MEDICINA DA ALMA –

Artes do viver e discursos terapêuticos

PAULO HENRIQUE FERNANDES SILVEIRA

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, para a obtenção de título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Bento Prado Júnior.

São Paulo, setembro de 2005

"Como a saúde do corpo é o 'silêncio dos órgãos', a saúde do pensamento seria o silêncio diante dos 'profundos' problemas da metafísica, a neutralização da angústia, isto é, a quietude das paixões metafísicas"

Bento Prado Jr

RESUMO

No livro *Disputas tusculanas*, Cícero afirma que a filosofia é uma medicina da alma. O filósofo romano refere-se às diversas escolas de filosofia helenista que, cada qual, desenvolveu diagnósticos e terapias para as doenças da alma. Além de suas disputas sobre a epistemologia e a metafísica, estóicos, peripatéticos, epicuristas e céticos concorreram no intuito de elaborar uma técnica para curar as inquietudes através da palavra. Uma investigação mais atenta sobre a medicina da alma, mostra que ela começa antes do helenismo, já com os pré-socráticos e com a primeira sofística. Essa medicina desenvolveu-se paralelamente à medicina do corpo hipocrática, que, igualmente, procurou se opor às *therapeías* místicas. Nesse contexto de disputa entre as escolas da medicina da alma, são debatidos temas fundamentais para a cultura ocidental, como a ética, a política e a educação. O objetivo desse trabalho é traçar um panorama das *therapeías* desenvolvidas no helenismo, num período em que o discurso filosófico atuava de maneira direta na vida das pessoas.

ABSTRACT

In his book *Disputationes Tusculanae*, Cicero states that philosophy is the medicine of the soul. The Roman philosopher refers to the many schools of Hellenistic philosophy, all of which developed diagnoses and therapies to the diseases of the soul. Besides their disputes concerning epistemology and metaphysics, stoics, peripatetics, epicureans and skeptics concurred in the intent of developing a technique to heal uneasinesses by the use of the word. A more attentive enquiry on the medicine of the soul reveals it began before Hellenism, with the pre-Socratics and the first sophists. This medicine was developed side by side with the Hippocratic medicine of the body. Both tried to oppose themselves to the mystic *therapeías*. Themes which are fundamental for the ocidental culture, such as ethics, politics and education, are debated in the context of the disputes between the schools of the medicine of the soul. This work aims at presenting a panoramic view of the *therapeías* developed during the Hellenism, a period in which the philosophical discourse affected the lives of people directly.

ÍNDICE

Introdução p. 4

CAP. 1. A medicina mística e a psicagogia dos sofistas p. 8

CAP. 2. Cuidados com o corpo e com a alma p. 35

CAP. 3. O bom temperamento da alma e do corpo p. 62

CAP. 4. Doenças da memória, da fantasia e da paixão p. 85

CAP. 5. O ceticismo e a doença da razão p. 114

Conclusão p. 135

Bibliografia p. 139

Introdução.

O preconceito da pureza cristalina só pode ser afastado se modificarmos toda nossa maneira de ver as coisas

Ludwig Wittgenstein

Desde tempos mais remotos, a dor e o sofrimento estimulam a criação de conceitos, de teorias, de remédios e de terapias. Bem antes do início da filosofia e da medicina laica, formas diversas de terapia concorreram no intuito de amenizar o peso da existência. Ao que parece, o discurso místico determinou as técnicas terapêuticas até o advento da escrita e da *pólis*. Com o desenvolvimento das cidades e a diversificação das classes sociais, surgem novas formas de discurso e de terapias, entre elas: dos poetas, dos sofistas, dos médicos do corpo e dos filósofos. Percorrendo os textos dos autores significativos para o tema, pretendo esboçar o que teria sido, nas palavras de Cícero, a *medicina da alma* no helenismo grego. [1]

Esse trabalho parte da suspeita de que, guardadas as inúmeras especificidades históricas e sociais – inquietudes humanas muito semelhantes permeiam o discurso médico-filosófico. A meu ver pode-se legitimamente aceitar o pressuposto de que a filosofia, ou, ao menos, o tema que pretendo abordar aqui, não precisa ser interpretado ao modo evolucionista. O diálogo ocorrido entre os principais teóricos das escolas da medicina da alma, não indica, necessariamente, a superação de umas pelas outras. Tratando do mesmo tema, Michel Foucault sugere uma regionalização dessas terapias, a

[1] "Certamente, há uma medicina da alma (*animi medicina*), a filosofia", afirma Cícero, nas *Disputas tusculanas*, III, III. É provável que Epicuro ou Crisipo já tivessem empregado o termo "medicina da alma" em textos, hoje, perdidos.

partir das diferentes concepções de sujeito e de bem estar. [2] Penso ser essa a inspiração de uma famosa frase de Wittgenstein: "não *há* um método filosófico, embora haja efetivamente métodos, como diferentes terapias." [3] A esse propósito, Bento Prado Jr. fala de um pluralismo metodológico que pode superar os absolutos e os idealismos. [4] Ora, penso que esse pluralismo poderia nos defender da ilusão de uma terapia perfeita. Para o helenista André-Jean Voelke, a idéia de uma *katharsis* completa de nossos problemas existenciais, já é fruto de uma concepção ideal da linguagem, ou das terapias. [5]

No nosso caso, procurar interpretar a terapia da alma por diferentes perspectivas, parece ser um modo de não idealizar uma única, de não torná-la mais verdadeira, ou melhor, que as demais. Nesse sentido, tanto quanto for possível, sem tomar um partido filosófico, pretendo indicar a coerência dos diagnósticos e das terapias antigas. Que não se tome essa empreitada como uma tentativa de defender a atualidade dessas terapias, o que seria um despropósito; tampouco, de elaborar uma genealogia para questionar o estatuto das terapias atuais, outros tiveram mais recursos para realizar essa tarefa; [6] menos ainda, de forjar um inventário histórico que justifique os conceitos da psicologia, da psicanálise ou da filosofia contemporânea, que, a bem da verdade, não precisariam disso. Pretendo, apenas, criar um panorama das terapias antigas da alma, e ficaria contente se o leitor encontrasse algum motivo para simpatizar-se com alguma.

---

[2] Foucault, *Hermenêutica do sujeito*, p. 140.

[3] *Investigações Filosóficas*, § 133.

[4] Esse conceito aparece em dois livros: *Presença e campo transcendental*, p. 111; e *Alguns ensaios*, p. 132.

[5] Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, p.10

[6] Refiro-me, sem dúvida, às inúmeras empresas desbravadas por Foucault, sobre a necessidade de uma genealogia da psicanálise, afirma o filósofo: "Acredito que, se não retomarmos a história das relações entre sujeito e verdade do ponto de vista do que chamo, de modo geral, as técnicas, tecnologias, práticas, etc., que as compuseram e regraram, compreenderemos mal o que se passa com as ciências humanas e, se quisermos usar este termo, com a psicanálise em especial" {Foucault, *Hermenêutica do sujeito*, p. 232}.

Felizmente, estou longe de ser o primeiro a fazer um mapeamento das escolas de pensamento que criaram formas de terapia para a alma. Além dos livros já citados de Foucault, o *Hermenêutica do sujeito*, e de Voelke, o *La philosophie comme thérapie de l'âme*, são inegáveis as contribuições do médico Laín Entralgo, especialmente, o seu *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*; da filósofa Bárbara Cassin, com o seu *Ensaios sofísticos*, do historiador Jackie Pigeaud, entre outros livros, o seu *La maladie de l'âme*; e de Paul Demont, o seu *La cité grecque archaïque et classique et l'ideal de tranquillité*; cabe destacar, ainda, a contribuição de Pierre Hadot, do qual utilizei a antologia *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Mesmo sem ter dedicado todo um livro sobre a medicina da alma helenista, a leitura dos textos do pediatra Jean Starobinski sobre temas afins em Montaigne e em Rousseau, é sempre uma fonte inspiradora. Claro, em todos os estudos helenistas, a medicina da alma, de uma forma ou de outra, também é abordada, mas aí, a lista de autores relevantes ganharia incontáveis linhas. Não deixaria, ainda assim, de mencionar quatro textos fundamentais para o desenvolvimento desse trabalho: o *The Golden Bough* de Frazer; o *The greeks and the irrational*, de Dodds; o *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, de Marcel Detienne e o *Mythe et pensée chez les grecs*, de Jean-Pierre Vernant. Dos livros que traçam um panorama geral do pensamento antigo, em nenhum o foco principal é a constituição da medicina da alma, e é o que proponho fazer.

Decidi apresentar as terapias a partir de uma ordem cronológica. Mas a escolha desse método não configura um desmentido para o que se disse antes. Pretendo reconstituir diálogos e condições históricas que, por ventura, tenham influenciado na elaboração das terapias, sem sugerir, com isso, qualquer idéia de evolução entre as terapias. Achei por bem começar o trabalho discutindo as terapias místicas antigas que, como sustentam Dodds e Detienne, marcam sobremaneira a medicina d'alma. Mesmo sendo filósofo de formação, procurei não negligenciar a contribuição das terapias em todos os seus discursos. Fui tentado a prosseguir esta pesquisa até o renascimento, mas

não haveria tempo ou fôlego teórico para tanto. [7] Pensei, então, interromper minha investigação no helenismo, com o início da era cristã, mais precisamente, em Cícero, teria, assim, um panorama de algumas escolas exemplares da medicina da alma: místicos; poetas; pré-socráticos; sofistas; antiga academia; medicina hipocrática; peripatéticos; pirrônicos; epicuristas; estóicos; e a nova academia. O único desvio dessa ordem cronológica foi ter incluído o pensamento de Sexto Empírico (segundo século da nossa era), fiel representante do pirronismo, no final da pesquisa. Fiz essa opção por imaginar que a anterioridade dessa escola com relação aos epicuristas e aos estóicos não a impediu de promover uma reviravolta nas técnicas e teorias da medicina da alma.

¤¤¤

Gostaria de deixar manifesto meu agradecimento à UNIFMU pelo apoio financeiro. Agradeço, também ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, e as sempre prestativas Maria Helena e Marie Pedrosa; aos professores Sérgio Cardoso e Márcio Suzuki, que me acolheram em seus cursos e grupos de estudo; aos professores e colegas Maria Ângela Rossetto, Armando Chibante e José Augusto Rossetto, que me apoiaram nos momentos mais difíceis e ajudaram a tornar essa investigação possível; aos meus amigos João Prado, Ciro Abbud, Leonel Pessoa, Ricardo Cardoso, Marcial Casabona e Renata Moreira, que acompanharam de perto o desenrolar das minhas inquietudes nesse período; aos professores Roberto Bolzani e Franklin Leopoldo e Silva, quando, no exame de qualificação, me estimularam com suas análises precisas e com seus comentários; aos meus pais, os sociólogos Heloisa Fernandes e Paulo Silveira, pelas inúmeras discussões, pela leitura atenta desse texto e pelo carinho de sempre; e ao amigo, leitor e incentivador Filipe Doutel. Por fim, quero agradecer a Bento Prado Jr., pessoa de generosidade ímpar, que, além de ter orientado essa tese, foi decisivo para minha formação e para minha carreira nos últimos dez anos.

[7] De todo modo, percorri a medicina da alma helenista sempre atento aos textos de Sêneca, de Plutarco, de Galeno, de Petrarca e de Montaigne.

1.

A medicina mística e a psicagogia dos sofistas

Não passe desapercebido o fato de que, para Homero, uma pessoa só tem acesso à alma (*psyqué*) quando está "desmaiando, morrendo, ou ameaçada de morte." [8] É certo que o homem é movido por um furor, um ímpeto: o *thymós*. [9] Mas esse *thymós* é quase um não-eu, um elemento divino que interfere nas decisões humanas e dirige nossas ações, mesmo contra nossa vontade. Eurípides mantém essa idéia: "O furor (*thymós*) é superior à minha decisão, ele causa os maiores males aos mortais." [10] Os poetas falam, ainda, da influência de um *daímon* pessoal, bom ou ruim, de um semideus que determina o destino e a felicidade dos homens. [11] Enfim, por intermédio do *thymós*, ou do *daímon*, o que ocorre às vidas das pessoas, tanto no plano mental como no físico, depende de um elemento divino, ao qual estamos involuntariamente submetidos: "somos sombras ou efêmeros fantasmas vivendo a nossa vida como os deuses querem", afirma Sófocles. [12]

À primeira vista, portanto, poder-se-ia pensar que esses poetas estavam muito distantes de conceberem algo como uma medicina da alma. Ao lado disso, não é menos certo que esses mesmos poetas falam da dor e do sofrimento de Helena, de Menelau e de Ulisses, da loucura (*manía*) de Ájax e de Hércules, e prescrevem tratamentos para essas

---

[8] *Ilíada*, XXIII, 70-1110. A esse respeito, leia-se o clássico *Os gregos e o irracional*, de Doods.

[9] O conceito *euthymia*, o bom *thymós*, pode significar tranqüilidade ou bom ânimo. Lembre-se que Cícero traduz a expressão *peri euthymia* por *beata vita* {*Sobre o supremo bem e o supremo mal* , V, XXVIII}.

[10] Eurípides, *Medéia*, 1079-80.

[11] Observe-se que a palavra *eudaimonia*, o bom *daímon*, é um termo popular que representa a felicidade.

[12] Sófocles, *Ájax*, 165.

inquietudes. Ésquilo sugere, no *Prometeu*, que a palavra, empregada no momento (*kairós*) certo, pode ser um remédio para a cólera. [13] Além da palavra, os poetas falam de outras formas de terapias que eles retiram dos cultos e rituais populares. Há também os remédios místicos que prometem a cura imediata, como se fora possível mudar a ordem das coisas de uma hora para outra, sem maiores explicações.

Os sacerdotes atendem os populares naquilo que se chamou de medicina dos templos. [14] Seus tratamentos eram, na maioria, dirigidos a toda família, ou mesmo, a toda comunidade. Até os nossos dias, parte dessa medicina ainda seduz as camadas mais populares. [15] Por outro lado, resquícios dessa medicina dos templos reverberam na medicina do corpo laica e na medicina da alma de filósofos e de sofistas.

---

[13] Na tragédia, primeira de uma trilogia, Prometeu recusa esse remédio oferecido pelo Oceano {Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, 500}.

[14] As camadas populares tinham acesso aos cultos místicos, bem como aos espetáculos trágicos. Na época de Péricles, além de não pagar para assistir as tragédias, o espectador recebia um pequeno abono para freqüentar o espetáculo {Romilly, *A tragédia grega*, p.15}.

[15] Essa tese é defendida por Frazer, no seu monumental *La rama dorada*.

Cultos, ritos e *therapeías* dos sacerdotes

Há já longo tempo, pelo menos desde os anos de Homero, sacerdotes, oráculos e adivinhos realizam cultos e rituais com objetivos terapêuticos. Não conhecemos os detalhes de todos eles. Sabemos da existência de templos onde os sacerdotes oferecem oráculos às pessoas, antecipando desventuras futuras. Muitas dessas seitas têm origem popular e agrária. Alguns ritos visam trazer boa sorte nas colheitas. Nesse misticismo, cada animal representa um deus. Sonhar ou ter um presságio com determinado animal pode indicar uma mensagem divina. Os templos promovem uma medicina sagrada, daí a expressão *therapeutés*, que significa *aquele que trata ou cuida de outrem, mas também aquele que cultua os deuses*. [16] Os *therapeutés* relacionam os sintomas das doenças ao comportamento dos animais, o que torna possível diagnosticar o deus responsável por cada enfermidade.

Note-se, a este propósito, que os sacerdotes podem receber os deuses em seus corpos, processo que os gregos chamam de: *enthousiásmos*, de *en théos*, possessão. No *Fedro*, Platão fala de quatro deuses que costumam ser evocados pelos sacerdotes: Apolo; Dionísio; Afrodite e as Musas. [17] A possessão desses deuses provoca a perda da consciência, a pessoa apresenta tremores convulsivos, gestos bruscos, e olhares extraviados. Num estado de loucura (*mania*), o deus fala através da pessoa que o personifica. Existem várias maneiras de estimular o entusiasmo; em alguns ritos, acredita-se que ele ocorre com a ingestão do sangue de um animal ou de uma pessoa sacrificada, em

---

[16] Registre-se a diferença entre os termos gregos terapia (*therapeía*), cuidar do próprio ser, e medicina (*iatrikè*), cuidar do próprio corpo {Leloup, *Cuidar do ser*, p.35}. Para o médico-filósofo Sexto Empírico, a palavra *iatrikè* refere-se à extração dos *ioi*, flecha ou veneno, do corpo {*Contra os gramáticos*, 45}.

[17] Platão, *Fedro*, 244.

outros, acredita-se que certas plantas e remédios sagrados influem no entusiasmo. [18] A inspiração de Apolo facilita as profecias. A inspiração de Dionísio instiga a orgia. Quem quer conquistar o amor de uma pessoa, ou esquecer de um, deve render homenagens a Afrodite. A inspiração de uma das Musas pode facilitar a poesia, a música, a dança, etc. Conforme o culto, o mesmo oráculo pode se ver inspirado por mais de um Deus, nas mais diversas composições de talentos.

Bem diverso é o efeito da possessão dos maus demônios. Nas seitas que acreditam nesses demônios, os sacerdotes tentam purificar (*katharsis*) a pessoa possuída, para tanto, é preciso descobrir o demônio que foi incorporado pela pessoa. [19] Bom exemplo de uma pessoa endemoninhada é a pobre Medéia de Eurípides, seu furor (*thymós*) incontrolável, sua sede de vingança e seu destino terrível, seriam obra de um *daímon* [20] ruim que todo homem traz dentro de si. Não é outro o motivo que inspira o poeta a afirmar:

> Sem temor diria que entre os mortais
> os que se crêem sábios e filósofos
> estão condenados à máxima loucura (*manía*).
> Nenhum mortal é homem de bom Nume (*eudaímon*);
> na prosperidade, um teria sorte melhor
> que outro, mas não teria bom Nume. [21]

---

[18] Frazer, no seu *La rama dorada*, p.128-9, ocupa-se desse assunto.

[19] Eurípides, *Hipólito*, 240.

[20] Volte-se, a este propósito, ao já citado *Os gregos e o irracionalismo*, onde o autor aproxima o *daímon* ao inconsciente freudiano. A favor dessa analogia, os oráculos dizem descobrir algo sobre o *daímon* que existe na pessoa por meio do relato de seus sonhos.

[21] Eurípides, *Medéia*, 1226-1231. Acrescente-se que, para Nietzsche, a desventura é o preço pago por Édipo por sua sabedoria antinatural, por seu excesso de lucidez {*O nascimento da tragédia*, 9}.

Destaque-se, ainda, que o sacrifício era uma das formas de purificação na Grécia Antiga. Seitas oriundas de comunidades agrárias associam o sacrifício de animais à prosperidade das colheitas. Um dos cultos de sacrifício humano – o *Pharmakós* – leva no nome a referência à palavra remédio (*pharmakon*). O *Pharmakós* é, justamente, a pessoa escolhida como remédio e veneno para os males e culpas dos outros, ele é o "bode expiatório". Não é um culto para aliviar a angústia de uma pessoa em particular, mas para trazer sorte a toda uma comunidade, especialmente nos períodos que antecediam as colheitas. Os escolhidos, sempre um homem e uma mulher, num culto que ocorria pelo menos uma vez por ano, não faziam parte da elite da sociedade ateniense. Essa prática popular torna-se cada vez mais rara na Idade Clássica. Contrariando a tradição, na literatura, o mais famoso *Pharmakós* foi um rei: Édipo. [22] No início da peça de Sófocles, Tirésias, sacerdote de Apolo, profetisa que apenas o sacrifício do assassino de Laio poderia purificar o *míasma* do seu povo.

Nos rituais apolíneos e dionisíacos os sacerdotes declamam versos acompanhados por instrumentos musicais. Em honra a Apolo canta-se o peã, poema que estimula a calma e a tranqüilidade. Procuram-se em seus ritos a constância, a serenidade e uma profundidade sem desfalecimento. A lira e o alaúde são os instrumentos básicos nesse ritual apolíneo. Apolo é o Deus da Luminosidade (Febo), [23] das Musas e da Memória, sendo que a função catártica do ritual apolíneo não se volta para o esquecimento, mas para a lembrança e para o louvor a esse Deus. Apolo teria aprendido com Dioniso a arte

---

[22] Veja-se, sobre o tema do *pharmakós*, o belíssimo *Mito e tragédia na Grécia antiga*, de Vernant.

[23] É assim que, para os poetas, estar vivo significa aceitar e querer bem a Luz. *Thanatos* leva as pessoas ao deus Hades, que mora nas trevas com Perséfone {Hesíodo, *Teogonia*, 770; 850}.

da adivinhação. [24] Ele é pai do deus das curas, Asclepíades, médico capaz de ressuscitar os homens. [25]

Em Delfos, o principal templo de Apolo possui três inscrições: "conhece-te a ti mesmo"; "nada em demasia" e "dívidas, desgraça presente". [26] Para os seguidores dessa seita, essas frases guardam um sentido mais religioso que psicológico, elas indicam o perigo do homem não reconhecer sua própria condição e querer ultrapassar os limites impostos pelas leis divinas, o perigo da desmedida (*hybris*). [27] Na *Oréstia* de Ésquilo, temos um bom exemplo de uma purificação apolínea. O próprio Apolo é invocado para aliviar a culpa ou desgraça (*áte*) do matricida Orestes, que é perseguido pelas Erínias, deusas que amaldiçoam os criminosos. Funciona, Apolo, com a ajuda da deusa Atena, transforma as Erínias em Eumênides (Benevolentes). [28]

Nos rituais em homenagem a Dioniso, a estrutura poética é o ditirambo, uma poesia repleta de sentimentos violentos e de movimentos que exprimem a desordem e o desvario. Fazem parte desse ritual, os seguintes instrumentos musicais: a flauta e os tambores. Motivadas pela música e pelo vinho, as pessoas dançavam a exaustão. Esses rituais levavam as pessoas a um estado de transe, de *ekstasis*, como se elas saíssem de si. Claro, não falta nos rituais dionisíacos a invenção do Deus Baco:

---

[24] Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, I, 4, 1.

