nutrição*⁹⁷, 15, 39, lemos: “A natureza é suficiente em tudo e para todos. Em cada um a natureza é instruída sem ser ensinada”. Somente em virtude de ser o corpo “uma cópia do todo” (*Do Regime*, I.10)⁹⁸ é que a natureza pode ser o médico autoins-

⁹⁴ No *Banquete* (187b), de Platão, o médico Erixímaco, que recebe o encargo de apresentar uma definição da beleza como harmonia, equipara harmonia e consonância (*symphonia*): “Harmonia é consonância, e consonância é uma espécie de acordo (*homología*)”.

⁹⁵ Antes do autor do livro VI do tratado das *Epidemias*, o poeta cômico Epicarmo já havia enfatizado a sabedoria inata da natureza: “Apenas a natureza sabe sobre essa sabedoria, pois ela ensinou a si mesma” (Diels-Kranz 23B4, 6 e ss., cit. por Jouanna, 1999, p. 474, n. 110) – cf. também os seguintes aforismos do tratado *Da Nutrição* (15 e 39): “A natureza é suficiente em tudo, para todos”, e “Em todos a natureza é instruída sem precisar ser ensinada”.

⁹⁶ Os tratados *Epidemias* 2, 4 e 6 foram datados do final do séc. V – início do séc. IV a.C. (Jouanna); alguns críticos pensam que os tratados 2 e 6, que não representam posições do “pai da medicina”, contêm interpolações posteriores a Tessalo (Thessalos, filho de Hipócrates), que junto com seu sobrinho Hipócrates (“Hipócrates júnior”, filho de Draco I) pode ser um dos autores dos tratados 5 e 7 (cf. Langholf, 2004, p. 250).

⁹⁷ Do período helenístico, segundo Jouanna.

⁹⁸ Jacques Jouanna (1999, p. 462, n. 69) lembra que “esta é a primeira formulação clara, em um texto grego integralmente preservado, da teoria do micro/macrocosmo. Dentro do Corpus hipocrático, compare-se esta passagem com o

truído e eficaz do corpo, a “justa medida” da saúde; a com-dição natural do corpo, para a qual ela tende a retornar, é aquela da *symmetria* e do equilíbrio (traduzidos como *homeostase* após Claude Bernard). Jaeger acrescenta que “o médico é chamado a restaurar a medida oculta, quando a doença vem alterá-la. Em estado de saúde, a própria natureza se encarrega de implantá-la (cf. *Da Med. Ant.*, cap. 5, final; *Do Regime*, III. 69), ou antes, é ela própria a justa medida” (Jaeger, 1995, p. 1035). Um aforisma hipocrático ensina, conforme a tradução modernizadora de Chadwick, que “o progresso de uma enfermidade deve ser guiado de tal maneira, quando esse encaminhamento é necessário, de forma que ela se desenvolva de sua forma mais favorável de acordo com sua tendência natural” (*Aforismas*, I, 21).

A adequação das relações do homem com o seu entorno não pode ser adquirida sem uma tomada de consciência sobre o que representa e define a existência humana. Por isso o autor de *Da Med. Antiga* diz: “Deve-se ter em vista certa medida (*métron*). [Ora,] de medida, número ou peso, por referência à qual se conhece a verdade, não se saberá encontrar nenhuma outra **fora da sensibilidade do corpo**” (*Med. Ant.*, 9, 589; grifo nosso). Conhecer a verdade, tendo-se em vista certa medida conforme a “sensibilidade do corpo”, parece significar, nesse tratado, valorizar os sentidos como sendo capazes de dar conta da relação do homem com a natureza em sua harmonia e seus ritmos, extrapolando a esfera individual.

O tratado *Dos Ares, Águas e Lugares* apregoa que “quem quer que venha a estudar medicina de modo correto” deve conhecer o efeito do equilíbrio (*métriotês*) e da mudança (*métabolê*) das estações (pelo que se recomenda aprender meteorologia e

tratado mais recente *Sobre os Setes* (capítulos 6 e 15), onde é o universo que é feito à imagem do homem”.

astronomia), bem como o efeito dos ventos, da água e do solo, e deve também, por último, “considerar o próprio modo de vida” – a natureza de cada um, o que se bebe e se come, o exercício e a fadiga (*Dos Ares...*, 1-2)⁹⁹. Desde o título desse tratado, é possível enxergar ali um registro metódico de opiniões acerca de como adequar o homem à moradia e ao ambiente natural, inserida numa preocupação maior com a harmonização ao *kósmos*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como parte de sua percepção do todo, o estudo da medicina “de modo correto” seria aquele capaz de assegurar a saúde através do reconhecimento daquilo que é muito pouco para ser útil ou do que é demais para ser suportado, e de promover a cura mediante atratividade para o que é apropriado e afastamento do que é inapropriado, porquanto estranho à natureza. Noutras palavras, o objetivo do terapeuta ao lidar com qualquer enfermidade deve ser o de tolher as condições que promovem o seu florescimento ou promover as condições que facilitam sua supressão. Segundo os médicos hipocráticos, toda enfermidade passa por quatro fases, começo (*arché*), crescimento (*epídotis*), ápice (*akmé*) e final (*télos*). Cabe ao bom médico encaminhar o crescimento para uma “crise” (*krísis*)¹⁰⁰, ocasião para a “virada” capaz de resultar num desfecho

⁹⁹ Esse tratado também postula a influência de fatores sociopolíticos sobre a saúde, sugerindo, por exemplo, que “quando os homens não se autogovernam e não são seus próprios senhores”, eles perdem o “alto-astral” (*Dos Ares...*, 16), e lembra ainda que “aqueles que se autogovernam irão prontamente correr riscos, porque o fazem para si mesmos. Eles estão prontos e propensos a emcarar até mesmo o pior dos destinos, quando as recompensas da vitória lhes pertencerão” (*Dos Ares...*, 23). Quando correr riscos vale a pena, “sempre há mudanças, e a mente dos homens é instigada, de modo que não entra em estagnação” (*Dos Ares...*, 16).

¹⁰⁰ Também “decisão; julgamento”; de *krínein*, “decidir; julgar; discernir; separar”.

positivo em sintonia com o seguinte passagem do tratado *Dos Preceitos* (I, 1): “O tempo [da cura] ocorre quando se dá a ocasião (*kairós*), e a ocasião se dá quando não há tempo melhor¹⁰¹. Para a boa medicina, a cura é uma questão de tempo, mas é também uma questão de ocasião”¹⁰². Capriglione esclarece que

o *kairós* não é para Hipócrates o caso caprichoso e imponderável, mas um conjunto de fatores em certa medida previsíveis e comensuráveis, compreendendo o lugar onde se vive, suas mudanças ao longo das estações, sua natureza estrutural, os estilos de vida que determinam a *hygieia* [saúde] e a *nosos* [enfermidade], dupla em correspondência biunívoca e cujo equilíbrio se dá por aquilo que se come e aquilo que se bebe, objeto primário da atenção do *iêtros agathós* [bom médico] (cf. *Do Progn.*, 1, 19): “Isso pelo menos me parece necessário: que o médico saiba sobre a natureza e faça todos os esforços para saber, (...) e [que saiba] o que é o homem em relação com aquilo que come e aquilo que bebe, e com todo o seu regime de vida” (*Da Med. Ant.*, 20) (Capriglione, 2005, p. 117).

O método de cura hipocrático ficou conhecido como o método dos quatro kappas: *kairós* (ocasião), *krísis* (decisão), *kathársis* (depuração) e *krásis* (mistura equilibrada). Equilibrando análise e síntese, prática e intuição, dedução e indução, raciocínio e sensibilidade, flexibilidade e firmeza, trata-se de uma abordagem holística¹⁰³ por natureza, bastante adequada para continuar sendo estudada – e praticada – no mundo de hoje.

¹⁰¹ Frequentemente esta frase aparece resumida sob a forma “todo *kairós* é um *chrónos*, mas nem todo *chrónos* é *kairós*”.

¹⁰² Χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς· ἄκεσις χρόνος, ἔστι δὲ ἡνίκα καὶ καιρῶ.

¹⁰³ O grego *holos* é cognato do inglês *to heal*, “curar”, que em última instância significa “restaurar a integridade”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Estoicos (diversos pensadores). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. von Arnim, 4 vols., Teubner, Leipzig, 1903 [reimp. Stuttgart: Teubner, 1964].

Galenus. *Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 vols., ed. C. [= K.] G. Kühn, Officina Libraria Carolus Cnoblochii, Leipzig, 1821-33 [reimpr. Hildesheim: G. Olms, 1964-5].

Hippocrate. *Œuvres Complètes d'Hippocrate*, 10 vols., ed. É. Littré. J. B. Baillièrre, Paris, 1839-61 [reimp. Amsterdã: A. M. Hakkert, 1973-1982].

Hippocrates. *Works [Hippocratic Collection]*, ed. W. H. S. Jones *et al.*, 8 vols. (Loeb Classical Library). Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1923-1988.

_____. *The Medical Works of Hippocrates*, trad. J. Chadwick e W. N. Mann. Blackwell Scientific Publications/Springfield, Oxford; Charles C. Thomas, Illinois, 1950.

Pré-Socráticos. *Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels-W. Kranz, 3 vols. (6ª ed. 1952), 12ª ed., Weidmann, Dublin/Zurique, 1966.

Fontes Secundárias

Allbutt, T. C. T. (1866) “Essay on the Medicine of the Greeks”. *British and Foreign Medico-Chirurgical Review*, vol. 37, pp. 170-185 (38, 1866, pp. 483-498).

Capriglione, J (2005). “L’acqua è fredda e úmida”. *Cuadernos della Facultad de Letras. Estudios griegos e indoeuropeos* (Universidad Complutense de Madrid), vol. 15, pp. 107-123.

Casertano, G. (1982). “Medicina e matematica fra filosofia, tecnica e musica”. Em: G. Casertano, *Le Filosofie Antiche e Medievali* (cap. III, seção 7), vol. 1 de G. Casertano, A. Montano e G. Tortora, *Storia delle Filosofie*, 3 vols., Il Tripode, Nápoles (edição HTML online em <<http://www.giutor.com/sdf/ant/lindice.htm>>).

- Cornelli, G. (2009). “Calcular a saúde: a saúde como equilíbrio de forças na tradição pitagórica”, in Miriam Campolina Diniz Peixoto (org.) *A Saúde dos Antigos: reflexões gregas e romanas*. CAPES/Edições Loyola, São Paulo, pp. 33-42.
- Fernández Buey, F. (s/d 1998?). “En los albores de la ciencia europea antigua. Ciencia, filosofía, arte y práctica en los Tratados hipocráticos” (apontamentos); in *Historia de la Ciencia, curso 1997-1998*. Institut Universari de Cultura e Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- Gee (G.), E. E. (1903). *The makers of Hellas: a critical inquiry into the philosophy and religion of ancient Greece*. With an introduction, notes, and conclusion by Frank Byron Jevons. C. Griffin and Company, Londres [reimpr. Londres: Forgotten Books, 2013].
- Huffman, C. A. (2005). *Archytas of Tarentum – Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hull, L. W. H. (1984). *História e Filosofia de la Ciencia* (1959), trad. M. Sacristán. Ed. Ariel, Barcelona.
- Jaeger, W. (1995). *Paideia - A Formação do Homem Grego* (1936), tr. Artur M. Parreira, 3ª ed. Martins Fontes, São Paulo (1ª ed. 1986).
- Jouanna, J. (1977). “La collection hippocratique et Platon (*Phèdre* 269 c-272 a)”. *Revue des Études Grecques*, vol. 90, pp. 15-28 [tradução castelhana: “La colección hipocrática y Platón (*Fedro*, 269 c-272 a)”. *Estudios Clasicos* (Madri), vol. 80, pp. 233-247 (Disponível em <<http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/0a164cec1c9f1866a1b8c81af6428d23.pdf>>)
- Jouanna, J. (1999). *Hippocrates*, tr. M. B. DeBevoise. The Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londres (1ª ed. 1992; reimpr. 2001).
- Langholf, V. (2004). “Structure and Genesis of some Hippocratic Treatises”; in H. F. J. Horstmanshoff, Marten Stol (eds.), em colaboração com Cornelis Tilburg, *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Koninklijke Brill, pp. 219-275 (Disponível com paginação diferente em <<http://www1.uni-hamburg.de/Thesaurus//structure.pdf>>).

Lichtenthaeler, C. (1963). “Le logos mathématique de la première clinique hippocratique” [Études hippocratiques, IX]. *Études Hippocratiques* (4^a série), VII-X. Librairie Droz, Genebra, pp. 109-135.

Sauvanet, P. (1999). *Le Rythme Grec – d’Héraclite à Aristote*. Presses Universitaires de France, Paris.

Trépanier, S. (2004). *Empedocles: an interpretation*. Routledge, N. Iorque.

Zhmud, L. (2006). *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, tr. A. Chernoglazo. Walter de Gruyter, Berlim / N. Iorque (Edição online em <<http://biyolojiegitim.yyu.edu.tr/ders/btpdf/ohsca.pdf>>).

(2011). “Outline” [Syllabus] do curso “Греческая медицина классического периода (Medicina grega no período clássico [em sua relação com a filosofia e as ciências da vida])”. Centro para a Filosofia Antiga e a Tradição Clássica (Центр Изучения Древней Философии и Классической Традиции), Universidade Estatal de Novosibirski (Новосибирский Государственный Университет), Rússia (Disponível em inglês em <<http://www.nsu.ru/classics/reset/2011-summer/2011-august-readings.pdf>>).

ENFERMEDAD Y CURA EN *EUMÉNIDES* DE ESQUILO: ORESTES, LAS ERINIAS Y LA *PÓLIS*

Guillermo De Santis*

* Profesor Titular de Historia de la Literatura Griega y Profesor Adjunto de Lengua y Cultura Latinas en la Universidad Nacional de Córdoba e Investigador Adjunto de Conicet, Argentina. Doctor y Licenciado en Letras Clásicas por la Universidad Nacional de Córdoba. Realizó estudios en la Università “La Sapienza”, Roma Italia, y estadías de investigación en el Max Weber Kolleg, Erfurt, Alemania y en Universidade de Coimbra, Portugal. Actualmente es Miembro Editor de *Ordia Prima. Revista de Estudios Clásicos* y de la colección *Ordia Prima-Studia*. Es traductor de *Esquilo. Orestía*, para Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina.

INTRODUCCIÓN

La enfermedad como estado del hombre aparece en la tragedia griega en las formas más diversas que la medicina puede tipificar. Distintas clases de afecciones corporales y psicológicas juegan un rol importante en el desarrollo de las tragedias y en las configuraciones de sus protagonistas.

En general estas afecciones son inducidas por los dioses en los hombres como castigo por un exceso, impiedad, *hýbris* o desatención a las órdenes divinas. Estas enfermedades ponen de manifiesto, por un lado la endeblesz de la condición del personaje trágico y la ambivalencia de sus acciones y de las reacciones divinas, al punto de impulsar al espectador o lector de la obra a poner en juego todos sus conocimientos contextuales para emitir un juicio acerca de la justicia o injusticia de una enfermedad con la que se castiga a un personaje.

La tragedia concentra su atención en el individuo trágico. Pero ese individuo jamás prescinde de su pertenencia a la *pólis*. El caso de Edipo en el *Edipo Rey*, de Sófocles, por citar un ejemplo recurrente, nos muestra al personaje trágico sometido a su historia personal, al linaje de Labdácida, pero las consecuencias del asesinato de Layo son soportadas por la comunidad tebana que se presenta ante el rey y reclama una acción que cure la peste.

Ciertamente, la imagen de la “ciudad-cuerpo” y de la “ciudad enferma” en tanto cuerpo, no coincide en el tiempo con la tragedia del siglo V aC., pues no será hasta Platón y los oradores desde el siglo IV aC. en adelante, que se cristalizará. Esto, sin embargo, no significa que los poetas trágicos como Esquilo no atenderan a la relación entre el individuo y la *pólis* y las consecuencias que acarrea la acción individual en la sociedad.

Nuestro objetivo general en este trabajo es realizar un aporte al estudio de las relaciones entre discurso médico y tragedia, insistiendo en el interés de Esquilo por la perspectiva médica como medio intelectual y poético de representación teatral. En cuanto al objetivo específico, nos proponemos analizar las enfermedades que se asocian a las Erinias y las que ellas pueden generar en el individuo (Orestes) y en la ciudad (Atenas), las consecuencias que podrían acarrear y el proceso de cura que propone Atenea.

No cabe duda que un punto central en todo estudio de la relación entre discursos de diferente naturaleza, en este caso científico y trágico, es la cronología de las obras y las formas de contacto que puedan determinarse. Importantes discusiones intentan establecer los contactos y reciprocidades entre el lenguaje técnico y el poético, debaten sobre la dirección de los contactos y las relaciones entre representación poética y descripción médico-científica de las enfermedades.¹⁰⁴ Los contactos lingüísticos, la alusión a teorías médicas en la tragedia y la representación de enfermedades en los escritos médicos se constatan y nos hablan de una comunicación continua desde el inicio del siglo V aC. A su vez, los trabajos sobre la medicina como campo científico en la antigua Grecia ponen de manifiesto las formas de pensamiento que con viven en el *Corpus Hippocraticum*. En todo campo científico y filosófico de la antigüedad, es constante la búsqueda por expresar de manera exacta y convincente las aseveraciones que permitan a cada campo sustentar su posición. La retórica es la vía más efectiva no sólo para comunicar sino, especialmente,

¹⁰⁴ En nuestro caso, entendemos que es necesario hablar de un influjo recíproco entre la tragedia y la medicina y que no se debe descartar el uso por parte de los tratadistas del repertorio trágico con fines, incluso, estilísticos y comunicativos. Un caso ejemplar es *Filoctetes* de Sófocles. Véase Ceschi, G. (2009, pp. 3-65).

para validar un campo y extender sus logros hacia otros sectores del pensamiento y la cultura. La medicina y la tragedia, obviamente, no están fuera de este esquema.

Lanata (1968) puso en evidencia que el uso de términos médicos en la poesía griega no se debía a una influencia directa de la medicina en la mentalidad del poeta o en la lengua poética sino que estos términos pertenecen a la lengua y su especificidad surge en determinados contextos. Es así que no podemos descartar, afirma Lanata, que un poeta sea consciente de la valencia médica de un término, pero esto no significa que el uso de un término tal deba necesariamente ser decodificado como “relación entre medicina y poesía”.¹⁰⁵

Respecto de la tragedia griega, la cautela que reclama Lanata debe ser aún mayor, pues la medicina como práctica y como campo del saber ostenta un desarrollo autónomo en el siglo V aC. La presencia de la medicina como saber técnico-científico es evidente en los tres grandes trágicos. El *Prometeo Encadenado* abunda en denominaciones médicas, el *Filoctetes* de Sófocles brinda datos notables para entender la gangrena purulenta, finalmente Eurípides insiste en las relaciones entre dolencias físicas y estados mentales.¹⁰⁶ Esto no significa, sin embargo, que la cautela a la que llama Lanata deba dejarse de lado a la hora de evaluar las relaciones entre tragedia y medicina desde el punto de vista los tecnicismos y las teorías que médicas que juegan un rol en las tramas trágicas.

¹⁰⁵ Lanata, G. (1968, pp. 22-36). De las conclusiones de este trabajo tomo dos notas centrales: el “sentido médico” de un término no implica necesariamente su uso técnico en la tragedia, y las influencias entre el discurso médico y el trágico son de sentido recíproco.

¹⁰⁶ Un tratamiento amplio desde el punto de vista lingüístico y temático en la tragedia véase el excelente libro de Guardasole (2000). Sobre la influencia de la representación trágica de enfermedades físicas y psíquicas en los textos del *Corpus Hippocraticum* podemos citar el artículo de Jouanna (1987, pp. 109-131).

En *Orestía* de Esquilo, por su parte, la presencia de términos con sentido médico es notable. Muchos de ellos asumirán un sentido plenamente técnico en las décadas inmediatamente posteriores. Esto nos lleva a indagar algunas relaciones entre medicina y la trilogía esquilea precisamente a través de dichos términos. *Nósos*, como ejemplo paradigmático, es un término cuyo sentido oscila permanentemente entre una valencia técnica de “enfermedad definible” por el hombre de ciencia, y otra metafórica que permite hablar de una “sociedad enferma” o de “la enfermedad de la avaricia”, etc. A pesar de la notable recurrencia de términos con connotaciones médicas, *Euménides* de Esquilo, en particular, no ha sido objeto de un estudio sistemático en clave “médica”.¹⁰⁷

En cuanto a la relación con la medicina, es preciso señalar que existen excelentes trabajos en un arco temporal que va desde el estudio de Dumortier (1935) sobre el lenguaje médico de Esquilo al de Guardasole (2000), que trata “tragedia del siglo V aC.” en general. Estos trabajos se ocupan específicamente del estudio de las alusiones trágicas a enfermedades y curas registradas de igual manera en los *Tratados Hipocráticos*. La compleja datación de estos *Tratados* y la pluralidad de vertientes médicas que se compaginan en ellos, dificultan el establecer con total certeza la relaciones seguras entre la presentación de la enfermedades en la escena teatral y las que se observan en los *Tratados Hipocráticos*.

Dos problemas centrales surgen en esta relación. El primero radica en delimitar la influencia de la ciencia en la tragedia y, en particular, de hablar de la tragedia como “receptora” o como “caja de resonancia” de los avances científicos. Es mejor, a mi modo de ver, hablar de diálogo entre la ciencia (en particular en torno a los avances de los llamados fisiólogos) y la tragedia. Un caso testigo es el de la “enfermedad sagrada” al que se le dedica un

¹⁰⁷ Particularmente atinente para el presente trabajo Parker (1996, pp. 105-143).

Tratado específico y que en tragedia está presenta en las más variadas formas de la locura trágica.

En ese sentido, coincidimos con aquellos que sostienen que la tragedia no es simple receptora de estas teorías. Toda referencia a la ciencia (en general, y a la médica, en particular) que se constata en la tragedia, es parte de lo que se denomina “el discurso trágico”, es decir que no es la utilización directa o enunciación simple de una teoría o práctica científica sino su adecuación a la situación trágica según las expectativas del género y la necesidad teatral del tragediógrafo. A modo de ejemplo, la “gangrena purulenta” de Filoctetes en la obra homónima de Sófocles, no es simplemente una “enfermedad” cuya causa y su consecuente cura médica sea objeto de análisis, sino que es una enfermedad ligada a un castigo divino y que determina las relaciones entre héroes y dioses, protagonistas y sociedad, etc. Por ello, es necesario negar desde el inicio que el público esté frente a la “representación de una enfermedad”, sino que es preciso afirmar que la apelación directa y las alusiones a las enfermedades son un recurso de creación de la trama, de la caracterización de los personajes y de producción de sentidos a decodificar.

Por otra parte, aunque en la tragedia se hable de enfermedades, se lo hace de una manera diferente a la de los tratados médicos, pues estos pretenden dar pautas para reconocer, clasificar y eventualmente curar una enfermedad, mientras que en la tragedia la mención de una enfermedad puede ser un uso metafórico, como explicamos antes, o un elemento constitutivo central de la trama de la obra. Así lo sostiene Guardasole desde una posición histórico-cultural muy atinada:

Se non si commette l' errore di considerare la produzione letteraria esclusivamente tale e come isolata in compartimenti stagni, è impensabile che in un periodo di grande

fermento opere di diferente natura, ma che trovano la loro giustificazione in evento di interesse prettamente socio-politico non rispecchino l' attualità culturale. In questo contesto è del tutto plausibile intendere la conquista progressiva del lessico medico nell' opera eschilea come lo specchio della progressiva crescita del dibattito relativa alla medicina nella società ateniese, e nello Prometeo incatenato, come la tragedia che rispecchia l' acme del dibattito stesso.¹⁰⁸

Por ello, al proponer, como punto de partida, un análisis de algunos vocablos de raíz *φθειρ*, como *ἀποφθείρω*, y *ἀποφθορά*, en *Euménides* de Esquilo intentaré respetar las premisas que se desprenden de lo señalado antes: el análisis lingüístico deberá dar cuenta de aspectos morfológicos, de variación histórica de la semántica de los términos, sus posibles valores técnicos, la incidencia de su semántica médica en la trama y en la ideología general de *Euménides* y de la trilogía esquilea.

***φθειρ- EN AGAMEMNÓN Y COÉFORAS.**

*φθειρ-, *φθερ-, *φθαρ-, *φθαρ-, es un campo léxico bien constituido en *Orestía*, y aunque sus formaciones verbales y nominales denotan siempre el sentido de “destruir”, puede observarse una variedad de sentidos.¹⁰⁹

διαφθείρασαν (*Agam.* v. 160), *φθείροντε* (*Agam.* v. 652), *φθείρουσα* (*Choeph.* v. 1013), *φθόρον* (*Agam.* v. 103), *φθορὰν* (*Agam.* v. 406), *Ἰλιοφθόρους* (*Agam.* v. 814), *δωματοφθορεῖν* (*Agam.* v. 948), *λινοφθόροι* (*Choeph.* v. 27) denotan siempre la idea de “destruir un objeto, una ciudad, bienes acumulados”.

διαφθερῶ y *φθόρον* (*Agam.* v. 1216; v. 1217), se refieren a “matar”, ambas en boca de Casandra.

¹⁰⁸ Guardasole (2000, pp. 333-34 y nota 24).

¹⁰⁹ Vide Chantrainne (1999, s.v. *Φθείρω*).

Un caso, καταφθορά (*Choeph.* v. 211), tiene el sentido de “mezcla, confusión”, término que solo está atestiguado en este pasaje y en *Ión* (v. 1237), de Eurípides, en griego clásico.

Finalmente, ἀποφθείρας (v. 256; 258), παμφθάρτω (*Choeph.* v. 296), (al igual que βροτοφθόρους, *Eum.* v. 787 (=817)), denotan la “muerte, destrucción de hombres”. Estos son, precisamente, los que revisten mayor interés para este trabajo.

El verbo παμφθάρτω “destruir” aparece en Aesch. (*Choeph.* 256 y 258) en el pedido de Orestes a Zeus para que los auxilie en la empresa de venganza pues la prole de Agamemnon le ha ofrecido (y le ofrecerá en el futuro) sacrificios:

Y ciertamente, del que te hacía sacrificios y te honraba en grande
de este padre, si destruyes sus pichones, ¿de dónde
obtendrás el honor de un banquete de iguales manos?
Si destruyes la estirpe del águila, en otra ocasión
no podrías enviar señales persuasivas a los mortales,
ni este tronco real que se te ha secado,
ayudará en los altares en los días sacrificiales.¹¹⁰

En este contexto, Orestes pide a Zeus por su vida y por la de Electra como “los pichones” y como “la estirpe” de Agamemnon. La relación filial en este contexto marca la continuidad del *oikos* reinante cuyo heredero, Orestes, viene a recuperar. El tema de la filiación y la descendencia es esencial en el mito de los atridas y en *Orestía*, como es bien sabido, de modo que la presunción de

¹¹⁰ καίτοι θυτήρος καί σε τιμῶντος μέγα
πατρὸς νεοσσὸς τούσδ' ἀποφθείρας πόθεν
ἔξεις ὁμοίας χειρὸς εὐθοῖνον γέρας
οὔτ' αἰετοῦ γένηθλ' ἀποφθείρας, πάλιν
πέμπειν ἔχους ἂν σήματ' εὐπειθῆ βροτοῖς·
οὔτ' ἀρχικός σοι πᾶς ὄδ' ἀθανθεῖς πυθμῆν
βωμοῖς ἀρήξει βουθύτοις ἐν ἡμασιν. (*Esquilo, Coéforas*, vv. 255-261).

que Orestes pueda perecer y, en consecuencia el fin de la casa atrida, debe ser atendida.

El verbo ἀποφθίρω significa en primera instancia “destruir” “dar fin a”, y en este caso en particular “dar fin a la línea de descendencia”. Esto es lógico en la línea argumental de *Coéforas* en la que se plantean las relaciones familiares en términos “socio-legales” herederos del *oíkos* reinante.

En el verso 296 de *Coéforas* aparece el adjetivo παμφθάρτος en un contexto que merece ser analizado. Orestes expone las indicaciones de Loxias para cumplir con la venganza de la muerte de Agamemnón y concluye enumerando los castigos que le corresponden si no llegara a cumplir lo que Apolo exige:

Y a tales personas no les es permitido participar
de las cráteras ni de la libación que se derrama.
De los altares lo aleje la invisible ira
de su padre, nadie lo reciba ni lo acoja,
deshonrado por todos y sin amigos muera con el tiempo
cruelmente disecado por una muerte que todo lo destruye.¹¹¹

Este pasaje es sumamente interesante pues habla del alcance total del castigo que le espera a Orestes si no venga el *dáimon* de Agamemnón. En efecto, los castigos que Apolo anuncia, son, a la vez, de carácter religioso (la participación de las libaciones y la presencia en los altares), social (que nadie lo reciba como *xénos*, y que sea *átimos* y *áphilos*) y físico (que caiga disecado por la muerte), aunque no necesariamente en un sentido técnico médico.

¹¹¹ καὶ τοῖς τοιοῦτοις οὔτε κρατῆρος μέρος εἶναι μετασχεῖν, οὐ φιλοσπόνδου λιβός, βωμῶν τ' ἀπείργειν οὐχ ὀρωμένην πατρὸς μῆνιν· δέχεσθαι <δ'> οὔτε συλλύειν τινά, πάντων δ' ἄτιμον κᾶφιλον θνήσκειν χρόνῳ κακῶς ταριχευθέντα παμφθάρτῳ μόρφ. (Esquilo, *Euménides*, vv. 291-296).

Παμφθάρτος, como adjetivo de “muerte”, insiste en que el castigo que caería sobre Orestes, tendrá su punto más alto en la muerte, pero es parte de una gradación del castigo que no implica que la muerte sea el “peor” de los castigos sino el que cierra definitivamente una serie de puciones que van de lo religioso y social a lo físico.

Este segundo pasaje de *Coéforas* sirve para aclarar y completar lo dicho acerca de los versos 255-261. En este pasaje el verbo ἀποφθείρω no significa de manera unívoca “matar”, sino que implica “destruir” a *Orestes* (y en ese caso también a Electra) en todos los aspectos que pronuncia (como sabremos luego) el oráculo de Apolo. De esta manera, la actividad social y religiosa de dedicar banquetes que ya no hará Orestes, impone a Zeus no recibirlos y con ello este dios perderá a los hombres que actúan según sus órdenes, como lo hizo Agamemnón al partir a Troya y al sacrificar a Ifigenia como requisito ineludible para castigar la afrenta de Paris a Zeus *xénios*.

El oráculo de Apolo muestra que “destruir” a un hombre es, en primer lugar, excluirlo de la vida religiosa y social, exclusión expresada aquí en términos de libaciones y banquetes, y la muerte es una consecuencia que se presenta como el punto último de este castigo.

ἀποφθορά, *EUM.* 187

A mi juicio, el uso de ἀποφθείρω en *Coéofras* preanuncia y anticipa el valor semitécnico médico del sustantivo ἀποφθορά en *Euménides* que, por su parte, se inserta en una obra en cuya línea argumental pesa notablemente el discurso médico-biológico con relación a la venganza como enfermedad y peste, la filiación

biológica masculina y la *xenía* respecto de la mujer como receptáculo del feto.

Respecto de *díke* en *Orestía*, Golhill afirma:

Clytemnestra, Agamemnon, Electra, Orestes, the Erinyes, Apollo, Athene and the various choruses, as we have seen, each claims dike to be on his, her or their side. Each character appropriates dike to his or her rhetoric. It is this sort of one-sided laying claim to evaluative and normative words that I term ‘the rhetoric of appropriation’. It is not so much that the term cannot ‘be justice’, as Kitto puts it, when it is used in these conflicting ways, but that these shifts of sense and control of words are an essential element of tragic conflict.¹¹²

Esta perspectiva ha sido muy aceptada y ha dado como resultado una serie de estudios acerca de instituciones, de género y de lo político en la trilogía esquilea. La noción “apropiación retórica”, resulta muy útil también para el presente trabajo. Apolo se apropia de la idea de *φειρ- y la lleva de “destrucción” de la descendencia del linaje (en *Coéforas*) a la de aborto o impedir procreación con sus consecuencias tanto en el *oikos* cuanto en la *pólis*. Si bien no hay una distancia semántica completa, Apolo le da un matiz médico que permite relacionar esta acción de las Erinias con su carácter de “enfermedad” y con la solución final de la obra que hará de ellas divinidades que garanticen la vida, es decir la “continuidad” generacional de la *pólis*.

La idea de “apropiarse” de una noción para darle una valencia propia e imponerla como válida en la escena, es un proceso retórico que se despliega a lo largo de la trama y que no se concreta de manera aislada a través de un enunciado directo. En efecto, *Orestía* de Esquilo es un perfecto laboratorio donde

¹¹² Golhill (1986, p. 46).

podemos constatar que las ideas centrales disponen paulatinamente sus anclajes y su imposición en la escena se da por medio de un campo léxico homogéneo y de una serie de argumentos que sostienen lógicamente dichas ideas.

En *Euménides* (vv. 183-196) Apolo expulsa a las Erinias de su templo y las fustiga describiendo el “lugar” que les es apropiado ocupar, el espacio liminar de los castigos mortales y las mutilaciones:

y por el dolor, en medio de espasmos, arrojéis negra espuma,
vomitando coágulos de sangre arrancados de los hombres.
No es adecuado siquiera que os acerquéis a estas mansiones,

sino a donde hay ejecuciones capitales y vaciamiento de ojos,
donde se degüella y se destruye el semen
para arruinar la virilidad de los niños, donde hay mutilaciones
de miembros y musitan su largo lamento
los empalados por la espalda. ¿Oís entonces
cuáles son las fiestas que os alegran
criaturas abominadas por los dioses? Lo indica toda figura
de vuestra forma. La cueva de un león atragantado de sangre
conviene que habitéis, y que no diseminéis
mancha entre los vecinos de este oráculo.¹¹³

¹¹³ ἀνῆς ὑπ’ ἄλγους μέλανα πλευμόνων ἀφρόν,
ἐμοῦσα θρόμβους οὖς ἀφείκυσας φόνου.
Οὔτοι δόμοισι τοῖσδε χρίμπεσθαι πρέπει·
ἀλλ’ οὗ καρανιστῆρες ὀφθαλμωρύχοι
δίκαι σφαγαί τε, σπέρματός τ’ ἀποφθορᾶ
παίδων κακοῦται χλοῦνις, ἠδ’ ἀκρωνία
λευσμοί τε, καὶ μύζουσιν οἰκτισμόν πολλὸν
ὑπὸ ῥάχιν παγέντες, ἄρ’ ἀκούετε
οἷας ἐορτῆς ἔστ’ ἀπόπτυστοι θεοῖς
στέργηθρ’ ἔχουσαι; πᾶς δ’ ὑφηγεῖται τρόπος
μορφῆς. Λέοντος ἄντρον αἱματορρόφου
οἰκεῖν τοιαύτας εἰκός, οὐ χρηστηρίοις
ἐν τοῖσδε πλησίοισι τρίβεσθαι μύσος.

Las palabras de Apolo están fuertemente impregnadas de un vocabulario semitécnico de la medicina y de menciones anatómicas y las reacciones somáticas. Revisemos algunos términos significativos del pasaje:

1. ἀνίημι: arrojar (también “vomitar”)
2. πλεύμων: “pulmones”
3. ἀφρός: “espuma”. Por lo general este líquido es “blanco. Esquilo habla de “coágulos negros” retomando la noción homérica de “sangre negra o roja”
4. ἐμέω: vomitar, usado aquí y en *Euménides* (vv. 730-731) en boca de Apolo (únicas menciones en tragedia); θρόμβος: coágulo usado también en *Coéforas* (v. 533) donde Clitemestra habla del sueño en el que una serpiente succiona coágulos de sangre y leche:

Tú en verdad enseguida, por no haber obtenido la victoria en el juicio

Vomitará contra los habitantes un veneno nada grave¹¹⁴

Nótese que de manera menos grotesca, Atenea había anticipado esta posibilidad de que las Erinias “vomiten su venganza”, en los versos 477-479:

Y si en este asunto no se llevaran la victoria,
De inmediato caído en tierra un veneno de su pecho,
Se extenderá una insoportable, eterna enfermedad¹¹⁵

χωρεῖτ' ἄνευ βοτῆρος αἰπολούμεναι. (Esquilo, *Euménides*, vv. 183-196).

¹¹⁴ σύ τοι τάχ' οὐκ ἔχουσα τῆς δίκης τέλος

ἐμῆ τὸν ἰὸν οὐδὲν ἐχθροῖσιν βαρύν. (Esquilo, *Coéforas*, vv. 532-533).

¹¹⁵ καὶ μὴ τυχοῦσαι πράγματος νικηφόρου,

χωρεῖ μεταυῆθις ἰὸς ἐκ φρονημάτων,

πέδοι πεσῶν ἄφερτος, αἰανῆς νόσος. (Esquilo, *Euménides*, vv. 477-479).

En el verso 184 las Erinias vomitarán coágulos de sangre si Apolo las hiere con sus flechas, mientras que en los versos 477-479 Atena preanuncia el poder las de Erinias de derramar desde su cuerpo un veneno (ἰός) que provoca una enfermedad (νόσος) que es, a la vez, insoportable y productora de esterilidad (ἄφερτος). Finalmente, Apolo compone irónicamente la idea de “vomitar un veneno” (ἐμῆ τὸν ἰὸν). El paso de vomitar la sangre de su propia herida a la de esparcir una enfermedad, da cuenta de la importancia de nociones médicas (técnicas o metafóricas) en *Euménides*.

5. ἀκρωνία: “mutilaciones de miembros” un hapax relacionado con ἄκρα y sin duda significa “mutilación de miembros y extremidades”, tipo de castigo relacionado con los persas (Hdt. 3. 69. 5; 3. 118.2; 3. 154-5; 9. 112.1).¹¹⁶ Pero es posible que sea un contrasentido con la idea médica y expresada en *Agamemnon* de “amputar” como cura tradicional y que se aplica metafóricamente a la cura de la pólis:

Lo demás sobre la ciudad y los dioses
lo decidiremos en asamblea, convocando una reunión general.
Lo que esté bien deberá ser decidido
de modo que permanezca firme en el tiempo,
para aquello que necesite un remedio sanador,
en cambio, amputando y quemando, con buen manejo,
buscaremos alejar el sufrimiento que la enfermedad haya
generado.¹¹⁷

¹¹⁶ Vide Sommerstein (1989, pp. 114-115).

¹¹⁷ τὰ δ' ἄλλα πρὸς πόλιν τε καὶ θεοῦς
κοινοῦς ἀγῶνας θέντες ἐν πανηγύρει
βουλευσόμεσθα. καὶ τὸ μὲν καλῶς ἔχον
ὅπως χρονίζον εὖ μενεῖ βουλευτέον·

La relación entre medicina y *pólis* está clara en este plano metafórico: lo que está bien debe ser mantenido y lo que está mal debe ser amputado, es decir separado de la ciudad. Esta frase: καὶ τὸ μὲν καλῶς ἔχον / ὅπως χρονίζον εὖ μενεῖ βουλευτέον tiene claras connotaciones políticas, en tanto del análisis y la decisión de lo que está bien, depende la estabilidad de Argos.

Silk (1974) analiza los versos 844-846 a partir de la idea de desplazamiento semántico de παιωνίων hacia φαρμάκων, haciendo que este último término despliegue tanto su valencia técnica como no médica.¹¹⁸ Por lo tanto, es posible entender la frase de la siguiente manera: “lo que esté ‘sano’, debe permanecer así”. Esquilo parte de la noción estrictamente política pero la noción de “enfermedad” que domina la segunda parte del pasaje, permite entender en clave médica también la primera parte. La *iunctura* τέμνειν καὶ καίειν tiene numerosa presencia en los tratados médicos y se convierte en sinónimo de “intervención médica”.¹¹⁹ Esta segunda parte, la que habla de “erradicar” la enfermedad, hace de la medicina la ciencia de curar una enfermedad, y de la política la de mantener lo que está bien en la *pólis* que incluye la relación entre los *politai* y entre hombres y dioses.¹²⁰

ὄτω δὲ καὶ δεῖ φαρμάκων παιωνίων,
ἤτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως
πειρασόμεσθα πῆμ’ ἀποστρέψαι νόσου. (Esquilo, *Agamemnon*, vv. 844-850).

¹¹⁸ (1974, p. 100).

¹¹⁹ Guardasole (2000, pp. 266-268). La autora señala acertadamente que la *iunctura* da cuenta de la actividad médica ya en Heráclito 58 D-K. Ciertamente, esto permite pensar en una expresión consolidada que, en el caso de *Agamemnon*, es orientada hacia la “salud de la *pólis*”. Sobre esta *iunctura* como lenguaje figurado vide Thomson (1966, pp. 70-71). Este mismo sentido figurado se usa en *Coéforas* 538-539 para aludir a la orden de Clitemestra de realizar una libación en la tumba de Agamemnon como forma de apaciguar el *dáimon* del rey asesinado.

¹²⁰ La relación entre medicina y política y, por lo tanto, entre el médico y el político hallará luego en Platón una expresión definitiva. Cfr. Platón *Polít.* 293b

En síntesis, si las mutilaciones, acción de las Erinias, que menciona Apolo, forman parte de un espacio excluido dominado por estas diosas, la amputación puede tener también una faz positiva, es la acción médica (literal o metafórica) que procura un remedio (o una pacificación).

Como correlato de estas mutilaciones, aparece el sintagma *σπέρματός τ' ἀποφθορᾷ* que suele traducirse por “destrucción de la virilidad” e interpretarse como “castración”.

En general, se concuerda que Apolo está aludiendo a castigos y mutilaciones propias de pueblos bárbaros y aborrecidas por los griegos (salvo el caso de “la lapidación”). El punto es que el vocabulario utilizado tiene una vertiente semántica médica que no puede ser desconocida en el análisis, especialmente cuando las Erinias se auto-definen como “enfermedad” y, como hemos visto, el contexto inmediato ofrece referencias a términos médicos.¹²¹

Si pensamos que las Erinias persiguen a Orestes para destruirlo y que en *Coéforas* es el verbo *ἀποφθείρω* (v. 256; v. 259) el que expresa la posibilidad de aniquilación del linaje atrida, el sintagma *σπέρματός τ' ἀποφθορᾷ* se presenta como la enunciación de una clase de castigo bárbaro avalado por las Erinias y como la forma de aniquilar específicamente la capacidad de dar continuidad a una descendencia. Por su parte, Sommerstein (1989), sintetizando la opinión de la mayoría de los comentaristas, afirma:

(esp. *τέμνοντες ἢ κάοντες*). Sobre la metáfora de la “ciudad enferma”, y en particular de la “guerra civil o *stásis*” como enfermedad, véase Brock (2000, pp. 24-34).

¹²¹ Vide Cantarella (1996, pp. 62-81). Sobre estos versos Podlecki en su edición comentada (1992), dice con acierto que esta lista de castigos brutales hace que el único empleado por los griegos, esto es apedrear, parezca una forma menos cruel y traduce: “and boys’ virility spoiled / by destruction of their seed”.

i.e. by castration. As the victims are boys, castration is here thought of not as a punishment but as a means of securing a supply of eunuchs. ... the general Greek detestation of the practice is well illustrated by the story of Hermotinus and Panionius (Hdt. 8, 104, 6).

Ciertamente, la castración es aborrecida por los griegos como un castigo típico de los bárbaros orientales. Los estudios han puesto de manifiesto una serie de características “orientales” de las Erinias en las que se basa su relación con los ámbitos de la exclusión de la *pólis*. Proponemos, sin embargo, que en referencia al caso puntual de Orestes, la aniquilación de “esperma” (más que de la “virilidad”) reinstala en la escena un tema central del final de *Agamemnon* y de *Coéforas*: la anulación del *oikos* atrida como casa reinante en Argos. Pero, además, Apolo comienza a utilizar de manera unívoca el discurso médico como estrategia de tratamiento del caso de Orestes.

La “destrucción del esperma”, que se completa con la “mutilación de niños”, propone un desplazamiento semántico desde un castigo aborrecible (oriental, si se quiere) hacia un castigo que afecta puntualmente la continuidad de un *oikos* y de una *pólis*. Si en *Coéforas* Orestes advertía a Zeus que, de ser destruido el linaje atrida, no recibiría banquetes ni sacrificios, en *Euménides* se halla una explicación de tendencia racional para entender este tipo de castigo. El discurso médico, entonces, no solo es base de metáforas y desplazamientos semánticos, en *Euménides* se configura como un vía válida de análisis de la acción de las Erinias, de la justificación del matricidio y, finalmente, de la inserción de las diosas en la *pólis* ateniense.

Por lo tanto, es posible pensar que si la exclusión de las Erinias se plantea en términos políticos que aluden y se cruzan semánticamente con la medicina y la biología, sea probable anali-

zar en términos similares la incorporación de las diosas en la *polis* ateniense y el *kósmos* olímpico.

El sintagma *σπέρματός τ' ἀποφορᾶ* llama la atención por ser desconocido no solo en el resto de los textos trágicos sino también en la literatura en general a excepción de *Aforismos* de Hipócrates en la forma *φθείρεται τὸ σπέρμα* que revisaremos oportunamente.

Ἀποφορά es el término técnico para “aborto” y, además, de aborto espontáneo en el marco de estado enfermizo. El término *ἀποφορά* aparece en la literatura griega siempre asociado a textos médicos: los de Hipócrates que he relevado, Galeno en muchas ocasiones, y los *Comentarios* a Hipócrates de Palladio.¹²² Esta mención de *Euménides* es la primera aparición en el tiempo y la única que no pertenece a textos médicos. Recordemos que la datación y autoría de los *Tratados Hipocráticos* es controversial, sin embargo, en el caso de *Epidemias* se coincide en que fueron compuestos entre el 410 y 357 aC. y que pertenecen a la escuela de Cos, con muchas afinidades al tratado *Pronósticos*.

La mención en el conjunto del vocabulario médico y de una obra signada por temas relativos a la medicina y a la biología, como “enfermedad” y “procreación”, permite pensar que el sintagma en boca de Apolo no debe entenderse (al menos no solamente) como la castración con el fin de convertir al joven en eunuco como enunciación de una práctica aberrante de los persas, sino también (y especialmente) como anulación de la capacidad de reproducción, ámbito de dominio de las Erinias según vemos en *Euménides*.

¹²² El término *ἀποφορά* está registrado tres veces en los *Tratados Hipocráticos*: *De morbis popularibus* (= *Epidemiae*) 3, 2, 10, 2; *De morbis popularibus* (= *Epidemiae*) 3,2,11,2; *De morbis popularibus* (= *Epidemiae*) 6, 1, 1, 1.

No solo es llamativo el sintagma σπέρματός τ' ἀποφορᾷ, sino también su estricta referencia a los varones. Literalmente, Apolo habla de “aborto-destrucción de semen” es decir cercenamiento de la capacidad reproductiva del varón condenado, pero la opción léxica tiene que ver con la procreación que parece ser solo “del esperma” y por ello se lo puede traducir “hacer abortar”. Tal sentido estaría en consonancia con: 1. el argumento de la filopaternidad del feto y 2. con el ámbito del rol castigador de las Erinias a través del impedimento de la fertilidad, hecho que, en el plano ideológico de la trilogía, tiene consecuencias privadas y públicas muy graves.¹²³

Así, afirma Apolo, el lugar cósmico y político de las Erinias es aquel en el se realizan castigos cruentos y penas de muerte y donde los jóvenes pierden su capacidad de reproducir. Además, de los castigos enunciados, es este castigo puntual el que Apolo (en consonancia con Zeus) va a impedir para garantizar la continuidad del *oikos* atrida. Los otros castigos se caracterizan por el derramamiento de sangre y, por ende, son “espacios legales” signados por el *miasma*, en el que los dioses olímpicos tampoco participan, como lo dice Apolo y como lo reafirman las Erinias en los versos 348-351.

Para afirmar que es posible entender el sintagma σπέρματός τ' ἀποφορᾷ con un sentido médico, podemos referir *Aforismos* 5. 62:

“Las que tienen la matriz densa y fría no conciben. Las que tienen la matriz muy húmeda tampoco conciben, pues el germen se apaga. Tampoco las que la tienen seca demás y excesivamente ardiente, pues el esperma perece por falta de alimento. En cambio, las que tienen una mezcla de

¹²³ Sobre el aborto en Atenas vide Edelstein (1987, p. 13 y ss.)

ambos extremos son fecundas. En cambio, las que tienen una mezcla de ambos extremos son fecundas”¹²⁴.

En las matrices secas y ardientes el esperma se destruye. Notemos que aquí estamos lejos de la castración y, en cambio, estamos en el contexto del aborto espontáneo o de la infertilidad.

El texto continúa con el tema de la infertilidad masculina a causa de la falta de *pneuma* que lo alimente:

“De manera semejante ocurre también en los hombres. Pues, o, por la porosidad del cuerpo, el *pneuma* se sale a fuera hasta el punto de no acompañar al esperma, o, por la densidad, lo húmedo no pasa hacia fuera, o, por la frialdad, no se calienta hasta el punto de reunirse en ese sitio o, por el calor, sucede eso mismo”¹²⁵.

De la misma manera que sucede en el útero de la mujer, el esperma puede morir en los genitales del hombre. Las condiciones adversas al contacto del *pneuma* con el esperma, impiden que aquel lo alimente.

En *Aforismos* Hipócrates habla de la infertilidad y la expresión φθείρεται τὸ σπέρμα es muy sugestiva por la similitud léxica con la frase usada por Esquilo. *Aforismos* es considerado

¹²⁴ Ὀκόσαι ψυχρὰς καὶ πυκνὰς τὰς μήτρας ἔχουσιν, οὐ κυΐσκουσιν· καὶ ὀκόσαι καθύγρους ἔχουσι τὰς μήτρας, οὐ κυΐσκουσιν, ἀποσβέννυται γὰρ ὁ γόνος· καὶ ὀκόσαι ξηρὰς μᾶλλον καὶ περικαέας, ἐνδείη γὰρ τῆς τροφῆς φθείρεται τὸ σπέρμα· ὀκόσαι δὲ ἐξ ἀμφοτέρων τὴν κρᾶσιν ἔχουσι ζύμμετρον, αἱ τοιαῦται ἐπίτεκνοι γίνονται. ὀκόσαι δὲ ἐξ ἀμφοτέρων τὴν κρᾶσιν ἔχουσι ζύμμετρον, αἱ τοιαῦται ἐπίτεκνοι γίνονται.

¹²⁵ Παραπλησίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρρένων· ἢ γὰρ διὰ τὴν ἀραιότητα τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἕξω φέρεται πρὸς τὸ μὴ παραπέμπειν τὸ σπέρμα· ἢ διὰ τὴν πυκνότητα τὸ ὑγρὸν οὐ διαχωρεῖ ἕξω· ἢ διὰ τὴν ψυχρότητα οὐκ ἐκπυροῦται, ὥστε ἀθροίζεσθαι πρὸς τὸν τόπον τοῦτον· ἢ διὰ τὴν θερμασίην τὸ αὐτὸ τοῦτο γίνεταί. (Hipócrates, *Aforismos*, 5. 63)

de manera casi unánime como un texto de la primera etapa del desarrollo de tratados sistemáticos de la medicina y, por ello, de los siglos V y IV aC., fecha que permite pensar en una cercanía temporal y cultural a la producción de Esquilo. Si la obra en cuestión fuera de Eurípides en lugar de Esquilo, la lectura médica sería sostenida con mayor seguridad. Pero en el caso de la obra del eleusino, las relaciones son más difíciles de establecer, en tanto la cronología es difusa. Con precaución, ciertamente, podemos retomar lo que decíamos acerca de la práctica de “amputar y cauterizar”: ciertas nociones y prácticas médicas son discutidas por la ciencia griega antes y durante la vida de Esquilo y la ausencia de una mención explícita en un texto datado fehacientemente hacia la primera mitad del siglo V aC., no es motivo suficiente para negar que hubiera teorías acerca de la imposibilidad de reproducción masculina.

ENFERMEDAD Y CURA

Euménides vv. 780- 787 (= 810-817)

(Erinias) ¡Pero yo deshonrada, infeliz, llena de pesado rencor

en esta tierra, ay,
veneno, veneno, a cambio de mi dolor, exprimire de mi corazón,
un goteo insoportable
para esta tierra, de él
saldrá una lepra que deja sin hojas y sin hijos, oh Justicia,
Justicia,
cayendo al suelo
arrojará en el país pestes asesinas de hombres.¹²⁶

¹²⁶ ἐγὼ δ' ἄτιμος ἂ τάλαινα βαρύκοτος
ἐν γὰρ τᾷδε, φεῦ,
ἰὸν ἰὸν ἀντιπενθῆ μεθεῖσα καρδίας

En este “segundo momento” de *Euménides*, Orestes ya ha sido liberado y el foco se concentra en la ira de las Erinias. Atenea intentará, en primer lugar, evitar que las diosas cumplan con su amenaza de derramar un veneno capaz de anular la fertilidad de mujeres, animales y plantas, y, en segundo lugar, las convencerá de aceptar residir en la ciudad como garantes de la estabilidad.

Es interesante resaltar dos notas iniciales: por una parte, las Erinias afirmaron que Orestes había manchado el oráculo de Delfos con su sangre, ahora, en cambio, son ellas las que deliberadamente quieren manchar Atenas con un veneno; por otra parte, Atenea no halla la solución expulsándolas de su ciudad (como Apolo de su templo) sino dándoles asilo, para lo cual es preciso que las Erinias ya no sean *nósos* perjudique la ciudad.

Nuevamente, es preciso señalar la insistente presencia de términos que aluden a la enfermedad:¹²⁷

1. ἄφορον: significa a la vez “insoportable” y “productor de infertilidad”.
2. λειχήν: término que denota un musgo-hongo del suelo, de las plantas y de los animales. En este caso se refuerza la idea de que este hongo cubrirá el suelo.
3. ἄφυλλος ἄτεκνος: este hongo hace estéril a plantas y árboles, a las mujeres y animales. Para esta doble esterilidad vide Soph. *OT* 25-27, 171-174, Hdt. 6. 139.1 y en contraste 907-909, Aesch. *Supp.* 674-677, Ar. *Pax* 1322-1325.

σταλαγμὸν χθονὶ
ἄφορον· ἐκ δὲ τοῦ
λειχίν ἄφυλλος ἄτεκνος, ἰὼ δίκαια,
πέδον ἐπισύμενος
βροτοφθόρους κηλίδας ἐν χώρᾳ βαλεῖ.

¹²⁷ Sobre el pasaje en general vide Sommerstein (1989, p. 239 y ss.).

4. βροτοφθόρους κηλῖδας (“poluciones, miasmas”) sugiere que el suelo envenenado generará enfermedades (Cfr. Soph *OT* 27-29, 175-181); en v. 858 y ss., sin embargo, el veneno de las Erinias es “matador de hombres”, en el sentido de que enreda la mente de los hombres y los incita a la guerra civil.¹²⁸

O’Connor, define tres sentidos metafóricos de *nósos* en una obra trágica: 1 patético, el sufrimiento psico-físico; 2. moral, la consecuencia de una acción; 3. dinámica, la enfermedad corre paralela a la acción trágica y los resultados de las acciones pueden leerse como el decurso de una patología. Precisamente estas palabras de las Erinias ponen de manifiesto que es el sentido 3 el que recorre la obra.¹²⁹

La amenaza concreta de las Erinias es arrojar un veneno que genere una especie de lepra, un hongo que cause la infertilidad completa en Atenas. Esta enfermedad dejará a Atenas ἄφυλλος ἄτεκνος, “sin hojas y sin hijos”.

Nuevamente la idea de anular fertilidad se hace manifiesta en el horizonte de castigo de las Erinias. De esta manera, son ellas mimas las que justifican las palabras de Apolo, quien las ubicaba en el lugar marginal de la enfermedad que destruía la virilidad. Aquí, sin embargo, la amenaza no es en contra de una persona en particular y dado que Orestes ha sido liberado por los jueces de la ciudad, es la *pólis* ateniense la que se ve amenazada con la destrucción.

Como dijimos antes, estos términos no son necesariamente tecnicismos médicos, sin embargo, el tipo de amenaza exige que

¹²⁸ El uso de la raíz *φείρ- con el sentido de “confundir, extraviar, enredar” se ve también *Choeph* (v. 210): πάρεστι δ’ ὠδὶς καὶ φρενῶν καταφθορά.

¹²⁹ 1974.

el que evite este derramamiento de veneno sea, en definitiva, un médico.

La idea de “dañar” la ciudad como castigo divino, no es nueva. Por el contrario es la forma normal de castigo que se observa desde la poesía épica, para las ciudades cuyos líderes cometen injusticias. Veamos el ejemplo de Solón 3 G-P = 4 W, vv. 12-20:

sin perdonar las riquezas sagradas ni las públicas
 roban lanzados a la rapiña, cada uno por su lado,
 y no atienden los venerables cimientos de la Justicia,
 esta, callada, se entera de lo pasado y de lo presente,
 y con el tiempo llega siempre como vengadora.
 Este padecimiento alcanza entonces la ciudad entera,
 (la que) rápidamente cae en una infame esclavitud,
 que despierta la lucha civil y la guerra dormida,
 que mata la hermosa juventud de los ciudadanos.¹³⁰

Aquí, la noción de *stásis* de la ciudad entera como el resultado un padecimiento producido por el ataque de hombres contra hombres, da cuenta de un imaginario médico que opera en forma de sustrato, aunque los autores no recurran al lenguaje médico semitécnico para expresarla.¹³¹ El sustantivo ἔλκος no

¹³⁰ οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων
 φειδόμενοι κλέπτουσιν ἀφαρπαγῆι ἄλλοθεν ἄλλος,
 οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
 ἢ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα,
 τῶι δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη,
 τοῦτ' ἦδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον,
 ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἤλυθε δουλοσύνην,
 ἢ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὔδοντ' ἐπεγείρει,
 ὅς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἠλικίην·

¹³¹ Sobre la cristalización de la imagen “ciudad enferma” y su relación con la *stásis*, vide Brock (2000) y Kosak (2000). Sobre el significado de ἔλκος de “ataque”, vide Noussia-Fantuzzi (2010, pp. 245-246).

tiene un valor médico de “afección” (como desarrollará con posterioridad), sino de “ataque” de un hombre a otro hombre, y en este sentido es que se genera un “padecimiento”. Como afirma Brock, es preciso notar que en la poesía de Solón no existe una metáfora anatómica del cuerpo político, como se verá a partir de Platón.¹³² La acción corrupta del líder de la ciudad (por lo general un tirano) causa una intervención de *Díke* cuya punición afecta a toda la ciudad. Pero este castigo es una *stásis* y no un *loímos*, “plaga” como en *Ilíada* o en *Edipo Rey* de Sófocles.

En este punto el pedido de Atenea a las Erinias en *Euménides* de Esquilo es significativo, pues la diosa tutelar exige que las diosas no desaten la guerra civil en Atenas:

Así que en mis territorios no arrojéis
jamás sanguinarias piedras de afilar, daños de las entrañas
de los jóvenes, ebrias de un furor que no proviene del vino,
ni hagais hervir el corazón de mis ciudadanos,
como si fuera de gallos, anidando allí un Ares
de la misma raza y una disputa de unos contra otros.¹³³

Atenea añade la “discordia civil” a la idea de “enfermedad” que produce aborto en plantas y mujeres. Atenea había dejado en claro que se enfrentaba a un problema definido en términos médicos y atinentes a la esterilidad:

¹³² Brock (2000). La idea de la “ciudad-cuerpo” se observa recién en Platón *Leyes* (964d-5b y 942e) y *Timeo* (69d-e; 70b) y Aristóteles (*Part. An.* 670 a 26).