[25] Lembre-se aqui, a esse respeito, que Zeus teria assassinado Asclepíades, justamente, para evitar a ressurreição de mortais {Ésquilo, *Agamêmnon*, 1165}.

[26] Plutarco, *Sobre a tagarelice*, 511.

[27] Vários mitos destacam a importância das pessoas não incorrerem na *hybris*. Heróis como Hércules e Aquiles pagam caro por terem caído na *hybris*. Aqueles que cometem a *hybris* podem ser condenados ao delírio ou à epilepcia – "doença de Hércules".

[28] Para o psicanalista Leon Grinberg, a luta entre as Erínias e Atena, com a transformação do ódio em amor, pode ser considerado um modelo da superação da melancolia {*Culpa y depresion*, p. 261}.

> para curar de suas muitas amarguras
> a triste raça humana; a simples ingestão
> do néctar tirado das uvas, nos concede
> o *esquecimento* dos males cotidianos,
> graças à paz do sono, único remédio
> para nossos padecimentos. [29]

Os rituais coribânticos, que homenageiam a deusa Cibele, não diferem muito dos rituais dionisíacos. Esses rituais levavam as pessoas ao *ekstasis* através da música e da dança. Nas *Leis*, Platão faz uma bela descrição sobre a origem da *katharsis* coribântica:

> Quando as mães coribantes querem fazer suas crianças de sono difícil dormir, ao invés de as descansarem num canto, elas as embalam em seus braços e ao invés de silenciarem-se, elas cantam. Dizemos que, no pleno sentido da palavra, elas *encantam* seus bebês, como fazem as frenéticas bacantes, num movimento combinado de dança e de música. [30]

Lembremos que os gregos cultuam duas Afrodites: uma celestial, Urânia, e outra popular, Pandemos. Píndaro nos fala das jovens "servidoras da persuasão" de um templo em Corinto. [31] Essas Heródulas, sacerdotisas de Pandemos, mais de mil jovens, só nesse templo, procuravam agradar os rapazes que cultuam a deusa do amor. As cidades de

---

[29] Eurípides, *As Bacantes*, 365-375. Grifo meu. No *Ciclope* (170), Eurípides volta a associar os rituais baquicos, especialmente a dança, ao esquecimento das aflições.

[30] Platão, *Leis*, 790. Grifo meu.

[31] Píndaro, *Fragmentos*, 122. Veja-se, sobre o tema, o livro *As cortesãs gregas*, de Deschanel. Ainda: segundo Frazer, a prostituição sagrada propagou-se em várias culturas, e manteve-se na Lídia até o II século de nossa era {*La rama dorada*, p. 385}.

Tebas, de Corinto e de Lesbos tinham inúmeros templos como esses, o que rendia muito dinheiro aos cofres dos sacerdotes.

Afrodite celestial é a amante dos risos, aquela que sabe domar os deuses eternos e os homens de curta existência. [32] Além de realçar a beleza física das pessoas, Afrodite ajuda os amantes a desenvolverem o jogo da sedução (*peitho*) das palavras. Como Prometeu e Tirésias, que prometem saberes sobre o futuro, os amantes falam por enigmas que não devem ser totalmente esclarecidos. O amor deve manter a ambigüidade do engano, ambigüidade que é o alimento do desejo.

Temos poucas referências sobre os rituais órficos, talvez, porque eles tenham se misturado a outros rituais. O que há no orfismo? Também a música, também a dança e a poesia, mas os órficos acreditam noutra forma de terapia, uma *katharsis* "light", mais a gosto dos intelectuais. Oferecem aos deuses bolos de farinha e cereais temperados com mel. Nada de sacrifícios humanos. [33] Numa *katharsis* que antecipa os ascetismos filosóficos, aqueles que levam uma "vida órfica" (*bios orphikós*) são vegetarianos, numa tentativa de tornar sua alma (*psyquê*) mais pura, limpa das coisas do corpo. Precisamos cuidar para que a alma se mantenha pura, pois vamos carregá-la numa próxima vida. O mesmo Eurípides, que elogia os rituais dionisíacos no *Ciclope* e nas *Bacantes*, ironiza a pureza d'alma procurada pelos órficos no seu *Hipólito*. [34] Pode-se sugerir, que o orfismo seja o culto que mais se aproxime da medicina da alma. Ele não sustenta uma *katharsis* para afastar um *daímon* ou controlar o *thymós*, mas para cuidar da *psyquê* que trazemos junto ao corpo. Trata-se, não obstante, de uma alma imortal, carregada de misticismo, mas é uma alma que pode ser cuidada e que pode adoecer também.

---

[32] Homero, *Ilíada*, XIV, 211.

[33] Platão, *Leis*, 782.

[34] A mais famosa frase de Hipólito denuncia a ambigüidade da sua pureza: "minha boca jurou; a consciência, não" {*Hipólito*, 650}.

Outra prática comum nos cultos antigos é a transferência das dores, dos sofrimentos e das culpas às plantas, animais ou à outra pessoa. [35] Na tragédia *Alceste*, de Eurípides, depois de um acordo com a Morte, o protagonista transfere a fatalidade à sua mulher. É provável que o sacrifício de animais também pudesse ser uma forma de postergar a morte.

Pois bem, parecem remédios eficazes esses dos poetas e oráculos. A comunhão de pessoas numa fé comum; a figura repleta de encantos, que é o oráculo; a música; a dança; em alguns ritos, o vinho e umas fumaças e vapores purificantes. Embriagadas ou emocionadas, as pessoas que participam desses rituais acabam tendo acessos de choro. [36] Exaustas e com sono por causa das danças, as pessoas acabam ficando calmas. Mas isso garante que fomos curados? Quanto dura esse estado de bem-estar e de tranqüilidade provocado pelos ritos? [37]

Certamente, há em tudo isso um primeiro diagnóstico para as inquietudes humanas: uma forma de possessão que não conseguimos controlar, e que acaba nos levando a um destino trágico. Algumas formas de *katharsis* tentam mudar o rumo das coisas. O jogo da lembrança e do esquecimento está relacionado aos deuses e demônios que podem habitar nosso corpo, *eles são as muitas vozes que tentamos nos lembrar ou esquecer*. A felicidade, a boa sorte ou bom *daímon*, implica uma proporção, uma harmonia nas interferências divinas. Paralelamente, os rituais funcionavam como uma válvula de escape, uma distração, para uma vida enfadonha e rotineira, um momento em que as pessoas podem esquecer, senão das profundas inquietudes humanas, da vida costumeira.

---

[35] Frazer, *La rama dorada*, p. 608.

[36] Platão, *Banquete*, 215.

[37] Por sua vez, Sexto Empírico objeta: "Do mesmo modo que o sono ou o vinho não fazem senão deixar para mais tarde a inquietude (*lypé*), sem apagá-la, uma melodia que produz preguiça, moleza ou esquecimento, não consegue apaziguar a alma presa à inquietude ou o pensamento agitado violentamente pela cólera (*orgé*), quando muito, por um momento, consegue distraí-la" {*Contra os músicos*, 22}.

A palavra fascinante e enganosa dos poetas místicos

Uma questão parece ter perseguido os poetas desde a era arcaica: como esquecer aquilo que nos entristece? Mas o que se deve esquecer? Os poetas listam um conjunto de inquietudes: a cólera, a saudade (no exílio político), a angústia provocada pelo luto e as desilusões amorosas. Em cada situação, a obsessão de uma lembrança perturba a pessoa, tira-lhe o sono, a calma, a vontade de viver. É preciso, portanto, esquecer. Como? Deve-se esperar que o tempo promova a cura, ou existe algum remédio que possa facilitar as coisas? Numa passagem da *Odisséia*, estavam Menelau, Helena e o filho de Odisseu, Telêmaco, num jantar, quando a recordação das desventuras e a saudade do herói na guerra de Tróia provocam o choro comovido de todos os convidados. Nesse momento, Helena tem a idéia de medicá-los com um remédio para a memória:

> Outro feliz parecer teve Helena, de Zeus oriunda:
> deita uma droga no vaso do vinho de que se serviam,
> que tira a cólera e a dor, assim como a *lembrança dos males*.
> Quem quer que dela prove, uma vez na cratera lançada,
> não pode chorar, pelo menos no prazo de um dia,
> mesmo que visse o pai e a mãe serem privados da vida,
> ainda que em sua presença, com bronze-cruel, lhe matassem
> o filho amado ou o irmão, e que a tudo ele próprio assistisse. [38]

[38] Homero, *Odisséia*, IV, 220-30, Grifo meu. Registre-se que as drogas egípcias tiveram grande influência na medicina grega, supõe-se que o remédio da Helena (*helênion*) possa ser o ópio, ou uma resina chamada *kyphi* que, misturada ao vinho, diminui a dor e a tensão {Heubeck, *A commentary on Homer's Odyssey*, p. 207}. O odor exalado pela queima da *kyphi* tem o efeito de um estimulante, rituais egípcios de purificação utilizavam essa técnica para tratar a angústia e a ansiedade {Plutarco, *Isis e Osíris*, 383}.

Seria engano cuidar que nisso se denuncia uma *therapeía* puramente farmacológica, pois o remédio de Helena está revestido de misticismo. Pode-se considerá-lo um remédio mágico, oriundo de uma antiga tradição: um culto catártico, um culto para a purificação da alma. Esse remédio promete a cura perfeita, o esquecimento total daquilo que nos faz sofrer. Após sua aplicação, restituída a tranqüilidade, o paciente acaba dormindo. Que não se considere esse tratamento uma maneira de convencer que a vida vale a pena. Não. Sua doença, a lembrança de algo muito doloroso, age em seu pensamento como um inimigo. O remédio da Helena *expulsa* essa lembrança e provoca o esquecimento, como quem expulsa o *daímon* de uma pessoa. Pode-se indagar se o próprio esquecimento não é, ao mesmo tempo, um veneno.

Atente-se ao fato que a *Teogonia* de Hesíodo é *ambígua* quanto aos poderes curativos do esquecimento. Na genealogia dos deuses ruins, o Esquecimento (*Léthe*) é neto da nefasta Noite e sobrinho da Morte (*Thanatos*) e do Sono (*Hypnos*). Com essa família, o Esquecimento não pode ser coisa boa. Comprovando o receio de Homero, o próprio esquecimento pode levar ao sono ou à morte, mas, no mesmo poema, Hesíodo fala de um bom esquecimento provocado pela possessão divina, pelo *enthusiásmos* das Musas, filhas da Memória (*Mnemosýne*):

> Se com angústia no ânimo recém-ferido
> alguém aflito contém o coração,
> e se o poeta, servo das Musas, canta a ele a glória dos antigos
> e venturosos deuses do Olimpo,
> logo aquele *esquece* os pesares e de nenhuma aflição se lembra. [39]

[39] Hesíoso, *Teogonia*, 100. Grifo meu. Ésquilo fala de um "hino de libertação" que as mulheres entoam para as pessoas esquecerem suas lamentações {*Coéforas*, 1050}.

Filhas da Deusa Memória, as nove Musas como que entram ou se apossam dos poetas através do *enthousiásmos*. Elas parecem provocar, justamente, o movimento contrário ao do remédio (*pharmakon*) que nos ajuda a expelir uma lembrança, como quem expele um demônio. Mas a memória faz par com o esquecimento. Inspirado pelas Musas, o poeta canta para seus ouvintes histórias que desviam sua atenção daquilo que os afligem. Era isso mesmo que o paciente precisava, pelo menos, num primeiro momento: ter outra coisa para pensar.

Para os poetas, as Musas têm o privilégio da verdade, do não-esquecimento (*alétheia*). Nesse sentido, tanto a memória, quanto o esquecimento, são remédios místicos que dependem da boa vontade dos deuses e da inspiração dos sacerdotes. Ao mesmo tempo que esse *enthousiásmos* desperta a memória, ele também fornece o elemento encantador (*êpodê*), místico, para os versos. A eficácia da *therapeía*, a força, a sedução e a persuasão (*peitho*) [40] da palavra do poeta, dependem desse encantamento. [41]

Talvez seja esta a altura de destacar que, na poesia, o engano ainda não é o vilão da verdade. O que está bem inculcado no pensamento ocidental a partir do princípio de identidade, não figura no discurso poético. A verdade da poesia situa-se entre lembranças e esquecimentos, entre seduções e enganos. Sendo irmão do Amor (*Philo*), o Engano (*Apaté*) está nas conversas de moças, nos sorrisos, no doce prazer e na meiguice. [42] E isso tudo também encanta. Seria mesmo, um bom engano. Num trecho da *Ilíada*, chamado de

---

[40] Aliás, é de salientar-se que a Persuasão é uma deusa importante para Ésquilo {Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p.111}. Na *Oréstia*, ela é uma das responsáveis pela transformação das Erínias em Eumênides.

[41] No instigante *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Laín-Entralgo percorre a medicina da alma grega através da genealogia da palavra encantamento (*epaoidai*).

[42] Hesíodo, *Teogonia*, 205. Uma pena que os modernos pensem o amor sob outro código de verdade.

"Engano de Hera", Homero mostra como o engano pode ser um remédio para confundir o coração dos mais sábios. [43]

Em termos terapêuticos, verdade ou engano, verdade e engano, a palavra do poeta nos faz esquecer do estudo, da pátria, dos problemas cotidianos. Para tanto, o paciente precisa acreditar (*pistis*) nessa palavra. Mais importante que tudo, essa é uma concepção mística da memória. O *pharmakon* da Helena permeia a literatura da Idade Clássica, poetas e sofistas procuram outros remédios que possam alterar, instantaneamente, as lembranças de uma pessoa. [44] Diria mesmo, que a palavra *pharmakon* jamais se desvencilha, depois de Homero, da ilusão de trazer uma cura imediata. Seja por conta desse remédio da Helena, seja pela crença e sedução dos versos, a *therapeía* dos poetas se sustenta numa concepção mística da memória.

Discórdia e harmonia em Pitágoras (580-500 a.C.) e Empédocles (490-435 a.C.)

Nascido da mesma inspiração religiosa, não se pode afirmar que a *therapeía* dos filósofos pré-socráticos rompa com a medicina dos templos. Alguns destes, como Pitágoras e Empédocles, formaram suas próprias seitas religiosas. Ao lado disso, não é menos certo que esses filósofos ajudaram a abolir alguns cultos populares, e esboçaram uma *therapeía* laica ao criarem teorias sobre a fisiológica do corpo e da alma.

---

[43] Homero, *Ilíada*, XIV, 217. Neste ponto impõem-se as análises de Detienne, no seu *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, p.112.

[44] Veja-se, a esse respeito, o estudo "Morte da memória, memória da morte: da escrita em Platão", da filósofa Jeanne Marie Gagnebin.

É certo que Pitágoras e Empédocles acreditavam na reencarnação. Pitágoras afirma lembrar-se das pessoas que teria sido em suas vidas anteriores. Forçada pelo ciclo do destino, a alma (*psyqué*) liga-se ora a uma vida, ora a outra. Infelizmente, temos poucas referências antigas sobre os textos de Pitágoras. Talvez, como Sócrates, ele não tenha escrito nada. Mas com tudo isso, é provável que ele tenha sido um dos primeiros filósofos a representar o sujeito a partir do conceito de *psyqué*. É provável, também, que esse conceito já fizesse parte da tradição órfica, justamente, por causa da tese compartilhada a respeito da reencarnação e da metempsicose: a transmigração das almas.

Conta-se que Pitágoras foi um adorador de Apolo. Segundo uma lenda, o filósofo teria descido ao Hades e retornado para contar o que viu, lá teria encontrado Homero e Hesíodo passando por maus bocados por causa do que disseram sobre os deuses. [45] Não podemos precisar a dívida dos pitagóricos com a tradição dos cultos órficos. Os comentadores se atrapalham para elucidar essa influência. Não é possível ir muito longe por esse caminho, e não é o caso de provar quanto e como Pitágoras foi original com relação às seitas e cultos já existentes. Importa-nos saber sua contribuição para a medicina da alma dos sofistas e dos filósofos que o seguiram.

Como em muitos rituais antigos, Pitágoras pensa a purificação como um caminho para a saúde. Mas ele não aprova os cultos que pretendem curar através do sacrifício de homens livres ou de escravos. Pitágoras sugere: a queima de incensos; oferendas inanimadas aos deuses; aconselha que as pessoas procurem ter fé, mas que evitem jurar pelos deuses; deve-se honrar os deuses, não os demônios (*daimonon*); prescreve-se, ainda, uma dieta de verduras. São característicos do modo de vida dos pitagóricos: comer pouco, beber pouco vinho, evitar ser dominado pelos prazeres do corpo, e usar roupas alvas. Uma das principais técnicas dessa medicina é a purificação da escuta com o silêncio, tratamento que pode durar até cinco anos. [46]

---

[45] Diógenes, *Vidas e doutrinas*, VIII, 21.

[46] Porfírio, *Vida de Pitágoras*, 16. Pitágoras prescrevia o silêncio aos alunos que se iniciavam em sua seita para que esses aprendessem duas lições: calar-se e escutar {Foucault, *Hermenêutica do sujeito*, p. 502}.

Mesmo que a alma seja uma importante representação do sujeito, persiste o perigo do *thymós* nos levar ao excesso, à loucura. Pelo que, o ideal pitagórico de moderação (*sophrosýne*) e de domínio de si prescreve limites aos impulsos do desejo. Não é simples esse processo de purificação, uma vez que demônios vagueiam pelo ar, estamos sempre sujeitos à impureza. E mais: a purificação pitagórica não é imediata, ela implica na adoção de uma forma de vida, de um cuidado de si permanente que pressupõe um longo processo de formação (*paideia*). Não obstante, a lembrança de vidas anteriores é um sinal de que se deu início ao processo de purificação da alma. [47]

Apesar da interferência das divindades, a dinâmica da alma (*psyqué*) segue uma determinada fisiologia (*phýsis*): inteligência (*nous*), reflexão (*phrénas*) e ímpeto (*thymós*). A reflexão e a inteligência localizam-se no cérebro, o ímpeto, no coração. A saúde da alma indica uma harmonia entre essas partes, da qual depende a felicidade (*eudaimonia*). A harmonia da alma inspira-se na harmonia universal das esferas e dos astros. Curiosa tese que liga essa fisiologia laica da alma a uma ordem divina. Como se estivéssemos a meio caminho entre uma *therapeía* laica e uma *therapeía* mística.

O médico-filósofo-místico deve procurar inspiração na *symphonia* das nove Musas, e encontrar o canto e o ritmo que tornem possível a cura dos sofrimentos da alma e do corpo. A alma elevada de um médico profeta é capaz de curar através do encanto de uma música inspirada nas esferas, mas a mediocridade da nossa natureza, não nos permite compreendermos a harmonia.

A música não é um elemento a mais na formação (*paideia*) pitagórica, ela é parte fundamental. A filosofia e a *therapeía* de Pitágoras pretendem ultrapassar os limites da instrução e dos ensinamentos racionais. Além de entender o que há para entender, o médico precisa saber ouvir o que não pode entender. Harmonia inconstante, harmonia

[47] Porfírio, *Vida de Pitágoras*, 45.

que é sempre uma alternativa, como aquela de Heráclito. [48] Para chegar a ela não devemos abdicar de nenhum elemento. Não podemos nos dar ao luxo de embirrar com uma ou outra nota:

> Todas as coisas possuem seu oposto, como diz Eurípides, o bem e o mal não saberiam existir separados, e para que tudo esteja bem, certas misturas se fazem necessárias. (...) Como os músicos que harmonizam as notas baixas com as altas, é preciso envolver as coisas ruins com as boas, para fazer da vida, a mistura harmoniosa que nos convém. [49]

Aos mortais é lícito escutar

Alguns autores afirmam que Empédocles tomou aulas com Pitágoras e que ensinou a arte retórica aos sofistas. É tênue a diferença entre a palavra poética que encanta e o fascínio enganador da palavra dos sofistas, e Empédocles é, antes de tudo, um poeta, um oráculo poeta, um poeta místico. Inspirador da escola médica de Cós, ele usa a palavra como *therapeía* :

> Tão logo chegado a uma florescente cidade
> sou recebido por homens e mulheres. Seguem-me eles
> aos milhares, indagando onde jaz a senda da abastança:
> alguns anseiam por profecias, outros,
> acometidos de enfermidade de toda sorte,
> rogam por uma palavra curativa. [50]

---

[48] Note-se que, Pitágoras combina cantos diatônicos, cromáticos e enarmônicos com o objetivo de anular ou desviar, em sentidos opostos, as paixões da alma {Plebe, *Breve história da retórica antiga*, p. 5}.

[49] Plutarco, *Sobre a tranqüilidade da alma*, 474b.

[50] Empédocles, *Fragmentos*, 112, In. Laércio, *Vidas e Doutrinas*, VIII, 62.