¹³³ σὺ δ' ἐν τόποισι τοῖς ἐμοῖσι μὴ βάλῃς
μήθ' αἵματηρὰς θηγάνας, σπλάγχχνων βλάβας
νέων, αἰνοῖσις ἐμμανεῖς θυμώμασιν,
μήτ', ἐξελούσ' ὡς καρδίαν ἀλεκτόρων,
ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσης Ἄρη
ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν. (Esquilo, *Euménides*, vv. 858-863).

y si en este asunto no se llevaran la victoria,
de inmediato caído en tierra un veneno de su pecho,
se extenderá una insoportable, eterna enfermedad.¹³⁴

La ira de las Erinias podría producir una disolución de Atenas en el plano social y en político, por lo que, y como contrapartida, la inclusión de las diosas repercutirá en la estabilidad socio-política. Esta destrucción de la ciudad es una *nósos* porque las Erinias amenazan con la esterilidad y porque es la consecuencia de un veneno pestilente.

Desde nuestra perspectiva, nos interesa señalar que en la tradición épica y lírica, se asocia la discordia civil a la muerte de jóvenes varones que ya no van a procrear.¹³⁵ Aquí, en *Euménides*, Esquilo propone la misma idea pero con un sesgo diferente pues al determinar que las Erinias producirán una *nósos*, está reali-

¹³⁴ κἄν μὴ τύχωσι πράγματος νικηφόρου,

†χῶραι† μεταῦθις ἰὸς ἐκ φρονημάτων,

πέδοι πεσῶν ἄφερτος αἰανῆς νόσος (Esquilo, *Euménides*, vv. 476-478).

¹³⁵ Interesante es considerar la muerte de los jóvenes en *Persas* de Esquilo. Si bien la guerra que causa la muerte de los jóvenes persas no es una “guerra civil”, el lamento por la “falta de descendencia se desprende indirectamente de dos imágenes tradicionales: las jóvenes esposas que han perdido a sus esposos sin haber apenas casadas (vv. 541-545), y los padres que pierden sus hijos y con ellos su descendencia (vv. 579-583). Estas referencias adquieren sentido en nuestro trabajo cuando recordamos la pregunta de la “Sombra de Darío” por la causa de la pérdida de los varones persas (v. 715): λοιμοῦ τις ἦλθε σκηπτός, ἢ στάσις πόλει; “¿Un flagelo de peste o la discordia interna llegó a la ciudad?”, donde Darío pone en evidencia los dos tipos de desastres que regularmente afectan a una ciudad completa en tragedia: *loímos* o *stásis*, mientras que en *Orestía* la anulación de la fertilidad es una *nósos*. El término *loímos* denota una plaga como “castigo divino”, propio de la religiosidad trágica; *nósos*, según Parker (1983, p. 257, nota 8), implica una noción más racional que, desde nuestra perspectiva de análisis, podría deberse a la intención de Esquilo de hacer interactuar nociones médicas junto al desarrollo “jurídico”.

zando una “prógnosis” médica a partir de las rasgos físicos y facultades divinas de estas diosas.¹³⁶

Por ello, la “cura” que Atenea propone tiene dos ejes: la liberación de Orestes, purificando religiosamente y absuelto judicialmente, le permite regresar a Argos, como señor de la casa atrida, y dar continuidad al linaje real. Es decir que se anula el peligro individual de “aniquilación del semen” que sobre él pesaba y en cuya salvación participó decididamente Apolo. Por otro lado, el personaje de Atenea conjuga una posición mítica y una actitud más racional para evitar la infertilidad, como “plaga-enfermedad” en Atenas. Es a través de la persuasión que Atenea convence a las Erinias de no desatar la enfermedad:

Que no sople un daño perjudicial para los árboles,
esta gracia anuncio:
que las llagas que marchitan los brotes de las plantas
no traspasen los límites de esta región
ni se muestre la enfermedad
que mata los frutos;
que Pan alimente un rebaño¹³⁷

Vemos, entonces, que la enfermedad (νόσος), que las Erinias van a evitar, es la plaga que marchita plantas y las deja sin frutos (ἄκαρπος), es decir que ya no producirán esterilidad. Precisamente, pueden lograr esto pues, según la fisiología de

¹³⁶ Sobre la actitud “médica” de Atenea vide De Santis (2012).

¹³⁷ δενδροπήμων δὲ μὴ πνεοὶ βλάβῃ

τὰν ἐμὰν χάριν λέγω –

φλογμοῦς ὀμματοστερεῖς φυτῶν,

τὸ μὴ περὰν ὄρον τόπων

μηδ’ ἄκαρπος αἰα-

νήσ ἐφερπέτω νόσος, (Esquilo, *Euménides* vv. 938-943).

Anaximandro y en muchos lugares de los *Tratados Hipocráticos* lo que causa una enfermedad puede llegar a ser su cura.¹³⁸

Esquilo, a mi juicio, anticipa aquí la imagen del “político-médico” que halla en el avance racional del método médico una vía de análisis de sus acciones, que se suma a su capacidad retórica de persuasión para guiar los destinos de una *pólis*.

Si en estos últimos pasajes citados las valencias médicas de los términos son evidentes, no puede descartarse, por una razón similar, que el sintagma *σπέρματός τ' ἀποφοροῖ* no tenga ya una valencia semejante como parte del proceso de imposición un discurso en la escena que permita llegar a definir las Erinias como “enfermedad” y, en contraposición, a Apolo y Atenea como “médicos”, uno que purifica mediante ritos y otra que se convierte en el antecedente mítico del “político médico”.¹³⁹

¹³⁸ Acerca de la *coincidencia oppositorum* que supone “amputar y cauterizar” como formas de cura, cfr. el comentario a Heráclito B 58 D.-K. de Mondolfo, R.-Tarán (1972, pp. 216-218).

¹³⁹ En este sentido, vide Brock (2000) quien entiende que la imagen del “político-médico” se ve consolidada en Platón (*Polit.* 297e; *Leyes* 905e; *Rep.* 425e-6c; *Carta* VII 330c-331a), y que basa su imaginaria médica en dos aspectos: las nociones de salud y disfunción en el marco de la unidad orgánica, y la ecuación de la autoridad con el médico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes Primarias

- Esquilo. *Aeschylus. Agamemnon*. Fraenkel, E. Oxford University Press, Oxford, 1950.
- _____. *Aeschylus. Choephoroi*. Garvie, A. Oxford University Press, Oxford, 1986.
- _____. *Aeschylus. Eumenides*. Podlecki, A. Aris & Philips, Warminster, 1992.
- _____. *Aeschylus. Eumenides*. Sommerstein, A. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- _____. *Esquilo. Orestía*. De Santis, G. Losada, Buenos Aires, 2014.
- _____. *The Oresteia*. Vol. II. Thomson, G. A.M. Hakkert, Amsterdam-Prague, 1966.
- Heráclito. *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*. Mondolfo, R.-Tarán, L. (“Biblioteca di Studi Superiori”, 59). La Nuova Italia, Firenze, 1972.
- Hipócrates. *Tratados Hipocráticos I*. García Gual, C., Nava, M. L., López Férez, J. A., Cabellos Álvarez, B. Gredos, Madrid, 1983.
- _____. *Tratados Hipocráticos III*. García Gual, C., Lucas de Dios, J., Cabellos Álvarez, B., Rodríguez Alfageme, I. Gredos, Madrid, 1986.
- _____. *Tratados Hipocráticos V*. Esteban, A., Cabellos, B., García Novo, E. Gredos, Madrid, 1989.
- Solón. *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*. Noussia-Fantuzzi, M. Brill, Leiden-Bosto, 2010.

Fuentes secundarias

- Brock, R. (2000), “Sickness in the Body Politic. Medical Imagery in the Greek Polis”. En Rope, V. and Marshall, E. (eds.) *Death and Disease in the Ancient City*. Routledge, London, pp. 24-34.
- Canatrella, E. (1996). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad Clásica*. Akal, Madrid.

- Ceschi, G. (2009). *Il vocabulario medico di Sofocle. Analisi dei contatti con il Corpus Hippocraticum nel léxico anatomo-fisiologico, patologico e terapéutico*. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia.
- Chantarinne, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck, Paris.
- De Santis, G. (2012). “Método médico, discurso jurídico y la tragedia como campo de intersección. El caso de *Euménides* de Esquilo”. Ponencia presentada IV Seminário do Núcleo de Estudos Clássicos. Universidade de Brasília. *En prensa*.
- Dumortier, J. (1935). *Le vocabulaire médical d’Eschyle et les écrits hippocratiques*. Les Belles Lettres, Paris.
- Edelstein, L. (1987). *Ancient Medicine. Selective Papers of Ludwig Edelstein*. edited by Temkin, O. and Temkin, L. Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- Goldhill, S. (1986). *Reading Greek Tragedy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Guardasole, A. (2000). *Tragedia e Medicina nell’ Atene del V secolo a.C.* D’Auria Editore, Napoli.
- Jouanna, J. (1987). “Medicine hippocratique e tragedie grecque” *Cahiers du GITA* 3, pp. 109–131.
- Kosak, J. (2000). “*Polis Nosousa*. Greek ideas about the city and disease in the fifth century BC.” En Rope, V. and Marshall, E. (eds.) *Death and Disease in the Ancient City*. Routledge, London, 2000, pp. 35-54.
- Lanata, G. (1968). “Linguaggio scientifico e linguaggio poetico. Note al lessico del ‘de morbo sacro’” *QUCC* 5, pp. 22–36.
- O’Connor, J. (1974). *Disease imagery in Aischylos and Sophocles*. Ohio State University Press, Ohio.
- Parker, R. (1996). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford University Press, Oxford.
- Silk, M. (1974). *Interaction in Poetic Imagery. With Special Reference to Early Greek Poetry*. Cambridge University Press, Cambridge.

SOBRE A NOÇÃO DE *KÚRIOS*
(EFICÁCIA) NO EPICURISMO:
FILOSOFIA E CURA DOS TEMORES

*Markus Figueira da Silva**

* Professor Adjunto de Filosofia Grega na Universidade Federal de Rio Grande do Norte – UFRN. Doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

PHYSIOLOGÍA E HYGIÉIA

Assim como a medicina (*iatriké*) cuida das doenças do corpo, a sabedoria (*sophía*), segundo Demócrito, libera a alma das suas paixões (*páthe*). (DK 2 B 31).

Segundo Epicuro, “assim como a medicina é sem utilidade se ela não cura as doenças do corpo, a filosofia também se não expulsa as paixões da alma” (Us. 221).

Diversos estudiosos quando se debruçam sobre os textos remanescentes da obra de Epicuro de Samos (341-270 a. C), isto é, as Cartas, as Máximas e as Sentenças¹⁴⁰; e a reverberação do pensamento na antiguidade, com Lucrécio (99-55 a.C) no poema *De Rerum Natura*¹⁴¹; com os fragmentos recuperados dos textos de Philodemus de Gadara¹⁴² (110-40/35 a.C) e de Diógenes de Oenoanda (Séc. II d.C), e ainda com as citações do pensamento de Epicuro nos textos de Plutarco¹⁴³, Cícero¹⁴⁴, Sêneca¹⁴⁵ e Porfírio¹⁴⁶, invariavelmente associam a finalidade da filosofia ao exercício do prazer, enaltecendo o caráter terapêutico do conhecimento adquirido com a *physiología*. Dentre os mais importante estão Jackie Pigeaud, Jean Salém, Jean François Duvernoy, Marcel Conche, Martha Nussbaum, Paul Boyancé, Alexandre Etienne e Dominic O’Meara, para citar apenas alguns que servem de referência para o estudo da questão aqui proposta.

¹⁴⁰ Diógenes Laertius, livro X (Cartas e Máximas), Jean Bollack (*Sentenças Vaticanas*).

¹⁴¹ De la Nature, Les Belles Lettres, trad. Alfred Ernout.

¹⁴² (Col. XVII) in H. Usener, *Epicurea*.

¹⁴³ *Moralia*, London, Loeb Classical Library, 1986.

¹⁴⁴ *Du Destin*, Paris, Les Belles Lettres, 1950; *De la Nature des Dieux*, Paris, Garnier, 1935.

¹⁴⁵ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, Calouste Gulbenkian, 1992.

¹⁴⁶ Porfírio, *Lettres à Marcella*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

É sabido que as relações entre medicina e filosofia na antiguidade greco-romana remontam aos filósofos Pré-socráticos e se estendem até ao helenismo, passando por Platão, Aristóteles, Estoicos e Neoplatônicos, contudo é no epicurismo que a noção de *therapêia* aparece associada ao *lógos (dóxa)*¹⁴⁷ como *phármakon* da alma. Daí a quase obrigatoriedade de se fazer menção a esse aspecto da filosofia epicurista quando se põe em análise a definição de Epicuro para a filosofia, ou seja, um saber para a vida, ou em torno da vida (*téchne tís perí tón bíon*). Pode-se dizer que com Epicuro teoria e prática filosóficas se conjugam, ou melhor, acontecem simultaneamente, pois a compreensão da *phýsis* é um exercício que se realiza o tempo todo, sendo a própria prática de vida do *sophós* (sábio)¹⁴⁸.

Parte-se sempre da *physiología*, ou da compreensão da realidade entendida como *phýsis*. O conhecimento (*gnósis*) dos fenômenos acessíveis à reflexão/pensamento (*dianóia*) sustenta a convicção de que tudo o que acontece tem uma causa física, ou natural. Assim, na visão de conjunto própria da filosofia, não há espaço para crenças imaginárias ou superstições. O exercício constante de busca da compreensão da *phýsis* engendra imediatamente uma prática de vida, um modo de ser (*éthos*) naturalista, isto é, uma maneira de agir que prima pelo uso do conhecimento produzido pela *physiología* para o cuidado do homem. O indivíduo pensado pela *physiología* é um todo agregado (*athroísma*) de átomos do *sarkós* (corpo-carne) e da *psyché* (corpo-alma). Por isso, o conhecimento da sua natureza leva o indivíduo a cuidar de

¹⁴⁷ Epicuro utiliza *dóxa* no singular e *dóxai* no plural acompanhado do adjetivo *kúrios/kúrioi* para definir o uso do *lógos* sob a forma de máximas, buscando sintetizar o pensamento em poucas palavras para facilitar a memorização e a lembrança, isto é, para o uso terapêutico do *lógos*.

¹⁴⁸ Note-se que Epicuro utiliza o termo sábio (*sophós*) e não filósofo (*philósophos*) para se referir àquele que se dedica à filosofia.

si mesmo. A *philosophía* é o conjunto de saberes que organiza a alma e atua sobre o corpo, promovendo o seu equilíbrio. A pergunta que orienta esta investigação é: o que alicerça a confiança (*pístis*) e a segurança (*asphaléia*) epicurista? Ou então: é plausível a tese da eficácia ou principalidade (*kúrios*) da *dóxa* (máximas/opinião/discurso), utilizada como *phármakon*?

DA NATUREZA DO CORPO-CARNE E DO CORPO-ALMA

Na *physiología* (Silva, 2003, pp. 48-49), o corpo-carne (*sarkós*) é pensado como um agregado (*athroísma*), constituído de átomos e vazio, ou seja, como um ente físico (*sóma*). O *sarkós* é apresentado como uma estrutura orgânica viva. A natureza própria e individual de cada corpo encontra, na relação que estabelece com as coisas que o cercam no mundo e que o afetam, uma medida de ser que o mantém, acrescentando-lhe o que é vital e subtraindo-lhe substâncias que podem enfraquecê-lo. Assim, Epicuro parece assinalar que a vida se resolve nas relações de afecções que este corpo mantém com outros corpos (substâncias) na natureza, ou seja, com as coisas que o afetam. Deve-se, sobretudo, ao impulso que o corpo-alma – um corpo contíguo a este corpo-carne, que o habita – a sua condução no mundo ou ainda o seu movimento de ser. O sentido de realização deste movimento tende, segundo a natureza específica deste corpo, a uma condição de vida equilibrada, isto é, à sua boa disposição (*eustatheía*) no mundo. Para Epicuro, este equilíbrio pode ser mantido de duas maneiras: a primeira remete aos cuidados que é preciso ter com o corpo-carne, tanto no sentido de evitar as carências e os excessos, que provocam as doenças, quanto no de curá-las. Embora não tenha restado nenhum indício textual da aproximação de Epicuro com a medicina (*techné ietriké*) praticada em sua época, pode-se perceber o uso do vocabulário médico na exposição da *physiología* do corpo-carne e do corpo-alma; a segunda possibilidade revela

que o equilíbrio, ou bem estar, resulta da ação do pensamento sobre o corpo-carne (*sarkós*) e que pode ser descrito como uma *terapia*, cujo *lógos* atua diretamente no corpo-carne, possibilitando o estabelecimento de uma medida-limite (*péras*) para os desejos eminentemente carnis, desejos esses que nem sempre se acalmam com a simples reflexão, pois são comandados pela *phantasia* (imaginação) causada pela opinião ou opinião vazia (*kénon dóxa*)¹⁴⁹. É neste sentido que o corpo-alma influencia diretamente o corpo-carne; ora promovendo o equilíbrio, pelo esclarecimento da medida e pelo afastamento da ignorância; ora pelas perturbações causadas pelos preconceitos e pelos temores.

Sobre a relação *sarkós/psyché* Epicuro diz o seguinte no passo 63 da Carta a Heródoto:

Depois disso, tendo em vista nossas sensações e sentimentos (afecções), (pois assim teremos os fundamentos mais seguros para a credibilidade), é necessário considerar que a alma é corpórea e constituída de partículas sutis, dispersa por todo o organismo, extremamente parecida com um sopro consistente numa mistura de calor, semelhante em muitos aspectos ao sopro e em outros ao calor. Há também uma terceira parte, que, pela sutileza de suas partículas, difere consideravelmente das outras duas, e por isso está em contato mais íntimo com o resto do organismo. Tudo isso é evidenciado pelas faculdades da alma e pelas afecções (sentimentos), e pela mobilidade da mente e pelos pensamentos e por tudo aquilo cuja perda causa a morte. Devemos ainda considerar que a alma desempenha o papel mais importante na sensação (D.L., X, 63).

¹⁴⁹ Nas doenças anímicas, a imaginação (*phantasia*) produzida pelas opiniões vazias (*kénon dóxai*) instaura a doença e produz a dor, contudo, o pensamento localiza a causa da dor; isto é, a *phantasia* que a produziu. É importante constatar (perceber) o estado da pessoa atemorizada, pois suas crenças (falsas/*pseudés*) causam o seu desequilíbrio, já que uma vez instaurado, o medo fragiliza, despotencializa, forja a ignorância e o preconceito, ancorando-os num discurso falso, ou numa opinião vazia.

A alma é o princípio corporal unificador do *sarkós*, (Silva, 2003, pp. 63-64) isto é, a alma é um corpo que se move no seio do agregado corpóreo (*athroísma*). Neste sentido, ela é responsável pela mobilidade, pela afecção e pelo pensamento. Além disso, a alma exerce sobre o corpo influências tanto no que diz respeito à saúde, quanto em relação à doença. O paralelismo entre corpo e alma é total: eles nascem, crescem, desgastam-se e morrem conjuntamente. As doenças que se abatem sobre o corpo-carne provocam dores físicas que podem afetar a alma, isto é, podem ter ressonância na alma. Por outro lado, existem doenças que se originam na alma e acabam por afetar o corpo, tais como a tristeza, a angústia e o desgosto, que podem alterar o funcionamento fisiológico do corpo-carne. É importante notar que as doenças tanto de origem física quanto anímica afetam um ser ou indivíduo que é uno. Não se pode conceber a dissociação entre corpo-carne e corpo-alma no pensamento em questão, a não ser quando tomados na análise do discurso. Exemplo disso é a noção epicúrea segundo a qual o corpo-alma sofre de dois modos: das doenças psíquicas (o seu desequilíbrio interno) e daqueles que são consequência das doenças do corpo-carne.

PHÁRMAKON, DÓXA E LOGOS (DIANOIA)

Compreender a Filosofia como um exercício de cura ou tratamento (cuidado) da alma é o principal indício da relação entre medicina e filosofia. Segundo o que está exposto nas Máximas, Sentenças e na Carta a Meneceu, a mais grave doença da morte, que causa no homem uma série de sintomas característicos de uma instabilidade ou de um desequilíbrio (Pigeaud, 1989, p. 206). O medo dos castigos divinos e a crença na danação *post-mortem* e todas as crenças oriundas da opinião desprovida de sentido

(*kénon dóxa*) também afetam negativamente a alma. Epicuro já apontara que a origem destes males está na ignorância. Neste caso, a origem da doença está no desconhecimento da *phýsis* e os sintomas que a identificam são psico-fisiológicos, porém têm origem no corpo-alma¹⁵⁰. Por isso, dirá Epicuro, a *physiología* é o caminho para o esclarecimento do pensamento, isto é, da alma e o único meio para alcançar a cura das doenças psicossomáticas provocadas pela ignorância¹⁵¹, portanto postula que o uso da *dóxa* eficaz (*kúrios dóxa*) como um *lógos* esclarecido é um *pharmakón* para o corpo-alma e para o corpo-carne. Em outras palavras, o epicurismo utilizará os argumentos baseados na compreensão da *phýsis* para tornar sem efeito as crenças infundadas e expulsar os temores causados pela ignorância. A *physiología* produz o *phármakon*, ou o instrumento de cura¹⁵².

¹⁵⁰ Plutarco (*apud* Pigeaud, pp. 222-223) Lança mão da noção de *sympathéia* para conjecturar acerca das afecções que a alma gera no corpo e vice-versa. Está subentendida aqui a noção de contágio, isto é, o sentimento que a alma expressa contagia o corpo, podendo gerar alegria, tristeza, angústia, euforia etc. O que leva os epicuristas a pensarem nessa transmissão ou contágio é a compreensão de que os átomos do corpo-alma estão em contato com os do corpo-carne. A grande dificuldade consiste em demonstrar o que é invisível (*ádelon*), pois acontece no microcosmos, que é cada homem.

¹⁵¹ Argumentos contra a crença nos deuses e os temores em relação às punições dos deuses sobre os homens; e contra os temores em relação à morte e aos castigos (*post mortem*).

¹⁵² A *prolépseis*, enquanto imagem (*týpoi*) presentes na alma sob a forma de sentimentos, afetam o corpo-carne e podem causar determinadas patologias, o que sugere a noção de somatização. O tratamento para as patologias somáticas mirando a cura das doenças só pode ocorrer por uma *therapeía* do *lógos*, que pode livrar o pensamento dos temores, ou *phatansíai*, ou ainda dos tormentos (*taráchos*). A *therapeía* do *lógos* ocorre por intermédio da *phrónesis* e do *logismós*, que produzem uma purificação dos sentimentos pelo esclarecimento da *dianóia*.

DA ANALOGIA EM LUCRÉCIO

Fiel aos ensinamentos de Epicuro, Lucrécio conjectura que as doenças da alma podem ter uma origem comum, que é o medo da morte: uma doença existencial que pode levar, inclusive, ao suicídio (Pigeaud, 1989, p. 204). E dirá que só a *physiología*, isto é, a contemplação da natureza das coisas e o uso da razão (*naturae species ratioque*) poderá dissipar, combater e expulsar esse medo (Lucrécio, DRN, II, v. 93).

Lucrécio nomeia três tipos de doenças específicas do corpo-alma: *curas*, *luctus* e *metus*, respectivamente intranquilidade, tristeza e temor, todas relacionadas à perda do equilíbrio da alma. A preocupação e o cuidado com a alma tornaram-se com o epicurismo mais que objeto de estudo, uma prática terapêutica fundamentada no estudo da natureza (*physiología*), cuja finalidade era justamente livrar a alma dos temores causados pela ignorância¹⁵³ em relação aos fenômenos do mundo físico, sobretudo aqueles que envolviam diretamente o homem e a natureza desconhecida.

A educação do epicurista tinha em vista, principalmente, o equilíbrio da alma ou a sua imperturbabilidade (*ataraxía*): o exercício do discurso (*lógos*) era uma espécie de *therapeía* ou ainda um modo de “cuidar de si”¹⁵⁴.

A analogia utilizada por Lucrécio para falar da relação corpo/alma toma a forma de uma imagem muito utilizada, embora com aplicações diferentes, na psicologia, na ética e na *physiología*

¹⁵³ A expressão *Stoikéia tou kalós zén* que se traduz por “átomos (elementos) do bem viver” indica que as palavras (*lógoi*) são remédios (*phármakoi*) para expurgar a ignorância (*hamartía*) e as opiniões vazia (*kénon dóxai*), ou suposições falsas (*hypolépsis pseudeis*) (apud Salem, 1994, p. 16).

¹⁵⁴ Para Lucrécio, a angústia resulta do medo e pode ser caracterizada como uma “ansiedade com tendência melancólica” (Pigeaud, 1989, p. 206). Ele a chama de *taedium vitae*.

antigas: a imagem do corpo *habitat* da alma¹⁵⁵. Esta imagem define o indivíduo como um composto de dois corpos indissociáveis, um dentro do outro, isto é, corpo-alma dentro do corpo-carne. Além disso, a analogia sugere que a alma é o princípio do movimento do corpo, ou ainda, uma das suas funções é ser *enérgia* do corpo-carne; a outra é ser *enérgia* da *dianóia* (pensamento). Pode-se inferir dessa relação que aquilo que a alma pensa influencia diretamente o corpo. Mais uma vez encontra-se subentendido o sentido dado à filosofia quando Epicuro a definiu como “saber em torno da vida”. A filosofia é o exercício de cuidar da vida, e o pensamento em ação, como parte do composto, que é o homem, cuida da alma e do corpo, simultaneamente. Neste sentido, a *dianóia* se expressa enquanto *lógos* que se volta para si, que orienta toda escolha e toda recusa e também afeta o ouvinte e/ou leitor, que apreende as explicações sobre os fenômenos da *phýsis* e a partir daí consegue afastar os temores e os preconceitos. Pode-se dizer que a grande operação do pensamento (*dianóia*) é a sensatez (discernimento); isto é: a *phrónesis*. A *phrónesis* aliada ao *logismós* (cálculo/raciocínio) opera toda escolha e toda recusa, isto é, possibilita discernir entre o que é natural e necessário e o que não é nem natural, nem necessário. O cuidado de si começa pelas escolhas e recusas que se faz. Ingerir e regurgitar pode servir como metáforas para as atitudes éticas de escolher e evitar. Com vistas à saúde do corpo, o sábio epicurista “ingere” o conhecimento proporcionado pela *physiología* e “regurgita” as opiniões vazias e os preconceitos que causam perturbação à alma e os temores infundados que resultam da ignorância (*hamartía*), e que, quando somatizados, fazem adoecer o corpo (Lucrécio, DRN, VI, 68)¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Cf. Silva (2003, p. 63).

¹⁵⁶ Cf. Salem (1994, p. 19).

A ATITUDE DE DIÓGENES DE OENOANDA

No séc. II d.C, Diógenes, um notável habitante de Oenoanda, numa pequena cidade da Ásia Menor, mandou inscrever sobre um vasto muro/muralha diversos textos da filosofia epicurista. No final do séc. XIX, estudiosos descobriram os pedaços da muralha que conservou através dos tempos muitas citações, algumas quase completas, outras nem tanto.¹⁵⁷ Deve-se a M. F. Smith a edição crítica do texto grego estabelecido em 1993¹⁵⁸. Eis a transcrição dos fragmentos 1-2:

Ao ver que a maioria segue as vãs opiniões de sua alma e não evitam as reclamações de seu corpo, notórias e justas contra a sua alma, de que sem necessidade se vê desgarrado e abnegado por ela e arrastado para coisas desnecessárias, enquanto que as (coisas) que o corpo busca são pequenas e fáceis de proporcionar, e que a alma também pode viver bem compartilhando seu gozo, ao passo que as ambições da alma são grandes e difíceis de obter, além de não beneficiar a natureza... resolvi ajudar àqueles que são dotados de bom sentido, com todo favor... É esta a primeira razão do meu escrito. Afirmo que, por um lado, é o medo da morte o que domina a maioria de nós, e, por outro lado, que o que produz a alegria não são espetáculos teatrais, nem banhos e unguentos perfumados..., que temos deixado para as massas... agora que, como disse antes, a maioria padece de uma enfermidade comum por causa das suas falsas crenças sobre o mundo, como em uma epidemia, e cada vez mais pessoas adoecem, pois por mútuo

¹⁵⁷ Os restos dessa inscrição foram descobertos em 1884 por uma expedição arqueológica francesa dirigida por Holleaux e Paris, e escavados e publicados por V. Cousin nos anos seguintes. A primeira edição desses fragmentos foi feita em 1892 por Cousin. Mais tarde vieram as edições sistemáticas e comentadas de Williams (1907), Grilli (1960) e Chilton (1967).

¹⁵⁸ *La philosophie épicurienne sur pierre, les fragments de Diogène d'Oenoanda*, trad. Alexandre Etienne e Dominic O'Meara, Ed. CERF, Paris: 1996.

contágio um pega a doença do outro, como sucede nos rebanhos, é justo acudir em sua ajuda, e na daqueles que virão depois de nós. Porque eles também dependem de nós, mesmo que ainda não tenham nascido... Posto que os conselhos aqui gravados estendem o auxílio a muitos eu quis utilizar o muro deste pórtico e apresentar publicamente os remédios da salvação... pois com eles temos expulsado os medos (terrores) que nos dominavam sem motivo, e de nossos pesares, temos feito cessar os vazios que se referiam ao futuro, e as dores físicas as temos reduzido a uma quantidade mínima (Gual, 1985, 234-235).

Estas são as primeiras linhas de um total de mais de cento e sessenta fragmentos estudados. O que precisa ser evidenciado é a firmeza de Diógenes de Oenoanda em considerar que a filosofia é um *phármakon* e, por isso, precisa ser conhecida e exercitada. Ele partiu da sua própria experiência e num gesto de filantropia procurou ajudar as pessoas da sua cidade e os demais que por ali passassem. Inventou um grande e eficaz instrumento de divulgação dos ensinamentos que visavam expurgar as falsas crenças e os temores infundados mediante a exortação à filosofia que, enfim, mudaria a visão das coisas e causaria o bem para o corpo-alma e para o corpo-carne, simultaneamente.

Dentre os textos gravados no muro, destacam-se as quatro máximas conhecidas como *tetraphármakon*¹⁵⁹, além de outros que tratam das afecções que produzem as crenças e os temores, e cuja consequência é a perda da *ataraxía* (imperturbabilidade da alma) e a *aponía* (ausência de dores no corpo). Observa-se também que Diógenes de Oenoanda utiliza o termo *therapeía* no sentido de tratar, ou cuidar, das enfermidades por intermédio do

¹⁵⁹ Eis o quádruplo remédio: 1) Não há nada a temer em relação aos deuses; 2) Não há nada a temer em relação à morte; 3) O prazer é de fácil aquisição; 4) A dor é passível de ser suportada. Ver: Diógenes Laértios, Livro X, *Carta a Meneceu e Máximas principais*.

lógos, ou das *Kúriai Doxái*, isto é, das Máximas Principais, ou eficazes, conferindo à filosofia um sentido prático, útil e terapêutico. É importante notar que quase cinco séculos separam Epicuro de Diógenes de Oenoanda e os ensinamentos que visam livrar a alma das crenças e dos temores e o corpo das enfermidades que ainda vigoram.

Para Epicuro, Lucrécio e Diógenes de Oenoanda, a finalidade realizável da vida é o exercício do prazer, que é o bem. Visto de outra maneira, a vida feliz (*makários Zén*) consiste na boa disposição (*eusthateía*) do indivíduo que age a partir de si mesmo promovendo o cuidado de si. Neste sentido ele visa evitar a dor, ou livrar-se dela. A dor, ou o sofrimento, manifestam-se no corpo-alma e no corpo-carne, havendo uma correspondência imediata entre eles. O conhecimento da *phýsis* remete ao autocohecimento, isto é, ao conhecimento de sua natureza física e anímica. Eis o sentido maior da filosofia: curar-se, ou manter-se em equilíbrio. Epicuro e os propagadores deste pensamento uniram corpo-carne e corpo-alma num todo harmônico que busca manter-se saudável pelo exercício da sabedoria filosófica. Esta também pode ser definida como uma dietética do pensar, ou uma *therapeía* do *lógos*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

Cícero. *Du Destin*. Éd. et Trad. Ch. Appuhn. Les Belles Lettres, Paris, 1950.

_____. *De la Nature des Dieux*. Éd. et Trad. A. Yon. Garnier, Paris, 1935.

Laértios, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. UNB, Brasília, 2008.

Lucrécio, T. *De la Nature*. Alfred Ernout. Les Belles Lettres, Paris, 1948.

Plutarco. *Moralia*, t. XIV. Trad. B. Einarson and PH. De Lacy. Loeb Classical Library, London, 1986.

Porfírio. *Lettres à Marcella*. Éd. et trad. É. Des Places. Les Belles Lettres, Paris, 1982.

Sêneca. *Cartas a Lucílio*, Trad. Segurado e Campos. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1992.

Fontes Secundárias

Boyancé, P. (1963). *Lucrèce et l'épicurisme*. Presses Universitaires de France, Paris.

Conche, M. (1977). *Epicure: lettres et maximes*. éd. De Megare, Paris.

Duvernoy, J-F. (1990). *O Epicurismo e sua tradição antiga*. Zahar, São Paulo.

Etienne, A & O'Meara, D. (1996). *La philosophie épicurienne sur pierre, les fragments de Diogène d'Oenoanda*. Ed. CERF, Paris.

Nussbaum, M. C (1996). *The therapy of desire*. Princeton University Press, New Jersey.

Pigeaud, J. (1989). *La maladie de l'âme*. Belles Lettres, Paris.

Silva, M. F. (2003). *Epicuro: sabedoria e jardim*. Relume Dumará, Rio de Janeiro.

DREAMS, MEDICINE AND HEALING IN
LATE ANTIQUITY: *ONEIROMANCY*
(DREAM DIVINATION) IN PORPHYRY'S
PHILOSOPHY FROM ORACLES

*Crystal Addey**

* Crystal Addey is Teaching Fellow at the University of St Andrews, UK. She is the author of *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the gods* (Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity, Farnham: Ashgate, 2014) and has published numerous book chapters and articles on oracles, divination, ritual and religion in Neoplatonism, the reception of Plato and Socrates in Late Antiquity, and on gender in ancient philosophy. She received her PhD in Classics from the University of Bristol (2009). She is a Research Fellow of the Forum for Advanced Studies Gaetano Massa, a member of the Board of Directors for the International Society for Neoplatonic Studies and a member of the Centre of Late Antique Religion and Culture, Cardiff University.

INTRODUCTION

*We invoke him [Asclepius] even for this, just as for everything;
For always he, if any of the gods, is to be invoked.*
(Aelius Aristides, *Oratio* 48.4)¹⁶⁰

In late antiquity, the widespread practice of *oneiromancy* (dream divination), attested from at least the fifth century B.C. onward in Greece, continued to flourish across the Mediterranean and was closely linked with medicine and healing, often through the practices of dream incubation, whereby the client would sleep in a temple (most often those of Asclepius, but also in sanctuaries dedicated to Sarapis, Isis and other deities and hero-figures) either to be cured directly by the deity or, much more frequently, in order to receive a ‘dream oracle’ or vision from the deity, with instructions for appropriate treatment and care: thus, in antiquity the mantic dream functions in very similar ways to the epiphany of the god (Platt, 2011, p. 255). *Oneiromancy* and dream incubation had been staples of religious life since at least the classical period and continued to flourish in public religious sanctuaries well into the late antique period. Dream divination is also attested in the so-called “Greek Magical Papyri” (*PGM*) and formed an important ritual practice within theurgy as practised by Neoplatonists (Iamblichus, *De Mysteriis* 3.2-4; Addey, 2014, pp. 229-236, pp. 261-264): thus, it was also used in private and domestic religious contexts.¹⁶¹ This paper will explore the context of such oracular practices and their associations with medicine and

¹⁶⁰ Aristides, *Oratio* 48.4, trs. Edelstein (1945, p. I.155): καλοῦμεν δ’ αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὰ ταῦτα, ὥσπερ πρὸς ἅπαντα. πάντως δ’ ἐστὶ πρὸς ἅπαντα κλητὸς, εἰ δὴ τις θεῶν.

¹⁶¹ Dream divination in the *PGM*: II.1-64; IV.2622-2707; VII.222-249; VIII.64-110; VII.250-254; VII.359-369; VII.664-685; VII.703-726; VII.740-755; VII.795-845; VII.1009-1016; XII.190-192; XXIIb.32-35.

healing, using a central case study: Porphyry's *Philosophy from Oracles*. This late antique work of the third or early fourth century which only survives in fragments, is an oracle collection with accompanying philosophical commentary containing a mixture of oracles from traditional sanctuaries such as Didyma and possibly also oracles obtained from private, theurgic rituals; most surviving oracles within the work are attributed to Apollo or Hekate.¹⁶² The presence of several oracles attributed to the deities Asclepius and Sarapis raises intriguing, possible connections between this work and the practices of dream divination and incubation in late antiquity, which have been largely overlooked to date (*Philosophy*

¹⁶² Porphyry's *Philosophy from Oracles* survives only in forty-eight fragments preserved in Christian polemical works, primarily Augustine's *City of God* and Eusebius' *Praeparatio Evangelica*, although some fragments are also preserved by Theodoret, Firmicus Maternus, John Philoponus and within the anonymous *Tübingen Theosophy*: cf. Girgenti and Muscolino (2011, pp. 85-187). Although most extant oracles within the work are attributed to Apollo and Hekate, several are attributed to Pan and Hermes and, as will be explored herein, to Sarapis and Asclepius: see Johnson (2013, p. 76); Addey (2014, p. 4, n.15). The dating of this work is controversial; in brief, there is no certain evidence to date this work to any specific period of Porphyry's life, although recent arguments that the work was written in Porphyry's old age, in approximately AD 300-303, as an intellectual 'tool' to be used in Diocletian's Persecution, are more convincing than the older view propounded by Bidez (1913, pp. 14-16), that the work was written in Porphyry's youth: for a comprehensive summary of scholarship on the dating of this work and the issue of Porphyry's apparent intellectual development in relation to the chronology of his works, see Johnson (2013, pp. 24-27); Addey (2014, pp. 21-24; pp. 89-91). On the vexed relationship between Porphyry's *Philosophy from Oracles*, *Against the Christians* and *De regressu animae*, see Busine (2005, pp. 235-242); Johnson (2013, pp. 25, pp. 27-30, p. 47); Addey (2014, pp. 84-88). For the view that some of the oracles within the work were obtained via theurgic ritual: Goulet (1982, pp. 380-388). Porphyry's *Philosophy from Oracles* as a theurgic text: Addey (2014, pp. 43-126, p. 288). Three fragments can be securely attributed to the Oracle of Didyma: *Philosophy from Oracles* 307F = PE 5.5.7-6.2; 309F = PE 5.6.4-5; 344F = Augustine, *City of God* 19.23, ed. Girgenti and Muscolino, 2011. All citations and quotations of this work are drawn from this edition (translations of the work are my own).

from *Oracles* 306F; 312F; 318F, lines 1-8; 326F; *Tübingen Theosophy* F9). This paper will examine these interconnections and will argue that Porphyry's *Philosophy from Oracles* contained oracles obtained through dream divination (*oneiromancy*), most likely derived from incubation procedures in sanctuaries dedicated to Asclepius and Sarapis, exploring the ritual context of such practices at these religious centres. The paper will also argue that Porphyry, as a Neoplatonist philosopher, considered healing and purification to extend well beyond the physical domain and that he may have consequently included such oracles within his work in relation to its central aim as recorded in the prologue: to assist with the purification and salvation of the soul (*Philosophy from Oracles* 303F, lines 14-30 = Eusebius, *PE*, 4.6.2-7.2).¹⁶³

DREAM DIVINATION AND INCUBATION IN ANTIQUITY: THE SANCTUARIES OF ASCLEPIUS AND BEYOND

From the fifth and fourth centuries BC onward, many Asclepian sanctuaries throughout the Greek world, including those at Epidauros, Pergamon, Kos, Athens and Corinth, became well-known for their incubation procedures which were linked with healing and medicine. The Asclepeion at Epidauros was probably the most famous healing sanctuary in antiquity: here, incubation practices are attested from the fourth century BC to the mid-fourth century AD, demonstrating that the sanctuary continued well into the late antique period and that its practices were still flourishing in Porphyry's time (Tomlinson, 1983, pp. 32-

¹⁶³ Porphyry's focus on the salvation of the soul: see Johnson (2013, pp. 105-110); Addey (2014, pp. 47-50).

33).¹⁶⁴ Two *stelae* survive from Epidauros (prepared in the late third or early second century BC) which contain testimonies of the cures performed by Asclepius, although more seem to have been erected by the priests in the temple in antiquity. Pausanias tells us that there were six tablets on display in his day, upon which were inscribed the names of those healed, the disease from which they suffered and how each patient was cured (2.27.3). Strabo reports that votive tablets were also erected at Kos and Tricca, possibly indicating a widespread similarity in the healing procedures at Asclepian sanctuaries, or at least in how these procedures were recorded and remembered Strabo (8.6.15, T382, in Edelstein, 1945, p. I.194 and p. II.148; Hamilton, 1906, pp. 13-15 and pp. 17-37; Dillon, 1994, pp. 241-260). At Lebena, similar cure inscriptions have survived from the sanctuary of Asclepius, but set up by private individuals (T426; T439-442, in Edelstein, 1945, pp. I.239-240 and pp. 252-254; Dillon, 1994, pp. 241-243).

Incubation involved the sick (or their relatives or friends acting on their behalf) going as suppliants to an Asclepian sanctuary (*IG IV*².1.122.21; Libanius, *De Vita Sua* 143, T447) in Edelstein (1945, p. I.257, p. II.148). It was customary to visit the nearest shrine (Themistius, *Oratio* 27, in Edelstein, 1945, p. I.195-196 and p. II.148; Hamilton, 1906, pp. 8-79; Dillon, 1994, p. 240). Clients would generally stay in the sanctuary for a period of several days, undergoing the ritual practice of sleeping in the temple (often near the statue of Asclepius) overnight with the hope of receiving an oracular dream or direct healing from the god in their sleep or in an intermediate state between sleeping and waking (*IG IV*².I.121.A3; Aelius Aristides, *Sacred Tales* 2.18;

¹⁶⁴ In AD 355, Mnaseas, the last known priest of Asclepius at Epidauros, dedicated an altar to Asclepius of Aigai (*IG IV*² 438). The temple of Asclepius at Aigai in Cilicia had been destroyed by Constantine; Julian, during his short reign (AD 361-363), ordered the temple to be rebuilt.

2.31-33; 2.7). The clients had to undergo a series of ritual preparations preceding their “incubation”: the *Lex sacra* (cult regulations) from the cult of Asclepius in the Piraeus specify that cakes had to be offered to Maleatas, Apollo, Hermes, Iaso, Akeso and Panakeia; followed by honey cakes to Helios and Mnemosyne (*IG* II.2, 4962), the latter possibly as an invocation to the goddess of memory so that the client would remember their dream oracle or vision and so that the priests would be able to inscribe the experience on the *stelae* so that others could remember and reflect on the dream (Ahearne-Kroll, 2014, pp. 99-118). The Pergamene *Lex Sacra* (first-second centuries AD) also specify that the client had to wear white robes and a wreath, participate in an animal sacrifice and make an offering of three obols, make sacrifices of cakes to a range of deities, take part in a collective ritual led by the priest involving walking in a circle around the sanctuary; prescriptions for purity are also included: clients are warned to abstain from sex, goat meat and cheese prior to and during the ritual experience (*Alt v. Perg.* VIII.3, 161, 2-19; Petsalis-Diomidis, 2005, pp. 183-218; Dillon, 1994, pp. 244-246). Asclepius was thought to appear to suppliants in their dreams, in direct epiphany or in the form of his statue or the form of a snake (an animal sacred to the god), and either heal the person directly or prescribe medical treatment and advice through a dream oracle (*IG* IV².I.121.2-9; 13-15; 18-20; 122.21-42; Cox Miller, 1994, pp. 33-36). After the incubation, the patient would dedicate offerings to Asclepius in gratitude of the god’s beneficence. These offerings included meals shared with the god, sacrificial animals, hymns, money, garlands and, frequently, votives consisting of a gold, silver or metal representation of the body part(s) healed by the deity (Edelstein, 1945, pp. I.296-306 (T523-545); Cox Miller, 1994, p. 111; Dillon, 1994, p. 241; LiDonnici, 1995, p. 2).

It is important to note that, throughout antiquity, dream oracles obtained through incubation rituals were not unique to Asclepian sanctuaries, but were also common in sanctuaries of Sarapis and Isis, and in caves and subterranean chambers throughout Greece, dedicated to various semi-divinities, *daimones* and heroes (Cox Miller, 1994, p. 110; Ustinova, 2002, pp. 267-288). The most well-known of these is the god or semi-divinity Trophonios, whose oracle operated from at least the sixth century B.C. in a cave in Lebadaea, Boeotia. The procedure of consultation involved the *katabasis* of the inquirer into the cave and the expected epiphany of Trophonios to the inquirer in a dream or vision (Pausanias, 9.39.4-14). Other ancient accounts also describe consultation with Trophonios in the form of incubation (Philostratus, *Vita Apollonii* 8.19-20; Plutarch, *De genio Socratis* 21-22, 590a-592f; Hamilton, 1906, pp. 88-93). This cult shared many similarities with that of Asclepius including the epiphany of the god in a dream and the prevalence of snakes at the cult site, held to be a direct manifestation of the deity.

Two important observations about dream incubation must be noted: firstly, although the term ‘incubation’ has become the standard frame of reference, it can serve to obscure the specifically *divinatory* nature of the healing ritual at the sanctuaries of Asclepius, Isis, Sarapis and other deities. The procedure, involving a sequence of ritual practices, was expected to culminate in the epiphany of a deity who would either heal the client or impart instructions for medical treatment and healing, including dietary prescriptions or exercise. These prescriptions comprised a dream oracle considered to assist and benefit the enquirer subsequent to the ritual. Secondly, it is difficult to establish a firm demarcation between traditional oracular institutions, such as Delphi, Didyma and Claros, and dream incubation, since (1) many hero-oracles (such as that of Trophonios) also included practices associated

with dream incubation and (2) since oracles of Asclepius obtained at sanctuaries such as Epidauros were occasionally of a non-medical nature. For example, Aelius Aristides, a devotee of the god, takes it for granted that Asclepius also gave non-medical advice to enquirers, relating that the god revealed boxing tricks to a contemporary boxer (*Oratio* 42.10, T317 in Edelstein, 1945, pp. I.158-162; cf. also *IG* IV².I.121.24; Macrobius, *Saturnalia* 1.20.1-4, in Edelstein, 1945, pp. I.148-149 [T301]). Celsus views Asclepius as a divinatory god whose power of foreknowledge benefits whole cities (Origen, *Contra Celsum* 3.3.2-5).

DREAM INCUBATION IN THE SANCTUARIES OF SARAPIS

Dream incubation also took place in the sanctuaries of Sarapis (Latin: “Serapis”), a god of Graeco-Roman Egypt.¹⁶⁵ The cult of Sarapis is attested from the early Hellenistic period, although it may actually be much older. The name of the god first appears in the fourth century BC, but it is in the third century BC that the cult attained prominence in Egypt and the Greek world, with the establishment of many cult centres throughout the Mediterranean (Dill, 1904, pp. 560-584; Stambaugh, 1972, pp. 1-2).¹⁶⁶ There is great debate regarding the role of the Ptolemies in either creating or propagating the cult of Sarapis throughout the Mediterranean basin (cf. Tacitus, *Hist.* 4.83-84; Plutarch, *De Is.*

¹⁶⁵ Cult of Sarapis: Diodorus Siculus (1.85.1-4; 1.25.2); Plutarch (*De Is. et Os.* 368c, 362d, 380); Clement of Alexandria (*Protrepticus* 4.43); Wilcken (1922-27, pp. 18-29); Heyob (1975, p. 2); Samuel (1983, p. 85); Stambaugh (1972, pp. 60-74, pp. 88-89, p. 91).

¹⁶⁶ Pakkanen (1996, p. 50, n. 159), notes that although the first inscription concerning the *thiasos* of Sarapis belongs to the year 215-214 BC, the cult of Sarapis had actually penetrated Attica earlier, probably at the end of the fourth century BC.

et Os. 361f-362a; Fraser, 1960, p. 11, p. 23, p. 49; Welles, 1962, pp. 271-298; Solmsen, 1979, p. 22; Stambaugh, 1972, pp. 8-9, pp. 12-13; Engelmann, 1975, pp. 2-3; Mikalson, 2004, p. 218). Hellenistic writers variously equate Sarapis with Osiris, Dionysus, Pluto, Zeus, Helios and Asclepius (Diodorus Siculus, 1.25.2; Plutarch, *De Is. et Os.* 356b, 361e, 362a-b, 376a; Tacitus, *Hist.* 4.84-85). Sarapis was often linked with Isis, perhaps due to his connection with Osiris (with whom he was sometimes identified), Isis' traditional consort (Plutarch, *De Is. et Os.* 356b, 362a, 376a; Stambaugh, 1972, pp. 36-72; Idris Bell, 1953, p. 22; Heyob, 1975, p. 9; Vidman, 1970, pp. 14-16).

As well as being a cosmic, saviour god who was associated with the afterlife and fertility, Sarapis was also an oracular and healing deity, with similar functions to those of Asclepius. Although there is some evidence for the identification of these deities (Tacitus, *Hist.* 4.84-85), it seems more likely that, rather than any kind of formal syncretism between them, the connection rested upon their similar powers (Stambaugh, 1972, pp. 75-78). Like Asclepius, Sarapis was a healing and saviour deity who bestowed cures upon worshippers via dream incubation and oracles (Cicero, *De Divinatione* 2.123; Hamilton, 1906, pp. 101-107; Vidman, 1970, p. 24, n. 72; Cox Miller, 1994, p. 110). As with the incubation procedures undertaken in Asclepian temples, those wishing to be treated for ill health would sleep in a temple of Sarapis, in the hope of receiving a dream oracle from the god offering a medical cure or prescription for treatment. Plutarch writes of an Oracle at Canopus in Egypt, which appears to have belonged to Sarapis:

In fact, men assert that Sarapis is none other than Pluto and that Isis is Persephone, even as Archemachus of Euboea has said, and also Heraclides Ponticus who holds

the oracle in Canopus to be an oracle of Pluto (Plutarch, *De Is. et. Os.* 361e-f).¹⁶⁷

The context of this citation makes it clear that as far as Plutarch was concerned, “the Oracle at Canopus” belongs to Sarapis, since he cites Heraclides as proof that Sarapis and Pluto were the same deity (Stambaugh, 1972, p. 29, n.1, pp. 17-18, pp. 27-35).¹⁶⁸ Significantly, Porphyry himself equates Sarapis with Pluto, calling him the ruler and averter of evil *daimones* (*Philosophy from Oracles* 326F, lines 5-11 = Eusebius, *PE* 4.22.15-23; 327F = Eusebius, *PE* 4.23.6; Muscolino 2011, p. cxxxvii; Johnson 2013, p. 131). In the first century BC, Strabo described the shrine of Sarapis at Canopus in considerable detail, and mentioned the fame of its incubation cures and its oracles (17.1.17[801c]). Sarapis’ identification with Pluto and chthonic associations with the underworld, *daimones* and death, may well have affected his role as an oracular god. There were close connections between oracles, healing, chthonic power and earth deities in antiquity (Addey, 2007, pp. 32-46). Healing power and its opposites, destruction and death, were often connected with the same deity in antiquity, so that Pluto, for example, had associations with wealth and fertility, as well as being the god of the underworld. Within Greek religion, a deity was considered to have power over a whole area or sphere of activity, often encapsulating both the negative and positive characteristics of that sphere of activity.

¹⁶⁷ *De Is. et Os.* 361e-f, trs. Babbitt, 1936 [2003], with my own emendations: οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι, καὶ Ἴσιον τὴν Περσέφασσαν, ὡς Ἀρχέμαχος εἶρηκεν ὁ Εὐβοεὺς καὶ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης⁶ τὸ χρηστήριον ἐν Κανώβῳ Πλούτωνος Φηγοόμενος εἶναι.

¹⁶⁸ Cf. also Clement of Alexandria, *Protrepticus* 4.48.6; Tacitus, *Hist.* 4.84.5; Diodorus Siculus 1.25.2; Plutarch, *De Is. et Os.* 361e-362a; Artemidorus 5.93, 5.26, 5.94; Porphyry, *De Stat.* 359F, lines 50-51 = Eusebius, *PE* 3.11.

Sarapis seems to have been particularly associated with the healing of blindness and ophthalmic ailments. In the Delos Sarapea, many silver and gold votive offerings in the form of pairs of eyes have been discovered, suggesting that the healing of ophthalmic disorders was Sarapis' speciality, at least at Delos (Cox Miller, 1994, p. 110). The votive offerings are very similar to the representations of body parts dedicated to Asclepius after incubation at Epidaurus and other Asclepieia. Demetrius of Phalerum was cured of blindness by Sarapis, and also wrote five books about dreams involving Sarapis (Diogenes Laertius 5.76). Artemidorus tells us that Geminus of Tyre and Artemon of Miletus also wrote dream books recording the medical prescriptions of Sarapis (2.44). Tacitus reports that the Roman emperor Vespasian performed several healings involving ophthalmic ailments under the auspices of Sarapis when he was in Alexandria in 69 AD (*Hist.* 4.82). Thus, the votive offerings were probably dedicated to Sarapis because of his function as healer of ophthalmic ailments but may have also had a wider range of connotations in antiquity, given that Plutarch, who explicitly identifies Sarapis with Osiris, asserts that:

Then again, they [i.e. the Egyptians] depict Osiris by means of an eye and a sceptre, the one of which indicates forethought and the other power... (*De Is. et Os.* 371e).¹⁶⁹

Sarapis' connections with forethought (πρόνοια) were clearly linked with his roles as an oracular and saviour god. It may have been thought that Sarapis bestowed forethought upon his devotees as an aspect of his healing powers; the votive offerings may have represented the god's forethought and that bestowed upon the enquirer via the god's oracle. A fragment of an oracle

¹⁶⁹ Τὸν δ' Ὅσιριν αὖ πάλιν ὀφθαλμῶ καὶ σκῆπτρῳ γράφουσιν, ὃν τὸ μὲν τὴν πρόνοιαν ἐμφαίνει,⁴ τὸ δὲ τὴν δύναμιν... Cf. also *De Is. et Os.* 354f-355a.

from the *Tübingen Theosophy*, which may possibly derive from Porphyry's *Philosophy from Oracles*, reports that a man called Stratonicus had a dream regarding the number of remaining years of his life. Subsequently, he asked an oracle if he should trust the dream and received the response that a long time had been allocated to him but that he should sacrifice with gentleness to the "life-giving eye of Zeus", which may allude to Sarapis as a saviour god, given that from the Hellenistic period onwards he was linked with the underworld and often conflated with Zeus as god of the universe to symbolise together the entire cosmos (*Anonymi Monophysitae Theosophia* F9, Girgenti and Muscolino, 2011, p. 603, n. 269; Robert, 1968, pp. 586-587).¹⁷⁰

Literary and epigraphic evidence attests more generally to the dream oracles and healing powers of Sarapis and the practice of dream incubation, both for healing and non-medical purposes. Plutarch refers to a temple of Sarapis in Babylon in 323 BC, reporting the fact that Alexander's advisors consulted the god when Alexander was on his deathbed, to see if they should take him to the Sarapeion (Plutarch, *Alexander* 76.4; cf. Artemidorus 4.80; Pseudo-Callisthenes 1.33; 3.24). Inscriptions in the Delos *Sarapea* frequently attest dream appearances, which parallel the use of dream divination and incubation in Asclepieia. In fact, the inscription (dated to c. 200 BC) from the temple courtyard of Serapeum A records that the Egyptian priest Apollonius II received a dream oracle from Sarapis advising him to build and dedicate a temple to the god on Delos (Engelmann, 1975, lines 1-4; Stambaugh, 1972, p. 9). Evidence suggests that in Egypt, it is usually in connection with the Alexandrian cult that Sarapis' prominence as a healing deity is attested (Stambaugh, 1972, p. 77).

¹⁷⁰ I am indebted to Giuseppe Muscolino for the suggestion of the identification of the "eye of Zeus" and Sarapis (private communication, 10 August 2015).

ORACLES OF ASCLEPIUS AND SARAPIS IN PORPHYRY'S *PHILOSOPHY FROM ORACLES*

The presence of an oracle attributed to Asclepius in Porphyry's fragmentary work *Philosophy from Oracles*, as well as the inclusion of several oracles which are either attributed to Sarapis or mention the deity, strongly suggest that Porphyry included oracles in his work which were obtained through dream divination (*oneiromancy*). As we have seen, the most common form of divination associated with both deities was *oneiromancy*: numerous sanctuaries dedicated to Asclepius and Sarapis across the Mediterranean region used this form of divination, via incubation procedures. Aelius Aristides, who claimed to have experienced dream visions of both Asclepius and Sarapis, explicitly associates this specific form of divination with both deities in a discussion about the versification of oracles: 'Yet, by Zeus, most oracles are not given metrically by the prophetess herself in Delphi, by the priestesses in Dodona, by Trophonius, and by the dreams from Asclepius and Sarapis' (*Or.* 45.7).¹⁷¹ Dream divination was also practised in private and domestic ritual contexts in late antiquity, as attested in the *PGM*.¹⁷² The *PGM* contains one procedure to

¹⁷¹ τὰ δέ γε πλείω νῆ Δία χωρίς μέτρου ἢ πρόμαντις αὐτὴ ἢ ἐν Δελφοῖς, αἱ ἐν Δωδώνῃ ἰέρειαι, Τροφώνιος, τὰ ἐξ Ἀσκληπιοῦ καὶ Σαράπιδος ὄνειρατα. Cf. Aristides, *Or.* 49, *Sacred Tales* 3.46: "Serapis appeared on the same night, both he himself and Asclepius. They were both marvellous in their beauty and magnitude, and in some way like one another." (ἐφάνη δὲ καὶ ὁ Σάραπις τῆς αὐτῆς νυκτὸς, ἅμα αὐτὸς τε καὶ ὁ Ἀσκληπιὸς, θαυμαστοὶ τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος καὶ τινα τρόπον ἀλλήλοις ἐμφερεῖς); Platt (2011, p. 262).

¹⁷² Dream divination to obtain an oracle from Apollo: *PGM* II.1-64; Dream divination and visions through a spell to Selene: *PGM* IV.2622-2707; Request for dream oracles from Bes: *PGM* VII.222-249; VIII.64-110; Further requests for dream oracles (where no deity is mentioned by name): *PGM* VII.250-254; VII.359-369; VII.664-685; VII.703-726; VII.740-755; VII.795-845; VII.1009-1016; XII.190-192; XXIIb.32-35. A lamp divination to Apollo states that

obtain an oracle from Sarapis through lamp and bowl divination (*lecanomancy*), but this seems to be a rare occurrence of an oracle obtained via alternative divinatory means (i.e. other than incubation) attributed to Sarapis (*PGM* V.1-53). Furthermore, dream divination seems to have also comprised an important element of theurgy, from the time of Iamblichus onwards, who endorses the use of dream divination in sanctuaries of Asclepius as well as within private rituals, both of which he drew under the aegis of theurgy (Iamblichus, *De Mysteriis* 3.2-4, especially 3.3 (108.6-8); Addey, 2014, pp. 236, pp. 277-280; Finamore, 1998, pp. 155-164).