Obra e vida de Empédocles estão repletas de lendas. Numa frase que bem poderia ser de um astro da cultura pop, Empédocles afirma "errante, exilado da divina morada (...), já fui outrora um rapaz e uma moça, uma moita e um pássaro, um mudo peixe no mar." [51] Na origem dessa aventura de reencarnações estaria uma falta original, um primeiro contato com o ódio e a discórdia:

> Existe um oráculo da necessidade, antigo dos deuses,
> segundo o qual sempre que um demônio (*daímon*) agraciado com longa vida
> incorre em erro e mancha, temeroso, seus caros membros,
> há de vagar três vezes dez mil anos longe dos bem-aventurados.
> Este é o caminho que ora percorro, fugitivo que sou dos deuses e errante. [52]

O mundo de Empédocles não é muito diferente daquele de Pitágoras, somos cercados de demônios que interferem na mistura dos quatro elementos naturais: o Sol, a Terra, o Céu e o Ar. Ora, sucede que esses demônios interferem, sobretudo, na Discórdia (*Neikós*) e no Amor (*Philia*) emanado de Afrodite. Essa mistura torna a vida instável, o que exige uma *therapeía* permanente. O sábio compreende que não podemos fugir da oposição entre esses dois princípios, mas podemos sempre procurar uma mistura melhor:

> Como os pintores que decoram oferendas,
> homens bem-formados e talentosos
> tomam os diversos pigmentos coloridos nas mãos,
> misturando-os harmoniosamente, alguns mais, outros menos,
> transformam-nos em formas que se assemelham a tudo quanto há. [53]

---

[51] Empédocles, *Purificações*, 129.

[52] Empédocles, *Fragmentos*, 115, In. Plutarco, *Sobre o exílio*, 607.

[53] Empédocles, *Fragmentos*, 23.

Na seqüência dos ciclos e das reencarnações, passamos por diversas formas de harmonia, como: árvores, homens e mulheres, animais e pássaros, até que *nascem os mortais que se sabem imortais*. É preciso ter o talento de um pintor ou de um músico para manter a harmonia, aprendendo a compor com os elementos do ódio e do amor. [54] Ao invés de tentar expulsar a doença, *ou provocar o esquecimento*, como pretendiam os médicos dos templos, Empédocles transforma o amor e o ódio em remédios opostos.

Mas nem só com amor ou união cria-se um mundo. A própria idéia de evolução através das reencarnações depende da união e da desunião das partes, do amor e do ódio:

> ora pelo Amor convergindo em uma única harmonia,
> ora cada qual pelo ódio da Discórdia sendo apartado,
> até que, tendo-se desenvolvido conjuntamente como um uno,
> são completamente subjugados.
> Assim, conquanto tenham aprendido a formar um uno a
> partir da pluralidade,
> e novamente tornaram-se múltiplos à medida que se desfaz o uno,
> nessa medida são gerados e efêmera é sua existência. [55]

O que faz supor que o ódio também pode ser um remédio. Àqueles que sofrem de um louco amor, àqueles que Afrodite possuiu sem dó, recomenda-se os elementos do ódio. Esse remédio poderia ser recomendado à Fedra, que se esquivou da vida por não suportar o amor que sentia por Hipólito, ou à deslumbrante Helena, que abandonou a

---

[54] Observemos à margem que, por conta dessa idéia, Freud considera Empédocles um precursor da psicanálise {*Analisis terminable e interminable*, p. 3359}.

[55] Empédocles, *Fragmentos*, B 26.

filha por estar loucamente apaixonada por Páris, ou, ainda, ao belo Narciso, vítima do amor por si mesmo. A dosagem perfeita desse remédio depende do estado do paciente e da evolução da doença do amor. O ódio que está para mais numa pessoa, falta à outra. Tudo depende da mistura que se procura, talvez, seja essa a palavra de consolo que os pacientes de Empédocles procuram, uma palavra que possa convencê-los do ódio ou do amor que eles não vêem ou não entendem, que possam auxiliá-los na composição de uma pintura, de uma harmonia alternativa e fugaz. *Therapeía* que deve ir além do sentido da palavra, uma vez que "aos mortais é lícito escutar." [56] Mais que entender a palavra do médico, o paciente deve confiar nessa palavra, para ser conduzido por ela.

Katharsis da tragédia

A tragédia é um capítulo à parte na história das *therapeías*. Para Aristóteles, ao suscitar a piedade e o temor, ela estimula as pessoas a extravasarem seus sentimentos, promovendo a purificação (*katharsis*) das paixões. [57] Não é a mesma *katharsis* que Homero ou Hesíodo provocam com seus poemas. A *katharsis* da tragédia não depende da crença na inspiração da palavra do poeta, mas da força dramática dos episódios.

O poeta cria diálogos entre os atores (*hypocrités*) e o coro. Esses diálogos aproximam as dores e as inquietudes dos deuses e dos heróis da realidade dos espectadores. Afinal, nas tragédias, os deuses estão bem ali, em cima do palco, sofrendo como se fossem pessoas comuns. Observe-se, porém, que os poetas trágicos procuram dosar essa identificação do espectador narrando, apenas, histórias mitológicas. As poucas

---

[56] Empédocles, *Fragmentos*, 4. In. Sexto Empírico, *Contra os lógicos*, 122-125.

[57] Aristóteles, *Poética*, 1449.

tragédias que abordaram fatos reais, como guerras ou invasões bárbaras, provocaram exagerada comoção no público.

Não seja esquecido que a máscara utilizada pelos atores também contribui para o distanciamento do espectador. Enfim, ao mesmo tempo, a tragédia aproxima o espectador da imagem de um deus ou de um herói, das suas dores e aflições, e o distancia, com histórias fictícias. Esse jogo entre a aproximação e o distanciamento permite ao espectador uma visão lúcida das tragédias de vida representadas nos palcos. A identificação do espectador com as personagens, balizada pelo distanciamento, estimula a rememoração desapaixonada de sentimentos comuns àqueles representados nas tragédias. [58] Assim, o poeta trágico conduz o espectador pelas diversas etapas desse processo de rememoração, pelas diversas camadas da memória.

Ao distinguir a estrutura da epopéia daquela da tragédia, Aristóteles afirma que a história contada pela tragédia deve ocorrer dentro do período do sol. [59] O poeta precisa fazer esse corte na história para não tornar a peça muito longa e enfadonha. Para enfrentar o desafio de contar uma história em tão curto espaço de tempo, o poeta acaba evocando com outras histórias paralelas. Por exemplo, no início do *Édipo rei*, o protagonista da história já matou seu próprio pai e esposou sua mãe Jocasta. As inúmeras histórias anteriores a esse fato, aparentemente, esquecidas, fazem parte do pano de fundo da peça. Como são mitos populares, de domínio público, o poeta pode evocar, a qualquer momento, a lembrança desses episódios. A comparação dos episódios mais recentes com os do passado tem a função de desatar determinados nós na vida das personagens:

---

[58] Note-se, de passagem, que, para Freud, a tragédia faz uma *katharsis* da "resistência" dos espectadores em tornar consciente algum conteúdo reprimido da memória. Para que esse processo ocorra, o espetáculo deve provocar alguma forma de prazer, o que é impossível no caso dos psicóticos {Freud, "Personagens psicopáticos no teatro", p. 325}.

[59] Aristóteles, *Poética*, 1449.

> Em toda tragédia há o nó e o desenlace. O nó é constituído por todos os casos que estão fora da ação e muitas vezes por alguns que estão dentro da ação. O resto é o desenlace. [60]

O poeta é um maestro nessa dança de imagens da memória. Feliz ou infeliz, o fim de uma tragédia indica uma *solução*, uma nova costura para a colcha de retalhos da lembrança. *Aos poucos, as diversas camadas da memória vão se sobrepondo, até que o nó da tragédia seja desatado.* Temos aí o início de uma *therapeía* laica? O poeta pode desatar os nós trágicos do espectador evocando lembranças do passado?

A palavra como condutor de almas (*psicagogia*): Górgias (485-376) e a primeira sofística

Temos poucos textos da sofística grega. Sabemos que os principais sofistas: Protágoras, Górgias, Hipias e Antifonte, fizeram parte do período clássico, foram influenciados e influenciaram muitos poetas, e tiveram divergências com Sócrates e seus discípulos filósofos. A retórica foi a principal atividade dos sofistas; consistia em longos discursos, divulgados em diversos manuais, que versavam sobre: tratamentos medicinais, interpretação das leis, comércio, etc. A escrita funcionou como uma alternativa laica para a memória. [61] Vários sofistas, entre eles Hípias, desenvolveram técnicas para o exercício da memória. Antifonte utilizou a retórica para consolar as pessoas:

---

[60] Aristóteles, *Poética*, 1445.

[61] Não nos esqueçamos que a escrita só começa a participar da vida diária dos gregos nas últimas décadas do século VIII {Kirk, *Los poemas de Homero*, p. 82}.

> Ele inventou uma arte (*techné*) para curar a angústia (*atimias*), comparável às terapias (*therapeía*) que os médicos elaboram para curar as doenças. Em Corinto, fazia consultas numa casa próxima do mercado (*ágora*), onde escreveu na porta que curaria com suas palavras (*logos*) a todos os que se sentissem agoniados por suas penas. Com perguntas, procurava pela causa dessas angústias com o intuito de consolar (*paremytheito*) seus pacientes. [62]

Nos manuais que nos restam da segunda sofística (III d.C.), o discurso de consolação (*paramythétikós*) figura como uma importante técnica retórica. Esse tipo de discurso, que antecipa as elegias, era usado para homenagear os mortos e para consolar parentes em luto. [63] Platão chama essa técnica de consolação dos sofistas de psicagogia: arte de conduzir a alma através da persuasão (*peitho*). [64] Essa arte procuraria alterar um estado da alma sem que a pessoa, necessariamente, precisasse entender os motivos e razões da sua mudança. Pode-se dizer que a psicagogia foi uma espécie de *therapeía* da alma? Era isso o que fazia Antifonte em sua sala na *ágora*?

Há um pequeno ensaio de Górgias, o *Elogio a Helena*, que sugere o que teria sido a psicagogia dos sofistas. Antes de mais nada, para percorrermos esse pequeno texto, precisamos entender por que um elogio a essa figura mitológica. A maior parte dos poetas execra a filha de Zeus. Hesíodo a considera responsável pela guerra de Tróia. Ésquilo associa seu nome à expressão *helein naus*: destruidora de naus. [65] Eurípides a retrata como uma sedutora despudorada. [66] Nesse sentido, pode-se entender o *Elogio a Helena* como

---

[62] Plutarco, *Vida dos dez oradores*, 833; Filostrato, *Vidas dos sofistas*, I, 15, 499. É curioso notar que Antifonte ironiza Sócrates por esse não conseguir ganhar dinheiro com sua filosofia {*Doxografia dos sofistas*, 3}.

[63] Menandro, *Tratado*, II, 413.

[64] Platão, *Fedro*, 261.

[65] Ésquilo, *Agamêmnon*, 790.

[66] Eurípides, *Andrômaca*, 627. A defesa de Górgias bem poderia ser à série de críticas que Eurípides coloca na boca de Hécuba nas *Troianas*, encenada em 415 a.C..

um prazeroso exercício de retórica, o divertimento ou a brincadeira de querer defender o indefensável. Mas Górgias não está só nessa empreitada, bem antes dele, o velho Homero também defendeu Helena:

> A própria Helena da Argólia, filha de Zeus poderoso,
> jamais ao leito de um homem de fora teria subido,
> se, porventura, pudesse saber que os aqueus belicosos
> Para o palácio de novo a trariam, à terra nativa.
> *Um deus, sem dúvida, a fez praticar tal ação vergonhosa*,
> sem que tivesse, realmente, no espírito a culpa funesta
> premeditado, que a origem nos foi de tão grande infortúnio. [67]

Esse trecho da *Odisséia* levanta uma questão: que culpa pode ter uma pessoa por suas ações, se ela age sob possessão de um deus? Em outro momento, Homero acusa Afrodite pela traição de Helena. Se os mortais não passam de joguetes nas mãos dos deuses, só faltava terem de assumir a culpa pelos desmandos divinos. Para Homero, a culpa está articulada à premeditação de uma ação. Não há escolha ou premeditação a respeito de uma possessão divina. Sófocles tenta um argumento análogo a esse para inocentar Édipo. Uma vez que seus atos foram motivados por uma maldição divina, como ele poderia evitar o parricídio? O que complica sua defesa é o fato do oráculo de Tirésias ter contado sobre seu destino, mesmo assim, como todo oráculo se mantém enigmático, nem mesmo Édipo foi capaz de desvendá-lo completamente. [68]

---

[67] Homero, *Odisséia*, XXIII, 218-242. Grifos Meus.

[68] Sófocles, *Édipo em Colono*, 605. Penso que um certo Édipo nasce nesse momento, filho de si mesmo. Até então, ele seguia uma culpa que não era dele.

Tanto no caso de Helena, como no caso de Édipo, a não premeditação do ato implica na absolvição da culpa, mas Sófocles traz um elemento novo à defesa. Para Homero, é preciso absolver Helena frente aos homens, para Sófocles, é preciso absolver Édipo frente à lei (*nomos*) divina, [69] e promover uma reconciliação com os deuses. [70] O reconhecimento de que não poderia fugir do seu destino, uma vez que *não tinha consciência do que estava fazendo*, tornou a reconciliação possível. Acrescente-se que a reconciliação não seria possível sem a superação do ódio aos deuses pela injustiça do *míasma*, reconhecendo que a trágica experiência o fortaleceu. Numa estranha lógica, o ódio aos deuses ainda o prenderia à culpa, através do *ressentimento*.

Assinala-se que, para Sófocles, existem três tipos de leis: a dos deuses, a da consciência e a dos governantes. Édipo não nega ter contrariado as duas principais leis divinas com o parricídio e o incesto. A base da sua absolvição é o reconhecimento de que não feriu a lei da consciência. [71] Essa é a razão pela qual Foucault afirma que a *reconciliação* ocorre, fundamentalmente, com a lei da consciência, e não com a lei divina. Mais que isso, a auto-absolvição de Édipo só foi possível com o reconhecimento de que a lei da consciência era mais importante que a lei divina.

O domínio da lei

Essa é a lição que os sofistas tomam de Sófocles: a tripartição da *Lei*. A dissociação das leis elimina culpas indevidas e coloca a determinação divina num segundo plano. Aliás, também coloca a lei dos governantes ou as leis comuns num segundo plano. São

---

[69] Assim como o termo latino *carmina*, a palavra *nomos* refere-se à medida, à divisão, ao ritmo ou ao canto. Na Idade Arcaica, as leis eram todas divinas, e, antes da escrita, a música facilitava sua memorização {Coulanges, *A cidade antiga*, p.153}.

[70] Foucault, *Hermenêutica do sujeito*, 539.

[71] Atente-se, entretanto, no seguinte: Édipo não chega a opor a lei da consciência à lei do estado, só Antígona o fará, na última tragédia da trilogia.

bem esses os termos do *Elogio a Helena*. É preciso saber qual a lei, o *nomos* de que ela é acusada, para livrá-la da culpa (*áte*).

Górgias supõe quatro motivações que poderiam ter levado Helena fugir para Tróia: forçada pelo destino ou por um Deus; obrigada por Páris; persuadida por seu discurso ou apaixonada. Os dois primeiros motivos, de alguma forma, fogem do arbítrio de Helena, e, portanto, livram-na de qualquer responsabilidade ou culpa por suas ações. Os dois últimos motivos para a traição de Helena retomam o tema do engano (*apaté*) no discurso amoroso. Encantada com a beleza de Páris ou enfeitiçada por seu discurso, Helena estaria sob o domínio de Afrodite. Nesse caso, seduzida por um discurso encantador, Helena teria sido tomada por uma *doce enfermidade*.

Percebe-se a importância desse elogio, Górgias não considera Helena apenas uma vítima exemplar que merece ser defendida, tal como Sófocles faz com Édipo: a traição de Helena é um modelo de como podemos ser levados pelo discurso:

> A palavra (*logos*) relaciona-se com o estado de ânimo do mesmo modo que certos remédios (*pharmakon*) relacionam-se com o corpo. Assim como estes *expulsam* os humores do corpo, alguns suprimindo a doença e outros a vida, também as palavras provocam nas pessoas alegria ou inquietude, medo ou confiança, enquanto outras, por certa persuasão negativa, podem drogar e enfeitiçar a alma. [72]

A *therapeía* sofista indica um caminho para desfazermo-nos de um certo engano. Os diversos domínios das leis permitem avaliarmos nossas penas. De todo modo, essa *therapeía* não seria possível sem a desnaturalização e a laicização da linguagem. E tanto é

[72] Górgias, *Elogio a Helena*, 14. Ironicamente, Platão dirá que a retórica está para a alma, assim como a culinária está para o corpo. Ao contrário da medicina, que fabrica remédios saudáveis para o corpo, a culinária fabrica alimentos apetitosos {*Górgias*, 465}.

assim que, para Antifonte, as palavras são passam de uma imitação (*mimesis*) da natureza (*phýsis*):

> É absurdo pensar que as coisas visíveis nascem dos nomes; e mais, é impossível. Os nomes surgem com as convenções, mas as coisas visíveis não surgem das convenções, mas de um impulso natural. [73]

Aliás, é de salientar-se que a *arte de tirar inquietudes* (*techné alypias*) dos sofistas é uma *katharsis* da linguagem. Uma arte para libertar as pessoas da prisão dos estereótipos e dos clichês. Sob o pano de fundo da *phýsis*, daquilo que seria ou não natural sentir, desejar ou fazer, o sofista pretende desmascarar as convenções da linguagem. Não é uma *therapeía* que procure expurgar o engano, ou encontrar a verdadeira linguagem. Ela não fornece indicações sobre a possibilidade de encontrarmos nossa verdadeira *phýsis*. A atividade sofista promete, apenas, nos afastar das regras e das leis deslavadamente distantes da natureza. Estamos, como nas tragédias, no espaço da *mimesis*. Mesmo tendo conseqüências desastrosas, Górgias não aconselha Helena a desapaixonar-se por Páris, ou a evitar o discurso amoroso. O remédio da palavra sofista diz respeito, tão somente, à culpa (*ate*). Que Helena ame, mas sem culpa.

Os sofistas estão longe da solução lúcida de Ulisses que evita que seus comandados escutem as sereias. O que Górgias sugere é o livre jogo das palavras que possa reatar a pessoa a um novo discurso. De qualquer forma, permaneceremos no prazeroso jogo dos enganos, aos moldes do discurso amoroso. O *Elogio a Helena* é um grande elogio ao engano e ao aspecto trágico da vida:

---

[73] Antifonte, *Fragmentos* B, 1. O conceito de "desconstrução" de Derrida aproxima-se dessa *therapeía* sofista. Para o filósofo argelino, a desconstrução visa desnaturalizar aquilo que nunca foi natural {*Gramatologia*, p. 86}.

> Com seus mitos e paixões a tragédia provoca um engano (*apatê*), no qual aquele que enganou mostra ser mais justo do que aquele que não enganou, e quem se deixou enganar é mais sábio do que quem não se deixou. O que enganou é mais justo porque, tendo prometido algo, cumpre; e o enganado é mais sábio, pois só quem não é insensível (*anaisthéton*) se deixa vencer pelo prazer das palavras. [74]

Com tudo isso, pode-se afirmar que os sofistas indicam um desenvolvimento para a cultura mística e poética. Ao lado de uma *phýsis* incompreensível ao discurso e de uma *psyqué* que deve ser conduzida pela sedução (*peitho*) das palavras, os sofistas elaboram uma teoria laica da memória, distante da concepção da medicina dos templos.

[74] Górgias, *Fragmentos*, 23 B. Citado por Plutarco, *Glória dos atenienses*, 348.

2.

Cuidados com o corpo
e com a alma

Nada impede que se tome Hipócrates como um crítico veemente da *therapeía* dos ritos, e daquela dos primeiros filósofos pré-socráticos. Ele apropriou-se de uma metáfora poética, que exemplifica sua atuação terapêutica e indica sua crítica às curas milagrosas: o médico deve agir como um timoneiro que procura superar as tormentas. [75] Ao longo da história, os médicos da alma atribuem vários sentidos a essa metáfora: não há cura imediata para todas as doenças; é preciso conhecer a nau que devemos guiar; é preciso saber o rumo que devemos tomar, toda *therapeía* é falível, dependendo das dificuldades causadas pelos ventos e pelas marés; e a *therapeía* deve misturar-se às ações e decisões do paciente. [76]

Pelo que se infere da marcha de opiniões, a medicina da alma implica um tratamento constante. Alguns dirão, numa educação ou formação (*paideia*), ou, ainda numa *arte de viver* (*tòn bíon téchne*). [77] A quem se dirige essa medicina da alma? De certo, esse não é um tratamento popular. Quase sempre ligada ao ócio (*scholè*), à

---

[75] A metáfora do timoneiro que precisa conduzir o paciente é comum entre os médicos da alma. Na mitologia, o médico dos homens Prometeu foi quem inventou o "veículo de asas de pano" {Ésquilo, *Prometeu*, 605}.

[76] Nos seus *Ensaios Sofísticos*, Barbara Cassin aproxima essa metáfora do piloto do navio a uma expressão cara à psicanálise lacaniana: a travessia {*Ensaios Sofísticos*, 157}.