Porphyry was well aware of the religious rituals associated with Asclepius at his healing sanctuaries. In his *De Abstinencia*, Porphyry quotes the inscription engraved upon the gateway (*propylaea*) of the Asclepieion at Epidaurus:

Pure must one be to enter the incense-fragrant temple,
And purity is thinking holy thoughts (*De Abstinencia*
2.19.5).¹⁷³

Porphyry includes this inscription as part of his argument that a pure state of mind is just as important in Graeco-Roman religious practices as the actual performance of ritual. Furthermore, Porphyry, famous for his critique of Christianity and considered by Christian Church Fathers to be the enemy of Christianity *par excellence*, gives voice to the late antique pagan criticism that increasing Christian worship (and a corresponding decrease and

during the epiphany of the god, the practitioner can ask about obtaining revelations in dreams: *PGM* I.329-330. Cf. Cox Miller, 1994, pp.117-123.

¹⁷³ ἀγνὸν χρῆ ναιοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἀγνεῖα δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια. trs. Clark (2000). Porphyry, *Letter to Marcella* 7, also refers to Asclepius as one of the children of the gods who completed the road to the gods through hard work and strength, demonstrating the philosopher's familiarity with the legend and foundation of the cult of Asclepius.

lack of pagan worship) had made the cities of the Roman empire full of disease since Asclepius and other pagan deities have withdrawn:

For Porphyry, also, in the work which he wrote against us said this: “Now then,” he says, “they are amazed if disease has held the city for so many years, since Asclepius and the other gods no longer sojourn there. For, since Christ is honoured, none of the gods have enjoyed our public service.” (Theodoret, *Graecarum Affectionum Curatio* 12.96-97, trs. Edelstein, 1945, p. I.288).¹⁷⁴

This fragment is probably drawn from Porphyry’s (now fragmentary) work *Against the Christians*, although its attribution is uncertain. Porphyry links the apparent withdrawal or absence of Asclepius to the prevalence of disease in late antique cities, using this connection to criticise the Christian faith and to argue for a return to pagan worship. Asclepius was a focal point in the pagan-Christian religious debates of late antiquity: the cult of Asclepius represented one of the strongest sources of competition for the emerging Christian faith, because important similarities could be detected between Asclepius and Jesus: both were physicians, healers of disease and raisers of the dead (Julian, *Against the Galilaeans* 200a1-201e3, 235b1-235d5; Dillon, 1994, pp. 258-259). Pagans resisting conversion may have claimed that Christ naturally seemed only another Asclepius; certainly the Church Fathers were especially vehement in their criticisms of Asclepius and his cult (Edelstein, 1945, pp. II.132-138). These crucial pieces of evidence demonstrate that Porphyry was well aware of the scope of the cult

¹⁷⁴ Τοῦτο γὰρ δὴ καὶ ὁ Πορφύριος, ἐν οἷς καθ’ ἡμῶν ξυνέγραψεν, εἶρηκεν· “Νυνὶ δέ” φησι “θαυμάζουσιν, εἰ τοσούτων ἐτῶν κατεῖληφε νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν οὐκέτι οὔσης· Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου, οὐδεμιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ἦσθετο.”

of Asclepius, including the dream divination and incubation practices associated with the healing procedures of Asclepian sanctuaries in antiquity. Porphyry's *Philosophy from Oracles* includes a fragment of an oracle explicitly attributed to Asclepius:

And Asclepius again speaks of himself: “From sacred Tricca I have come, a god, whose mother once lay under Phoebus and conceived Asclepius, king of wisdom and experienced in the healing art, But what do you ask?” (*Philosophy from Oracles* 312F = Eusebius, *PE* 3.14.6).¹⁷⁵

This fragment represents an introduction to or the first section of an oracular utterance, as the last line makes clear, and the full oracle would no doubt have followed in Porphyry's original, complete work. The brief length and lack of context of the fragment make it difficult to ascertain the precise nature of this oracle, even whether it represents an iatromantic oracle uttered within a healing context or an oracle of a non-medical character. This oracle could have been delivered at any of the Asclepieia with the apparent exception of Tricca, since the god speaks of arriving from there. Tricca, in Thessaly, was considered to be the god's original birthplace: numerous details of the myth of Asclepius' birth establish the status of this land as the cradle of Asclepius' myth and cult (Ustinova, 2002, p. 275). Asclepius seems to have had a dream incubation oracle there, considered to be the most ancient of his sanctuaries, which involved a *katabasis* into a subterranean *adyton* in order to undergo the incubation ritual (Strabo 9.5.17; Ustinova, 2002, pp. 275-276). The oracle of Asclepius cited by Porphyry could also have been drawn from a private

¹⁷⁵ Καὶ ὁ Ἀσκληπιὸς πάλιν περὶ ἑαυτοῦ· “Τρίκκης ἐξ ἱερῆς ἦκω θεὸς, ὃν ποτε μήτηρ Φοῖβῳ ὑπευνηθεῖσα κνεῖ σοφίης βασιλῆα, ἴδριν ἱστορίας Ἀσκληπιόν· ἀλλὰ τί πεύθη;”

theurgic ritual or another type of domestic ritual utilising dream divination, similar to those attested in the *PGM*. However, unfortunately, the lack of surrounding context precludes certainty with regard to its oracular provenance and ritual context.

Only one oracle explicitly attributed to Sarapis is extant within the fragmentary *Philosophy from Oracles* (318F, lines 1-8 = Eusebius, *PE* 5.13.1: see below for full citation). However, a fragment preserved by Firmicus Maternus provides evidence that further oracles attributed to Sarapis were contained within the work. Firmicus states “In the first parts of the work, that is at the beginning, he said, ‘Serapis was called and, having transferred himself into the body of a man, he made this response’” (*Philosophy from Oracles* 306F = Firmicus Maternus, *de errore profane relig.* 13.4-5. Cf. Tanaseanu-Döbler 2013, p. 67).¹⁷⁶ The Latin term *vocatus* seems to relate to the Greek κλήσεις, a ritual term meaning ‘invocation’ used to describe ‘calling’ or ‘invoking’ a deity to possess a human prophet (usually used together with the term ‘receiving’ to denote the god entering the human prophet, with the latter described as δοχεύς). The use of this term may suggest a theurgic ritual context for this oracle, given that this terminology was often used within theurgic contexts to describe an oracular ritual where a priest who made the invocations (κλήτωρ) invoked the god to enter the body of the human prophet(ess) who would then utter oracles (Majercik, 1989, p. 28). Porphyry uses this terminology to refer to the oracular ritual whereby the god is invoked to possess the human prophet(ess) within several extant fragments of his work (*Philosophy from Oracles* 308F = Eusebius, *PE* 5.6.2-7.2; 347F = Eusebius, *PE* 5.7.6-8.7; .349F = Eusebius, *PE* 5.8.11-12; 350F = Eusebius, *PE* 5.8.13-9.9). Unfortunately,

¹⁷⁶ *in primis enim librorum partibus, id est in ipsis auspiciis, positus dixit: “Serapis vocatus et intra corpus hominis conlatus talia respondit.”*

Firmicus does not preserve the full oracle of Sarapis which presumably followed this section of Porphyrian commentary, so the ritual context remains obscure and difficult to reconstruct. However, this small fragment does at least attest to the use of oracular ritual, almost certainly utilised within a theurgic context, to obtain some of the oracles attributed to Sarapis within the *Philosophy from Oracles*.

The extant oracle explicitly attributed to Sarapis within the work is also concerned with ritual instruction. Porphyry introduces this oracle by stating that the gods have revealed their own manifestations and forms (presumably in epiphanies and oracles) from which their cult statues are constructed, and then turns to an oracle uttered by Sarapis to illustrate this type of divine revelation:

For example, Sarapis says of himself after seeing Pan:
– “A radiant bright light shines throughout the god’s house,
For he came, a great god met me. He saw my invincible power,
blazing Lord of light,
He saw the hair from the top of my head being warmed
on both sides by my fierce forehead and the holy locks of
my beard” (*Philosophy from Oracles* 318F, lines 1-8 =
Eusebius, *PE* 5.13.1).¹⁷⁷

This oracle may well suggest a theurgic context since a central notion of theurgy was that the gods themselves supplied theurgists with ritual instruction, particularly details of specific symbols to use to construct and consecrate their cult statue (Addey, 2014, pp. 98-100). However, the ritual method used to obtain the

¹⁷⁷ Λέγει Σάραπισ, ἰδὼν τὸν Πᾶνα, περὶ ἑαυτοῦ· Φαιδρὴ μὲν κατὰ δῶμα θεοῦ καταλάμπεται ἀυγὴ· ἦλθε γάρ, ἠντιβόλησε θεὸς μέγας· εἶδεν ἐμεῖο κάρτος ἀμαιμάκετον, λαμπηδόνα φλογμοτύραννον, βόστρυχον ἐκ κεφαλῆς νεάτης χαροποῖσι μετώποις ἀμφὶς ἰανόμενον πλοχομοῖς θ’ ἱεροῖο γενεῖου.

oracle from Sarapis is unclear from the fragment. Porphyry connects Sarapis with Pan; although these two gods were not explicitly identified, there is some evidence that they were connected (Diodorus Siculus 1.25.2), probably linked through their similar roles as saviour gods (Stambaugh 1972, pp. 85-87). Two further fragments from the work mention Sarapis: one refers to the god as the ruler of *daimones* (*Philosophy from Oracles* 327F = Eusebius, *PE* 4.23.6; Muscolino 2011, p.cxxxvii), while the other fragment denotes the god as the ruler and averter of evil *daimones* who sends symbols to initiates to drive *daimones* away (*Philosophy from Oracles* 326F, lines 5-11 = Eusebius, *PE* 4.22.15-23): Porphyry's comment about the roles of Sarapis suggests that the god was worshipped by theurgists, given that the latter were considered to drive away evil *daimones* with the assistance of the gods and held that the gods gave symbols directly to them during rituals (Porphyry, *De Abstinencia* 2.41.5, 2.42.1, 2.45.1-3; Iamblichus *De Mysteriis* 3.31 - 176.6-8, 178.3-13; Eunapius, *Lives of the Philosophers* 457.11; Addey, 2014, pp. 98-100; p. 181).

To summarise, one oracle explicitly attributed to Sarapis and one attributed to Asclepius survive in the fragmentary *Philosophy from Oracles*, but the fragment cited by Firmicus also testifies that further oracles attributed to Sarapis were included within the original work. The fragments of oracles attributed to Sarapis or those which mention the deity generally suggest a theurgic ritual context: that cited by Firmicus demonstrates that an oracular ritual (where the god was considered to possess the ritual practitioner) was used to obtain that specific oracle; meanwhile the oracle explicitly attributed to Sarapis displays the god's instruction for the construction of his cult statue (relating to the central theurgic notion that the gods themselves give ritual instruction to theurgists, especially for the construction of cult statues

for divinatory purposes); and finally, the oracle which mentions Sarapis notes that he gives symbols to initiates for driving evil *daimones* away during ritual practices.

Overall, the presence of oracles attributed explicitly to *both* Sarapis *and* Asclepius within the work strongly indicates that oracles obtained through dream divination formed an important element of Porphyry's *Philosophy from Oracles*: although this conclusion is somewhat speculative given the fragmentary nature of the evidence involved, it is extremely likely given that this type of divination was inextricably linked with the medical ritual practices associated with both deities - especially given the lack of evidence for oracles attributed to Asclepius being obtained through alternative divinatory methods *other than incubation*. Furthermore, an oracle attributed to Hekate within the work explicitly refers to a dream oracle or vision, which may add further weight to the suggestion that the work included oracles obtained via dream divination: after instructing the ritual practitioner with regard to the symbols to be used for the construction of her statue, Hekate tells the practitioner that after constructing the statue and praying extensively to it, they will see her in their sleep, referring to a dream divination ritual or dream vision (*Philosophy from Oracles* 317F = Eusebius, *PE* 5.12.1-2. Cf. Tanaseanu-Döbler 2013, p.66). It is even tempting to speculate that oracles attributed to Isis may also have been included within Porphyry's work, since this deity was also closely associated with dream divination and incubation practices and she is mentioned in at least one oracle from the work (*Philosophy from Oracles* 309F = Eusebius, *PE* 6.4-5), although this suggestion remains extremely uncertain and entirely speculative.

DREAM DIVINATION AND NEOPLATONISM

Dream divination (*oneiromancy*) and the cult of Asclepius itself both played important roles within Neoplatonism after Porphyry, which possibly suggests Porphyry's influence on later Neoplatonic philosophers through his inclusion of oracles obtained via dream divination in the *Philosophy from Oracles* (cf. Addey, 2014, pp. 287-288; Edelstein, 1945, p. II.107). As we have seen above, various reports attest to the occurrence of dream oracles in antiquity in the intermediate state between sleeping and waking: in his account of dream divination, Iamblichus maintains that this represents the ideal state for dream visions; he also specifies that diseases are cured through dream divination and visions in Asclepian sanctuaries (*De Mysteriis* 3.2, 103.8-11; 3.3, 108.6-.7; Addey, 2014, p. 236). Iamblichus' positive comments about dream divination imply that it was an important and well-established element of theurgic ritual: traditional Graeco-Roman religious rituals (such as the dream incubation associated with healing sanctuaries) were integrated into theurgy by Iamblichus, with the theurgist acting as the guardian and spokesperson for traditional cult in late antiquity (Addey, 2014, pp. 277-280). The emperor Julian claims that Asclepius had often cured him during periods of sickness by prescribing remedies, implying his own use of dream divination (Julian, *Against the Galilaeans* 235c10-d2; cf. also Julian, *Letter 78, To Iamblichus*, 419b4-7). The later Neoplatonist philosopher Synesius wrote a work entitled *On Dreams*, which explores the importance of dream divination (*De Insomniis*). Marinus reports that Proclus had a special affinity with Asclepius: he received various omens and dreams which included the symbols and signs of the god (*Proclus, or on Happiness* 31.2-25). Proclus himself speaks of epiphanies of Asclepius as

appealing to human beings because of the human desire for one's body to share in the perception of the god's giving (*In Alc.* 166.4-9). Proclus' house on the south side of the acropolis was near the shrine of Asclepius which had apparently been established by Sophocles in the Classical period (Marinus, *Proclus* 29.36-37).¹⁷⁸ Furthermore, Marinus relates that when Asclepigeneia was gripped by severe illness, Proclus went to the temple of Asclepius in Athens "and while he was praying in the ancient manner, a sudden change was seen in the maiden and a sudden recovery occurred, for the Saviour, being a god, healed her easily" (Marinus, *Proclus* 29.21-24).¹⁷⁹ This account attests to the willingness of Neoplatonic philosophers such as Proclus to visit sanctuaries of Asclepius for their friends and colleagues in order to seek healing on their behalf; this traditional religious endeavour was considered to be a theurgic ritual practice within Neoplatonism, as Marinus clarifies in his introduction to the episode: "And if one wished to make a long story, one could say a great deal in relating the theurgic practices of the happy man [Proclus]. But I shall recall just one of a myriad, for it is marvellous even to hear" (*Proclus* 29.1-5).¹⁸⁰

Moreover, dream incubation and divination practices connected with epiphanies of Asclepius are attested within a 'private', domestic ritual context within Neoplatonism as well as within the context of the traditional public sanctuary: for example, Marinus relates that Proclus feared he might develop arthritis since his

¹⁷⁸ There may be a depiction of Asclepius in the so-called "House of Proclus" (Karivieri 1994, p. 119; Edwards 2000, p. 104, n. 326).

¹⁷⁹ εὐχόμενου δὲ αὐτοῦ τὸν ἀρχαιότερον τρόπον, ἀθρόα μεταβολὴ περὶ τὴν κόρην ἐφαίνετο καὶ χαιότερον τρόπον, ἀθρόα μεταβολὴ περὶ τὴν κόρην ἐφαίνετο καὶ ῥαστώνη ἐξαίφνης ἐγίνετο· ῥεῖα γὰρ ὁ Σωτήρ, ὥστε θεὸς ἰάτο. All translations of this work are taken from Edwards (2000).

¹⁸⁰ Καὶ πολλὰ ἂν τις ἔχοι λέγειν μηκύνειν ἐθέλων, καὶ τὰ τοῦ εὐδαίμονος ἐκείνου θεουργικὰ ἐνεργήματα ἀφηγούμενος. ἐνὸς δὲ ἄλλου ἐκ τῶν μυρίων ἐπιμησθήσομαι· θαῦμα γὰρ ὄντως καὶ ἀκούσαι.

father had been afflicted with the disease; consequently, the philosopher prayed to Asclepius about this health issue, asking for a clear message from the god, and subsequently had a dream vision of the god coming from Epidaurus and leaning over his leg; following this, Proclus reached a great old age without experiencing such arthritic suffering, according to Marinus (*Proclus* 31.14-25).¹⁸¹ Proclus also apparently received an epiphany of the god during the time of his final illness while in the intermediate state between waking and sleeping:

As for his affinity with Asclepius, that was indicated first by the act just mentioned, but we were also persuaded by the epiphany of the god in his final illness. For when he was halfway between sleep and dreaming, he saw a serpent crawling about his head, from which moment the illness began to subside, and thus through the epiphany he enjoyed some remission of the illness. Indeed, had not his great and eager desire for death prevented it, and had he deigned to give the appropriate care to his body, I believe that perfect health would have returned (Marinus, *Proclus*, 30.12-21).¹⁸²

¹⁸¹ Cf. also Marinus, *Proclus* 32.24-42, for a further allusion to a dream oracle delivered by Asclepius to Proclus, after the latter had prayed for an answer as to the identity of the gods who presided over a sanctuary in Lydia. Marinus relates that the god revealed to Proclus that Machaon and Podalirius, for whom Iamblichus had composed hymns, presided over the sanctuary: these two Homeric physicians were honoured throughout the empire as sons of Asclepius (Edelstein, 1945, pp. I.78-104; Edwards, 2000, p. 108). Proclus' experience of a dream vision and epiphany of Telesphorus, honoured in Athens by 250AD as a son of Asclepius (Marinus, *Proclus* 7).

¹⁸² τὴν γε μὴν περὶ τὸν Ἀσκληπιὸν αὐτοῦ οἰκειότητα ἔδειξε μὲν καὶ τὸ πρόηεν ἔργον, ἔπεισε δὲ ἡμᾶς καὶ ἐν τῇ τελευταίᾳ νόσῳ ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ. μεταξὺ γὰρ ὄν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, εἶδε δράκοντα περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔρποντα, ἀφ' ἧς αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ἀπέθετο τὸ τῆς παρέσεως νόσημα, καὶ οὕτως ἐκ τῆς ἐπιφανείας ἀνακωχῆς τινὸς τοῦ νοσήματος ἦσθετο, καὶ εἰ μὴ προθυμία καὶ πολλὴ ἔφεσις τοῦ θανάτου ἐκόλυσεν, ἐπιμελείας δὲ τῆς προσηκούσης ἠξίωσε τὸ σῶμα, ὕγιες, οἶμαι, τέλεον αὐθις ἐγεγόνει.

The type of epiphany described, with a serpent appearing as the god, is typical of many of the surviving testimonies from Epidauros and elsewhere which describe dream visions obtained through incubation.

PORPHYRY ON DIVINATION, MEDICINE AND HEALING

Porphyry, as a late Platonist philosopher, considered healing and purification to extend well beyond the physical domain and consequently he may well have included oracles obtained via dream divination in the *Philosophy from Oracles* in relation to the central aim of the work: to assist with the purification and salvation of the soul (*Philosophy from Oracles* 303F, lines 14-30 = Eusebius, *PE* 4.6.2-7.2). In praising the gifts of Sarapis, Aristides states that the deity both “preserves the soul... by purifying it with wisdom, and the body by giving it health, without which it is impossible either to make use of the goods of the soul or to enjoy any other good fortune” (*Or.* 45.18).¹⁸³ Aristides points towards the importance of the purification of the soul, through the attainment of wisdom, and of bodily health for the development of the soul. Moreover, elsewhere Aristides recognises the interdependence of body and soul (and even the requisite subordination of the body to the soul, a notion derived from Plato’s *Phaedo*) and prays to Asclepius to grant him enough health so that the body may obey the soul’s wishes (*Or.* 38.24, T323 in Edelstein, 1945, p.I.165). Many Neoplatonist philosophers also held that healing is related to both body and soul, which are interconnected although the body should be subordinated to the soul. Porphyry,

¹⁸³ τὴν μὲν δὴ ψυχὴν ... σοφία καθαίρων, τὸ δὲ σῶμα ὑγίειαν διδοῦς σώζει, ἥς χωρὶς οὔτε τοῖς τῆς ψυχῆς ἀγαθοῖς χρῆσθαι οὔτ’ ἄλλης οὐδεμιᾶς εὐτυχίας ἀπολαύειν ἔστι.

Iamblichus and Proclus developed the theory of the vehicle of the soul as an intermediary which connects the soul and body to each other; they used this theory to explain the operations and efficacy of ritual practices (Finamore, 1985; Addey, 2013, pp. 149-167). The emperor Julian links Asclepius' healing of the body with the training of the soul by the Muses with the aid of Asclepius and other deities, "Asclepius heals our bodies, the Muses train our souls with the aid of Asclepius and Apollo and Hermes..." (*Against the Galilaeans* 235b1-3).¹⁸⁴ This double role of healing is related to the Neoplatonic attribution of the double function of saviour of human health and cosmic divine saviour to the god Asclepius: Porphyry claimed that Asclepius is lunar intellect while Proclus claims that Asclepius should be placed in the Sun and that it is through him that the world of generation is held together and filled with symmetry and balanced union (Proclus, *In Platonis Timaeum*, I.49C; Proclus, *In Platonis Rem Publicam* I, p.69.7 [Kroll]). Julian asserts that Zeus engendered Asclepius (whom he also connects with Helios-Apollo) from himself among the intelligible gods (Julian, *Hymn to King Helios* 144b2-5; 144c8-10; 153b1-3; *Against the Galilaeans* 200a1-6).¹⁸⁵ Thus, Asclepius was envisaged as making the manifested cosmos healthy as well as individual humans.

¹⁸⁴ trs. Edelstein (1945, p. I.165): Ἰᾶται Ἀσκληπιὸς ἡμῶν τὰ σώματα, παιδεύουσιν ἡμῶν αἱ Μοῦσαι σὺν Ἀσκληπιῷ καὶ Ἀπόλλωνι καὶ Ἑρμῇ λογίῳ τὰς ψυχὰς.

¹⁸⁵ Aelius Aristides, *Or.* 42.4, also attributes a cosmic saviour role to Asclepius as the guardian of the immortals and the guide and ruler of the universe. Farnell (1921, pp. 278-279) takes Aristides' interpretation of Asclepius as the orator's personal opinion. Yet, as Edelstein (1945, p. II.107 and n.21) points out, this cannot be correct since Aristides was not an original metaphysician and "That he talks about Asclepius as he does, immediately raises the suspicion that he is echoing a more general belief." Edelstein notes that Aristides' views seem reminiscent of Neo-Pythagorean philosophy and of the Platonism of the first and second centuries AD.

In relating healing and purification to the health and wholeness of the human soul (as well as the body), Neoplatonists were especially influenced by Plato's report of Socrates' final words (to Crito) before his death: "... we owe a cock to Asclepius. Pay it and do not neglect it" (Plato, *Phaedo* 118a7-8).¹⁸⁶ In his *Commentary on the Phaedo*, Damascius argued that Socrates, being a watchful and pious man, would not have forgotten a previous pledge to a deity; therefore, it must have been in the moment of death that Socrates incurred this obligation to Asclepius: Socrates was supplicating the healer of disease to heal the parts of the soul that became sick in generation; at the moment of death the soul needs the help and forethought of Asclepius; an additional reason is that souls in their upward flight sing the hymn to Paeon (Damascius, *In Platonis Phaedonem Commentaria* II.157; I.561; Edelstein, 1945, pp. II.130-131). Taking their cue from Plato's Socrates, Neoplatonist philosophers connected Asclepius with the healing and purification of the soul as well as the body: for those initiated into philosophy, Asclepius opened the path into the beyond and healed the soul, helping to restore the soul to its original, whole state, as well as healing the body (cf. Edelstein, 1945, pp. II.131; Most, 1993, p. 100).

Porphyrus himself suggests the significance of the connected nature of soul (or mind) and body for any participation in ritual practices, particularly those linked with Asclepius; given his endorsement of their connected nature in ritual practices, it seems reasonable to suggest that the philosopher would also consider that the oracles of Asclepius would affect both body and soul (given their inherent connection, in his eyes), aiding the purification and healing of the soul as well as the body. As we have seen, Porphyry quotes the inscription engraved upon the gateway

¹⁸⁶ ...τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἄλεκτρούνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.

of the temple of Asclepius at Epidauros (*De Abstinencia* 2.19.5). Furthermore, the importance of moral purity for participating in the rituals of Asclepius, as well as the notion that receiving a dream oracle from Asclepius encouraged the client to lead a better life, is attested in the cult of Asclepius itself in late antiquity (suggesting the extent to which Porphyry was familiar with and drew on traditional cultic practices): the third-century AD inscription engraved on the Asclepion at Lambaesis, Africa, states: “Enter a good man, leave a better one” (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VIII.I, n°. 2584 [209-211 AD]).¹⁸⁷ Porphyry uses the inscription from Epidauros as a key part of his argument that a pure state of mind is just as important in religious practices as the performance of ritual, an approach which suggests the linked and interdependent nature of soul (or mind) and body, and the importance of ethical and intellectual practices for efficacious participation in ritual, which in turn indicates that Porphyry would have considered the oracles obtained via dream divination to heal and purify both body and soul because of their inextricably related nature.

CONCLUSION

The presence of oracles attributed to *both* Asclepius *and* Sarapis within the *Philosophy from Oracles* suggests that oracles obtained via dream divination were included within this important late antique oracle collection. Since Sarapis and especially Asclepius were primarily associated with healing and bestowing oracles via dream incubation, it would be strange if all the oracles attributed to these deities had been obtained via alternative divinatory methods. Although at least one oracle attributed to Sarapis from the work seems to describe an oracular response obtained

¹⁸⁷ *Bonus intra, melior exi.*

through the divine possession of a human, the presence of an oracle attributed to Asclepius within the work strengthens the likelihood that certain oracles within the work were derived from dream divination and incubation rituals, given that this procedure was the only method of divination associated specifically with Asclepius in antiquity. Although this hypothesis remains somewhat speculative and cannot be proven because of the lack of context and the fragmentary nature of the work, the use of oracles obtained via dream divination within Porphyry's *Philosophy from Oracles* is extremely likely given the ritual, cultural and religious contexts of the divinatory practices associated with these deities in antiquity.

It is tempting to speculate further that Porphyry's oracle collection may also have included oracles attributed to Isis which were obtained via dream divination, though this is entirely speculative. Furthermore, within Neoplatonism, all philosophers subsequent to Porphyry endorsed the use of dream divination within theurgy, both within the context of private and domestic ritual and within the context of traditional public sanctuaries and the incubation rituals associated with them. If Porphyry did include oracles obtained via dream divination within his work, subsequent Neoplatonists may have been influenced by Porphyry in allocating such an important role to this form of divination and to the cult of Asclepius within their accounts of theurgy, which included traditional forms of religious ritual. Moreover, given the connected nature of soul and body within Neoplatonism and the inextricably linked nature of ethical, intellectual and ritual practices for Porphyry and his successors, it is likely that Porphyry included oracles from the healing deities Asclepius and Sarapis in relation to the central aim of the *Philosophy from Oracles* (as stated in its prologue): for the purification and salvation of the soul.

REFERENCES

Primary Sources

- Aelius Aristides. *The Sacred Tales*, ed. Charles A. Behr. *P. Aelii Aristidis Opera quae exstant Omnia*, Brill, Leiden-Boston, 1976. Eng. trs. Charles A. Behr, *P. Aelius Aristides: the Complete Works. Volume II: Orations XVII-LIII*. Brill, Leiden, 1981.
- _____. *Oration 45: Regarding Sarapis*, ed. Charles A. Behr. *P. Aelii Aristidis Opera quae exstant Omnia*, Brill, Leiden-Boston, 1976. Eng. trs. Charles A. Behr, *P. Aelius Aristides: the Complete Works. Volume II: Orations XVII-LIII*. Brill, Leiden, 1981.
- Altertümer von Pergamon VIII.3. Die Inschriften des Asklepieions*. Ed. C. Habicht. de Gruyter, Berlin, 1969.
- Artemidorus. *The Interpretation of Dreams (Oneirocritica)*, ed. R.A. Pack, *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*. Teubner, Leipzig, 1963.
- Cicero. *De divinatione*. ed. and trs: W.A. Falconer. Loeb. Heinemann and Harvard University Press, London and Cambridge, MA, 1923 (repr. 1979).
- Clement of Alexandria. *The Exhortation to the Greeks (Protrepticus)*,. trs: G.W. Butterworth. Loeb. William Heinemann, London, 1919.
- Corpus Inscriptionum Latinarum VIII.1*. ed. Gustav Wilmanns. Berlin, 1881.
- Damascius. *In Platonis Phaedonem Commentaria*. ed. and trs. L.G. Westerink. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo: II Damascius*. North Holland Publishing, Oxford-New York, 1977 [Prometheus Trust, Westbury, 2009].
- Eunapius. *Lives of the Philosophers and Sophists (Vitae Sophistarum)*. trs: W.C. Wright. Loeb. Heinemann, London-New York, 1922.

- Iamblichus. *De Mysteriis*. eds. and trs. E.C. Clarke, J.M. Dillon and J.P. Hershbell. Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.
- Inscriptiones Graecae* IV.2. ed. K. Hallof. de Gruyter, Berlin, 2007.
- Julian. *Against the Galilaeans*. ed. Wilmer Cave Wright. *The Works of the Emperor Julian* Vol. III. Loeb. Heinemann, London, 1923.
- _____. *Hymn to King Helios*. Ed. Wilmer Cave Wright. *The Works of the Emperor Julian* Vol. I. Loeb. Heinemann, London, 1913.
- _____. *Letter 78: To Iamblichus*. ed. Wilmer Cave Wright. *The Works of the Emperor Julian* Vol. III. Loeb. William Heinemann, London, 1923.
- Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*. trs. R.D. Hicks. Loeb. Heinemann, London and New York, 1925.
- Marinus. *Proclus, or On Happiness*. ed. Henri Dominique Saffrey and Alain-Philippe Segonds. *Marinus: Proclus ou sur le bonheur*. Les Belles Lettres, Paris, 2001.
- Origen. *Contra Celsum*. ed: M. Borret. *Origène, Contre Celse*. 5 vols. Les Éditions du Cerf, Paris, 1967-1976.
- Papyri Graecae Magicae*, ed. K. Preisendanz. 2 vols. Teubner, Leipzig-Berlin, 1928-1931.
- Pausanias. *Description of Greece*. trs: W.H.S. Jones. 10 vols. Loeb. London and Cambridge, MA: Heinemann and Harvard University Press, 1933-35.
- Philostratus. *Vita Apollonii*. trs: F.C. Conybeare. 2 vols. Loeb, London: Heinemann, 1922.
- Plato. *Phaedo*. ed. and trs. Harold North Fowler. Loeb. Heinemann, London, 1966.

- Plutarch. *Alexander*. ed. and trs. B. Perrin. Loeb. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2014.
- _____. *On Isis and Osiris (De Iside et Osiride)*. trs: F.C. Babbitt. *Moralia*, Vol. 5. Loeb. Harvard University Press, London and Cambridge, MA 1936 (repr. 2003).
- _____. *On the Sign of Socrates (De Genio Socratis)*. trs: P.H. De Lacy and B. Einarson. *Moralia*, Vol. 7. Loeb.: Heinemann and Harvard University Press, London-Cambridge, MA, 1959.
- Porphry. *De abstinentia*. eds. and trs. J. Bouffartigue, M. Patillon and A. Segonds. *Porphyre: De L'Abstinence*. 3 vols., Les Belles Lettres, Paris, 1977-1995. Eng. trs: G. Clark. *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*, Duckworth, London, 2000.
- _____. *On Cult Statues (De Statuiis)*. ed: A. Smith. *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Teubner, Leipzig, 1993.
- _____. *Letter to Marcella*. ed. K. O'Brien Wicker. Society of Biblical Literature, Atlanta, 1987.
- _____. *Philosophy from Oracles (De philosophia ex Oraculis Haurienda)*. ed. G. Girgenti and G. Muscolino. *Porfirio: Filosofia Rivelata Dagli Oracoli*. Bompiani, Milan, 2011.
- _____. *On Cult Statues (De Statuiis)*. ed: A. Smith (1993), *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Leipzig: Teubner.
- Proclus. *Commentary on the First Alcibiades of Plato*. ed. L.G. Westerink, trs. W. O'Neill. Prometheus Trust, Westbury, 1962; second edition: 2009.
- _____. *In Platonis Rem publicam commentaria*. ed. G. Kroll. 2 vols. Teubner, Leipzig, 1899-1901.
- _____. *In Platonis Timaeum Commentaria*. ed. E. Diehl. 3 vols. Teubner, Leipzig, 1903-1906.
- Pseudo-Callisthenes. *The Romance of Alexander the Great (Historia Alexandri Magni)*. ed: G. Kroll. Weidmann, Berlin, 1926 (repr. 1977).

Strabo. Trs. H. L. Jones. Loeb Vol. 8. Heinemann, London, 1932.

Siculus, Diodorus. Ed. and Trs. C. H. Oldfather. Loeb. 12 vols. Heinemann, London, 1933-1967.

Synesius. *De Insomniis*, ed. N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis opuscula*, Polygraphica, Rome, 1944. Eng. Trs. A. Fitzgerald, *The Essays and Hymns of Synesius*, Volume II, Oxford University Press, Oxford, 1930.

Tacitus. *Histories*. trs. J. Jackson. Harvard University Press, Cambridge, MA-London, 1931 (repr. 1979).

Theodoretus. *Graecarum Affectionum Curatio*. ed. I. Raeder. Teubner, Stuttgart, 1969.

Secondary Sources

Addey, Crystal (2007). “Mirrors and Divination: *Catoptromancy*, Oracles and Earth Goddesses in Antiquity”, in M. Anderson (ed.) *The Book of the Mirror: An Interdisciplinary Collection exploring the Cultural Story of the Mirror*, Cambridge Scholars Press, Cambridge, pp. 32-46.

_____ (2013). “In the Light of the Sphere: The Vehicle of the Soul and Subtle Body Practices in Neoplatonism”, in Geoffrey Samuel and Jay Johnston (eds.) *Religion and the Subtle Body in Asia and the West: Between Mind and Body*. Routledge, London, pp. 149-167.

_____ (2014). *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the gods*. Ashgate, Farnham.

Ahearne-Kroll, Stephen P. (2014). “Mnemosyne at the Asklepieia”; In *Classical Philology*, vol. 109, pp. 99-118.

Angeletti, L. R., Agrimi, U., Curia, C. et al (1992). “Healing rituals and sacred serpents”; In *Lancet*, vol. 340: pp. 223-225.

Bidez, Joseph (1913; repr. 1964). *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*. Van Goethem, Ghent.

- Busine, A. (2005). *Paroles d'Apollon: Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II – VI siècles)*, Religions in the Graeco-Roman World, Leiden – Boston: Brill.
- Cox Miller, Patricia (1994). *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton University Press, Princeton.
- Dieter-Betz, H. (1986). *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*. University of Chicago Press, Chicago-London.
- Dill, S. (1904). *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London: Macmillan.
- Dillon, M. P. J. (1994). “The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 101: pp. 239-260.
- Edelstein, Emma J. and Ludwig (1945; repr. 1998). *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. Volumes I and II. John Hopkins University Press, Baltimore-London.
- Edwards, Mark (2000). *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool University Press, Liverpool.
- Engelmann, H. (1975). *The Delian Aretalogy of Sarapis*. Brill, Leiden-Boston.
- Farnell, Lewis Richard (1921). *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Clarendon Press, Oxford.
- Finamore, J. (1985). *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. The American Philological Association, Scholars Press, Chico, California.
- _____ (1998). “Iamblichean Dream Theory”, in R.M. Berchman (ed.) *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*. South Florida Studies in the History of Judaism, n°. 163, Scholars Press, Atlanta, pp. 155–164.

- Fraser, P. M. (1960). “Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World”, in *OAth* vol. 3, pp. 1-54.
- Goulet, Robert (1982). “L’oracle d’Apollon dans la *Vie de Plotin*”, in L. Brisson, M.O. Goulet-Cazé, R. Goulet and D. O’Brien (eds.) *Porphyre: La Vie de Plotin*, vol. 1: *Travaux préliminaires et Index grec complet*, Histoire des doctrines de l’antiquité 6, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, pp. 369-411.
- Hamilton, M. (1906). *Incubation*. London.
- Heyob, S. K. (1975). *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*. Brill, Leiden-Boston.
- Idris Bell, H. (1953). *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*. Liverpool University Press, Liverpool.
- Israelowich, Ido (2012). *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*. Brill, Leiden-Boston.
- Johnson, A. P. (2013). *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Johnston, Leslie D. (1948). “Incubation-Oracles”, in *Classical Journal*, vol. 43, pp. 349-355.
- Karivieri, A. (1994). “The House of Proclus on the Southern Slopes of the Acropolis: A Contribution”, in P. Castren (ed.) *Post-Herulian Athens*, Helsinki, pp. 115-140.
- Kee, H. C. (1982). “Self-Definition in the Asclepius Cult”, in B.F. Meyer and E.P. Sanders (eds.) *Jewish and Christian Self-Definition Volume 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World*. SCM, London, pp. 118-36.
- LiDonnici, Lynn R. (1995). *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary*. SBL, Atlanta.
- Majercik, Ruth (1989). “Introduction”, in R. Majercik (ed.) *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Brill, Leiden-Boston [Prometheus Trust, Westbury, 2013].

- Marx-Wolf, H. (2016). *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority: Platonists, Priests and Gnostics in the Third Century C.E.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Melfi, Milena (2010). “Ritual Spaces and Performances in the Asklepeia of Roman Greece”, in *The Annual of the British School at Athens*, vol. 105: pp. 317-338.
- Mikalson, J. (2004). “Greece”, in S.I. Johnston (ed.) *Religions of the Ancient World: a guide.* Harvard University Press, Cambridge, MA-London, pp. 210-219.
- Most, Glenn (1993). “A Cock for Asclepius”, in *Classical Quarterly*, vol.43, n°. 1: pp. 96-111.
- Pakkanen, P. (1996). *Interpreting Early Hellenistic Religion: A Study based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis.* Foundation of the Finnish Institute at Athens (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens, Vol. III), Helsinki.
- Petsalis-Diomidis, Alexia (2005). “The Body in Space: Visual Dynamics in Graeco-Roman Healing Pilgrimage”, in J. Elsner and I. Rutherford (eds.) *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods.* Oxford, pp. 183-218.
- Platt, Verity (2011). *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion.* Cambridge University Press, Cambridge.
- Robert, Louis (1968; repr. 1989). “Trois oracles de la Théosophie et un prophète d’Apollon”; in L. Robert (1989) *Opera Minora Selecta: Épigraphie et Antiquité Grecques V.* Hakkert, Amsterdam, pp. 584-615.
- Samuel, A. E. (1983). *From Athens to Alexandria: Hellenism and Social Goals in Ptolemaic Egypt.* *Studia Hellenistica* 26, Lovanii.

- Shaw, Gregory (1998). “Divination in the Neoplatonism of Iamblichus”, in Robert M. Berchman (ed.) *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*. South Florida Studies in the History of Judaism n°. 163, Scholars Press, Atlanta, Georgia, pp. 225-267.
- Solmsen, F. (1979). *Isis among the Greeks and Romans*. Harvard University Press, Cambridge, MA-London.
- Stambaugh, J. E. (1972). *Sarapis Under the Early Ptolemies*. Brill, Leiden-Boston.
- Tanaseanu-Döbler, I. (2013). *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*. Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen.
- Tomlinson, R. A. (1983). *Epidaurus*. Granada, London.
- Ustinova, Y. (2002). “Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God: Mythical Residents of Subterranean Chambers”, in *Kernos*, vol. 15, pp. 267-288.
- Vidman, L. (1970). *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 29, Walter de Gruyter, Berlin.
- Welles, C. B. (1962). “The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria”, in *Historia*, vol. 11, pp. 271-298.
- Wilcken, U. (1922-1927). *Urkunden der Ptolemäerzeit. Volume I: Papyri aus Unterägypten*. Berlin-Leipzig.
- Wild, Robert A. (1981). *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*. Brill, Leiden-Boston.

A CURA DA MELANCOLIA EM MARSILIO FICINO

*Monalisa Carrilho de Macedo**

* Professora de Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É Doutora pela Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne). Dedicar-se à pesquisa do Neoplatonismo do Renascimento, Metafísica e Psicanálise.

E-mail: carrilhomonalisa@uol.com.br

*Qu'est-ce que le savoir sinon l'aventure de la vie
douloureuse dans le cerveau des grands hommes?*
(Gilles Deleuze)¹⁸⁸

O significante cura, em latim, enfatiza, como se sabe, o sentido de cuidado e tratamento e dele está ausente o sentido de “cura” (restabelecimento da saúde) em português. O dicionário latino de Gaffiot, por exemplo, enumera cinco sentidos para cura: 1) cuidado, cuidar; 2) administração de uma coisa pública; 3) trabalho, obra do espírito; 4) preocupação, solicitude, inquietação; 5) inquietação amorosa. A cura, em português, é consequência da cura latina. Embora também se use, no vocabulário médico, o termo cura para designar tratamento, o sentido mais usual em português é de remissão. Isto dito, seria mais pertinente falar de cura da melancolia no sentido latino do que no sentido luso, sobretudo se formos considerar a melancolia na ambivalência que lhe é característica no Renascimento, notadamente a partir de Marsilio Ficino (1433-1499).

Se, por um lado, seguindo a tradição medieval, trata-se, realmente, de uma patologia que pede tratamento e tentativa de cura, por outro, a melancolia passará a ser também um estado de espírito que proporciona os maiores voos de criação e genialidade que um ser humano é capaz de conhecer. Dessa forma, não se pode considerar a melancolia de um ponto de vista puramente médico e profilático.

Ficino escreveu, em 1489, um livro que se tornaria um verdadeiro *best-seller* até o século XVIII, o *De vita libri tres*, obra que tinha por objetivo orientar o intelectual em seu exercício para que conseguisse, senão evitar, pelo menos atenuar os efeitos nocivos da melancolia. Evitá-la seria impossível, porque esse tem-

¹⁸⁸ *Critique et Clinique*.

peramento é próprio do trabalho intelectual e mesmo quem não tem, por natureza, uma predominância do humor melancólico, acaba desenvolvendo esse humor pela prática do estudo solitário. Ficino divide sua obra em três livros em função dos três aspectos que considera fundamentais para realizar com sucesso uma vida intelectual: a higiene de vida (*De vita sana*); a longevidade, já que o esforço intelectual é longo e depende de muito tempo (*De vita longa*); e, enfim, a necessidade de se conhecer as conjunturas astrais para atraí-las a seu favor (*De vita coelitus comparanda*). Foi esse último livro, por sinal, que fez mais sucesso e era muitas vezes citado sozinho, isolado dos outros dois.

Bom platônico, Ficino gostava de triplicidades, e começa o *De Vita* falando dos nove guias do intelectual, divididos em três grupos de três: no céu, na alma e na terra. No plano astral, Mercúrio, Sol e Vênus são os protetores do estudioso. Mercúrio “nos impulsiona e encoraja no caminho das Musas e da pesquisa”; o Sol resplandecente “espalha sua fecunda luz tanto nas almas que buscam quanto nos objetos buscados”¹⁸⁹; e, enfim, Vênus, mãe das Graças, vem “ornar e revestir todas as coisas com seus raios benéficos e charmosos”. Na alma, os três guias do estudioso são “a ardente e estável vontade, a aguda e sutil inteligência e a firme e durável memória”. No plano terrestre os três guias são um pai muito cuidadoso, um excelente professor e um médico experiente. E Ficino conclui, “sem esses nove Guias e condutores ninguém nunca pode nem poderá chegar ao templo sagrado das nove Musas”¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Ficino (*De Vita*, I,1). As edições utilizadas são a tradução francesa de La Boderie de 1581 e as edições com tradução italiana (Marsilio, 1989) e inglesa (Arizona, 2002).

¹⁹⁰ Id. Ib.

A importância do cuidado com o corpo não se deve somente ao fato de se dever mantê-lo saudável para gozar plenamente das faculdades intelectuais. O corpo tem relação direta com o que pensa a alma por meio do *spiritus*. O *spiritus* é produzido pelo calor do coração que o tira da parte mais sutil do sangue e sobe até o cérebro, excitando todos os sentidos. Nossa capacidade de compreensão está, portanto, estreitamente ligada à qualidade do *spiritus* produzido pelo sangue. “Uma conexão contínua e constante se estabelece entre as funções superiores da mente e os instrumentos orgânicos do corpo, pela mediação do *spiritus*”¹⁹¹. A função do médico será, portanto, a de assegurar, com a dieta correta, e, eventualmente, medicações, a boa qualidade do *spiritus*.

Para tratar a melancolia, é preciso conhecer suas causas, e aí Ficino novamente recorre a três ordens de causas: celeste, natural e humana:

Há principalmente três espécies de causas que fazem que os homens letrados sejam melancólicos. A primeira é celeste a segunda é natural e a terceira humana. Celeste porque Mercúrio nos convida a pesquisar as doutrinas, e Asturno que nos faz perseverar na busca delas, e que inventadas nós as guardemos são ditos dos Astrônomos serem de certa forma frios e secos, ou se porventura Mercúrio não estiver frio ele se torna muitas vezes pela vizinhança do Sol, muito seco, é essa, entre os médicos, a natureza melancólica: ora, Mercúrio e Saturno dividem desde o início essa mesma natureza com os estudiosos das letras [...]; quanto à causa natural, parece que é a seguinte: para alcançar as ciências particularmente difíceis, é preciso que a alma se retire de fora para dentro, como de uma circunferência para o ponto central, e enquanto ela está tensa pela especulação, permanece firmemente, por maneira de dizer, no próprio centro do homem. Ora, recolher-se da circun-

¹⁹¹ Vasoli (1991, p. 129).

ferência para o meio, é principalmente o próprio da terra, com a qual certamente o humor negro se assemelha bastante. [...] Quanto à causa humana, ela depende de nós: porque o contínuo exercício do pensamento resseca muito o cérebro, sendo o humor em grande parte consumido (que é a conservação e alimento do calor natural) o calor também costuma, o mais das vezes, se apagar, todavia a natureza do cérebro se torna seca e fria que realmente é uma qualidade que se diz terrestre e melancólica¹⁹².

Como podemos observar acima, o intelectual acaba adquirindo, pelo exercício, uma natureza melancólica, mesmo que não a tenha de nascença, da mesma forma que se pode considerar melancólico quem possui um Saturno exaltado ou em domicílio na carta natal. O próprio *spiritus* acaba consumido pelo estudo e é preciso renová-lo constantemente¹⁹³.

Referindo-se à autoridade de Aristóteles no *Problema XXX*,1, Ficino prossegue explicando por que os homens mais geniais são melancólicos. No *Problema XXX*, efetivamente, Aristóteles coloca a pergunta “por que os homens de exceção (*perittois*) são melancólicos?”. Em seguida, é feita a referência a Demócrito e sua ideia de que em todo homem de gênio tem que haver um pouco de perturbação e furor. Por fim, a célebre passagem do *Fedro*, de Platão, em que é dito que sem loucura (*furor*) é em vão que se baterá à porta das Musas.

A reunião dessas três tradições – os furores platônicos, o Problema 30 de Aristóteles e a melancolia de Demócrito – feita, provavelmente, pela primeira vez por Ficino, marcará profundamente o imaginário ocidental e está no cerne da formação da noção moderna de gênio.

¹⁹² Ficino (De vita libri tres, I,4).

¹⁹³ Cf. Starobinski (2012, p. 119), “Histoire du traitement de la mélancolie” in *L'encre de la mélancolie*, Paris:Seuil.

O folclore ligado a Demócrito ainda era considerado autêntico no século XV. A história foi transmitida ao longo da Idade Média por uma série de cartas apócrifas de Hipócrates¹⁹⁴, nas quais ele contava como havia sido chamado a Abdera, para curar Demócrito, que, segundo os Abderitanos, havia enlouquecido. A segunda referência a Demócrito, que já vimos acima, é a ideia que se tornou um *topos*, segundo a qual ninguém é excepcional sem um pouco de loucura¹⁹⁵.

Todavia, há duas espécies de melancolia e somente uma eleva a alma. Ficino chega a chamá-la de “branco humor”, para opor à bile negra (*atrabile*)¹⁹⁶. Essa valorização da melancolia conheceu uma fortuna sem precedentes na história da cultura do ocidente. Tanto na produção artística e literária quanto na própria biografia dos criadores, o novo estatuto da melancolia configura o nascimento da noção de gênio criador. Nesse sentido, se o Renascimento foi “a descoberta do homem e do mundo”, segundo a célebre fórmula de Burckhardt, ele também foi a descoberta do homem de gênio e, talvez por esta razão, nenhum momento da história da humanidade tenha concentrado em tão curto espaço de tempo – um século e meio, aproximadamente – um número tão expressivo de “gênios”, tais como Camões, Cervantes, Shakespeare, Ronsard, Rabelais, Michelangelo, Dürer, Rafael e Da Vinci. Mas o preço a ser pago era alto. Aos períodos de exaltação eram substituídos momentos de grande abatimento e baixa autoestima, como se diria hoje. Alguns anos antes de Ficino, Dom Duarte, rei de Portugal, contava no *Leal Conselheiro*¹⁹⁷ (cap. XIX) seu com-

¹⁹⁴ As *Cartas* foram provavelmente redigidas no primeiro século depois de Cristo. Cf. Salem (1999, pp. 82-83).

¹⁹⁵ *De vita*, I,5: “Democritus quoque nullos inquit viros ingenio magnos, praeter illos qui furore quodam perciti sunt, esse unquam posse”.

¹⁹⁶ Ficino (*Op. cit.*, I, 6).

¹⁹⁷ Dom Duarte (1842).

bate contra a melancolia que lhe acometeu por três anos. No início do século XV, a melancolia ainda tinha o sentido patológico que lhe dava a Idade Média.

O equilíbrio preconizado por Ficino era dificilmente alcançado, inclusive por ele mesmo. Ficino costumava culpar a posição de Saturno no seu mapa astral pelo seu temperamento depressivo. Por exemplo, nessa notável carta a seu “amigo único”, Giovanni Cavalcanti, Ficino diz:

Ultimamente eu não sei o que quero, a menos que eu não queira o que penso e queira o que desconheço. A segurança que o seu Júpiter em Peixes lhe dá me é negada pela má posição do meu Saturno retrógrado no signo do Leão.¹⁹⁸

Ao que Giovanni prontamente responde que é esse mesmo Saturno que lhe proporciona sua grande inteligência. No final da longa carta, ele diz:

Você, portanto, não tem que se queixar de Saturno, que quis que você fosse tão superior aos outros quanto ele é superior aos outros planetas. É por isso que você precisa, acredite, fazer uma palinódia, e, se tiver juízo, fará o mais rápido possível.¹⁹⁹

E Ficino compôs rapidamente uma palinódia a Saturno:

Caro Giovanni, você me pede para cantar uma palinódia para Saturno, de quem eu me queixava bastante nos últimos dias. E é realmente muito justo [...] Em relação aos males eu sou muito temeroso o que você critica às vezes; eu acuso uma certa compleição melancólica e diria até que é a coisa mais amarga do mundo não fosse o frequente

¹⁹⁸ Ficino (*Opera Omnia*, Basileia, 1576, pp. 731-732).

¹⁹⁹ *Id. Ib.*, p. 732. Cf. Klibansky, Panofsky e Saxl (1989, pp. 409-410).

recurso à cítara que a torna mais calma e suave. Parece que desde o início foi Saturno quem me imprimiu [esta compleição] estando no meu ascendente mais ou menos na metade do Aquário e no mesmo Aquário recebendo Marte, e a Lua em Capricórnio e olhando por quadratura o Sol e Mercúrio em Escorpião, que ocupavam a nova extensão do Céu.

A astrologia é uma referência constante para a compreensão ficiniana da melancolia. Para ele, um médico sem conhecimento de astrologia seria somente metade médico, porque lhe faltariam recursos para aplicar, convenientemente, a medicação. Um remédio tomado sem que se leve em conta o planeta regente do momento terá um efeito muito diminuído – ou até quem sabe, totalmente anulado:

Minha experiência mostra que há tanta diferença entre medicações (medicações) feitas com e sem a eleição da Astrologia quanto há entre o vinho e a água (*De Vita*, III, 1, ed. fr. p. 212).

No final da carta, Ficino vê duas possibilidades: ou a natureza melancólica não emana de Saturno ou “se não se pode evitar que ela emane dele, concordarei com Aristóteles que diz que essa natureza é um dom excepcional e divino”²⁰⁰.

Ao mesmo tempo temida e desejada, a ambivalência da melancolia em Ficino é um dos aspectos mais sensíveis de sua filosofia²⁰¹. O problema, de um ponto de vista quantitativo se colo-

²⁰⁰ *Opera*, p. 732. Para a carta em latim cf. Klibansky, Panofsky e Saxl (*op. cit.* 1989, p. 411, n. 50). Aristóteles (*Problema XXX – O homem de gênio e a melancolia*).

²⁰¹ Cf., por exemplo, sobre essa ambivalência, Ammann (1998, p. 574): “Saturn carried him [Ficino] high above into the divine sphere of reason and philosophical speculation, yet, on the other side, threw him down into the dark fields of melancholy”. Cf. também Földényi (2012, p. 111).

caria assim: que dose de melancolia seria necessária para que se houvesse gênio sem os efeitos nocivos de Saturno? Qualitativamente, porém, a questão é de tentar atrair a “boa” melancolia e evitar a nociva. A terapêutica ficiniana inclui pílulas, xaropes e infusões, mas também uma minuciosa higiene de vida, além de uma dieta bem equilibrada que enfatiza os alimentos “solares” e “jupiterianos”. Baseando-se no princípio da simpatia entre as coisas, a natureza solar será encontrada nos alimentos quentes, amarelos ou brilhantes, por exemplo²⁰². A música será de grande utilidade no tratamento do humor negro, e Ficino pode ser legitimamente considerado tanto um precursor da musicoterapia quanto da aromaterapia, já que, para ele, os elementos sutis transmitidos pelo ar são, particularmente, propícios ao equilíbrio do *spiritus*, visto que pertencem ao mesmo elemento:

A escolha do ar puro e luminoso, dos odores e da Música é fundamental porque esses três são considerados os três principais alimentos do espírito animal (*De Vita*, 2,18, p. 190).

Bem no início do *De vita coelitus comparanda*, terceiro livro do *De vita*, Ficino atribui uma natureza solar à espécie humana, acrescentando qualidades de Mercúrio e de Júpiter. A Lua, Vênus e Marte, segundo ele, assinam qualidades que os humanos dividem com outros animais. Já Saturno, não pertence a todos os humanos, mas somente a alguns, e pode elevar à divindade ou fazer cair na bestialidade. Saturno é, portanto, o responsável pelo além do humano em nós. Sem ele, nenhuma esperança de se elevar acima da massa informe. Com ele, a aguda consciência do limite que sempre acompanha o gênio criador.

²⁰² A dieta ficiniana é desenvolvida ao longo do segundo livro do *De Vita*. Várias das plantas utilizadas por Ficino fazem parte, ainda hoje, da panacéia da medicina ayurvédica.

A imagem emblemática do *furor melancholicus* de Ficino é a *Melancolia I* de Albrecht Dürer. Alguns autores, no entanto, tendem a considerar a gravura de Dürer mais representativa da melancolia mórbida do que do furor divino da inspiração criadora. É a posição, por exemplo, de Anne Larue, que associa a melancolia inspirada a outra gravura de Dürer, o *São Jerônimo em sua cela* (1514)²⁰³. Em outra de suas gravuras, *O banho dos homens*, o próprio Dürer teria se representado na figura do melancólico ouvindo música²⁰⁴.

Seja pela música, por uma dieta adequada ou pelo uso de talismãs astrológicos capazes de atrair os bons fluidos de Júpiter, Ficino cuida de conter os efeitos nefastos sobre a saúde provocados por uma vida dedicada aos estudos. À *acedia* que acometia o monge medieval se substitui a *melancolia criativa*. Não seria, portanto, demais dizer que, graças a essa revalorização da melancolia feita por Ficino, o Renascimento viu nascer a quantidade de gênios que conhecemos nesse período.

²⁰³ Larue (1996; 1999).

²⁰⁴ Préaud (2005, pp. 200-201).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Aristóteles. *L'Homme de génie et la Mélancolie. Problème XXX*, trad. Jacques Pigeaud. Rivages, Paris, 1991.

Dom Duarte. *Leal Conselheiro*. Aillaud, Paris, 1842.

Ficino, Marsilio. *De vita triplice*. Wolff, Paris, 1489.

_____. *Les trois livres de la vie*, trad. Guy Le Fèvre de la Boderie. Abel L'Angelier, Paris, 1581.

_____. *Three books on life*, trad. Carol V. Kaske e John R. Clarke. Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies/The Renaissance Society of America, Tempe, 2002.

Fontes Secundárias

Ammann, Peter (1998). “Music and Melancholy: Marsilio’s Ficino archetypal music therapy” in *Journal of Analytical Psychology*, vol. 43, pp. 571-588.

Földényi, László F. (2012). *Mélancolie – essai sur l’âme occidentale*. Actes Sud, Paris.

Hersant, Yves. (2005). *Mélancolies de l’Antiquité au XXe siècle*. Robert Laffont, Paris.

Klibansky, Raymond; Panofsky, Erwin; Saxl, Fritz (1984). *Saturne et la Mélancolie*. Gallimard, Paris.

Larue, Anne (1999). “Dürer a-t-il gravé une *Melancholia II*?”, in *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, Istituto di Studi umanistici Francesco Petrarca, Chianciano-Pienza, 1996. Nuovi Orizzonti, Milão. Disponível em: <<http://annelarue.files.wordpress.com/2011/01/96-montepulciano.pdf>>.

Pigeaud, Jacques (2011). *Melancholia*. Rivages, Paris.

Préaud, Maxime (2005). *Mélancolies*. Klincksieck, Paris.

Salem, Jean (1999). “Le rationalisme de Démocrite”, in *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 1, pp. 73-84. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/401216ar>>.

Starobinski, Jean (2012). *L'encre de la mélancolie*. Seuil, Paris.

Vasoli, Cesare (1991). “Un ‘medico’ per I ‘sapienti’: Ficino e I *Libri de Vita*”, in *Tra “maestri” umanistici e teologi – studi quattrocenteschi*. Le Lettere, Firenze.

Voss, Angela (2007). “‘The power of a melancholy humour’ – Divination and divine tears”, in *Seeing with Different Eyes: Essays in Astrology and Divination*, eds. Patrick Curry e Angela Voss. Cambridge Scholars Publishing.

PRÁTICAS MEDICINAIS NO ALVORECER DA IDADE MODERNA

*João Peixe**

* Licenciado em Estudos Portugueses e Lusófonos pela Universidade do Minho em 2011. É da Universidade do Minho. Atua na área de Humanidades com ênfase em Línguas e Literaturas e em Filosofia, Ética e Religião. Atualmente, desenvolve a sua tese de doutoramento subordinada ao tema «Manuel do Vale de Moura (1564-1650) e o Pensamento Demonológico e Religioso Português: o *De Incantationibus seu Ensalimis na Europa de Seiscentos*.