[77] É preciso assinalar-se que, tanto para Pierre Hadot, como para Michel Foucault, a medicina da alma dos filósofos desenvolve *artes de vida* ou *modos de vida* que funcionam como *therapeías*. Em seu *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Hadot destaca os diversos exercícios espirituais, práticas terapêuticas desenvolvidas pelos filósofos. Na *Hermenêutica do sujeito*, Foucault interpreta esses exercícios como formas do *cuidado de si*.

atividade intelectual e artística, pode-se dizer que essa medicina reservou-se, por uma série de motivos, a uma certa elite. Remédios que cobram dedicação e tempo para a cura não parecem agradar a todos. Menos ainda um remédio que não promete a cura completa e que está a todo o momento indicando as limitações da condição humana:

> Um carpinteiro, quando está doente, pretende do médico que lhe dê a beber um remédio que o faça vomitar a causa da doença, ou que o liberte, purgando-o ou usando de cautérios ou praticando incisão. Mas se alguém lhe prescrever uma dieta a longo prazo, pondo-lhe um barrete na cabeça e o mais que se segue, em breve lhe diz que não tem vagar para estar doente, nem lhe serve de nada viver assim, com o espírito entregue a doenças, descurando o *trabalho* que tem na frente. E depois disso, manda embora um médico desses, entra na sua dieta normal, e fica são, vivendo para o seu *trabalho*. E, se o seu corpo não é capaz de resistir, a morte liberta-o de dificuldades. [78]

O trabalho (*erga*) parece ser o remédio (*pharmakon*) mais adequado às pessoas humildes. Para o trabalhador, não há felicidade que não seja paga pelo penoso esforço do labor. [79] O carpinteiro que tem o que fazer, e não tem muito tempo livre para pensar, acaba esquecendo dos males do corpo e da alma. O trabalho de todos os dias é a boa luta (*Éris*) dos mortais, diria Hesíodo. Santa luta que desvia da guerra, da desmedida (*hybris*) e os aproxima de uma tranqüilidade cívica, do respeito às leis, e às hierarquias. [80]

---

[78] Platão, *República*, 406. Grifos meus.

[79] Lembre-se, a este respeito, as considerações de Vernant, no seu *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 50.

[80] Não nos esqueçamos que, nos *trabalhos e os dias*, Hesíodo estabelece uma relação entre a tranqüilidade cívica e o respeito a uma ética da atividade. Paralelamente, poetas e filósofos defendem um ideal de felicidade aristocrático ligado ao tempo livre (*scholè*) e a tranqüilidade (*hèsychiè*) pessoal. Isso sugere que, em nome da tranqüilidade cívica, parte da população deve ser forçada a abdicar dessa tranqüilidade pessoal {Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l' idéal de tranquillité*, p.51}.

Mas, para aqueles que têm tempo livre: heróis, reis, artistas ou filósofos, as doenças da alma podem ser perigosas. São pessoas que querem ver e ouvir o que não podem ter, e que não se contentam em *esquecer* seus males com o labor do navio, como o Ulisses do canto das Sereias.

A diferença entre as formas de vida e as *therapeías* da elite da sociedade e dos trabalhadores, marca a medicina do corpo de Hipócrates e a medicina da alma de Platão.

A saúde (*hygieia*) como o bem maior: Hipócrates (460-380 a.C.)

Oriundo da medicina dos templos, Hipócrates abandona os tratamentos místicos para criar uma medicina racional. [81] Sua escola médica é uma peça importante no processo de laicização dos diagnósticos e dos remédios que ocorre no quinto século antes de Cristo. O conjunto de textos do *corpus hipocrático* percorre quase um século. [82] Ao que parece, parte desses textos, seria do próprio Hipócrates, parte seria de colaboradores com formação nas escolas dos sofistas e dos filósofos. Há divergências entre os textos do *corpus*, mas é possível indicar traços gerais de uma unidade teórica e metodológica. A começar pela oposição explícita em quase todos os textos à medicina dos oráculos e sacerdotes.

No *Sobre a doença sagrada*, o autor ironiza os tratamentos místicos para a epilepsia. Magos, expiadores, charlatães e impostores, Hipócrates desfere uma crítica violenta contra a tese de que a doença teria algo de místico. As reações surpreendentes dos epiléticos, como se debater no chão, berrar ou espumar, não indicam nada de sagrado ou divino. Não se trata da possessão de um *daímon* ruim, mas de uma doença com uma causa natural. A epilepsia é um pretexto para Hipócrates passar a limpo suas diferenças com a medicina dos templos.

Pela descrição de Hipócrates, se alguém tivesse convulsões que se assemelham aos gestos de uma cabra, a responsável seria Cibele, a mãe dos deuses que inspira os rituais coribânticos; se a pessoa grita de um modo forte e agudo, como um cavalo, o responsável seria Poseidon; se espuma pela boca, a responsável seria Enodia; se espuma repetidamente, mas de maneira tênue, como um passarinho, o responsável seria Apolo; se

---

[81] Observe-se que a medicina hipocrática é uma dissidência da "medicina dos templos" dos oráculos e dos sacerdotes. No século V a.C, apenas uma pequena elite tratava-se com os médicos ligados a Hipócrates {Vitrac, *Médicine et philosophie au temps d'Hippocrate*, p.52}.

[82] Nomearei Hipócrates como autor dos textos que fazem parte do *corpus* hipocrático.

tem pesadelos e delírios noturnos e foge da cama, a pessoa sofre ataques de Hecate e de outros heróis. [83] Tudo bobagem, afirma Hipócrates, o que torna absurdo tratar os epiléticos com sacrifícios e purificações místicas. Se algo parece funcionar no tratamento dos místicos são os banhos e regimes alimentares indicados, mas por razões fisiológicas e não divinas.

É de se crer que, ao sacralizarem as doenças, magos e expiadores forjam uma desculpa para seus insucessos. A cura do paciente seria uma indicação do poder divino do médico; sua morte, uma indicação da ira dos deuses e da culpa do paciente. É no terreno pantanoso do misticismo, e do respeito aos deuses, que a medicina hipocrática começa a firmar-se como uma arte. Para Hipócrates, a função da medicina não é outra senão a de enfrentar a fortuna e a casualidade (*týche*), mas com uma técnica, com o domínio da causalidade (*téchne*).

Causalidade (téchne) contra casualidade (týche)

Não é fácil essa luta contra a fortuna. A implantação de uma nova ciência, com tantos opositores, levantou uma série de objeções: que a cura através dos tratamentos hipocráticos era um mero acaso; que os enfermos se recuperam mesmo sem consultar o médico; que o tratamento médico não evita a morte dos doentes em estado grave; por fim, que os médicos só tratam, de fato, os pacientes que se curariam sozinhos. É bastante conhecido o aforismo quase poético em que Hipócrates afirma: "A vida é breve; a arte (*téchne*) extensa; a ocasião (*kairos*), fugaz; a experiência, insegura; o juízo, difícil". [84] O domínio da *téchne* e o talento para perceber a ocasião certa para cada tratamento tornam o médico, de certa forma, um especialista que intervém no próprio acaso:

---

[83] Hipócrates, *Sobre a doença sagrada*, 1.

[84] Hipócrates, *Aforismos*, 1.

> Que alguns tratamentos de medicina curam, isso está reconhecido. Mas nem todos, por isso, já se fazem críticas à ciência. Os que dizem o pior, afirmam que, entre os afetados pelas enfermidades, os que delas escapam, o fazem por casualidade (*týche*), e não por causalidade (*téchne*). Não vou dizer, de modo algum, que a sorte não exerça nenhuma influência, mas acredito que a principal causa da má sorte nas enfermidades é um tratamento inadequado. [85]

Quanto à segunda objeção, Hipócrates defende-se afirmando que os enfermos que se curam sem procurar um médico, só o fazem por terem se automedicado. A própria difusão das formas de tratamento médico teria se encarregado de criar bons hábitos, como o uso de ervas, o controle das dietas, os passeios e o repouso. É interessante notar que, na resposta à primeira crítica, Hipócrates é muito cuidadoso ao falar da fortuna, o que já não ocorre na resposta à segunda, onde faz uma defesa inconteste do tratamento médico. Quanto à terceira crítica, sobre a morte de pessoas que estão em tratamento, Hipócrates defende-se afirmando que a medicina não pode evitar todos os infortúnios. Argumento perspicaz: o paciente é curado, graças à eficácia da *téchne* médica e não graças à sorte; contudo, quando ele morre, a culpa não é da medicina, mas da fortuna. Além disso, o próprio paciente pode ser o culpado pelo insucesso do tratamento, por não seguir corretamente as prescrições dos médicos: "não é mais verossímil que os médicos dêem as prescrições convenientes e que os pacientes sejam incapazes de obedecê-las, por isso, acabem falecendo?" [86]

Para Hipócrates, o *médico é apenas o timoneiro tentando desviar o rumo do destino, mas que ele não controla a maré ou os ventos*. [87] Com essa premissa, Hipócrates pretende absolver a medicina de qualquer equívoco ou ineficácia.

---

[85] Hipócrates, *Sobre a ciência médica*, 4.

[86] Hipócrates, *Sobre a ciência médica*, 7.

[87] Hipócrates, *Medicina antiga*, 9.

A resposta à quarta objeção retoma o tema do *kairos*, da ocasião fugaz à qual o médico deve estar atento. Para dar conta do alcance desse conceito, ou dessa idéia, na medicina de Hipócrates, é preciso compreender a concepção dinâmica que ele tem da natureza (*phýsis*) humana. O desenvolvimento da doença está submetido a vários fatores: o clima da região, a idade do paciente, a mistura dos humores, etc. Inclusive – pode-se acentuar – é muito difícil perceber o *kairos* exato do paciente, e esse dado poderia garantir o sucesso do tratamento.

Visto à queima roupa, as respostas de Hipócrates parecem não convencer certos enfermos ilustres, como: Sêneca, Montaigne, Rousseau, e outros descontentes com a medicina do corpo. É justamente contra os doutos que questionam os resultados da medicina que Hipócrates dirige suas mais ásperas críticas:

> Empenhar-se em desprestigiar com palavras maliciosas as descobertas adquiridas através do rigoroso método científico, sem a intenção de corrigir algo, mas apenas para difamar as descobertas dos entendidos frente aos ignorantes, não me parece tarefa da inteligência. [88]

A arte além da experiência

O exercício da medicina exige um cuidadoso exame e o acompanhamento de cada paciente. Não é possível dar conta da diversidade das enfermidades e do desenvolvimento dos sintomas a partir de uma concepção abstrata da natureza humana:

> Aqueles que pretendem falar, ou escrever, de medicina baseando sua explicação em postulados como “o quente e o frio”, “o úmido e o seco” ou qualquer outro, cometem erros de vulto em muitas das suas afirmações por quererem reduzir ao

[88] Hipócrates, *Sobre a ciência médica*, 1.

> mínimo a causa das enfermidades e da morte do homem, atribuindo a todas a mesma origem, tomando como base um ou dois postulados. [89]

A medicina é uma atividade técnica capaz de produzir efeitos previstos e de explicar as razões e as causas de cada processo. Nesse sentido, ela "se opõe à ação da mera prática rotineira, *tribé* ou *empeiría*, e à atuação do acaso ou da sorte, *týche*, que produzem resultados que não podem ser explicados nem previstos." [90] O conhecimento das razões e das causas faz da medicina hipocrática uma forma de saber que Galeno chamará, elogiosamente, de dogmático. Nesse ponto, a epistemologia médica difere da elucubração filosófica. A razão e o saber devem estar a serviço da técnica na busca de resultados e não apenas para gerar conceitos ou travar polêmicas:

> Têm razão os que dizem que a sabedoria é útil para muitas coisas; naturalmente, uma sabedoria que sirva à vida. Digo isso porque a maioria das ciências parecem terem sido criadas como mero passatempo. [91]

A posição de Hipócrates não é cômoda. De um lado, ele pretende demonstrar a eficácia da sua ciência contra médicos charlatães e curandeiros místicos; por outro, procura diferenciar-se das escolas médicas, como a de Pitagóricas, de Empédocles e dos seus discípulos sofistas, que não estariam comprometidas em produzir uma ciência eficaz. [92]

---

[89] Hipócrates, *Sobre a medicina antiga*, 1.

[90] Gual, García, in *Tratados hipocráticos I*, p.102.

[91] Hipócrates, *Sobre a decência*, 1.

[92] Acrescente-se: no seu *Sobre a medicina antiga*, Hipócrates afirma que médicos sofistas, seguidores de Empédocles, não fazem a arte da medicina, mas a arte do desenho. É possível que Hipócrates se refira à metáfora usada por Empédocles do pintor que procura a harmonia entre o ódio e o amor.

Uma questão de temperamento

Ao menos num ponto, a medicina hipocrática marca a tradição filosófica desde Platão. Sua teoria dos humores teve impacto direto no pensamento grego. Novamente, contra aqueles que seriam leigos na arte médica, Hipócrates afirma que "o homem não é, de forma alguma, nem ar, nem fogo, nem água, nem terra, nem qualquer outra substância cuja existência não se manifeste no corpo." [93] Tradicional na poesia e na filosofia pré-socrática, a teoria dos quatro elementos relacionava-se à teoria das quatro qualidades: o quente, o frio, o seco e o úmido.

Para Hipócrates, o corpo humano é composto pelas partes sólidas e pelos humores: o sangue, a bile negra, a bile amarela, e o fleuma/ pituína. São esses humores, e não o ar, o fogo, a água e a terra que são quentes ou frios, úmidos ou secos. Segundo essa teoria:

> Há saúde (*hygieia*) quando esses princípios estão numa justa relação de temperamento (*krasis*), de força e de quantidade, quando a mistura é perfeita; há doença quando um desses princípios está faltando ou sobrando, ou quando ele se isola numa parte do corpo sem estar combinado com os outros humores. [94]

O equilíbrio dos humores depende de inúmeras variáveis: a constituição do corpo, o ambiente, a estação do ano e a idade. [95] Conforme a incidência de uma dessas variáveis, têm-se o diagnóstico e o tratamento apropriado. A medicina hipocrática implica um cuidado permanente para manter esse equilíbrio humoral. Tendo poucos recursos farmacológicos, essa *therapeía* indica um *modo de vida* ao paciente. A *katharsis* dos

---

[93] Hipócrates, *Sobre a natureza do homem*, 6.

[94] Hipócrates, *Sobre a natureza do homem*, 4.

[95] É digno de nota que uma doença do corpo pode manifestar-se como uma disposição (*diathésis*) ou um estado (*hêxis*). Para Aristóteles, a *diathésis* pode ser modificada com mais facilidade que a *hêxis* {*Categorias*, 8}.

humores é uma das formas de tratamento. Em muitos casos, ela é, apenas, uma etapa preliminar que deve ser seguida por uma nova dieta alimentar e por uma mudança nos hábitos e comportamentos. Desse modo, Hipócrates distancia-se do *pharmakon* místico que promete *a cura imediata*, essa é uma das razões para que sua medicina não alcance as camadas mais populares. [96]

Em cada estação predomina um dos humores, daí a incidência de certas doenças em determinados períodos do ano. As causas gerais para mudanças no estado de saúde são: internamente, a ingestão de alimentos; externamente, os exercícios físicos e o clima. Hipócrates sugere, conforme a idade e a doença de cada paciente: dietas, purgantes (*katharsis*), passeios, exercícios, repouso e uma forma de comportamento preventivo para cada estação do ano. [97] Há traços alopáticos e homeopáticos em suas *therapeías*. O *objetivo dessa medicina é recuperar uma saúde natural* que, provavelmente, existia antes do paciente contrair a enfermidade. Nesse sentido, deve-se evitar mudanças drásticas no *modo de vida* do paciente. Por exemplo, para as doenças comuns no inverno, o paciente deve consumir comidas assadas, pão e vinho tinto puro; fazer exercícios de todo tipo; caminhadas cada vez mais longas; luta livre; devem fazer seus descansos em leitos duros; participar de palestras; [98] tomar banhos frios (quentes depois do exercício) e devem

---

[96] Para o senso comum, a purgação parece funcionar como metáfora da atividade médica. Numa análise precipitada, alguns autores associam a idéia da cura imediata com a *katharsis* dos humores, mas essa idéia está longe de resumir a medicina hipocrática.

[97] Atente-se ao fato de o repouso e o silêncio serem o equivalente, na medicina hipocrática, do ideal de tranqüilidade (*hèsychié*) que percorre o pensamento grego, passando por poetas, médicos e pelas filosofias helenistas. Nos textos do *corpos hipocrático*, a tranqüilidade nem sempre é considerada salutar. Em alguns casos ela pode ser um remédio, em outros, o sintoma de uma doença {Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l' idéal de tranquillité*, p. 264}.

[98] É interessante notar o uso da atividade intelectual como forma de remédio. Esse é um tema polêmico entre os autores da Idade Clássica.

praticar o sexo com maior freqüência que nas outras estações, os mais velhos ainda mais que os jovens, em caso de tristeza, o paciente deve procurar um novo amor. [99]

A alma em Hipócrates

Todas as doenças teriam como causa o temperamento dos humores? Existem doenças da alma, ou paixões da alma para Hipócrates? Em Galeno, médico hipocrático do segundo século da nossa era, as paixões são freqüente objeto de estudo. Contra os intelectualistas, Galeno sustenta que as paixões da alma possuem causas fisiológicas. No *Sobre os humores de Hipócrates*, ele estabelece uma relação entre a tristeza e o temperamento dos humores:

> A agressividade e a tristeza são paixões da alma. A agressividade e a cólera diferem da dor e da tristeza pela maneira de atenuá-las. Na cólera e na agressividade, o calor congênito tem a tendência de se espalhar pelo corpo, nesse caso, há produção excessiva de bile; em compensação, na dor e na tristeza, o frio aumenta, desse modo, há produção do humor fleumático. [100]

O *corpus hipocrático* autoriza essa explicação humoral para as disposições da alma. Um pequeno fragmento dos *Aforismos*, expressa aquela que deve ser a tese mais conhecida do *corpus*: a causa do medo e da tristeza é o excesso de bile negra, a *melancolia*. [101] Nesse mesmo contexto fisiológico, o *Sobre a doença sagrada* afirma que é possível curar a tristeza e a angústia refrigerando o cérebro com a pituína. No *Sobre as afecções*, Hipócrates sugere medicamentos líquidos para dosar a quantidade de bile e para

---

[99] Hipócrates, *Sobre o regime*, III, 68. Esse seria bem um exemplo em que o médico deve evitar a tranqüilidade (*hèsychiè*).

[100] Galeno, *Sobre os humores de Hipócrates*, I {Arnim, *Fragments des Stoïciens*, III, VII, 420}.

[101] Hipócrates, *Aforismos*, VI, 23.

diminuir os sonhos ruins. Isso é o suficiente para sustentar que a medicina hipocrática não reconhece causas psíquicas para certas doenças? Não creio.

São muito raras as menções à alma (*psyqué*) nos textos de Hipócrates e de seus discípulos diretos. É compreensível. O conceito de alma que chega até Hipócrates, através dos pitagóricos e dos sofistas, estava carregado de misticismo. Não teria sentido, no projeto hipocrático de fundar uma medicina laica, sustentar a existência de uma alma divina e imortal.

Num dos livros do *corpus hipocrático*, o *Sobre o regime*, encontramos um esboço de uma teoria da alma. Nesse texto, a alma é concebida como material: composta da mistura entre o fogo e a água, tese heraclitiana que não condiz com a teoria dos humores. [102] A alma correria pelas veias, podendo ter uma composição quente e seca, ou úmida e molhada. A natureza da veia pode ser a causa de disposições da alma, como a ansiedade, a indolência, a astúcia, a agressividade e a benevolência. Numa tese que será cara a Sócrates, o texto afirma que a alma é responsável pelos movimentos do corpo. Nesse sentido, uma alma mais inteligente e com mais memória – quente e seca, poderia enxergar melhor, sentir melhor, etc. O texto indica várias *therapeías* para tornar a alma rápida e inteligente: banhos de vapores, alimentação seca e moderada, banhos de sol, caminhadas para desobstruir os poros da alma; e exercícios para a voz, como: leituras, discursos e canto. Quando o corpo adormece, a alma tem mais tempo para cuidar da sua própria casa, ou seja, das funções fisiológicas. Por isso, *os sonhos fornecem indicações sobre as doenças do corpo*. [103]

---

[102] Para Galeno, esse texto não pode ser considerado da escola hipocrática {*Sobre o regime*, 38}.

[103] Hipócrates, *Sobre o regime*, IV, 86. Também numa perspectiva fisiológica, Ésquilo afirma que, durante o sono, apenas o coração fica desperto, o que faz que antigas penas voltem à memória {*Agamêmnon*, 215}. Para Jung, por conta da dinâmica do inconsciente, os sonhos podem antecipar futuras configurações psíquicas, sem que essa idéia tenha qualquer elemento místico {*Natureza da psique*, 493}.

É estranho ao *corpus* hipocrático uma fisiologia que contenha o fogo e a água e que ignore os humores. Mas existem proximidades entre as teses do *Sobre o regime* e outros textos do *corpus*. As qualidades do fogo e da água: o frio, o quente, o úmido e o seco, são as mesmas dos humores, e os tratamentos sugeridos nesse livro aparecem em outros textos de Hipócrates. Além disso, nessa concepção da alma, não há nenhum elemento imortal ou divino. Ao contrário, por mais estranho que possa parecer ao pensamento moderno, a *therapeía* sugerida segue uma explicação racional e laica.

Nossa questão era: os textos de Hipócrates autorizariam a tese de Galeno de que as doenças e as paixões da alma só possuem causas fisiológicas? Para Hipócrates, a própria alma é material, sendo assim: as doenças da alma também teriam uma origem fisiológica, seja na mistura do fogo e da água, seja na mistura da bile e da pituína. Nesse caso, a medicina da alma não teria sentido sem uma medicina do corpo. É de salientar-se que, a tese de uma causa somatopsíquica para as doenças da alma tem um peso diferente no segundo século da nossa era, com Galeno, e no quinto século antes de Cristo, no *corpus*. Não desabona, muito ao contrário, o esforço de Hipócrates para distanciar sua medicina de uma concepção da alma emaranhada ao misticismo. Esse é um caminho melhorar para compreendermos a insistência de Hipócrates de encontrar explicações fisiológicas para as doenças da alma.

Acrescente-se que, ao lado dessas idéias, a saúde (*hygieia*) [104] está articulada ao modo de vida e ao comportamento do paciente, portanto, o tratamento fisiológico é apenas uma parte da medicina de Hipócrates. Vale notar, ainda, que Hipócrates fala de sintomas psíquicos (*psyqué*), tais como: consumo exagerado de bebida, de alimentos;

[104] Lembremos que as palavras *hygiès*, *hygieia* e *hygiainé* significam saúde, bom comportamento, cura ou restabelecimento. Poetas da idade clássica referem-se à deusa Hygie, do sagrado trono de Apolo {Sexto Empírico, *Contra os éticos*, 49}. O sentido figurativo de limpeza que a palavra higiene adquire não aparece na raiz da palavra grega. Para Hipócrates, a saúde define-se positivamente como equilíbrio dos humores, e negativamente, como ausência de sofrimento {Jouanna, *Hippocrate*, p.457}.

distúrbios do sono; vícios; exagero no trabalho; anseios; arrebatamentos; desejos; medos; vergonha; cólera e tudo aquilo que entristece. Mais curioso: esses sintomas provocam reações fisiológicas "o corpo responde a cada um desses sintomas psíquicos com suores, batimentos cardíacos e outras reações." [105]

Não é o suficiente para constituir uma medicina da alma, mas não é seu oposto. E mais: o processo de laicização da *therapeía* iniciado com a medicina de Hipócrates é uma peça determinante para a criação de uma medicina da alma.

Doenças da alma e *paideia*: Platão (427-347 a.C.)

É fora de dúvida que Sócrates e Platão ocupam um papel de destaque no debate entre as formas de *therapeía* da Idade Clássica. Herdeiros da filosofia de Pitágoras, eles não se desfazem de todos os remédios catárticos. No entanto, eles elaboram uma crítica contundente a *therapeía* dos sofistas e dos rapsodos, concorrentes diretos da filosofia socrática.

No *Fedro*, Platão retoma a discussão sobre o aspecto terapêutico da memória. Esse tema aparece em várias partes do diálogo: na referência ao uso que os sofistas fazem dos manuais de retórica; na possessão das Musas, essas filhas da Memória, e na importância da memória para os poetas e rapsodos. No fim do diálogo, Sócrates narra o mito egípcio de Thoth, deus que teria inventado a escrita para ser um remédio (*pharmakon*) contra o esquecimento. Platão nega que a memória preservada pela escrita funcione como um remédio. [106] Ao colocar suas idéias no papel, a pessoa se descompromete de lembrar do que escreveu. Nesse sentido, ao invés de estimular a memória, a escrita pode provocar o

---

[105] Hipócrates, *Sobre os humores, 9*.

[106] São questões, essas, que ocupam Derrida no seu *A farmácia de Platão*.

esquecimento. O que é ainda mais grave, os sofistas e os rapsodos que decoram os manuais e os poemas que admiram, deixam de pensar por conta própria, deixam de utilizar a razão. Seguir sem pensar um texto pronto é o mesmo que não utilizar a consciência. No *Íon*, diálogo em que Platão analisa a atividade dos rapsodos, ele afirma que os poetas declamam os versos decorados como se estivessem possuídos por uma fala que não lhes pertence, tal como o sacerdote que afirma coisas no estado de possessão:

> A atividade do poeta é leve, alada e sagrada; ele não consegue compor antes de ter uma inspiração, antes de ficar fora de si mesmo, de não ter o pensamento (*nous*) presente; até que tenha essa aquisição, todo homem é incapaz de compor e de proferir oráculos. [107]

A questão de Platão não deixa de ser terapêutica: como um tratamento que provoca esse estado de inconsciência pode curar uma pessoa? Uma *therapeía*, mística ou não, que provoque o estado de *ekstasi* furta o paciente do uso da razão. Numa curiosa releitura do entusiasmo místico, Platão afirma que, mesmo a *therapeía* dos sacerdotes, exige a leitura lúcida dos oráculos:

> Nenhum homem em seu bom senso atinge a adivinhação divina e verídica. É preciso que a força de sua mente esteja entravada pelo *sono* ou pela doença ou que esteja desvairada por qualquer crise de *entusiasmo*. Contrariamente, é ao homem em seu bom senso que pertence refletir, após tê-las recordado, sobre as palavras proferidas em *estado sonolento* ou de vigília, pelo poder divinatório, ou de arrebatamento, e perceber um sentido para aquelas visões. [108]

---

[107] Platão, *Íon*, 534, no mesmo sentido, *Fedro*, 245.

[108] Platão, *Timeu*, 72.

Contra a *therapeía* que leva as pessoas ao estado de *ekstasi*, Platão enfatiza a importância da razão assumir a direção do cuidado de si. Sabe-se da predileção da filosofia socrática pelos cultos de Apolo, e pelas insígnias: "conhece-te a ti mesmo" e "nada em demasia". [109] Platão faz dessas inscrições o mote de uma *therapeía* e de uma forma de viver que seguem o ideal da moderação (*sophrosýne*). [110] A desmedida (*hybris*), temida por muitos mitos e seitas místicas, também é repudiada pela ética de Platão.

Por sua vez, a psicagogia dos sofistas cometeria o mesmo equívoco das formas de *katharsis* dos cultos místicos e da poesia. De fato, a sedução (*peitho*) das palavras pode conduzir a alma, provocando uma mudança temporária no estado de espírito das pessoas, exatamente como nos cultos ou espetáculos trágicos, mas essas experiências furtam o paciente do uso da razão, necessário para ele alcançar a moderação (*sophrosýne*). [111] Numa crítica severa à retórica, Platão chega a afirmar que a atividade dos sofistas sequer é uma arte (*techné*), pois eles desconhecem a natureza das pessoas que pretendem curar, e não explicam as causas de um possível tratamento bem sucedido: "não dou o nome de arte ao que carece de razão (*alogos*)." [112]

---

[109] Platão, *Alcebíades*, 124; *Cármides*, 164. Lembre-se que essas frases encontravam-se a frente do templo de Apolo em Delfos {Plutarco, *Sobre a tagarelice*, 511; *Sobre o E de Delfos*, 385}.

[110] Registre-se que a palavra *sophrosýne* pode significar "saúde do espírito". Para Platão, o conceito é uma espécie de ordenação e domínio dos prazeres e dos desejos que se assemelha ao conceito pitagórico de harmonia {*Cármides*, 170 e *República*, 430}.

[111] Seguindo a mesma idéia, Plutarco afirma "é importante que, mesmo depois da cura, a razão não desapareça com a enfermidade, mas que se mantenha na alma contendo e vigiando os juízos" {*Sobre a contenção da ira*, 453}.

[112] Platão, *Górgias*, 465. Leia-se, sobre as críticas de Platão a *peitho* dos sofistas, o *Persuasion in Greek tragedy*, de Buxton. Ironicamente, Platão afirma que o sofista é uma espécie de taxista de navios, que não deixa de cobrar pela condução dos seus pacientes, mas, ainda que possa salvá-los de um afogamento, não melhora suas almas ou seus corpos com a travessia {*Górgias*, 512}.

Saúde do corpo e da alma

Pelas críticas de Platão às outras correntes da *therapeía* grega, vislumbra-se os traços gerais de seu projeto: conhecer a natureza dos pacientes (*phýsis*); e dotar a razão de instrumentos para alcançar a moderação. Para realizar uma *therapeía*, para aprender a cuidar de si, a pessoa precisa, antes, conhecer a si mesma.

Aliás, é de salientar-se que conhecer a si mesmo significa conhecer a estrutura do corpo e da alma. Como Pitágoras e a medicina hipocrática já haviam feito, Platão procura descrever as funções da alma a partir da sua fisiologia. Em vários diálogos, Platão afirma que a alma possui: uma parte racional, que é o princípio dominante (*hêgemonikon*), localizada na cabeça; uma parte irascível, responsável pelo ímpeto (*thymós*), localizada no coração; e uma parte concupiscente, responsável pelo desejo (*epithymia*), localizada no fígado. [113]

Ainda que a configure a partir de uma fisiologia, Platão não concebe a alma de uma maneira laica. Alma e razão são o que há de mais divino no homem. [114] Bem se vê, que a filosofia platônico-socrática evita uma ruptura com o pensamento místico. Além do que, cada homem possuiria um *daímon*, esse sim um registro puramente divino, encarregado de distribuir paz, senso de honra, leis e justiça entre os homens. [115]

Atente-se, nesse particular, para o fato de que o sentido e a importância da alma (*psyqué*) em Platão serem muito diferentes daqueles dos pensadores místicos. Somos responsáveis por nossas almas. Com a filosofia de Platão, nos distanciamos do fatalismo do ímpeto (*thymós*) de Homero, que nos colocava sob o jugo dos desmandos divinos.

---

[113] Neste ponto, impõe-se citação de Bernhardt: "a alma humana representa o aspecto diferencial do corpo material" {*Platon et le matérialisme ancien*, p. 203}. Existem dois aspectos da alma: material ou fisiológico e imaterial e divino.

[114] Platão, *Timeu*, 73; *Leis*, 959.

[115] Platão, *Leis*, 713.

Adquirimos o estatuto de timoneiros de nossas ações e de nossa própria felicidade. Porém, os ventos e a maré criam empecilhos à felicidade. Por terem uma localização no corpo, as três funções da alma podem ser acometidas por um mal de ordem física. No *Timeu*, Platão chega a afirmar que "*as doenças da alma têm origem em perturbações somáticas*." [116] Próximo da medicina hipocrática, Platão considera a incidência da pituína e da bile responsáveis por uma série de doenças da alma:

> Quando os humores provenientes da pituina acre ou salgada, ou os humores amargos e biliosos, erram por todo o corpo sem encontrar uma saída, acabam entrando nas volutas, misturando e fundindo seus vapores aos movimentos da alma. Produzem na alma, uma variedade mais ou menos numerosa de doenças. Atacam as três partes da alma e, conforme a parte atacada, produzem várias formas de instabilidade (*dysthimia*) e de tristeza; de audácia e de covardia; de esquecimento (*léthes*) e de dificuldade na aprendizagem (*dysmathia*). [117]

Esses sintomas fisiológicos geram a principal doença da alma, a demência (*ánoia*), que possui duas formas: a loucura (*maníα*) e a ignorância (*amathía*). [118] Não é novidade reconhecer causas fisiológicas para a mania. Mesmo antes de Hipócrates, o poeta e médico Empédocles, diagnosticou duas formas de mania, a primeira teria uma causa divina, a

---

[116] Platão, *Timeu*, 86. Acrescente-se que Galeno considera Platão o filósofo mais identificado com as teorias de Hipócrates {*As faculdades da alma*, 6}.

[117] Platão, *Timeu*, 87. Cada par de doenças segue uma localização na alma: instabilidade e tristeza, no fígado; ousadia e covardia, no coração; esquecimento e dificuldade de aprendizagem, no cérebro.

[118] Registre-se a existência de duas palavras gregas que podem ser traduzidas por ignorância: a *amathía*, que seria uma falta de aprendizagem, e a *ágnoia*, que é uma falta de conhecimento. Vale lembrar que a palavra agnosia é utilizada na psiquiatria moderna para nomear a perda da percepção sensorial.

segunda, uma causa fisiológica. Platão segue a mesma interpretação. A mania fisiológica seria uma forma de alienação que permanece por quase toda a vida.

Recorrendo à semântica, Platão destaca o significado geral e perigoso da palavra ignorância (*amathia*): "nada saber e crer que se sabe; temo que aí esteja a causa de todos os erros aos quais o pensamento de todos nós está sujeito." [119] A ignorância provoca uma forma de auto-alienação em que a pessoa que sofre desse mal sequer tem consciência da sua doença, alienando-se do mundo, e de si mesma. [120] Daí alguns estudiosos já falarem em doentes bem-demais-na-própria-pele. [121] A dor da alma causa menos alarde que a dor do corpo. Seria por ser mais suportável? De uma forma ou de outra, a ignorância faz parte de todas as doenças da alma, pois, é muito comum o paciente alienar-se da sua própria condição enferma. A ignorância é uma espécie de descontrole da razão ou do *hêgemonikon*.

Quando o corpo está mal, o *hêgemonikon* tenta socorrê-lo; quando o *hêgemonikon* está mal – danou-se! [122] Vale a questão: como ajudar uma pessoa que não reconhece sua dor? Ou ainda: como tratar de alguém que não quer ser tratado, mas que, ao contrário, afirma sentir-se bem em sua auto-alienação?

Mesmo tendo uma causa fisiológica, os remédios da *therapeía* platônica distanciam-se daqueles sugeridos por Hipócrates. Atrevo-me a afirmar que o remédio

---

[119] Platão, *Sofista*, 230.

[120] Cabe destacar: para Plutarco, afetada por uma enfermidade da alma, a pessoa não tem consciência de sua doença, como teria com as doenças do corpo {*Se as afecções da alma são mais funestas que as do corpo*, 500}.

[121] Tomo, aqui, emprestada, a expressão da psicanalista Joyce MacDougall, tal como a socióloga Heloisa Fernandes a desenvolve no seu "Temporalidade e subjetividade". Note-se que Lacan também distingue as palavras *desconhecimento* e *ignorância*: sendo o desconhecimento próprio da situação do analisando que tem um compromisso com a verdade, que quer desvendar algo, e a ignorância sendo o vazio {*Seminário*, Livro 1, p.193}.

[122] Platão, *República*, 408.

fundamental da *therapeía* platônica é a razão (*logos*). Para que uma medicação farmacológica tenha sucesso, é preciso que o paciente se convença – racionalmente – da eficácia desse tratamento. No *Cármides*, por exemplo, Platão aconselha, para o tratamento das dores de cabeça um remédio produzido a partir de uma determinada planta. Entrementes, para que o tratamento tenha sucesso, é preciso convencer o paciente da sua eficácia, através de discursos que o encante (*epóde*). [123] Bem se sabe quais são os destinatários dessa tese: "os pseudomédicos que só conseguem perceber as causas físicas." [124]

O papel desses discursos que encantam é seduzir (*peitho*) pela sabedoria, fomentar a moderação (*sophrosýne*) que, por sua vez, pode promover a harmonia entre a alma e o corpo. Pouco adianta um remédio forte para o corpo se ele não conseguir gerar essa harmonia. A medicina de Platão cobra a participação ativa do paciente no processo de cura, na procura dessa harmonia entre a alma e o corpo.

Num único argumento, Platão distingue sua medicina da alma da medicina hipocrática, da *epodé* sofista e da *epodé* mística. O remédio de Helena que se dirige ao corpo pode até funcionar, o remédio de Górgias ou dos místicos que se dirigem à alma também, mas nenhum desses remédios consegue um efeito psicossomático. Se não houver no sujeito a capacidade de articular uma decisão consciente aos desejos e prazeres, se não houver esse controle exercido pela razão (*logos*), como um diapasão interno das emoções, a planta medicinal terá apenas um efeito temporário no corpo, e os belos discursos terão apenas um efeito temporário na alma.

Ao contrário da psicagogia sofista que só pretende conduzir a alma, Platão procura uma formação (*paideia*) que funcione preventivamente contra as principais causas das doenças da alma: a instabilidade (*dysthimia*), a tristeza; a audácia, a covardia, o

---

[123] Platão, *Cármides*, 156. Não nos esqueçamos, a propósito da *epodé*, das considerações de Laín Entralgo no seu *The therapy of the Word*.

[124] Platão, *Timeu*, 88.

esquecimento (*léthes*) e a dificuldade na aprendizagem (*dysmathia*). Nesse sentido, o *hegemonikon*, a parte dominante e racional da alma deve sobrepor-se aos desejos e paixões naturais: ao prazer, que é um atrativo para o mal; à dor, que nos desvia do bem; ao medo e à pusilanimidade, que são conselheiros estúpidos; ao desejo que não escuta os conselhos; à esperança, fonte de decepções; às sensações irracionais e ao amor, que arrisca tudo. [125] Não é fácil lutar contra todas essas paixões e desejos. Cabe ao pai e ao educador estimularem o bom uso do *hegemonikon*, se preciso, recorrendo à força. Sendo de sua responsabilidade a boa ou a má formação dos jovens: "deve-se sempre acusar os pais antes dos filhos, os educadores mais que os discípulos." [126] No *Sofista*, Platão chega a comparar a *paideia* a um tratamento catártico:

> Para a medicina do corpo, uma alimentação apropriada não tem efeitos sob o corpo se os obstáculos internos não são removidos. Do mesmo modo, a alma não alcançará benefício algum, do que se lhe possa ingerir de ciência, até que se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, *se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino* e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza. [127]

A *dialética* socrática transforma-se numa *therapeía* para alma, num remédio pelas palavras. No jogo de perguntas e refutações, Platão pretende abrir espaço à reflexão do aluno-paciente, para que ele recoloque suas idéias num movimento natural. Para tanto, antes de trazer novos conhecimentos ou novas questões, é preciso provocá-lo em suas

---

[125] Platão, *Timeu*, 69.

[126] Platão, *Timeu*, 87.

[127] Platão, *Sofista*, 230. Grifo meu. Note-se que Voelke, no seu *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, reconhece a mesma tese terapêutica em Epicuro.

certezas, tirá-lo da ignorância (*amathía*) que ele não reconhece. [128] Tal como a purgação hipocrática, o jogo de perguntas e de refutações, a *maiêutica* dialética, é apenas uma etapa da *therapeía* socrática. Talvez um paciente mais precipitado pudesse confundir essa desobstrução com a cura da sua doença da alma. Não é o caso.

A *paideia* platônica não se restringe ao cuidado com a alma, ela procura estabelecer uma harmonia entre a alma e o corpo. Mesmo porque, uma alma forte num corpo fraco pode provocar reações somáticas. Num acirrado debate de idéias, uma pessoa com o corpo fraco pode ter crises de catarro. Por outro lado, uma alma fraca num corpo forte é uma das causas da ignorância (*amathia*). Daí a necessidade de uma *therapeía* que contemple simultaneamente o corpo e a alma.

Para aqueles que se sobrecarregam de matemática e de atividade intelectual, prescreve-se a ginástica. Para os que priorizam o trabalho com o corpo, o estudo da música e da filosofia. Na educação do corpo, deve-se estar atento aos alimentos e às condições climáticas, pois o corpo reage aos movimentos internos causados pelas substâncias ingeridas e aos movimentos externos causados pelo clima. É preciso manter o corpo em constante movimento, numa *therapeía* que possa criar uma ordem entre as paixões e as partes do corpo.

Há um movimento natural do corpo em direção à ordem. Sendo o mais aparentado ao próprio movimento do pensamento e do universo, esse movimento natural do corpo tende à saúde. Nas *Leis*, Platão prescreve um movimento às crianças semelhante ao de um navio. [129] Quanto aos movimentos bruscos provocados por outro agente, eles irritam e abalam a ordem natural e a dinâmica do corpo. A melhor forma de purificação (*katharsis*) do corpo é a ginástica. [130] Só em casos de extrema necessidade, como é nas doenças

---

[128] Veja-se, sobre o papel terapêutico da ironia e da dissimulação socrática, a análise de Hadot, no seu *Qu'est-ce que philosophie antique?*, p. 51.

[129] Platão, *Leis*, 790.

[130] Platão, *Timeu*, 89.

causadas por acidentes de origem externa, deve-se recorrer aos medicamentos. Nos demais casos, para cada pessoa e constituição física, é suficiente prescrever um regime alimentar apropriado e uma atividade física direcionada. O uso indiscriminado de drogas só agrava as doenças, podendo mesmo gerar outras doenças.

Em sua medicina, Platão aproxima-se das indicações homeopáticas e das atividades terapêuticas que já estavam nos livros e ensinamentos de Hipócrates. A inserção da educação no tratamento enfatiza a importância de regras de comportamento que visem à moderação (*sophrosýne*) das paixões e ao equilíbrio dos humores. A saúde da alma e a felicidade (*eudaimonia*) dependem da adoção de uma forma de vida moderada e harmoniosa. É interessante notar que a harmonia implica muito mais um equilíbrio que a ausência de movimento, ou de perturbação. Enquanto estiver ligada ao corpo, a alma respeitará seu dinamismo, numa mistura de tranqüilidade (*hèsychiè*) e de ação. Pode-se supor que, em situações de grande distúrbio ou desarmonia do corpo e da alma, a *paideia* possa não ter sucesso.

Limites da paideia

Nas *Leis*, Platão afirma que alguém só se torna intemperante (*akratés*) por causa da ignorância (*amathia*) e do desregramento (*akolasia*). [131] A dificuldade na aprendizagem (*dysmathia*) e a educação frouxa, sem castigos, estão entre as causas da intemperança (*akrasia*). Uma vez que a dificuldade na aprendizagem tem uma causa fisiológica, ela não é voluntária:

---

[131] Platão, *Leis*, V, 734. Registre-se que o desregramento significa: ausência de castigo (*a - kólastos*). Note-se que, no Crátilo 411, Platão aproxima as definições de *amathia* e *akolasia*.