INTRODUÇÃO

Na Europa do início da Era Moderna, quatro grandes vetores concorriam para a formação de mentalidades. Eram eles: a noção de Providência e punição divinas; interligada com essa noção, a pastoral do Demônio; o princípio escolástico da Autoridade; e a crença numa teia de similitudes entre os elementos do mundo. Se os dois primeiros resultam de princípios teológicos ditados pela Religião dominante, os dois últimos, são devedores também de outras mundividências, nomeadamente, da tradição popular e do saber dito científico, que, em rigor, era muito mais dialético que experimental. Noutras palavras, o homem típico desta época era crente em Deus e na imperscrutabilidade dos Seus desígnios; temia o poder do Demônio, que o aliciava a cada passo a trair a sua Fé; confiava cegamente na palavra dos pensadores consagrados; e achava que existiam ligações de várias ordens entre os corpos celestes e os corpos terrestres e entre eles entre si. Ao nível dos atos de cura, este concurso de fatores tem interessantes efeitos, de que se tentará dar conta neste trabalho.

Antes, porém, impõe-se uma revisão do estado da ciência médica no Renascimento cultural da Europa, bem como do conjunto de fatores que condicionaram o seu desenvolvimento. Condensar em poucas linhas um período de mais de mil anos, desde os finais do Império Romano do Ocidente no século V à implementação da Contrarreforma no ocaso do século XVI, obriga a uma descrição necessariamente sinóptica.²⁰⁵ Mais ainda, implica também uma seleção, por natureza subjetiva, dos eventos que mais terão marcado a prática médica herdada de Roma. A perspetiva cronológica que se escolheu não deverá iludir o fato de que

²⁰⁵ Para uma visão mais abrangente da história da medicina global, Cf. Sourmia (1992).

o período de tempo em análise e a extensão do território de referência são vastos demais, para que os eventos relatados se tenham passado tão linearmente quanto o texto pode deixar transparecer. As transformações foram amiúde lentas e não ocorreram ao mesmo tempo em toda a parte.

A EVOLUÇÃO DA *ARS MEDICA*

Durante o período de domínio europeu do Império Romano, as suas legiões viajavam com pessoal médico e, quer nos seus acampamentos, quer nas suas fortificações, havia sempre espaço para hospitais de campanha. Por outro lado, em algumas cidades do Império foram criados *valetudinaria*, responsáveis pelo acolhimento de veteranos e outros doentes. Foram, talvez, os primeiros hospitais da história. Nesta época, a prestação de cuidados de saúde era devedora dos ensinamentos de Hipócrates (c. 460–375 a.C.) e, especialmente, de Cláudio Galeno (130–200). A farmacopeia da época incluía ainda o prontuário de Dioscórides (séc. I), no seu *De Materia Medica*, e a miríade de ensinamentos do enciclopedista Plínio, o Velho (23/24–79), na sua *Historia Naturalis*. Esclareça-se, desde já, que a eficácia destas terapêuticas era muito reduzida. Se alguma havia de fato. O conhecimento do funcionamento do corpo humano baseava-se em premissas erradas, como a Teoria dos Humores, e as particularidades medicinais dos (menos de mil) fármacos eram, na maioria das vezes, nulas ou mesmo contraproducentes. Por exemplo, muito populares eram os excrementos de animais vários, cujo uso só prejudicaria as já precárias condições de septicidade. Mais eficaz, segundo um autor da época, seria a cirurgia. Era Cornélio Celso (séc. I) quem o dizia. Celso, o primeiro autor conhecido a escrever sobre Medicina em Latim (*De Arte Medica*), foi também o primeiro a tentar uma tipo-

logia das doenças baseada no seu tratamento: as que eram tratáveis por medicamentos, aquelas a que eram prescritos regimes e as últimas, as sujeitas à cirurgia. Para este autor, então, a cirurgia seria a mais eficaz, pois não dependeria tanto da sorte como as outras duas terapêuticas.

Nos séculos seguintes, alguns nomes se destacam na evolução do pensamento médico. Oribasius (326–403) é um deles. Este erudito de Pérgamo, cujo volume da obra ultrapassa o do Corpo Hipocrático e o dos escritos de Galeno, compilou e comentou muito do conhecimento da época. Podemos encontrar uma súpula de toda essa obra num compêndio que o próprio Oribasius escreveu, usado ainda muito depois da sua morte. Alexandre de Trales (525–605), no seu esforço de se distanciar de Hipócrates e Galeno, deu também importantes contributos à prática médica nos seus *Medici Libri Duodecim*. O valor que atribuiu ao interrogatório do doente e à avaliação de sintomas para a elaboração de um diagnóstico correto permitiu-lhe fazer uma catalogação e uma descrição precisas das doenças. Por sua vez, Paulo Egineta (625?–690?) foi igualmente importante para a cirurgia. Ele foi o primeiro a separar as doenças cirúrgicas em dois grupos, as que afetam os ossos e as que afetam as partes moles. Além disso, os seus *Medici Opera* incluem já técnicas precisas de certos procedimentos cirúrgicos.

No entanto, o caos político resultante do desmembramento do Império Romano do Ocidente não era favorável ao progresso. O saber ficou à guarda dos mosteiros, fiéis depositários dos livros e das línguas clássicas em que eles estavam escritos. Os monges, homens letrados e caridosos, usaram esse saber para o bem geral. Nos seus mosteiros, eram comuns as estalagens para viajantes e peregrinos, onde também se recolhiam os mais desfavorecidos e os doentes da comunidade laica. Símbolo desta “apropriação” da medicina pelos religiosos são os irmãos mártires São Cosme e São

Damião, imortalizados como médicos caridosos. Contudo, esta espécie de hospitais monásticos não estava vocacionada para o estudo da medicina. Os monges eram caridosos prestadores de cuidados de saúde. O estudo da arte será sempre laico.

No Império Romano do Oriente, não se viviam tempos muito mais pacíficos. No entanto, a queda de Alexandria, em 642 d. C., marca um ponto de viragem na ciência árabe. A célebre escola local manteve-se aberta ainda durante algum tempo depois da conquista da cidade e foi um estímulo extra para os intelectuais árabes. Ao mesmo tempo, a política cultural de alguns califas permitiu salvar muitos textos gregos, encontrados um pouco por toda a parte. Por isso, como noutros ramos do saber, também na medicina, os avanços virão do mundo árabe. Al-Razi (824–925), latinizado como Razés, Rhazes, ou Rasis, é autor de importantes tratados sobre sarampo e varíola. Construiu um hospital em Bagdad pelo século IX, inaugurando uma tradição de hospitais-escolas. É por esta altura que se destaca, como grande cirurgião, Abulcassis (9??–1036?), de nome árabe, Abu al-Qasim al-Zaharawi. Inspirado em Paulo Egineta, aperfeiçoou alguns instrumentos e, séculos mais tarde, tornou-se modelo para importantes cirurgiões, como Guy de Chauliac (1290?–1368) e Ambroise Paré (1510?–1590). É neste cenário que encontramos também Ibn Sina, mais conhecido por Avicena (980?–1037). Autor de mais de duas centenas de obras das mais variadas áreas do saber, Avicena será figura de referência para todos os autores futuros. Espalhados por todo sul da bacia mediterrânica, os árabes atravessaram o estreito de Gibraltar e estabeleceram-se também na Península Ibérica. Em Córdova estava um importante centro cultural. Lá viveu Averróis (1126–1198), importante comentador de Aristóteles, filósofo, teólogo, jurista e físico. Mais tarde declarado herege pelas suas concepções filosóficas e teológicas, Averróis é responsável pela descoberta da função da retina e pela verificação de que a varíola

só afeta uma vez cada pessoa. Percebe-se, então, como a cultura árabe chega ao espaço europeu e influencia o pensamento dos seus intelectuais. Além disso, será por via árabe que a Europa, numa primeira fase, vai redescobrir as suas raízes clássicas, comatando diretamente com muitos textos originais, que, muitas vezes, só conhecia por via dos seus comentaristas ou por cópias espúrias.

Já em plena baixa Idade Média, com a situação política europeia a estabilizar, as condições para o progresso científico melhoram. Pelo século XI, de Salerno, chegam notícias de uma escola de medicina. Dela terá saído o *Regimen Sanitatis Salernitanum*, que mereceu inúmeras edições comentadas ao longo dos séculos e cuja utilidade se reconhece ainda hoje. A Escola de Salerno atingirá um prestígio tal que Frederico II (século XIII) lhe garantiu em exclusivo a competência de diplomar médicos. Recebeu a colaboração de vários médicos e, entre eles, alguns de origem judaica. Vinham da recém-conquistada Península Ibérica e um pouco de toda a zona dominada pelos árabes. Aliás, os intelectuais judeus foram, também eles, responsáveis pela difusão da cultura árabe pelo sul da Europa, onde, em grande número, se vieram a fixar.

O Renascimento cultural da Europa dava os seus primeiros e titubeantes passos. Desde o início do século XIV, os reinos da Europa estavam definidos, apesar das guerras entre eles e da constante flutuação das linhas de fronteira. Em todo o caso, os intelectuais que se fixavam nos reinos ocidentais da Europa tinham condições para poderem estudar. Com paz (ainda que relativa), com acesso direto aos textos originais, cruzando a cultura e o saber autóctones com a mundividência árabe, estes intelectuais podiam, então, trocar textos, informações e experiências. É neste contexto que aparecem as primeiras Universidades e o seu número vai proliferar nos anos seguintes. Nas melhores instituições, foram desenvolvidos planos de estudos cuidados e os alunos eram sub-

metidos a rigorosos momentos de avaliação. A mudança de um paradigma teocêntrico para um antropocêntrico, chamado Humanismo, começava a sua marcha.

Infelizmente, os progressos terapêuticos não beneficiaram logo o novo espírito acadêmico das florescentes Universidades da Europa. Os medicamentos não conseguiam travar as doenças que afetavam a população europeia. Reconheça-se que as condições de vida da generalidade das pessoas também não ajudavam. Mal nutridos, os europeus estavam à partida débeis para enfrentar as doenças. As más condições de higiene facilitavam o alastramento de epidemias e de patologias endêmicas. Alguns médicos não se enganariam por muito ao diagnosticar “maus ares” como causa de algumas doenças. Mas, em última análise, não há como iludir, os princípios ativos dos medicamentos prescritos, na sua esmagadora maioria, não eram eficazes. Arthur e Elaine Shapiro (1997) afirmam mesmo que todos os medicamentos da época não eram mais que placebos, os quais, como tal, não teriam qualquer efeito terapêutico. Lembre-se o caso da Teriaga, que ainda fez parte dos prontuários franceses até 1874. Tratava-se de um medicamento da farmacopeia de Galeno, cuja composição variava de médico para médico, de boticário para boticário. A Teriaga podia conter desde trinta a mais de uma centena de componentes. Nessa lista de componentes podiam figurar desde carne de cobra venenosa até opiáceos diversos (aos quais se deveria o seu eventual efeito analgésico). Nem sempre seria assim. Alexandre de Trales, por exemplo, já no século VI, tinha descoberto o efeito da papoila dormideira na tosse, mas notava que uma dose elevada era contraproducente, conhecimentos que a medicina atual confirma. Casos como este eram, todavia, exceções ao panorama geral de ineficácia dos fármacos. Por outro lado, os médicos ainda davam crédito à Teoria dos Humores e, como forma de os tentar regular, ainda ordenavam sangrias, purgas, fumigações e outros regimes.

O Frade António de Guevara (c. 1480–1525) dá interessante testemunho sobre a atuação dos médicos do seu tempo. A sua carta número 54, datada de 27 de dezembro de 1525, em Madrid, dirigida ao Doutor Melgar, diz assim:

(...) Yo, señor, mandé buscar aquellas yerbas y sacar aquellas raíces, y al tono de vuestro arancel las saqué, y las molí, y aún las bebí, y mejor salud dé Dios a vuestra ánima que ellas aprovecharon cosa alguna a mi gota; porque me escalentaron el hígado y resfriaron el estómago. Yo os quiero confesar que como en este mi mal no sólo no acertastes, mas aún me dañastes, cada vez que con la frialdad de mi estómago comienzo a regoldar, luego digo que nunca medre el doctor Melgar. Pues mi mal no está de la cinta arriba, sino de la espinilla abajo, y yo no pedía que me pergásedes los humores, sino que me quitásedes los dolores, y yo no sé porqué castigastes mi estómago, teniendo la culpa el tobillo. Al doctor Soto hablé, aquí en Toledo, acerca de una ciática que me dió en un muslo, y mandóme dar dos botones de huego en las orejas, y el provecho que sentí fué dar a toda la corte que reír, a mis orejas que sufrir. Hablé también en Alcalá con el doctor Cartagena, y él ordenóme una recepta, en que de boñigas de buey, de freza de ratón, y de harina de avena, y de hojas de hortigas, y de cabezas de rosas, y de alacranes fritos hiciese un emplasto y le pusiese en el muslo, y el provecho que dél saqué fué que no me dexó dormir tres noches, y pagué al boticario que le hizo seis reales. Agora digo que reñego de los conejos del conciliador de los amphorismos de Yprocas, de los fines de Avicenas, de los casos de Ficino, de los compuestos de Rasis y aun de los cánones de Erophilo, si en sus escriptos y por ellos se halla aquel maldito emplasto, el cual, como no me dexase dormir, y menos reposar, no sólo le quité, mas aún le enterré, porque por una parte me hedía y por otra me quemaba (Guevara, *Libro primero y segundo de las Epistolas Familiares*, pp. 181-182).

A diatribe contra os médicos continua nas páginas seguintes, mas as linhas acima transcritas são já elucidativas do tipo de medicamentos prescritos, dos métodos usados e dos princípios orientadores que ainda guiavam prática clínica nos princípios do século XVI. Não se pretende com isto dizer que o estudo das propriedades medicinais da fauna e da flora estivesse parado. Amato Lusitano (1511-1568), pseudônimo do albicastrense João Rodrigues, atualizou a farmacopeia de Dioscórides em dois volumes de comentários intitulados *Index Dioscoridis* (1536) e *In Dioscoridis Anarzabei De Medica Materia* (1553). Garcia da Horta (1499?-1568), médico e professor universitário, dedicou-se também ao estudo dos medicamentos. O seu *Coloquios dos Simples* (1563) é bem prova dessa sua investigação. Nesse livro, sob a forma de diálogo, com a cooperação de outros médicos europeus e índianos, o português analisa as aplicações terapêuticas de algumas plantas, estuda casos particulares de doenças e cruza conhecimentos das duas tradições médicas. Outro importante contributo para a farmacologia virá de Paracelsus (c. 1493–1541). O seu entendimento sobre o mundo levava-o a considerar que a saúde e a doença estão expostas a influências astrais. De tal misticismo resultava uma prática médica holística, derivada de quatro princípios que ele achava fundamentais: equilíbrio astral, alquimia dos fármacos, virtude técnica do médico e adequação de instrumentos. Será Paracelsus, contudo, o primeiro a utilizar remédios químicos como o Sal, o Enxofre e o Mercúrio.

No entanto, é na anatomia e na cirurgia que se dão os maiores avanços. A dissecação de cadáveres, apesar de muito vigiada (e pouco autorizada) pelas autoridades eclesiásticas, revela importantes dados anatômicos. Destaca-se neste campo o trabalho de Andreas Vesalius (1514-1564) em *De Humani Corporis Fabrica* (1552). Numa busca de rigor, Vesalius esforçou-se por descrever, por texto e em gravuras, a anatomia do corpo humano, ao mesmo

tempo que procurou estabelecer uma nomenclatura de referência. Pena que, devido ao risco de infecções e à relativa ignorância do funcionamento dos órgãos internos do corpo humano, com frequência, os mais recentes conhecimentos sobre a anatomia do corpo humano não podiam ser aproveitados pelos cirurgiões da época. Não obstante essa incapacidade, eles já dominavam outras técnicas:

drenam abscessos, removem os tumores superficiais; tratam as hérnias e algumas malformações; suturam feridas; fazem curetagem de fístulas; extirpam os corpos estranhos e projéteis, como as pontas de flecha e ou os cálculos da bexiga; reduzem as luxações e as deslocções das extremidades ósseas devidas às fraturas, que imobilizam em posição correta; praticam amputações em membros destruídos ou gangrenados, e operam a catarata (Sournia, 1992, pp. 114-115).

Além disso, os instrumentos cirúrgicos são aperfeiçoados e começa-se a dominar técnicas básicas de anestesia. O *Inventarium sive Chirurgia Magna* (1363), de Guy de Chauliac, é sucessivamente editado e comentado e servirá de referência a Ambroise Paré e a dois séculos de cirurgiões depois dele. Dois campos, porém, ficam fora da atuação destes cirurgiões: a obstetrícia, tradicionalmente entregue às parteiras, e, como já se fez referência, a cirurgia de vísceras e outros órgãos profundos. Já no século XVII, a invenção do microscópio vai permitir a descoberta do sistema circulatório e do sistema linfático, deitando por terra a teoria hipocrática dos humores. A partir daí o desenvolvimento da ciência médica será exponencial.

A MEDICINA POPULAR E A SUA MUNDIVIDÊNCIA

Parente pobre desta medicina (pretensamente) científica, havia um outro tipo de práticas curativas, que assentavam em princípios de sabedoria popular. Tradições seculares, transmitidas de geração em geração, de forma mais ou menos secreta, por herança familiar ou por adesão a um grupo particular, eram procedimentos ancestrais, que, a um nível meramente material, podiam ser confundidos com algumas práticas dos médicos diplomados. Era um chá de uma erva específica para acalmar um determinado estado físico; era uma raiz de uma planta qualquer para melhorar uma certa condição patológica; era uma pomada obtida de um preparado especial para sarar uma ferida. As receitas eram mais do que aquelas de que aqui se pode dar conta. Aliás, muitos destes remédios caseiros chegaram até os nossos dias. Outras vezes, porém, estas práticas populares iam além do plano exclusivamente material. Quer dizer, tais atos podiam conter também uma dimensão conceptual, concomitante com a ação medicinal da parte material. Esta dimensão conceptual era devedora do entendimento do mundo da generalidade da população.

A Religião

No estudo de uma época, em que a literacia estava fora do alcance da grande maioria da sociedade, é mais ou menos consensual separar a mentalidade do estrato erudito da população da mentalidade do seu estrato mais popular. Não negando essa evidência, parece que, no caso específico do ato de cura, há uma interpenetração desses saberes. Não só há conhecimentos que por via da leitura de manuais se podiam disseminar pela sociedade, mas também há técnicas ancestrais que alimentam as análises académicas e os respetivos textos eruditos.

Por outro lado, à cabeça da formatação da mentalidade da época estava a Religião. A prática religiosa das pessoas, pública e regular, permitia que um núcleo de ideias obtivesse imediatamente uma plateia universal. Do nobre ao plebeu, a voz do pregador chegava a todos. E na Europa seiscentista, esse pregador falava “cristão”. Com efeito, a religião dominante no espaço europeu era o Cristianismo, na sua forma protestante ou contra-reformada. Tinha sido no distante século IV que o imperador romano Constantino I abria as portas do Império a esta religião com a sua própria conversão. O Cristianismo, partilhando o texto do seu *Antigo Testamento* com o do *Tanakh*²⁰⁶ da religião judaica, quebrava as tradições pagãs da Europa dos tempos antigos e clássicos. A cosmogonia politeísta era substituída por uma narrativa da criação em que um Deus sempiterno, onnipresente, onnisciente e onipotente, tinha criado todo o mundo e depois o homem à sua imagem e semelhança. Qual bom filho, era dever do homem amar e respeitar Deus Pai criador. Era atributo do Pai “providenciar” e castigar os seus filhos. Nesta conceção de Providência e punição, a doença era entendida como uma forma de Deus castigar aqueles que não respeitassem as Suas leis, ou até de pôr os Seus mais dedicados fieis à prova. Dessa provação, Job é o supremo modelo bíblico. Da doença como castigo de Deus, por exemplo, *Salmos* 38,4 é bem eloquente. O livro 2º das *Crónicas* conta mesmo dois desses casos (cf. 21,18 e 26,19). A explicação hipocrática para a origem da doença, de cariz fisiológico, perdia, então, para esta visão cristã dos males físicos como instrumentos divinos. Nem a doença era já um desequilíbrio do corpo, nem competia ao médico tentar repor esse equilíbrio perdido. Tão-pouco o conseguiria, diga-se. É o que se pode ler em 2º das *Cró-*

²⁰⁶ Nome dado ao conjunto dos textos sagrados judaicos, que são conhecidos nas religiões cristãs como *Antigo Testamento*.

nicas (16,12-13). Asa não procurou Deus para a cura da doença que o afligia e os médicos não foram capazes de o salvar. Em *Salmos* (103, 3) diz-se mesmo que “é Ele [Deus] quem (...) cura todas as tuas enfermidades”.

Ao nível da vivência religiosa, outro operador atuava ainda na mente dos cristãos europeus. Era a crença num espaço imaterial, habitado por seres amorfos, que podiam (com a permissão de Deus) intervir no mundo físico. Foi neste espaço transcendente que se jogou em grande medida a apropriação das tradições pagãs pelo discurso religioso dominante. Aliás, esta tendência sincretista era já notada em pleno século XV. Dizia Alfonso de Valdés (1490-1532):

Mirad cómo hemos repartido entre nuestros santos los oficios que tenían los dioses de los gentiles. En lugar de dios Marte, han sucedido Santiago y San Jorge; en lugar de Neptuno, San Telmo; en lugar de Baco, San Martín; en lugar de Eolo, Santa Bárbara; en lugar de Venus, la Madalena. El cargo de Esculapio hemos repartido entre muchos: San Cosme y San Damián tienen cargo de las enfermedades comunes; San Roque y San Sebastián, de la pestilencia; Santa Lucía, de los ojos; Santa Apolonia, de los dientes; Santa Águeda, de las tetas; y por otra parte, San Antonio y San Eloy, de las bestias; San Simón y Judas, de los falsos testimonios; San Blas, de los que estornudan (Diálogo de las cosas acaecidas en Roma, 2ª parte).

Não cabe aqui um estudo aprofundado destas transformações, mas as semelhanças entre as divindades pagãs e os seus correlatos cristãos não podem ser ignoradas. Divindades e Heróis, Campos Elísios, Rio Estige, profundezas do Tártaro, tudo conflui

para Anjos e Santos, Reino dos Céus, Purgatório e Inferno.²⁰⁷ É neste último que se encontra a força antagônica a Deus: o Diabo, ou Lúcifer, ou Satanás, ou Baal, ou demais figuras dessa força. Proscritos da comunhão com Deus, estes demónios fizeram sua missão desviar do caminho d’Ele todos os crentes, recorrendo a subterfúgios que podiam ir da simples tentação à celebração de pactos com os homens. Esta era pelo menos a narrativa difundida nos púlpitos das Igrejas. Tal é o testemunho de sermonários, de manuais de confessores, enfim da liturgia da época e, sobretudo, da grande referência que era a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1224?–1274). Desta mundividência, para o tema que ocupa o presente capítulo, importa fixar que estes entes transcendentais, Anjos, Santos, demónios e almas de defuntos, podiam provocar doenças e operar curas.

A Astrologia

Se esta verdade revelada pela Religião, não demonstrável fora do seu próprio dogma, implicava uma adesão de Fé, outras “verdades” podiam ser verificadas (alegadamente) dentro dos limites da causalidade natural. Era o caso da Astrologia. Por uma interessante reinterpretação *neoplatônica*, julgava-se real uma ligação entre os corpos celestes e os corpos terrestres. Assim, o movimento dos astros tinha correspondência no estado dos homens em geral e do indivíduo em particular. Um exemplo da aplicação medicinal desta teoria é a figura do Homem Zodíaco, que encontramos, por exemplo, no Tratado IV, Título II, f. 145v do *Reportorio dos Tempos* (1590) de André de Avelar (1540–1623?). Nesta popular figura, vê-se como o corpo humano se liga aos

²⁰⁷ Juan Atienza (1996), em *Os Santos Pagãos: Deuses ontem, Santos hoje*, São Paulo, Icone Editora, faz ótimo estudo sobre as aculturações sofridas pelas divindades na mudança de um culto religioso para outro.

astros e aos signos do Zodíaco. Estas ligações têm a jusante consequências clínicas dignas de nota. Atente-se no título da secção em referência: “Dos signos que sam idoneos para sangrar, estando a lũa nelles, conforme â variedade das compreisões dos homens”. Ao que se segue uma “taboa” com recomendações como as seguintes:

Aos flegmaticos aproveitão os signos do fogo assi como, Aries, Sagitario, salvo a Cephalica e veas da cabeça e salvo as ancas; aos melancholicos aproveitão os signos aëreos, assi como, a primeira parte de Libra, salvo as nalgas (...) (Avelar, *Reportorio dos Tempos*, f. 144v).

Logo após a “taboa”, vem a sua chave de leitura:

Aos sanguineos sam proveitosas as sangrias, quando a lũa estiver em estes sobreditos signos, bem olhada de benevolos Planetas, e com bons aspeitos, trino, ou sextil. Finalmente estando a lũa em Leo e na ultima metade de Libras e aos quinze graos primeiros de Scorpio, e tambem em os signos terrestres, s. Tauro e Capricornio, nam sam boas as sangrias (Avelar, *Reportorio dos Tempos*, f. 144v).

Seguem-se duas “taboas” dos planetas que, quando em conjunção com a Lua, admitem ou proíbem as sangrias. Os astrólogos baseavam estas conclusões em observações mais ou menos sistemáticas de padrões individuais e sociais, a partir das quais deduziam este tipo de generalizações. Inclusivamente, era o próprio texto sagrado do *Génesis* que outorgava tais leituras: “Deus disse: «Haja luzeiros no firmamentos dos céus, para separar o dia da noite e servirem de sinais, (...)» E assim aconteceu” (*Gn.* 1,14.). E, enquanto sinais, os astros poderiam servir até para ler o futuro. No entanto, esta atividade, a astrologia judiciária, estava vedada aos homens, pois interferia com o princípio do livre-arbítrio. Os

“sinais” dos astros, porém, sempre serviram legitimamente para marcar épocas agrícolas e outras efemérides. As aplicações médicas eram apenas mais uma vertente de significado, à partida não menos fiável que as restantes.

Um mundo de *semelhanças*

No imaginário da época outro aspeto tinha muita importância. Michel Foucault chama-lhe *trama semântica da semelhança* – e que, de resto, também contém em si a chave de verossimilhança das leituras astrológicas, de que se falou no parágrafo anterior. Numa metáfora de uma acuidade tão grande quanto o génio do seu autor, Foucault consegue condensar toda a extensão dessa trama de similitudes: “O Mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que eram úteis aos homens” (Foucault, 2005, p. 73.). Nas páginas seguintes, o autor vai distinguir quatro principais tipos de semelhança. São eles a *conveniência*, a *emulação*, a *analogia* e a *simpatia*. A *conveniência* é uma relação, mais do que semelhança, de contiguidade. Dois objetos relacionam-se entre si, pois estão/estiveram em contacto um com o outro e, nesse contacto, adquiriram propriedades próprias do outro. Um “convêm” com o outro. Agindo com/sobre um, age-se com/sobre o outro. Por seu turno, a *emulação* é como a *conveniência*, mas sem a contiguidade, sem o contacto. Pela *emulação*, algo está por outra coisa em resultado de uma ligação já perdida. O émulo existe espacial e temporalmente isolado do seu semelhante. Já a *analogia* trata de semelhanças de forma ou de conteúdo. Trata de semelhanças notoriamente visíveis e de semelhanças mais subtis. A *analogia* tem até o poder de reverter propriedades contrárias entre os dois elementos da analogia, ou, nesse caso, entre os dois opostos. E, por fim, há a *simpatia*, de todas a mais livre forma de associação semântica.

Pelas relações de simpatia, os elementos do Mundo agrupam-se conforme a semelhança das suas características, idiossincráticas ou tipológicas, reais ou adquiridas momentaneamente. É, então, esta trama semântica de semelhanças que permite que determinadas substâncias, objetos, plantas, animais, homens e até atos discursivos obtenham certos poderes extrínsecos à sua natureza. É por meio destas conveniências, emulações, analogias e simpatias que as relíquias dos santos, a Cruz de Cristo ou a Estrela de David adquirem os seus poderes protetores e medicinais. É neste jogo de transferências e reflexos que há números especiais, que umas horas do dia são melhores do que outras para certas tarefas, que certos animais são comumente associados a certos efeitos preternaturais. É também nessas transferências e reflexos que se percebe porque é que umas orações (ou maldições) são melhores que outras para determinados efeitos e porque é que há homens e mulheres que parecem ser mais competentes que outros para aquele procedimento particular.²⁰⁸

A praxis medica

As correntes de pensamento atrás apresentadas, a médico-científica, a médico-popular, a religiosa, a demonológica, a semiótica, foram-se imbricando umas nas outras ao longo de toda a Idade Média, para formar o pensamento do homem europeu face a muitos aspetos e, também, face àqueles que aqui importam, a doença e a cura. Um caso paradigmático desta configuração é Pedro de Juliano, vulgo Pedro Hispano (c. 1220–1277). Médico distinto e reputado professor de Medicina, era também físico, filósofo e teólogo. É, no entanto, enquanto médico de Gregório X (1271–1276) que chega ao Vaticano e que conquista a púrpura cardi-

²⁰⁸ Sobre os valores simbólicos do Mundo, cf., por exemplo, Chevalier e Gheerbrant (1982). *Dictionnaire des Symboles*. Robert Laffont/Jupiter, Paris.

nalícia. Posteriormente, é ele próprio eleito Papa, tomando o nome de João XXI (1276–1277). Dada a diversidade da sua formação, já se imagina a confluência de saberes da sua ação, enquanto médico e homem de Fé. Prova disso é o seu *Thesaurus Pauperum*. Com esta obra pretendia o autor fazer chegar ao alcance dos mais desfavorecidos da sociedade remédios simples que lhes permitissem aliviar as suas maleitas. Daí o título, o *Tesouro dos Pobres*. Como se sabe, a maior parte da população da época era iletrada, logo, para que cumprisse os objetivos do seu autor, o livro foi distribuído por muitas igrejas locais. É pois credível que, tal como acontecia com os monges nos mosteiros, também os párocos prestassem cuidados básicos de saúde aos seus fiéis. Pelo menos difundiriam os conhecimentos contidos no *Tesouro*. Em qualquer dos casos, diretamente na prestação de cuidados, ou indiretamente na difusão do saber médico, estes padres contribuíam para reforçar a rede graciosa de cuidados de saúde a cargo da Igreja, de que já se deu conta neste capítulo. Além disso, o imaginário da época estava presente no próprio receituário coligido nesta obra. Por exemplo, os remédios prescritos para a epilepsia mostram bem, não só a parte medicinal (por muito absurda que possa parecer nos dias de hoje), mas também o simbolismo por trás de alguns elementos. Ao olhar para a receita, convém ter presente que a epilepsia era muitas vezes considerada como possessão demoníaca. Jesus Cristo tinha feito, ele próprio, um exorcismo para curar um menino epilético (*Mt. 17: 14-20*).

Para a epilepsia. 1 Chifre de veado pulverizado e bebido com vinho cura epiléticos. Sixto a Augusto. 2. Item dar com frequência cérebro de raposa às crianças faz com que nunca sejam epiléticas. Idem. 3. Item tomar testículos de javali ou porco varrasco com vinho cura epiléticos. Idem. 4. Item. tomar fel de urso com água quente faz o mesmo. Idem. 5. Item beber leite de égua cura os epiléticos. Idem.

6. Item dar o líquido que destila de um pulmão de carneiro, enquanto se assa, cura; e também o pulmão e os testículos. Idem. 7 Item fígado de abutre moído com sangue e bebido durante nove dias liberta os epiléticos. Idem. 8 Item beber testículos de galo moídos em água, cura os epiléticos; mas abstenham-se de vinho durante nove dias. Idem. 9 Item dar um pó feito de castóreo, opopónax, antimónio, sangue-de-drago, de qualquer maneira que se possa, sem dúvida que cura. Giraldo e Plateário. Também eu vi um antigo epilético curar-se assim. É certo. 10. Item dar apenas antimónio com água Benedita cura. Experimentador (Hispano, *Thesaurus Pauperum*, p. 51).

Saltam à vista, pela extensão semântica da sua simbologia, os chifres, os testículos, o cérebro de raposa, os nove dias, a água benta.

Nos séculos seguintes, o mesmo imaginário ainda influenciava as práticas quotidianas. Os remédios e demais processos terapêuticos não fugiam a essa influência e continuavam, também elas, a refletir a herança simbólica das gerações anteriores. O caso do *Fogo de Santo Antão* ou *fogo sagrado* é disso paradigmático. Este nome, à época, parece aplicar-se a duas condições diferentes, que a medicina atual distingue: a erisipela e o ergotismo. O *Dicionário em linha de Termos Médicos* da Porto Editora diz que se trata de “designações dadas à erisipela”²⁰⁹, mas o *Dicionário da Língua Portuguesa* da mesma etiqueta diz tratar-se da “designação dada, na Idade Média, a uma doença provocada pela cravagem do centeio”,²¹⁰ isto é, ergotismo. As fontes da época confir-

²⁰⁹ Fogo de Santo Antão, in *Infopédia* [Em linha]. Porto Editora, Porto, 2003-2014. [Consult. 2014-06-21]. Disponível na www: <URL: <http://www.infopedia.pt/termos-medicos/fogo+de+Santo+Ant%C3%A3o>>.

²¹⁰ Fogo de Santo Antão, in *Infopédia* [Em linha]. Porto Editora, Porto, 2003-2014. [Consult. 2014-06-21]. Disponível na www: <URL: <http://www.infopedia.pt/pesquisa-global/fogo+de+Santo+Ant%C3%A3o>>.

mam esta confusão. Manuel do Vale de Moura (1564-1650) em *De Ensalimis* (1620)²¹¹ dedicou alguns parágrafos a esta doença. Diz ele que “Pieter van Foreest, Laguna e outros pensam que se trata de erisipelas, herpes e feridas infecciosas semelhantes.”²¹² (p. 135.) Na sua reflexão, Vale de Moura colige e comenta o pensamento de vários autores, desde Hipócrates aos seus contemporâneos, de médicos a teólogos. Este autor vai encontrar a origem do nome ligada ao patrono que alegadamente oferecia a sua proteção sobre essa doença, Santo Antão. Vale de Moura está a aludir ao seguinte passo do *Compendio da la Historia Antoniana* (1603):

Ponese tambien en la Imagen deste sancto una señal de fuego, y nadie duda, que esto es, para declarar, y testificar los muchos milagros deste sancto, y la gracia, que Dios le dio sobre el fuego; porque con la confession de todo el mundo y con la comprabacion de los muchos milagros se sabe, que dio Dios a Antonio tal gracia, que por su intercession los miembros tocados del sagrado fuego, y quemados, se refresquem, e sanem; y assi se canta en su officio. Señor Dios, que por intercession del bienaventurado san Antonio concedes, que la enfermedad de fuego se apague, y se les de a los miembros enfermos refrigerio (Falcon, *Compendio de la Historia Antoniana*, f. 50v).

Então, de acordo com a lenda, Deus teria dado a este santo poder sobre o fogo e, por extensão, sobre a doença do fogo asgrado. São-lhe, por essa razão, atribuídas várias curas milagrosas

²¹¹ A obra, como o título indicia, foi escrita em Latim. Até a presente data não conheceu qualquer tradução para uma língua vernácula. As traduções desta obra que aqui se oferecem são da autoria do autor do presente capítulo e fazem parte da sua investigação de Doutoramento em curso. O original em latim será transposto para rodapé.

²¹² *Petrus Forestus, Laguna (...) et alii putant esse erysipelas, herpes, et similes morbos serpentes.*

de pessoas atingidas por esse mal, condição que adota o seu nome. Quanto à origem do nome *fogo sagrado*, Vale de Moura encontra-a no Corpo Hipocrático que ele parafraseia nestes termos: “Hipócrates, no Livro 3º de *De Morbis Vulgaribus* Com. 3, Texto 9, parece supor que esse fogo sagrado é determinado por vontade divina intencionalmente” (1620, p. 135)²¹³. Vale de Moura, doutor em Teologia, não tem problema em encontrar nas escrituras justificação para determinação divina por trás da doença. Diz ele:

Ora, uma doença pôde dizer-se divina, ou porque é infligida sobretudo por Deus, às vezes através de demónios. Como Job dizia, trespassado por Ele com uma chaga terrível: “[p]orque a mão do Senhor me feriu” [*Job* 19,21]; ou porque é infligida pelos próprios demónios, que são como deuses para os gentios, que os invocam e neles creem (Moura, *De Ensalmis*, pp. 135-136)²¹⁴.

E logo a seguir, Vale de Moura apresenta a explicação pagã para a semântica do adjetivo que qualifica a doença do fogo, ligando-a à morte do divino Hércules.

Ou, voltando os olhos especialmente para o fogo sagrado, porque Hércules, incluído pelos deuses no seu número, infeliz, morreu de fogo sagrado, trespassado por um mágico e, outra vez diante da fúria, da revolta e até do desespero, lançando-se ele mesmo na outra chama (Moura, *De Ensalmis*, p. 136)²¹⁵.

²¹³ *Hippocrates lib. 3. De Morbis Vulgaribus Comm. 3. Text. 9. uidetur supponere, eum ignem sacrum diuinitus determinari ad hoc.*

²¹⁴ *Potuit autem morbus dici diuinus, uel quia a Deo praesertim per daemones interdum infligitur: quo pacto Iob ulcere pessimo ab illis percussus, dicebat: “Quia manus Domini tetigit me”: Jb. 19,21. uel quia a daemonibus ipsis, qui a gentilibus dii, et uocabantur, et interdum credebantur (...).*

²¹⁵ *uel ad ignem sacrum specialiter respiciendo; quia Hercules in deorum numerum ab eisdem relatus igne sacro, magicoque percussus, et se ipsum*

De fato, reza a lenda de Hércules que ele vestiu uma túnica que, por artes mágicas, lhe causou uma ardência de tal maneira atroz, que o divino herói se lançou na sua própria pira fúnebre e ordenou que a pusessem em chamas. Com efeito, a sintomatologia do fogo sagrado inclui ardores muito dolorosos, edemas, mutação da cor da pele (por irritação da pele, ou mesmo putrefação dos tecidos). A fonte médica de referência na época, o respeitado Galeno, dizia no seu *Método*:

Dá grande dor, ardor, picadas e uma forma pequena como um grão-de-bico. Progride, porém, muito rapidamente e apresenta-se sempre com matizes de cores variadas, que dão aparência de arco-íris, e igualmente com grande inchaço do membro afetado. E mesmo se for garrotado mantém-se com as maiores angústias e ardor desmedido e com grande perda de apetite, náuseas, palpitações cardíacas, fraqueza de espírito, e mesmo febre intensa e abrasadora (Moura, *De Ensalmis*, p. 136)²¹⁶.

Séculos depois de Galeno, a hagiografia de Santo Antão, a que já se fez referência, em termos mais populares, descrevia assim a doença:

En tocando el fuego sancto en la carne de los hombres, todos los miembros se abrasauam, y se paravan negros

rursus prae rabie, furore, atque desperatione in flammam aliam immitens, miser interiit.

²¹⁶ *Habet dolorem magnum, et incendium, et acumen, et formae paruitatem adinstar ciceris; sed magnam uelocitatem augmenti: et semper reperitur cum uario circumpositorum colore, formam iridis refferente, et similiter magno membri, in quo residet, pondere; ac si esset uinculis maxime constrictum: et est cum maximis angustiis, et immodico calore, et cum maxima appetitus prostratione, et nausea, et cordis palpitatione, et animi defectione, atque aestuosa, et ingenti febre.*

como el carbon, y de dentro se consumian, y se podrian de manera, que muchos morian miserablemente de aquella enfermedad mas cruel que peste; y otros, que no morian, vivian para tener vida mas miserable, que quemados los pies, y las manos, se los cortavan; y a otros con el fuego se les encogian los miembros, y padecian crudelissimos dolores, y cada dia infinita multitud de hombres padecia gravemente con este horrible mal de fuego, que como escribe Hugo Farsero; Parece, que havia Dios dado licencia a las Potestades infernales, y al enemigo del linage humano, que hiriessen com esta plaga a muchos de todas edades, assi hombres como mugeres, con tal rigor, que tocando el fuego sancto, al punto se abrasavam los cuerpos, con intolerables dolores (Falcon, *Compendio de la Historia Antoniana*, ff. 66-66v).

Note-se: “Parece que Deus tinha dado licença às Potestades Infernais”. Este tipo de pensamento estava na base das reflexões finais de Vale de Moura sobre o assunto, em que se pode observar como a teologia cristã, misturada de elementos pagãos serve de justificação para a patologia:

Portanto, o fogo de Santo Antão pode chamar-se infernal entre os compatriotas de S. Tomás, do mesmo modo que entre outros, pérsico, santo, S. Marcial, de Hércules e outros nomes do género. Na verdade, a razão da substância do nome infernal pode ser fornecida em primeiro por causa da malignidade infame e da dificuldade em curar a doença (...). Em segundo, porque desce da própria pele para a parte interna do membro e instala-se lá, no local onde Plutão, diz a alegoria, é soberano entre o que é infernal (...). Em terceiro, porque o fogo referido espalha-se como o do Inferno. Não porque o fogo do Inferno não esteja todo ao mesmo tempo atormentando, tanto pela intensidade, quanto pela duração da eternidade (...), mas porque assim como atormentaria sempre de modo penetrante, também pareceria que crescem novas forças para atormentar a cada instante que passa (...). Em quarto, é infernal, em virtude da

causa e dos ministros, sem dúvida, porque por Deus que castiga para lá do natural através de ministros demónios (Moura, *De Ensalimis*, pp. 136-137)²¹⁷.

Ao nível das terapêuticas utilizadas para cura do Fogo de Santo Antão, vai encontrar-se a mesma forma híbrida entre fisiologia, teologia cristã e paganismo, que está presente na identificação das origens da doença e na descrição dos seus sintomas. Logo, a hagiografia de Santo Antão supracitada oferece um primeiro remédio:

Y sin dezir nada de los años passados, se que en este mesmo año muchos (a Dios pongo por testigo) tocados desta enfermedad pidiendo el favor deste sancto han sanado, lavando el lugar donde estava el fuego com el vino sancto, que assi le llaman a aquel vino, em que ponen las Reliquias de este sancto (Falcon, *Compendio de la Historia Antoniana*, f. 66v).

Note-se que este remédio era usado mesmo em hospitais, ditos, ergotistas, porque se teriam especializado no tratamento desta patologia. Naturalmente, o sucesso dos tratamentos ficaria a dever mais às condições de higiene e alimentação do que às relíquias do santo (cf. Le Goff, 1991, p. 212).

²¹⁷ *Igitur ignis D. Antonii potuit apud D. Thomae incolas dici infernalis, sicut apud alios persicus, sanctus, D. Martialis, herculeus, aliisque similibus nomenclaturis. Ratio uero substantiae nomini, infernalis, accommodari; primo ob insignem malitiam, et sanationis difficultatem (...). Secundo quia ab ipsa cute ad infernam membri, partem descendit, sedemque figit: qua allegoria Pluto ex eo infernalis imperator dictus est (...). Tertio, quia praedictus ignis instar Inferni serpit; non quia ignis Inferni non sit totus simul in torquendo, tam ex parte gradus, quam durationis; aeternitatis nempe participatae, (...) sed quia ita acriter semper torqueat, ut in quolibet instanti nouas eundo ad torquendum uires acquirere uideatur (...). Quarto, infernalis, ex parte causae, et ministrorum; nempe quia a Deo supra naturam per ministros daemones puniente.*

Maria Benedita Araújo, que estudou as práticas supersticiosas em uso no sul de Portugal tão tarde como os finais do século XVII e princípios do XVIII, inclui o Fogo de Santo Antão nas erisipelas. Diz esta investigadora que as benzeduras para cura destas doenças eram “muito numeros[as] e [estão] ainda hoje em uso” (Araújo, 1988, p. 154, “vol. 2”). Dos sete procedimentos ali listados, a própria autora traça uma generalização: na récita da benzedura é mais ou menos constante um “encontro hipotético de Jesus, acompanhado ou não de Maria, com discípulos ou com a própria enfermidade” (Araújo, 1988, p. 154, “vol. 2”); no procedimento podiam ser usados diversos materiais como “ramúsculos de oliveira e de palma benzidos em Domingo de Ramos, facas, alecrim, alho fervido em azeite, ramos verdes, ervilhas do monte, penas de aves, trapos, sal, água, etc.” (Araújo, 1988, p. 154, “vol. 2”); os patronos eram muitos e podiam variar com a necessidade de fazer rimar a recitação; o três e o nove eram números mágicos associados e o Pai-Nosso e a Ave-Maria eram orações acessórias normalmente usadas. Veja-se, então, uma destas récitas:

Pedro Paulo se levantou
seo cajadinho tomou
Aquelle caminho andou
O Senhor o encontrou
O Senhor lhe perguntou:
“Que vai p’lo mundo Pedro Paulo?
Morre muita gente com isipla má
Isipla má será
Torna atras, Pedro Paulo
Vai-t’ a cortar com corda de esprato lume vivo
aceite d’oliva que o mal sarará.
Pelo meo poder e da Virgem Maria
Padre-Nosso e Ave-Maria”
(Araújo, 1988, p. 155, “vol. 2”).

E acrescenta ainda a autora a propósito desta benzedura:

As variantes não se afastavam muito da matriz e eram em grande número. Divergiam consoante os ajudantes materiais que recomendavam para a cura (azeite, espargo do monte, pena de galinha preta, espiga de trigo, ramo de pinho), de acordo com a realidade ambiental.

Quando a “esipula” era muito “braba” chamava-se “fogo” porque a pessoa “está muito corada, e cheia de fogo”. A benzedura a usar era a “da dolorosa” (Araújo, 1988, p. 155, “vol. 2”).

Naturalmente, os métodos de cura variavam de doença para doença e até de curador para curador. A título de exemplo, para ilustrar melhor o quadro que se pretende traçar, veja-se alguns destes procedimentos. No sul de Portugal, Rui Gonçalves curava feridas aplicando-lhe um preparado de terra peneirada e benzida com um sinal da cruz e um pentagrama.²¹⁸ Em Aviz, Maria Fernandes benzia a ferida em nome de Jesus e com uma faca preta cobria a ferida com um preparado de cinzas brancas e azeite.²¹⁹ Maria Antónia, de Trouxemil, curava uma dor na zona supraestomacal, conhecida como *espinhela caída* ou *mal de estômago*, com a aplicação de um emplastro feito à base de mel, misturado com incenso, acompanhado de nove credos pela Paixão de Jesus, nove Ave-Marias em honra do parto da Virgem, um Pai-Nosso e uma Ave-Maria pelas Almas no Purgatório, orações que o paciente devia rezar.²²⁰ Outros métodos para a cura desta maleita, envolviam variantes do medicamento e das orações. Manuel Gonçal-

²¹⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício (TSO) - Inquirição de Évora (IE), proc. 10583 (*apud* Bethencourt, 1987, pp. 55-56).

²¹⁹ ANTT, TSO-IE, proc. 6088 (*apud* Bethencourt, 1987, p. 55).

²²⁰ Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC), *Devassa do arcediogo do Vouga de 1690*, III/D, 1, 4, 5, 34-A (*apud* Paiva, 1992, p. 85).

ves, porém, não fazia uso de qualquer medicamento. Ele apenas murmurava imperceptivelmente uma qualquer invocação, enquanto passava os seus dedos umedecidos com a sua saliva pelo paciente.²²¹ Para curar mordidas de cães com raiva, António Fernandes usava um método bastante elaborado. Em nove quartilhos de água, ele fervia salsa, funcho, raízes de aipo, ameixas, mel e açúcar. A bebida obtida desta fervura devia ser ingerida pela pessoa mordida, enquanto o curador rezava uma oração especial para o efeito. Imediatamente, ele abria a ferida e sugava o sangue que logo cuspiu. Na ferida, aplicava depois sal, que o próprio previamente mastigara. Em seguida, benzia o restante líquido da bebida que tinha dado ao paciente, invocando a ajuda da Santa Trindade e de vários Santos para afastar a raiva. Por fim, aspergia o líquido já benzido sobre o paciente, desenhando-lhe três cruzeiros sobre a testa, três sobre a boca e três sobre o lado esquerdo do peito, enquanto repetia a primeira oração.²²²

Os casos até agora referidos dizem respeito ao espaço português apenas. No entanto, a literatura da época e sobre a época não deixa dúvidas quanto à semelhança de procedimentos entre os prestadores de cuidados de saúde portugueses e os seus congéneres europeus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao jeito de uma síntese, dos exemplos aduzidos, pode concluir-se que as curas desta época assentavam em três pilares fundamentais: o medicinal, o imaterial e o pessoal. O medicinal diz res-

²²¹ Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC), *Devassa do arcediogo de Seia de 1733*, III/D, 1, 4, 3, 2, fl. 191 (*apud* Paiva, 1992, pp. 86-87).

²²² ANTT, TSO-IE, *Cadernos do Promotor*, 146/3/2, fl. 146 (*apud* Coelho, 2002, pp. 301-302).

peito às substâncias utilizadas. O imaterial refere-se à panóplia de rituais presentes no ato da cura. O pessoal tem que ver com as qualidades de quem ministra o procedimento. Cada um destes três pilares estava imbuído, em gradações variáveis, de poder própria-mente medicinal, de poder intercessório e de poder simbólico. A eficácia da cura dependia de um complexo jogo de forças entre estes poderes e entre aqueles três pilares. Em concreto, o poder medicinal podia estar presente no fármaco, ou seja no pilar medicinal, se ele fosse eficaz para a terapia em questão, por exemplo, como no caso já aqui citado da eficácia da papoila dormideira contra a tosse. No plano imaterial só podemos conjecturar que o poder medicinal possa estar na base de algum tipo de autossugestão ou na produção de algum neurotransmissor eficaz para a patologia. A seu tempo, a confirmação ou rejeição desta conjectura virá, com certeza, das neurociências. Ao nível pessoal, o poder medicinal podia residir nas técnicas dominadas pelo cirurgião. Por sua vez, o poder intercessório, que implica à partida uma crença num conjunto de entidades sobrenaturais com poderes que escapam às leis da causalidade, pode manifestar-se de várias maneiras. Ao nível medicinal, pode materializar-se numa relíquia de um santo, que, dessa forma, intercede medicinalmente na cura. Ao nível imaterial, o caso mais claro do poder intercessório será o das orações invocativas da ação de tais entidades sobrenaturais. No plano pessoal, o poder intercessório diz respeito ao ministro do ato que poderá ter um carisma (concedido ou conquistado) para coagir a ação das ditas entidades sobrenaturais, ou agir ele próprio pelo poder delas. Por fim, o poder simbólico é aquele que joga com todo o imaginário da época. É aquele poder que determinada substância, determinado ritual, ou determinado ministro ganha por se crer que represente um outro objeto, ou uma outra entidade, esses sim com um poder efetivo (real ou imaginado). No plano material, este poder pode estar presente no exotismo de

um determinado ingrediente, numa quantidade específica, recolhido a uma certa hora, num local determinado. No plano pessoal, pode ser um determinado ministro a que se reconheça uma relação de conveniência, emulação, analogia ou simpatia com um poder extrínseco a ele. No plano imaterial, este simbolismo dá-se quando se faz uma comparação entre um determinado efeito e o ato em que se quer replicar esse efeito, ou quando com o ritmo ou a rima de uma cantilena pretende emular um ciclo da natureza, ou ainda quando se cria uma analogia com a vida de um santo ou do próprio Jesus Cristo.

A aferição destes poderes era feita pelos académicos, pelos médicos e pelos teólogos. Era uma avaliação importante. Resultava dela a legalidade ou não do procedimento médico. Em particular, interessava à Igreja Católica e ao seu Tribunal do Santo Ofício. Por um lado, não se podia deixar que as palavras sagradas das Escrituras ou das orações andassem a ser invocadas em vãs observâncias, quer dizer, para fim distinto daquele a que se destinavam. Por outro, era preciso proteger os fiéis das investidas do demônio. Paradoxalmente, o combate aos suspeitos de adoradores do demônio, ou de com ele terem celebrado pactos, apenas reforçava a crença no seu poder. Tanto mais que a Igreja tinha também os seus próprios rituais dogmáticos de proteção (Batismo, bênçãos diversas, etc.) e combate (exorcismos). Por último, importava à Igreja Católica, guardiã da Verdade, salvaguardar os seus dogmas de eventuais heresias vindas da ciência. Seria preciso esperar pelo Iluminismo para a Igreja reconhecer que a superstição por trás dos atos de cura considerados supersticiosos não eram uma heresia, mas uma charlatanice em potência. Pelo Regulamento da Inquisição Portuguesa de 1774, os acusados dessas práticas deviam sim ser condenados, mas por charlatanice. Vale a pena ler as considerações iniciais do Título XI desse Regulamento:

E porquanto no presente século iluminado seria incompatível com a siseudez e com o decoro das Mesas do Santo Ofício instruírem volumosos processos com as formalidades jurídicas e sérias a respeito de uns delitos ideais e fantásticos, com a consequência de que a mesma seriedade com que fossem tratados continuasse em lhes fazer ganhar maior crença nos povos para neles se multiplicarem tantos sequazes das doutrinas de terem verdadeira existência os sobreditos enganos e imposturas quantos são os pupilos e ignorantes, quando, pelo contrário, sendo desprezados e ridicularizados, virão logo a extinguir-se, como a experiência tem mostrado entre as nações mais polidas da Europa (...) (Igreja Católica, *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal de 1774*, Título XI).

Apesar do rótulo de charlatanice que esta disposição legal impunha aos praticantes destas superstições populares, nem por isso eles desapareceram. Como também não desapareceram as pessoas que a eles recorrem. Ainda hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Avelar, André de. *Reportorio dos Tempos* (2ª Ed.). [s.l.], Manoel de Lira Impressor, 1590.

Falcon, Amaro. *Compendio de la Historia Antoniana*. (Trad. F. Suárez). Francisco Perez, Sevilha, 1603 [Consult.2014-06-21] Disponível em: <http://books.google.pt/books/ucm?id=ZTFcf5oMPqAC&source=gbs_navlinks_s>.

Guevara, António. *Libro primero y segundo de las Epistolas Familiares*. Editorial del Cardo, 2006 [Consult. 2014-06-21] Disponível em: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/131733.pdf>>.

Igreja Católica. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal de 1774*. Ed. José Eduardo Franco e Paulo de Assunção, *As Metamorfoses de um Polvo*. Lisboa, Prefácio, 2004.

Hispano, Pedro. *Thesaurus Pauperum*. Ed. António Martins Baptista, trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, 2011.

Moura, Manuel do Vale de. *De Incantationibus Seu Ensalms*. Laurentii Crasbeeck, Évora, 1620.

Valdés, Alfonso de. *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Alicante: 2004. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcq52j5>>. Acesso em: 07 mai. 2015.

Fontes Secundárias

Araújo, Maria Benedita A. (1988). *A Medicina Popular e a Magia no Sul de Portugal (fins do século XVII a meados do século XVIII)*. Tese de Doutoramento (3 volumes), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa.

Bethencourt, Francisco (1987). *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, saluadores e nigromantes no séc. XVI*. Projeto Universidade Aberta, Lisboa.

Coelho, António Borges (2002). *Inquisição de Évora: 1533-1668*. Caminho, Lisboa.

- Dicionário em linha de Termos Médicos. Infopédia.* Porto, Porto Editora, 2003-2014. [Consult. 2014-06-21]. Disponível em <URL: <http://www.infopedia.pt/termos-medicos/fogo+de+Santo+Ant%C3%A3o>>.
- Foucault, Michel (2005). *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das Ciências Humanas*. Edições 70, Lisboa.
- Franco, José Eduardo; Assunção, Paulo de (2004). *As metamorfoses de um Polvo*. Prefácio, Lisboa.
- Le Goff, Jacques (1991). *As Doenças têm história*. Trad. Laurinda Bom. Terramar, Lisboa.
- Paiva, José Pedro (1992). *Práticas e Crenças Mágicas: O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*. Livraria Minerva, Coimbra.
- Saphiro, Arthur, SAPHIRO, Elaine (1997). *The Powerful Placebo: From ancient priests to Modern Phisician*. The John Hopkins University Press, Baltimore.
- Sournia, Jean-Charles (1992). *História da Medicina*. Trad. Jorge Domingues Nogueira. Instituto Piaget, Lisboa.

SOBRE OS ORGANIZADORES

LUCIANO COUTINHO

É Professor Efetivo de Filosofia do Instituto Federal da Paraíba (IFPB) e é Professor Colaborador de Estética, Hermenêutica e Semiótica do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília (PPG-FAU/UnB), onde é credenciado para orientar pesquisadores de Mestrado e de Doutorado. O autor tem dois Pós-Doutorados em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e tem Pós-Doutorado em Arquitetura e Urbanismo, na Linha de “Estética, Hermenêutica e Semiótica”, pela Universidade de Brasília (UnB). Luciano Coutinho é Doutor em Estudos Clássicos pela Universidade de Coimbra (UC), com revalidação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Em seu período Doutoral, foi Pesquisador Visitante na University of Toronto em 2011 e na University of Oxford em 2012. É Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB); é Mestre em Arquitetura e Urbanismo, na Linha de “Estética, Hermenêutica e Semiótica” pela Universidade de Brasília (UnB). É Licenciado em Letras e também é Licenciado em Filosofia. É autor da obra Educação Arquitetônica da Humanidade e da obra Cura psicossomática e cura política em Platão, além de vários capítulos de livros e de artigos acadêmicos publicados no Brasil e no exterior.

EDRISI FERNANDES

Possui graduação em Medicina pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, especialização em Gastroenterologia pela Universidade de Okayama, especialização em Medicina do Trabalho pela Faculdade de Medicina de Itajubá e CEDAS/São Camilo. É Mestre em Advanced Medical and Pharmaceutical Research pela Vrije Universiteit Brussel. É licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É Especialista e Mestre em Filosofia Metafísica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É Doutor em Filosofia Metafísica pelo PIDFIL UFRN/UFPB/UFPE. Atualmente é médico da Clínica Jundiá, médico do trabalho de algumas empresas e perito ad-hoc do Tribunal Regional do Trabalho-21a região, bem como pesquisador e docente colaborador do Departamento de Filosofia/Cátedra UNESCO-Archai da UnB e do Departamento de Filosofia da UFRN. Tem experiência nas áreas de Medicina e Filosofia Metafísica, com ênfase em Gastroente-

rologia e Medicina do Trabalho, atuando principalmente nos seguintes campos de investigação: gastroenterologia, imunopatologia gastrointestinal, *Helicobacter pylori*, medicina integrativa e psicossomática, filosofia da medicina, yoga, tradição pitagórico-platônica (Pitagorismo, Platonismo, Medioplatonismo gnóstico e Neoplatonismo), filosofia alemã (Eckhart; Cusa; Idealismo), filosofia russa não-marxista (séc. XX), filosofia iraniana, filosofia indiana (Vedanta e Yoga), filosofia chinesa (Daoismo, Neoconfucionismo e metafísica Sung), filosofia japonesa (Escola de Kyoto).



Tanto Mar Editores

A noção de "cura" tem habitado a mente humana desde a mais remota antiguidade até os dias atuais. Várias práticas rituais e imagens mitológicas foram e são dedicadas à busca dessa dádiva. Alguns ritos e mitos, nesse sentido, prestam um grande serviço aos pesquisadores desse tema, na medida em que propõem verdadeiras teorias psicológicas acerca da cura em suas lógicas internas. É a isto que nos propomos: analisar e criticar imagens de cura que, de alguma modo, estão verdadeiramente ligadas à mente humana, estabelecendo, para isso, propostas teóricas que ponham em diálogo fundamentos filosóficos e fundamentos psicológicos.

Este livro, portanto, busca compreender algumas imagens e teorias - míticas e rituais - ligadas ao processo de cura, a fim de verificar suas repercussões ao longo da história de crenças e de práticas médicas ligadas à noção de encantamento, e estimar suas aplicações, objetivando fins hermenêuticos e/ou práticos.



Tanto Mar Editores