> Tudo o que se imputa à intemperança (*akrasia*) nos prazeres, tudo o que se reprova às pessoas viciosas, como se assim fossem voluntariamente, é injusto e injurioso. Pois ninguém têm vícios porque quer. É por efeito de algum estado maligno do corpo ou de uma educação inábil que alguém se torna vicioso. [132]

Compreende-se, assim, que a moderação das paixões depende diretamente das condições fisiológicas, herdadas ou adquiridas pela pessoa, assim como de uma boa educação. Não se pode cobrar de um aluno, ou de um paciente, que ultrapassem os limites determinados por suas condições físicas. Por outro lado, em alguns casos, não é possível ensinar muito com a dialética. Os povos bárbaros e os trabalhadores braçais, acostumados e resolver suas pendências pela violência e a rudeza, possuem uma inimizade natural pela razão. Isso indica que a *paideia* enquanto processo de formação ou enquanto *therapeía* da alma não é acessível a todos.

Bárbaros e trabalhadores estão dispensados de um comportamento moderado? De forma alguma, aqueles que não conseguem dominar suas próprias paixões com a razão devem submeter-se às ordens de um filósofo. [133] Em termos terapêuticos, o paciente dependeria do filósofo para encontrar a moderação necessária para a felicidade. No *Político*, Platão compara a interferência do filósofo na vida daqueles que não conseguem fazer bom uso da razão com a atividade do médico que procura persuadir seu paciente de um tratamento, e com o comando firme do timoneiro que deve guiar seus marinheiros. Enfim, nos casos em que o paciente precisa seguir a razão de outra pessoa, inexistem as condições para que ele seja o médico de si mesmo.

---

[132] Platão, *Timeu*, 86. Atente-se ao fato de que, no sono, até o homem bom pode ter desejos perversos, justamente, porque nele a parte da alma dotada de razão (*logói*) dorme: "você sabe que em tais casos ela (alma) ousa tudo, como se estivesse desembaraçada e livre de toda vergonha e de toda reflexão" {Platão, *República*, 571}. Ainda: Descartes elogia essa tese numa carta a Elizabeth {1/9/1645}. Mais: Freud retoma a mesma no livro *Interpretação dos sonhos*.

[133] Platão, *República*, 500; *Político*, 309.

A religião de Platão

Pondera Victor Goldschmidt que, na filosofia de Platão, tudo o que acontece à alma depende, no final das contas, dela mesma. [134] Portanto, a *therapeía* platônica estaria bem distante do fatalismo religioso dos poetas mísiticos. Mas, se é assim, por que Platão concebe a alma como imortal e elabora uma teoria sobre a reencarnação? O apelo ao discurso místico segue uma estratégia. A imortalidade da alma justifica o ascetismo; mais importante, *ela promete um sentido para as incongruências do destino*.

Aqui, cabe perguntar: se não dependemos diretamente dos deuses para sermos felizes, por que Platão preocupa-se em explicar os porquês da fortuna? Sabe-se que para Platão os deuses são bons, sendo assim, não há razões para a superstição (*deisidaimonía*), pois não precisamos temê-los. [135] Por conseguinte, se os deuses não fazem mal aos homens, de nada adianta fazer maldições. [136] Sócrates não poupa ironia em seu comentário sobre as vantagens econômicas que os místicos tiram de seus rituais:

> Mendigos e adivinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres, de festas e com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicarão, com igual facilidade, sendo

---

[134] Goldschmidt, *A religião de Platão*, p. 89.

[135] Platão, *Timeu*, 30. Com o processo de desnaturalização das leis, sucedeu uma reforma religiosa na Idade Clássica que procurou adaptar a teogonia à *polis* democrática {Souza, *Dioniso em Creta*, p. 75}. Passo fundamental nesse sentido foi dado por Ésquilo na *Oréstia*.

[136] Para Freud: "A superstição é, em grande parte, a expectativa de infortúnios, e uma pessoa que tenha freqüentemente desejado o mal a outrem, mas tenha sido educada para o bem e por isso recalcado tais desejos no inconsciente, será especialmente propensa a esperar o castigo por sua maldade inconsciente, como um infortúnio que a ameaça de fora" {*Psicopatologia da vida cotidiana*, p. 767}.

> justo ou não, persuadindo os deuses a serem seus servidores graças a tais ou quais inovações e feitiçarias. [137]

Nesse caso, não bastaria ser ateu para evitar a superstição? O ateu e o supersticioso partem, igualmente, de uma ignorância sobre as divindades. Do lado oposto ao do supersticioso, o ateu não acredita na maldade dos deuses, mas, tanto quanto o supersticioso, o ateu não vislumbra uma ordem maior, uma significação para a vida: a harmonia dos astros. [138] Não se negocia no varejo com os deuses de Platão. Se os deuses são bons, as *katharsis* e as oferendas não podem dissuadi-los a ser injustos. Esses mesmos estratagemas dos místicos não podem fazê-los perdoar o homem injusto. A imortalidade da alma promete uma justiça divina que pode tardar:

> Deve entender-se, relativamente ao homem justo, que, se ficar na miséria, doente ou sob a alçada de qualquer outro desses estados considerados como maus, tal situação acabará num benefício para ele, quer em vida, quer depois de morto. [139]

A justiça e a felicidade implicam esforço. Podemos ter esperanças de que os deuses reduzam os infortúnios. No entanto, aprende-se com estes, portanto, não se deve tomá-los como uma maldição dos deuses ou de outrem, mas como uma privilegiada experiência que nos faz crescer. [140]

---

[137] Platão, *República*, 364. No mesmo texto, Platão cita Hesíodo e Homero como poetas que legitimam a superstição popular.

[138] Plutarco, *Sobre a superstição*, 167.

[139] Platão, *República*, 613.

[140] Platão, *Leis*, 732. A mesma tese da aprendizagem provocada pelos deuses através dos infortúnios é retomada por Sêneca, aquilo que Foucault chama de "a vida como prova", *Hermenêutica do sujeito*, p. 531.

Pode-se aprender com a dor, com o sofrimento? Nesse ponto encontramos uma clara oposição entre a *paideia* socrática e a medicina hipocrática. Para o médico do corpo, a *therapeía* visa retomar o estado de saúde natural anterior à doença. Para Platão, a *paideia* visa produzir um estado que jamais existiu senão de forma potencial. [141] Sendo assim, compreende-se que o acordo com os deuses implica em não colocá-los sob a parede. Platão avalia como mera incompreensão das leis divinas aquilo que místicos e poetas consideram maldição. Façamos nossa parte, procuremos a justiça e a moderação. Quanto aos deuses, espera-se que forneçam as condições para que a razão nos leve à moderação:

> O que o homem deve pedir (aos deuses) não é que tudo caminhe segundo sua vontade (*boulêsis*) – independente da razão. O que realmente devemos pedir aos deuses é sabedoria (*nous*). [142]

[141] Esse também é o ponto que distingue o modelo médico e a psicanálise {Hornstein, *Cura psicanalítica e sublimação*, p.10}.

[142] Platão, *Leis*, 687.

3.

O bom temperamento
da alma e do corpo

Aristóteles e seus discípulos peripatéticos promoverem uma interessante costura entre os ideais que norteiam as *therapeías* de Platão e de Hipócrates. Para os peripatéticos, a filosofia tem a incumbência de elaborar uma *arte de viver* que leve as pessoas à felicidade (*eudaimonia*). Para tanto, o filósofo precisa dominar as variáveis físicas, psíquicas e sociais que influem na saúde da alma. Sem comprometimento com qualquer seita ou religião, a medicina aristotélica aproxima-se da medicina laica de Hipócrates. Por outro lado, seguindo inspiração platônica, ela mantém a razão (*logos*) como um remédio alternativo ao medicamento fisiológico. Importa, sobretudo, que a arte de viver possa garantir a autonomia das pessoas na direção de suas vidas, como médicos de si mesmos que não precisam guiar-se pelos sacerdotes.

As questões sociais e políticas ocupam um papel central na *therapeía* aristotélica. As diferenças de talentos, de aptidão física e intelectual inviabilizam uma arte de viver comum a todos. Pessoas com o corpo robusto teriam, naturalmente, maior facilidade para o trabalho manual. Por sua vez, pessoas com talento intelectual teriam maior facilidade para a atividade política e para a vida contemplativa. Isso não significa que Aristóteles defenda a possibilidade de um escravo, como Epiteto, sobressair-se e passar a fazer filosofia. [143] Cada qual deve seguir seus próprios talentos e aptidões naturais, e respeitar a

[143] Aristóteles, *Política*, 1254. Nesse mesmo texto, Aristóteles justifica a escravidão a partir de uma determinação natural e divina.

posição social que ocupa. Isso tudo leva Aristóteles a criar duas artes de viver, dois caminhos para a felicidade.

Para o escravo e para o trabalhador braçal, a saúde e a felicidade estão voltadas, apenas, à vida prática. Em cada um de seus atos, o trabalhador faz uso da razão e do discernimento para moderar suas paixões. A ação virtuosa delimitada pelo discernimento é o motivo de sua felicidade. Como o corpo não agüenta o trabalho ininterrupto, a arte de viver dos trabalhadores demanda atividades de purgação (*katharsis*), como o jogo (*paidia*), o divertimento (*diagôgê*), o descanso (*anapausis*) e o relaxamento (*anesis*). [144]

Para o homem livre, a felicidade está voltada à vida contemplativa (*theoría*) e ao ócio (*scholè*). Parece, assim, que ele não necessita das mesmas atividades de purgação dos trabalhadores manuais. Num ponto, em todo caso, as artes de viver dos homens livres e dos escravos se aproximam: para ambos, a ação virtuosa é um dos principais motivos da felicidade. Para os trabalhadores braçais, Aristóteles prescreve a ação virtuosa e o relaxamento. Para os homens livres, recomenda a ação virtuosa e o ócio. Claro, o ócio e o relaxamento exercem funções bem diferentes na dinâmica das duas artes de viver. O ócio visa oferecer ao homem livre uma outra forma de ação racional e virtuosa; o relaxamento visa à recuperação do corpo em nome da retomada da atividade física dos trabalhadores:

> Divertir-nos para trabalhar ainda mais, como diz Anácarsis, parece o certo, pois o jogo (*paidia*) é uma forma de relaxamento, e temos necessidade de relaxamento porque não podemos trabalhar continuamente. O relaxamento,

---

[144] Dois textos de Aristóteles tratam do tema: o último livro da *Política* e o último livro da *Ética a Nicômaco*. Sigo a análise de Demont no seu *La cité grecque archaïque et classique et l' idéal de tranquillité*.

> então, não é uma finalidade, pois recorremos a ele com vistas à continuidade de nossa atividade. [145]

Pode-se sugerir que a própria moderação depende desse remédio social. Seria um intervalo necessário à manutenção da ordem social. Mais que nunca, a filosofia destaca a distância entre a medicina da alma dos homens livres e a medicina popular que tem o trabalho como um dos seus principais remédios.

[145] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1177.

Outros destinos do impulso:

Aristóteles (382-322 a.C.)

Filho de um médico eminente, Aristóteles não negligencia os ensinamentos da medicina do corpo, mas articula esses ensinamentos à investigação filosófica. Para ele, o ideal de saúde da alma coincide com o bem supremo e com a vida feliz. Encontrar esse tal objeto da felicidade, valioso e auto-suficiente, não é tarefa fácil. Cada um arrisca seu palpite: o médico diria que o bem maior é a saúde; o general diria que é a estratégia; o esportista escolheria os exercícios. Somente ultrapassando a visão específica de cada uma das técnicas e atividades humanas, é possível vislumbrar o bem final e auto-suficiente. E sob essa configuração, – *só a filosofia pode superar o âmbito das técnicas* – e indicar um caminho correto para a felicidade.

Pode-se chegar a felicidade (*eudaimonia*) por duas vias: pautando as ações pelos princípios racionais do discernimento (*phrónesis*), ou dedicando-se às atividades da contemplação (*theoría*). Essas duas formas do viver correspondem às duas excelências: a moral e a intelectual; a primeira é produto do hábito; a segunda, da instrução. Aristóteles discorre sobre essa segunda forma de felicidade em pouquíssimos textos. Sabemos que é uma própria do homem livre que faz um uso sofisticado da razão, e que pode dedicar-se às atividades ligadas ao ócio (*scholè*). A filosofia é uma dessas atividades contemplativas. [146] Estão entre as atividades que fazem parte desse sofisticado ócio: a música, a ginástica, a leitura, a escrita e a pintura. [147] Penso que essas duas formas de felicidade dão origem às duas *artes de viver*.

---

[146] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1177.

[147] Aristóteles, *Política*, 1337.

Discernimento e moderação

Uma primeira arte de viver, talvez, a mais importante na filosofia de Aristóteles, relaciona-se com o discernimento (*phrónesis*). Ele serve às pessoas, fundamentalmente, para preservar a moderação (*sophrosýne*). [148] Cabe à razão, o papel de discernir, em cada situação, o meio-termo entre dois vícios: o do excesso e o da falta. A moderação dirige-se às paixões. Para Aristóteles, as principais paixões são: os desejos (*epithymias*), a cólera (*orgé*), o medo (*phobos*), a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a rivalidade, a piedade, e os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento. Não escolhemos (*proáiresis*) sentir ou não uma paixão, ela simplesmente nos afeta, mas *podemos escolher* o estado (*hêxis*) e a disposição (*diathésis*) da alma (*psyqué*) frente a ela. [149] O *estado* ou *hábito* moderado implica uma reorientação da paixão. Por exemplo, não escolhemos sentir uma paixão amorosa, mas podemos escolher sermos amigos de uma pessoa. Ao adotar dois conceitos caros à medicina hipocrática, estado e disposição, Aristóteles vislumbra novas possibilidades à *paideia*.

Aprende-se a ser moderado através de um regime adequado de ações. Não à toa, num livro dedicado a questões médicas, Aristóteles trata da moderação como uma *forma de vida*. [150] A moderação das paixões ocorre por uma escolha racional, mas pode ser adotada como uma prescrição médica. As pessoas podem, ainda, adotar uma *forma de vida* moderada *seguindo exemplos* de pessoas que sabem orientar suas paixões. Para compreendermos a eficácia da *phrônesis* na moderação das paixões, é preciso dar conta dos mecanismos da alma.

---

148 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1140.

149 Registre-se, ainda, que a *diathésis* pode ser modificada com mais facilidade que a *hêxis* {Aristóteles, *Categorias*, 8}.

150 Aristóteles, *Problemas*, XXVIII, "Sobre a moderação (*sophrosýne*) e o desregramento (*akolasia*), a continência (*enkratéia*) e a incontinência (*akrasia*)", 949.

A alma e a teoria dos impulsos

O movimento do corpo segue dois princípios: a inteligência (*nous*) e o impulso (*ôrexis*). A inteligência fornece ao homem a percepção do tempo, o que lhe permite precaver-se quanto ao futuro. O impulso, ao contrário, move o corpo em direção ao prazer imediato, alheio a qualquer preocupação com o tempo. A inteligência e o impulso são duas faculdades distintas da alma. O pensamento (*dianoia*) é o que motiva a escolha (*proáiresis*). Já o impulso é motivado por um alvo próprio. De todo modo, para ultrapassar sua função meramente especulativa e gerar uma ação, a inteligência também precisa do impulso: "a escolha é um impulso deliberado." [151]

Existem três formas de impulso (*ôrexis*): [152] o ímpeto (*thymós*), o desejo (*epithymia*) e a vontade (*boulêsis*). [153] O impulso sempre possui um fim, um alvo (*tò orekton*). Nos termos da metafísica de Aristóteles, o alvo é a causa final e a *ôrexis* é a causa eficiente. A forma do impulso é que define, em cada caso, seu alvo: na forma de um desejo, [154] o objeto do *impulso* é algo prazeroso; na forma de uma *vontade*, o objeto é algo eleito como um bem.

O impulso que adquire a forma de um ímpeto é o menos passível de escolha, é, também, o que menos conseguimos dissimular. No *Ética a Eudêmio*, Aristóteles cita um

---

[151] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1113.

[152] Registre-se que o grego possui duas palavras que podem ser traduzidas por impulso ou inclinação: *ôrexis* e *hormê*. Nesse trabalho, vou traduzir *ôrexis* por impulso e *hormê* por inclinação.

[153] Aristóteles, *De Anima*, 414. Note-se que alguns desses termos gregos foram absorvidos pelo vocabulário da psiquiatria e da medicina, como o de anorexia (perda do impulso/apetite), o de abulia (perda da vontade), o de atimia (perda do ânimo/desânimo) e o de ciclotimia (ciclo maníaco/depressivo da psicose).

[154] Freud percebeu bem essa diferença entre o objeto do desejo e o alvo dos impulsos, como esclarece Bento Prado {"Entre o alvo e o objeto do desejo", p.48}.

fragmento de Heráclito: "difícil é lutar contra o ímpeto (*thymós*) do coração de alguém. O que quer que se queira obter compra-se à custa da alma". [155] Note-se que nem sempre o ímpeto visa algo prazeroso.

Por essa filosofia, a felicidade (*eudaimonia*) e a saúde da alma dependem do *domínio do desejo* (*epithymia*). O homem moderado (*sophron*) conserva a parte da alma responsável pelos impulsos em harmonia com a razão. Por mais paradoxal que possa parecer, a busca desenfreada do prazer provoca sofrimento não apenas quando a pessoa deixa de conquistar o que deseja, mas, também, pela inquietude que o próprio processo do desejo acarreta.

A razão leva a pessoa moderada a só desejar o que deve desejar; a desejá-lo como deve desejar e apenas quando pode desejá-lo. A escolha de uma forma de vida moderada implica não apenas uma *disciplina do desejo, mas, também, um redirecionamento do impulso*.

Os mecanismos do desejo

A razão indica à pessoa moderada "o que", "como" e "quando" desejar. Estão implícitos os três desvios em relação ao discernimento e à moderação: há aqueles que desejam *menos* do que deveriam, que agem com insensibilidade (*anaisthesia*); [156] há aqueles que desejam *mais* do que deveriam, que agem com intemperança (*akrasia*), e há aqueles que desejam o que a razão *rejeita*, que agem com

---

[155] Aristóteles, *Ética a Eudêmio*, 1223 e *Ética a Nicômaco*, 1105. Trata-se do fragmento 105, na doxografia de Burnet.

[156] Aristóteles, *Ética a Eudêmio*, 1231.

desregramento (*akolasia*). Uma quarta anomalia, a mais assustadora, é a bestialidade (*theriotés*), própria daqueles que têm desejos não naturais. [157]

A insensibilidade (*anaisthesia*) possui uma causa cultural, sendo comum em certos povos rústicos. Os efeitos dessa insensibilidade são: a avareza, a apatia e a misantropia. Ela é indicativa de uma falta em relação à fruição dos prazeres. Aristóteles não gasta muita tinta com essa anomalia; de qualquer forma, ela serve para indicar que o ideal do sábio não é o da ausência ou da sovinice de prazeres e de desejos.

A bestialidade também não tem grande destaque nos seus livros sobre a ética. Parece não ser tão comum como as outras anomalias. Ela pode ter uma causa cultural, como no caso das tribos selvagens do litoral do Mar Negro, que estão acostumadas a comer carne crua, às vezes, de gente. [158] Podem surgir, também, a partir de uma experiência pessoal, como no caso da pederastia de pessoas que foram violentadas na infância, ou, ainda, podem manifestar-se após alguma doença, como a epilepsia ou a demência, mas, nesse caso, além de bestiais, essas anomalias são mórbidas (*nosematodeis*).

As anomalias que mais preocupam Aristóteles são mesmo a intemperança e o desregramento; provavelmente, por serem as mais comuns. Os desvios com relação à razão nessas duas anomalias têm causas diferentes: a intemperança permite um desejo (*epithymia*) ou um ímpeto (*thymós*) maior que o aconselhável, e o desregramento autoriza desejos que a razão rejeita. Na prática, podemos confundir as anomalias: o desvio do desregrado pode se aproximar da bestialidade ou da perversidade (*mochtheria*), do mesmo modo que o desejo excessivo do intemperante pode provocar um comportamento semelhante ao do desregrado.

---

[157] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1145. Observe-se, literalmente, a palavra perversão (*mochtheria*) significa: aqueles que agem como animais.

[158] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1148.

É preciso estar atento às distinções dos diagnósticos elaborados por Aristóteles para as duas anomalias. Entre a razão e o desejo, o desregrado opta, sempre, pelo caminho do desejo. A pessoa desregrada mantém sua faculdade racional em bom estado, portanto, em condições de escolher (*proáiresis*) o certo; se não o faz é porque age como uma criança grande que não aprendeu a impor limites aos seus desejos. Não há nada de involuntário no seu comportamento, o desregrado "cede aos seus desejos por escolha, considerando acertado perseguir sempre o prazer presente." [159] Ele acha que deve levar vantagem em tudo e que deve tirar o máximo prazer das coisas. Como no caso das crianças que não aprenderam a evitar as tentações do prazer, o desregrado acostumou-se aos desejos. Se alguma vez procurou a deliberação racional, perdeu-a com o tempo e com as experiências, o que não o impede de ter *talento* e *astúcia* para conquistar o que deseja. Ele é um tipo ruim mesmo, e extremamente prático. Muitas vezes, seu comportamento aproxima-se ao dos animais irracionais, por isso ele é chamado de perverso (*mochtherós*).

A intemperança segue outro caminho. O intemperante não abandona a escolha racional nem, tampouco, perde o discernimento, *ele o usa mal*. No plano dos desejos, empolga-se com o excesso de prazer e foge covardemente do sofrimento. O equívoco do intemperante pode ser de ordem lógica. O discernimento implica o uso correto de proposições universais do tipo: não se deve mentir ou não se deve roubar. Não é tão simples realizar esse processo abstrato de associar uma proposição particular a uma proposição universal. Afinal, pode-se pensar: essa é uma mentirinha sem importância, que não nega por completo a regra moral universal. Fica ainda mais difícil seguir uma regra moral universal quando a ação instiga um desejo.

---

[159] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1146.

Cautela, todavia. Tão comum quanto compreensível, a intemperança parece ser um mal menor que o desregramento. Freqüentemente o intemperante perde a medida quando passa por sofrimentos ou prazeres intensos. No mais, *tenta* usar o discernimento. Não é o que ocorre com o desregrado para o qual qualquer prazer instiga o desejo.

Lembre-se que Platão não distinguia o intemperante (*akratés*) do desregrado (*akólastos*); ou melhor, fazia do desregramento uma das causas da intemperança. Como vimos, para ele, a intemperança (*akrasia*) deriva diretamente da falta de aprendizagem/ignorância (*amathia*), fruto de uma formação (*paideia*) ineficaz, causada, provavelmente, pela ausência de castigo/desregramento (*a - kólastos*) e pela dificuldade na aprendizagem (*dysmathia*). Seja para Platão, seja para Sócrates, essas duas causas, uma de ordem cultural, outra de ordem fisiológica, tornam a intemperança involuntária. Aristóteles discorda de ambos, pois, para ele, o intemperante *tem condições de saber qual é o melhor comportamento*, mas sucumbe a um desejo intenso (com remorso), enquanto o desregrado *tem condições de deliberar corretamente,* mas não está nem aí (sem remorso). Nos dois casos, são pessoas que sucumbem ao desejo e a ação motivada por um desejo não tem nada de involuntária: quem deseja, escolhe seu objeto do prazer e, mais ainda, quem deseja delibera a respeito dos meios para obter o que quer.

Nem mesmo o mau uso do discernimento é involuntário? Não é este o caso do intemperante que, ingenuamente, se equivoca no cálculo entre a proposição universal e a particular? Afinal, mesmo sucumbindo a um desejo, ele ainda preza o discernimento, só não imaginava que, com sua ação, estivesse se desviando tanto dele, mas, percebendo a falta, *se arrepende*. Será que essa não uma dificuldade de aprendizagem (*dysmathia*), como pensava Platão? Não haveria uma causa fisiológica para essa dificuldade?

Não admira, nessas condições, que Aristóteles compare a ignorância do intemperante ao comportamento dos embriagados que perdem temporariamente o discernimento. Para Aristóteles, os ébrios podem evitar a bebida e os intemperantes podem evitar agir precipitadamente. Reconhecendo a doença, uns e outros, precisam tomar mais cuidado com suas decisões. Aparentemente, não há desculpas para as decisões precipitadas dos intemperantes. No entanto, quando tenta explicar como o intemperante pode superar sua ignorância, Aristóteles apela aos estudiosos da fisiologia (*physiológon*), [160] pois esta já não seria uma questão para a filosofia ou para a ética. Jovens e melancólicos também estão sob a influência de um desejo exacerbado cuja causa é fisiológica: o temperamento dos humores é a causa do mal-estar da alma.

Katharsis e relaxamento

Mesmo que as pessoas estejam convencidas de que o comportamento moderado possa ser um ideal de felicidade, a vida não é apenas um conjunto de ações virtuosas, também precisamos de descanso (*anapausis*). [161] Há um limite para ação ininterrupta. Sejam trabalhadores manuais, ou homens livres, todos precisam do descanso e do relaxamento da alma (*anesis tes psyqués*). Não se trata, apenas, de uma fadiga física de quem é obrigado a executar atividades desgastantes, mas, também, de uma fadiga intelectual. O descanso é o momento para outra forma de *therapeía* que não precisa passar pela atenta censura da razão, ele é uma forma de desligamento físico e psíquico das atividades rotineiras.

---

[160] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1147.

[161] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1127.

Para que ocorra esse desligamento, Aristóteles sugere a realização de outras atividades, como: a dança, a música, os espetáculos de teatro, a ginástica, os jogos e o canto. Essas atividades, além de divertir, provocam o relaxamento (*anesis*), [162] com a diminuição da tensão da alma. Como o sono e a bebida, essas atividades proporcionam uma pausa em nossas preocupações. Essas atividades não requerem formação (*paideia*), sendo, portanto, acessíveis a todos. Elas funcionam, ainda, como um remédio, como um purgante (*katharsis*) das paixões. É importante notar que essa *therapeía* do relaxamento é apenas uma coadjuvante no ideal social estabelecido pelo discernimento. A razão é quem deve moderar as paixões, apenas, em certos momentos, recorre-se a atividades que possam purgá-las. São dois remédios bem distintos. A moderação envolve um controle da paixão, já a *katharsis* procura expelir o excesso de uma paixão. Como um remédio que deve ser expelido junto com o mal, o relaxamento faz parte da vida, mas não é um bem em si mesmo, não é o motivo da felicidade. [163]

Vida contemplativa e ócio

As pessoas que têm tempo livre, que podem dedicar-se ao ócio, fazem outro uso das atividades de descanso. [164] Para elas, a música, por exemplo, além de ser uma forma de divertimento e de *katharsis*, é, também, uma forma de educação. O ócio não é um remédio que deve ser expelido com o excesso da paixão. As atividades desenvolvidas no tempo livre cobram um outro uso da alma e da razão, sem confundirem-se, portanto, com

---

[162] Para o psicanalista Winnicott, o relaxamento sobre a confiança na realidade, constitui um momento prévio necessário à terapia baseada na brincadeira {*O brincar & a realidade*, p.83}.

[163] Aristóteles, *Política*, 1339. Cabe notar que o médico Jean Starobinski trabalha essa idéia no seu "O remédio no mal: o pensamento de Rousseau".

[164] Atente-se, nesse particular, à análise de Solange Vergnières, no seu *Ética e política em Aristóteles*.

o "relaxamento da alma". [165] Além do mais, apenas no ócio a pessoa pode conquistar a auto-suficiência (*autárkeia*), pois, mesmo estando sozinha, ela pode exercer as atividades de contemplação. A felicidade obtida com a virtude moral é um efeito das ações moderadas, e depende do respaldo das outras pessoas. Por isso, só a vida contemplativa pode levar a uma felicidade que transcenda o universo das relações humanas, e nos aproxime do divino ainda em vida.

Os reveses do destino

Dos três tipos de bens: os exteriores, que dependem da fortuna; os pertinentes ao corpo e os pertinentes à alma, Aristóteles privilegia claramente os últimos, pois estes seriam "bens no verdadeiro sentido da palavra e no mais alto grau." [166] Eles são os mais relevantes para a *eudaimonia*. De todo modo, ele reconhece que os males ligados ao corpo e à fortuna podem afetar a felicidade alcançada por um bem da alma ameaçando sua *therapeía*. Está aberta a via que tornará possível o belo trabalho de Martha Nussbaum, *Fragilidade do bem – fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*, no qual somos apresentados a um Aristóteles inseguro sobre os poderes curativos da sua filosofia, a ponto do suicídio ser reconhecido como uma alternativa em sua *arte de viver*:

> Existem muitas circunstâncias graças às quais os homens abandonam a vida, como, por exemplo, as doenças, os sofrimentos excessivos, as tempestades;

---

[165] Como destaca a filósofa Hannah Arendt, no já clássico *Condição Humana*, o ócio (*scholè*) antigo não se confunde com o "tempo de folga" do trabalhador, ele é, muito mais, uma ausência consciente de qualquer atividade ou preocupação.

[166] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1098.

> nestas situações, é evidente que se, desde o princípio, nos fosse dado escolher, seria preferível, ao menos por estas razões, não ter nascido. [167]

Grandes e freqüentes reveses aniquilam e frustram a felicidade. Mas há um remédio para os reveses do destino: encontrar uma justa medida entre o medo e a coragem. Não é possível viver sem medo (*phobos*), "pessoas que nada temessem, seriam como loucas." [168] Temer os males que indicam fraqueza moral como a desonra, a inveja, o ultraje aos filhos ou à mulher é natural e, mesmo, necessário. O próprio medo faz com que os evitemos. O medo não é um sofrimento, é uma preocupação que, no seu íntimo, guarda a *esperança* de encontrar uma solução; por isso, ele torna as pessoas aptas a escolher uma alternativa para escapar do problema. [169] O medo torna-se uma doença quando transforma a pessoa num covarde. Pois o covarde exagera o medo, a ponto de perder a *esperança*. Ele é enganado por suas paixões e por sua forma de vida: por não ouvir a razão, teme mais do que o necessário.

Podemos e devemos ser corajosos frente a males como o da pobreza, o da doença, o da falta de amigos, o da morte e o do amor frustrado. A pessoa corajosa, delibera motivada por uma escolha moral, o que a torna *confiante de si*, *tranqüila* e *esperançosa* em relação ao seu futuro. Sua confiança não é frágil e passageira como a ousadia do ébrio ou o ímpeto do colérico. Muito pelo contrário, não é a paixão, ou a bebida, que despertam sua confiança, mas uma escolha racional. O mundo do homem corajoso e prudente é *calmo e estável*. Essa calma o aproxima do estado de ânimo que encontramos "no jogo, no riso, na

---

[167] Aristóteles, *Ética a Eudêmio*, 1215. É preciso assinalar-se: o suicídio faz parte dos remédios da arte de viver da maior parte das escolas helenistas.

[168] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1116.

[169] Aristóteles, *Retórica*, 1382.

festa, num dia feliz, num momento de sucesso, na realização dos desejos e, em geral, na ausência de dor (*aponia*), no prazer inofensivo e na esperança justa." [170]

Por aí se percebe quanto é importante purgar a alma do excesso de covardia. A saúde da alma é instável e dinâmica, o que exige um permanente cuidado de si. A calma é a promessa de momentos felizes. Não há dúvida, o sucesso da ética e da *therapeía* de Aristóteles dependem muito mais do esforço do paciente que da sorte ou da vontade dos deuses. As paixões, os humores, os desejos, e os deuses são fatores involuntários da felicidade. Mas podemos nos esforçar para pensar e agir com discernimento, evitando exageros sobre a importância dos nossos males.

O discernimento prepara a pessoa para defender-se do acaso e de si mesma (das suas paixões e dos seus desejos), diminuindo o impacto da *sorte* sobre sua felicidade, e abrindo espaço para o bom *daímon*. Se não podemos intervir diretamente na sorte, como imaginam os místicos, podemos adotar uma forma de vida que não nos condene a um destino trágico.

Um *enthousiásmo* fisiológico: Pseudo-Aristóteles ou Teofrasto (372-285 a.C.)

Após a morte de Alexandre, os estados helênicos vivem uma sucessão de guerras e a diminuição acentuada da atividade econômica, com o enfraquecimento da indústria e do comércio. Esses conflitos têm sérias repercussões sociais: o empobrecimento da população, o aumento da massa servil e o surgimento do banditismo e da pirataria. [171]

---

[170] Aristóteles, *Retórica*, 1380.

[171] É assunto, este, de que se ocupa Lévêque, no seu *O Mundo helenístico*.

Vivendo nesse período de guerras, de crise moral e política, os helenistas são instigados a esmiuçar a condição humana. Mais que nunca, a situação histórica exigiu da filosofia soluções teóricas e práticas que pudessem funcionar como *therapeías*. A preocupação de Aristóteles com a medicina e com o bem-estar marca seus seguidores: os peripatéticos. O principal discípulo de Aristóteles, Teofrasto, teria escrito: *Sobre melancolia*, *Sobre o desfalecimento*, *Sobre a embriaguez*, *Sobre os sintomas*; infelizmente, eles não chegaram à idade moderna e o que nos resta deles são os relatos de outros filósofos. Temos na íntegra um texto precioso desta escola: os *Problemas*. Alguns filólogos modernos datam o texto do século III a.C., sendo, provavelmente, de autoria dos peripatéticos que sucederam Teofrasto. Considerando as referências de Diógenes Laércio, Teofrasto poderia ser o autor do livro. [172]

Pouco se sabe sobre esse discípulo de Aristóteles. No seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Diógenes Laércio está mais interessado na biografia do filósofo do que nas suas idéias. É bastante sugestiva sua citação sobre a última fala de Teofrasto:

> Mal começamos a viver e logo morremos. Nada é mais nocivo que a ambição desmedida. Desejo-vos boa sorte e que renunciem à minha doutrina, que custa tanto esforço, ou que se dediquem a ela com ousadia, pois a glória é grande. A vida oferece mais decepções que vantagens. [173]

Palavras indicativas de uma posição desesperançada quanto à filosofia e ao cultivo da sabedoria. Parece duvidoso que, se pudesse recomeçar a vida, Teofrasto ainda voltaria a buscar a felicidade na vida intelectual. Numa das suas análises sobre a escola peripatética,

---

[172] A esse respeito, leia-se "O homem de gênio e a melancolia", de Pigeaud.

[173] Laércio, *Vidas e doutrinas*, V, 41. Não deixe de ser notado que essa citação evoca a lembrança de um poema de Borges que, afinal, nunca foi de Borges. Coisas do realismo fantástico.

Cícero destaca a divergência entre o mestre Aristóteles e o discípulo Teofrasto, justamente na questão da felicidade e do bem-estar: "no livro de Teofrasto sobre a felicidade, atribui-se muita importância à fortuna; assim sendo, não é a sabedoria que proporciona a vida feliz." [174] Parece que, sem trair totalmente o mestre, os peripatéticos teriam resolvido, segundo Cícero, reavaliar os três bens. Contudo, os *Problemas* não confirmam essa reavaliação; ao contrário, as idéias do livro não parecem divergir da filosofia de Aristóteles. Ainda assim, mais do que no *Ética a Nicômaco*, encontramos aqui o estabelecimento de uma relação direta entre os bens do corpo e os bens da alma, ou entre a medicina do corpo e a medicina da alma.

Estrutura dos Problemas

Levantada uma questão, ou problema, no início de cada seção, Teofrasto vai dando suas respostas; estas, por sua vez, suscitam novos problemas, num discurso que assume um movimento dialético. Algumas respostas parecem ter origem no pensamento popular, dando um tom didático ao texto, como se o autor quisesse apresentar suas soluções para os filósofos, para os médicos ou para qualquer um que tivesse enfrentado as mesmas questões. Direta ou indiretamente, a questão do bem-estar é considerada nas seções I (questões médicas); III (uso do vinho e embriaguez); IV (das relações sexuais); VII (contágio dos comportamentos e das doenças); XXVII (do medo e da coragem); XXVIII (continência e temperança) e XXX (da melancolia).

Na seção I ("questões médicas") a doença é definida como um desequilíbrio, como um excesso, seja em relação ao clima, à alimentação ou aos humores [175], numa linha de

---

[174] Cícero, *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, V, V.

[175] Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, I, 859.

interpretação que bem poderia ser a de um médico hipocrático mas também a de um filósofo discípulo de Aristóteles: a saúde encontra-se no equilíbrio ou na justa medida.

Não é o caso de analisar as causas das doenças físicas abordadas nos *Problemas* e sim o de realçar como eles aproximam o horizonte da medicina do corpo ao universo da filosofia da alma: a coragem, o medo, a tristeza, a cólera, a temperança e outros estados de ânimo, todos possuem causas fisiológicas. Muitas vezes, é a teoria dos humores de Hipócrates que serve de instrumental dessas análises. A insônia, por exemplo, relaciona-se ao calor e à umidade do corpo. [176] A questão, então, é a de saber se ainda é possível estabelecer limites entre a terapia fisiológica e a terapia da alma. A mudança nos estados de ânimo é, ainda, uma conseqüência da doença ou, mais propriamente, acabou se transformando num sintoma fisiológico de algumas doenças? Nessas questões, destaca-se, especialmente, a seção *XXX*, "Sobre a melancolia", que é um dos poucos textos que nos restam sobre a discussão desse tema nesse período e um dos que mais influenciou o imaginário médico e filosófico até a idade moderna.

A melancolia no Problema XXX

O movimento dialético do texto repete o método utilizado nas demais seções: parte-se de uma constatação comum, os sintomas e características de uma pessoa acometida pela doença, para, depois, procurar suas causas. A descrição dos sintomas comuns a várias pessoas que tiveram a mesma doença auxilia a identificação da causa,

---

[176] Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, III, 874. Note-se, a este propósito, que Aristóteles, no seu *Sobre o sonho* 457, afirma que o sono depende de uma concentração de calor interno no cérebro. Condições externas ou fisiológicas que dissipem esse calor prejudicam o sono; os cabeçudos, por exemplo, não dormem bem; os melancólicos também não, pois a bile é fria por natureza. Para Empédocles é o contrário, o sono depende de uma refrigeração do calor que está no sangue, os mortos exageram nessa refrigeração {Bollack, J. *Empédocle, II, les origines*, frag. 566}.

que, em alguns casos, pode estar oculta. O *Problema* sobre a melancolia utiliza um recurso ainda mais ousado: como já fizera na seção III, que investiga a embriaguez, o autor aproxima os sintomas do ébrio aos do melancólico, sugerindo uma causa comum a ambos: é nitidamente observável que pessoas que consomem muito vinho mudam repentinamente de caráter; de uma hora para outra, tornam-se coléricas, filantropas, apiedadas ou audaciosas. Para exemplificar o caso dos apiedados, Teofrasto cita um verso da *Odisséia*: "e diz que eu choro abundantemente, entorpecido como estou pelo vinho." [177] Quanto aos acometidos por uma coragem súbita, recorre aos ébrios que se lançam em conquistas amorosas:

> O vinho leva também a ser afetuoso. Um dos sinais é que o ébrio é levado até a beijar pessoas que ninguém que estivesse sóbrio beijaria, seja por causa da sua aparência, seja por causa da sua idade. [178]

Outros sintomas do uso excessivo do vinho são a insônia e o aumento do impulso sexual. Estas são as mesmas características que encontramos nos melancólicos. No que se refere às causas, importa realçar a estratégia da argumentação. Quanto ao ébrio, a causa dos seus sintomas está na própria composição do vinho, que contém vento (*physei*), responsável pela alteração do caráter das pessoas. Os mesmos sintomas que aparecem circunstancialmente no ébrio, [179] graças à composição do vinho, fazem parte da natureza do melancólico. Em ambos os casos, a mudança de comportamento reflete a alteração do calor (*thermotés*) interno. Independente do consumo de vinho, o temperamento dos

---

[177] Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, XXX, 953.

[178] Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, XXX, 953.

[179] Registre-se que a palavra *symptôma* indica a concomitância de um estímulo externo a uma reação do corpo. Dessa forma, rigorosamente, a insônia e o aumento do impulso sexual são *sintomas* apenas para o ébrio, para o melancólico seriam características permanentes da própria constituição do corpo.

humores provoca a alteração do calor do corpo. O melancólico, por possuir excesso de bile negra, é uma pessoa instável. Entre calores e destemperos, esse estudo sobre a melancolia traz uma questão preciosa para o pensamento ocidental:

> Por que razão todos os homens excepcionais seja na filosofia, na ciência do Estado, na poesia ou nas artes, são manifestamente melancólicos e alguns a tal ponto que foram acometidos dos males originados pela bile negra, como contam, nos relatos aos heróis, os que são consagrados a Hércules? [180]

Por que homens excepcionais, como Sócrates e o próprio Platão, são melancólicos? A melancolia não é uma conseqüência da vida política, artística ou intelectual; ao contrário, é o estado (*hêxis*) de ânimo melancólico que cria a exceção. O mesmo efeito produzido circunstancialmente pelo vinho, é constantemente provocado no corpo pela bile negra. Mas o que realmente molda (causa) o caráter é o calor, "tudo se cumpre e é regido pelo calor." [181] Em outros termos, a alteração do calor provocada pela melancolia é o princípio transformador do caráter e do estado de ânimo. Numa mistura fria, e em excesso, a bile negra produz *atimias*, apoplexias, torpores e temores. Numa mistura quente produz: *eutimias*, acessos de loucura e erupções de úlceras. A *atimia* pode provocar a perda repentina do calor natural e levar a pessoa ao suicídio. Na velhice e ao final de cada relação sexual, sentimô-la naturalmente. Em algumas situações de perigo, o medo provoca uma *distimia*, mudança repentina do *thymos*, do ânimo ou do sopro de vida, o que ocorre com regularidade com os adolescentes e com os idosos: "a *atimia*, a *eutimia* e a *distimia* são as maneiras como o indivíduo apreende o seu estar no mundo,

---

[180] Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, XXX, 953. Voltando a assunto já referido, na medicina dos templos, a epilepsia era considerada como "doença de Hércules", provavelmente, uma referência à loucura do herói provocada por Hera.

[181] Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, XXX, 953.

sente-se ser, sente-se viver na facilidade ou na aflição." [182] Se a *atimia* é uma ausência da vontade de ser, a *eutimia* é o oposto. Quando o calor aproxima-se do pensamento, a pessoa é invadida pela *loucura* ou pelo *ekstasis*. [183] Nessa situação de anomalia, a pessoa perde o equilíbrio dos humores, fica inclinada ao amor, e pode ser facilmente levada pelo ímpeto (*thymós*) e pelo desejo (*epithymia*). Algumas pessoas tornam-se mais falantes.

A despeito dos prejuízos pessoais, melancólicos podem tornar-se melhores poetas. É justamente esse entusiasmo (*enthousiásmo*) que cria a exceção com relação à cultura, às artes ou à gestão das cidades. Nem sempre, é preciso dizê-lo: a *distimia* e o entusiasmo só produzem a criatividade para as artes ou para política quando o calor não ultrapassa o estado médio, além do qual pode levar à insensatez. Não é a insensatez que gera a criatividade; ao contrário, essa medida de calor torna os melancólicos ainda mais sensatos. Ou melhor, o poeta encontra a justa medida no limite de perdê-la por completo. O poeta melancólico arrisca-se na procura do belo, enquanto que os não-melancólicos procuram a harmonia em soluções artísticas já conhecidas. O melancólico acrescenta ousadia ao discernimento. Ele é um homem inconstante, para ele "tudo é possível, a maior covardia e a maior coragem, a loucura, o talento e a eficiência. Tudo depende do encontro do *kairos*, da circunstância e do estado da bile negra do indivíduo." [184] Em seus momentos de maior criatividade ocorre um frágil equilíbrio do seu calor interno. Nesses momentos ousadia e discernimento somam-se no trabalho do artista.

A saúde do melancólico depende de uma constância (*homalon*) em meio à inconstância (*anômalon*) natural. No *Ética a Nicômaco*, Aristóteles já afirmara que o

---

[182] Volte-se, a este propósito, às análises de Pigeaud, no seu "O homem de gênio e a melancolia", p.28.

[183] Literalmente, *ekstasis* significa "saída de si mesmo".

[184] Pigeaud, "O homem de gênio e a melancolia", p. 23. O autor identifica nessa inconstância a mesma descrição que Platão faz no *Timeu* para uma doença que os modernos chamarão de psicose maníaco-depressiva {*La maladie de l'âme*, 209}.

melancólico tem uma natureza especial que requer um tratamento permanente. Por outro lado, homens que não sofrem de melancolia também podem perder seu calor a qualquer momento. Melancólicos ou não, estamos sujeitos às mudanças de temperamento dos humores. A justa medida das paixões e desejos prometida pela filosofia aristotélica, aquela mesma medida que nos levaria à *eudaimonia*, encontra-se agora ameaçada por uma mudança de humor de ordem meramente fisiológica. Algo que estava apenas sugerido no *Ética a Nicômaco*, é claramente reconhecido nos *Problemas*: a estabilidade do homem moderado pode ser ameaçada por uma variação de calor determinada por meras circunstâncias, por motivos externos, ou por uma alteração fisiológica repentina.

Seja seu autor Aristóteles, Teofrasto, ou outro peripatético, os *Problemas* aproximam a filosofia das questões da medicina do corpo. A aceitação da teoria dos humores, que já aparecera com Platão e Aristóteles, realça a tese de que *o bem – estar da alma é dependente de causas fisiológicas*. Por essa via, educação, formação ética e razão passam a ser mais frágeis, ou menos contundentes, no que se refere à conquista da felicidade e da prudência.

O que podem a coragem e a determinação frente a uma atimia que faça perder o calor da vida? A escola peripatética não teria dado mais importância ao bem estar do corpo do que ao bem-estar da alma? Não há dúvida, temos em Platão e nos peripatéticos o desenvolvimento de uma *arte de viver* (*tòn bíon téchne*). Em ambas filosofias, existe esta perspectiva de uma educação, ou formação (*paideia*), que leve a pessoa a aprender essa *arte de viver*. Parece que, dessa arte, participam não só a compreensão, como o domínio das causas fisiológicas. Arte que envolve os remédios do corpo, e os remédios da alma, as *palavras*, na forma de preceitos éticos, e a *razão*, na forma do discernimento.

Podemos nos arriscar afirmando que o médico da alma não pode desconhecer os ensinamentos da fisiologia e da *téchne* hipocrática. Entrementes, uma *arte de viver*, –

platônica ou aristotélica – não pode se basear apenas nisso. Uma *therapeía* hipocrática, que destacasse o bem estar do sujeito, não garantiria a felicidade (*eudaimonia*). Mas, nesse ponto, voltamos à nossa questão inicial: quem estaria autorizado a praticar a medicina da alma? Cabe destacar, os textos de Hipócrates deixam claro que o médico faz muito mais que simplesmente indicar remédios para o corpo. Seu tratamento implica em mudanças no comportamento das pessoas, mudanças que, muitas vezes, indicam o mesmo ideal de moderação e discernimento das artes de viver de Platão e de Aristóteles. Afinal, é o filósofo que deve ter algum conhecimento de medicina, ou é o médico que deve ter algum conhecimento de filosofia para tornar-se um bom médico da alma?

O que me parece certo é que, sem indicar um diagnóstico e uma forma de tratamento para doenças da alma em que haja a prevalência de um elemento psíquico, a filosofia correria o risco de ser suplantada pela medicina do corpo. As escolas helenistas a partir de Epicuro bem perceberam essa ameaça. Senão, vejamos.

4.

Doenças da memória, da fantasia e da paixão

Restam-nos poucos textos das três grandes escolas que se desenvolvem a partir do helenismo: o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo. Estudamos essas filosofias através dos comentários feitos por outros autores, justamente, nos grandes compêndios sobre a ética e a medicina da alma. Talvez, os mais importantes sejam: o *Sobre o supremo bem e o supremo mal* e as *Disputas tusculanas*, de Cícero; as *Cartas a Lucílio*, de Sêneca; a *Ensaios morais* de Plutarco; as *Investigações pirrônicas* e o *Contra os éticos*, de Sexto Empírico; o *Vida e doutrinas*, de Diógenes Laércio; a *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho; os *Remédios contra a fortuna* e o *Segredos*, de Petrarca e os *Ensaios*, de Montaigne.

Os temas, as teses, as preocupações e os conceitos dos helenistas devem muito a Platão, a Aristóteles e seus seguidores, assim como a Hipócrates e outros médicos. No entanto, esse período marca uma nova configuração no debate entre a medicina do corpo e da alma. Mesmo mantendo-se interessados pelo estudo da fisiologia e das doenças do corpo, os helenistas se afastam da teoria dos humores em seus diagnósticos das doenças da alma. No *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, Cícero descreve a posição de Epicuro que, em linhas gerais, é também a das outras escolas helenistas:

> Sem dúvida, os prazeres e as dores da alma nascem dos prazeres e das dores do corpo (...), mas isso não impede que os da alma sejam muito mais intensos. Pois o corpo sofre apenas com o que é atual e presente, já a alma, com o passado e o futuro. (...) Nesse ponto, está claro que as grandes dores e os grandes prazeres da

> alma têm mais importância para a felicidade ou infelicidade da vida, que uma ou outra dessas sensações manifestas no corpo, mesmo que tenham a mesma duração. [185]

Não é o caso de descartar os ensinamentos da medicina do corpo, mas de compreender a importância do agravante psíquico nas doenças da alma. Mesmo que a dor física dê origem a uma enfermidade da alma, é a lembrança ou a expectativa da dor que intensificam a doença. Na mente humana, a doença da alma entra num novo registro. A causa original, fisiológica, já não tem tanta importância, ela é quase um pretexto para a doença da alma. Não à toa, o médico Galeno, ferrenho defensor da teoria dos humores, critica severamente as medicinas de Epicuro e dos estóicos. Para os helenistas, uma *therapeía* com drogas ou purgantes não conseguiria reverter os sintomas provocados por fantasias, lembranças ou desesperança. Enfim, acometido por uma doença da alma, o paciente deve procurar um filósofo, não um médico do corpo.

O que se passa na mente humana para que a doença da alma se intensifique? Na origem dos diagnósticos helenistas, está o "mau" funcionamento das faculdades da alma. A complexa relação entre a sensibilidade, a memória, a imaginação e as paixões admitem várias disposições psíquicas, e podem provocar as mais diversas doenças. Para Platão e Aristóteles, o funcionamento das faculdades da alma está atrelado à sua dimensão fisiológica, ou seja, uma *therapeía* dessas faculdades estaria a cargo, em parte, da *paideia*, em parte, da medicina do corpo. Para os helenistas, mais grave que a dimensão fisiológica, é o efeito que as representações (*phantasíai*) podem ter na mente humana. Tendo como origem um julgamento precipitado, uma obsessão da memória, um exagero da imaginação

---

[185] Cícero, *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, I, XVII.

ou das paixões, a representação tem pouca ou nenhuma relação com a fisiologia das faculdades da alma.

A *therapeía* da alma deve, portanto, cuidar das representações, dos fantasmas, das imagens, das expectativas e dos medos do paciente. O médico da alma helenista ainda é um estudioso da fisiologia e dos tratamentos para as doenças do corpo, mas, para curar as doenças da alma, o melhor remédio (*pharmakon*) é a palavra, o discurso (*logos*). Mais que nas filosofias anteriores, os helenistas elegem a ausência de perturbação da alma (*ataraxía*) como correlato da saúde do corpo.

Preparar o tempo da mudança: Epicuro (341-279 a.C.) e Lucrécio (98-55 a.C.)

Note-se que o epicurismo é a primeira medicina da alma a propor *therapeías* fundamentalmente baseadas na palavra. Duramente criticado por estóicos, peripatéticos e acadêmicos, ele acabou sendo vulgarmente associado à busca indiscriminada do prazer o que não podia estar mais distante do ideal intelectualista da filosofia.

Ainda jovem, Epicuro aborreceu-se com os mestres-escola de filosofia quando não souberam responder qual o significado do "caos" na obra de Hesíodo. [186] Queixou-se dos seus antigos professores, considerou-os meros contadores de casos, absorvidos na ostentação dessa *paideia* invejada pela multidão. [187] Lucrécio, seu principal discípulo romano, caminha na mesma direção quando sustenta que a *paideia* filosófica seria incapaz de mudar o caráter das pessoas e que sua principal função seria a de gerar um comportamento polido. [188]

Desde a questão sobre o caos, Epicuro já cobrava dos antigos mestres uma preocupação maior com as questões da natureza e da física. Para ele, não se tratava de abandonar a filosofia, mas de trazê-la o mais próximo possível das questões práticas da vida. Há uma urgência de filosofia, exclama Epicuro, mas de uma filosofia que possa enfrentar as superstições e as mazelas humanas, que possa, enfim, indicar um caminho para a felicidade:

---

186 Laércio, *Vidas e doutrinas*, X, 1.

187 Epicuro, *Sentenças vaticanas*, 45. Note-se que Cícero comenta as críticas de Epicuro à *paideia* platônica no *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, I, XXI.

188 Lucrécio, *Da natureza*, III, 310. Não se trata de criar uma *paideia* popular. Sobre a possibilidade de uma filosofia mais acessível, Epicuro é enfático: "Nunca tive a pretensão de agradar o vulgo. Pois o que a ele agrada, eu não aprendi e o que aprendi está muito distante da sua compreensão" {*Trechos de cartas*, 43}.

> Ninguém é pouco ou demasiado maduro para conquistar a saúde da alma. E quem diz que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou assemelha-se àquele que diz que ainda não chegou ou já passou a hora de ser feliz. [189]

Epicuro exige da filosofia uma resposta clara e direta para a questão da felicidade, "a finalidade de todas as nossas ações é nos livrar do sofrimento e do medo e, quando conseguimos, as tempestades da alma desaparecem." [190] Ainda no seu período de formação, Epicuro acompanhava sua mãe na leitura da sorte nas cartas e guardou dessa experiência um profundo desgosto com todo tipo de superstição. [191] A ineficiência de muitos tratamentos da medicina do corpo e a inutilidade da cultura filosófica propagada pela *paideia* teria sido responsáveis pela ausência de alternativas à ampla disseminação dos cultos, seitas e crendices.

Duas influências: a doutrina do prazer cirenaica e o atomismo

Como a questão do jovem estudante de filosofia sobre a origem do cosmos e sua preocupação com o tema da felicidade puderam encontrar-se? Como a física e a compreensão dos fenômenos celestes conseguiram articular-se com a ética e com a medicina da alma?

Na base da filosofia de Epicuro encontramos duas correntes de pensamento, aparentemente díspares: a doutrina do prazer dos cirenaicos e a filosofia da natureza dos atomistas. Em linhas gerais, a doutrina do prazer cirenaica defende que todos os seres

---

189 Epicuro, *Carta a Meneceu*, 122.

190 Epicuro, *Carta a Meneceu*, 128.

191 Lembre-se aqui, a esse respeito, o que é acentuado no *La moral de Epicuro*, por Guyau.

buscam o prazer e repelem a dor. Mais ainda, quanto ao prazer, afirmam que ele é momentâneo e passageiro; que não há uma escala dos prazeres; que não há um prazer mais agradável do que o outro, ainda que os prazeres físicos sejam melhores que os psíquicos; que os espaços intermediários entre o prazer e a dor são instantes de insensibilidade, de vazio de ser, de ausência de dor (*aponia*) e que essa é a condição da pessoa adormecida.

Os cirenaicos não se dedicavam ao estudo da natureza, pois a consideravam ininteligível. [192] Para Epicuro, esse teria sido seu grande equívoco já que a relevância do prazer na formulação de uma teoria sobre a felicidade dependeria da compreensão prévia do papel do homem na natureza e é por essa via que Epicuro acaba encontrando o atomismo.

Preocupados em explicar a origem do cosmos a partir do caos, os atomistas defendem a existência de dois elementos: o espaço vazio, o não-ser, e o átomo, que percorre esses espaços vazios. Por oposição ao vazio, os átomos são sólidos, imperecíveis, eternos e indivisíveis. Graças ao seu peso, possuem um movimento natural, em linha reta e para baixo. Esse primeiro movimento dá origem ao movimento violento causado pelo choque dos átomos, como gotas de chuva mais pesadas que atingem as mais leves. O choque dos átomos origina os mundos, do caos original gerou-se o cosmos.

Como para os cirenaicos, também para Epicuro o prazer é a realização suprema da felicidade; contudo, o prazer precisa ser matizado, necessidade inexistente na teoria cirenaica, que concebe o prazer necessariamente como movimento, condenando-nos a saltar de um prazer ao outro, sem critério nem alternativa. Temível é, de fato, apenas a ausência de prazer, ou seja, a própria infelicidade. Nem mesmo a garantia de ausência de dor, a *aponia*, é grande coisa para os cirenaicos. A *aponia* é comparável ao sono e à morte.

---

[192] Laércio, *Vidas e doutrinas*, II, 92.

Por estarmos presos ao presente, os prazeres passados e as conquistas antigas não nos confortam. Não há escala dos prazeres porque, para quem procura a felicidade, só existe o prazer atual. Como se não bastasse, nossas paixões e nossos desejos são inconstantes; ora buscamos isto, ora procuramos aquilo e o que temos já não nos satisfaz. A teoria cirenaica descreve, não o prazer, mas as mazelas da própria infelicidade humana! Na bela expressão de Guyau, os cirenaicos concebem o homem como "uma inteligência míope e uma vontade instável." [193]

O atomismo apresenta uma alternativa a essa teoria do prazer e da felicidade. Não por acaso, Epicuro procura resgatar do atomismo as idéias de regularidade, de estabilidade e de permanência. Nem tudo é movimento, nem todo movimento é errático. Pelo contrário, o movimento dos átomos obedece uma lei severa, uma lei da natureza. Para os cirenaicos, a felicidade humana permanecia à mercê do acaso, do azar e da sorte, de tudo aquilo que, graças ao atomismo, já não terá lugar na medicina da alma de Epicuro. Na instabilidade dos prazeres, é preciso encontrar o prazer estável. A felicidade depende sim dos prazeres; não dos prazeres em movimento, como a volúpia e o deleite, mas dos prazeres estáticos, gerados pela ausência de perturbação (*ataraxía*) [194] e pela ausência de dor (*aponía*). A supressão da dor é a própria supressão do vazio, do não-ser. O prazer é pura positividade, como a do átomo. Se o prazer em movimento precisa estar sempre afastando-se da dor, o prazer estável não precisa fugir de nada:

> Quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo à volúpia dos dissolutos e aos gozos sensuais (...); por

[193] Volte-se, a este propósito, à análise de Guyau, no seu *La moral de Epicuro*, p.44.

[194] Laércio, *Vidas e doutrinas*, 136. Registre-se que a *ataraxía* é uma tranqüilidade que traduz a ausência de perturbação da alma, não é o mesmo ideal de felicidade da *hèsychiè* de poetas e filósofos da idade clássica que traduz a calma ou a ausência de atividade *apragmosynè*.

> prazer, entendemos a ausência de sofrimento do corpo (*aponía*) e a ausência de perturbação da alma (*ataraxía*). [195]

Noutras palavras, nem todo desejo (*epithymia*) é inconstante. Os prazeres estáticos referem-se aos desejos naturais que podem ser facilmente satisfeitos. Os prazeres em movimento referem-se aos desejos vãos, que sempre nos escapam. Os desejos não se equivalem: há aqueles que são naturais e necessários; há os que, mesmo sendo naturais, não são necessários, e há os que não são nem necessários, nem naturais. [196] Se a felicidade é prazer, ainda assim é preciso escolher que tipo de prazer. Não há, necessariamente, nessa posição, um julgamento ético dos prazeres, mas uma prescrição contra a inquietação e a dor que um desejo vão pode gerar.

Para os cirenaicos, no intervalo entre dois prazeres, caímos no tédio, não numa forma calma de prazer. Para Epicuro, o intervalo não existe: a ausência de inquietação e de dor já é um prazer. Então, nada de volúpia, muito pelo contrário, "a maior riqueza do homem consiste em viver serenamente com pouco, pois nunca há escassez do pouco." [197] Parece justificada a ironia de Cícero sobre a teoria de Epicuro ter encontrado "o supremo prazer na renúncia ao prazer." [198] Enfim, precisamos escolher, mais que precisar, *podemos* escolher o prazer que nos leve à felicidade. Mas será que podemos mesmo? Será que somos donos dos nossos desejos? Somos donos do nosso destino?

---

[195] Epicuro, *Carta a Meneceu*, 131.

[196] Cícero, *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, I, XII. Note-se que, nessa escala dos desejos (*epithymias*), os mais próximos da felicidade são, justamente, os mais vitais: "o grito do corpo é esse: não ter fome, não ter sede, não ter frio" {*Sentenças vaticanas*, 33}.

[197] Lucrécio, *Da natureza*, V, 1120.

[198] Cícero, *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, I, 14.

Determinação natural, destino e liberdade

Embora não defenda uma vida desregrada esbaldando-se em todo e qualquer desejo, como pretende a concepção vulgar, o hedonismo de Epicuro assume, ainda assim, uma posição arriscada. Atento ao mesmo problema, Aristóteles defendia o controle severo dos desejos e das paixões, e sua teoria afirmava o privilégio da busca da moderação (*sophrosýne*). Para Epicuro, não é o caso de moderar, com o auxílio da razão, o perigo representado pelas paixões, mas de acreditar na autonomia de cada um para, do interior mesmo do campo dos desejos, escolher aqueles que estão próximos da natureza e que são suficientes para sermos felizes. Por esta via, sem dúvida, Epicuro cria uma nova linha da medicina da alma.

A *Carta a Meneceu* apresenta o *quádruplo remédio* (*tetraphármakos*) de Epicuro, as quatro teses que compõem a sua *therapeía* : não é preciso temer os deuses; não é preciso temer a morte; pode-se suportar a dor; pode-se esperar a felicidade. Fiel ao percurso da sua formação e às inquietações que o acompanham desde a juventude, Epicuro destaca nas quatro teses a relação da felicidade com as questões do desprazer causado pela dor física e das desventuras provocadas pelo destino. [199] A autonomia do sujeito na escolha de seus desejos passa por essas duas questões. Afinal, para que me serve a escolha de uma vida simples, com desejos naturais e calmos, se sofro intensamente as dores de uma doença do corpo? A resposta de Epicuro marca a sua posição sobre a influência das causas fisiológicas na obtenção da felicidade:

---

[199] Como quase tudo em Epicuro parece poesia, os três elementos que compõem a alma (*psyqué*) são: o sopro (*pneuma*), o calor (*thermótes*) e o ar (*aer*) {*Carta a Heródoto*, 63}. Estas pequenas partículas espalham-se pelo corpo em duas partes: uma racional (*logikón*), outra irracional (*álogon*). O pensamento localiza-se no peito, onde também estão os sentimentos. A sutileza das suas partículas facilita o movimento de realização da vida (*dýnamis*). A alma é esse movimento vital e instável.

> As dores do corpo não devem nos preocupar. Pois, no corpo, a dor grave (*suntonon*) é breve (*suntomon*) e a dor persistente é leve. [200]

Essas linhas marcam a postura de Epicuro frente à medicina do corpo: ainda que as dores físicas sejam um mal, a terapia da alma pode promover um distanciamento em relação a elas. Pode-se dizer, contra Hipócrates e seus discípulos, que, mesmo na incidência, ou na ausência, de um dos humores numa das partes do corpo, a mobilidade da alma nos permite desviar a atenção da dor e; enfim, para Epicuro, *o fator fisiológico não é o determinante em relação a uma doença da alma*.

Mas o que dizer do infortúnio? Como ser feliz se o azar me persegue, se o destino está contra mim? Neste ponto, o filósofo discorda não apenas das crendices e das seitas religiosas como também da idéia de necessidade implícita na concepção de natureza dos atomistas: "algumas coisas acontecem necessariamente, outras ao acaso, e outras dependem de nós." [201] Mais que discordar da religião e do determinismo da filosofia da natureza, Epicuro opõe uma à outra. Como as seitas religiosas sustentam a necessidade do destino, para elas sempre há o acaso e o milagre. Já para o determinismo, implícito nas leis da natureza, nem isso é possível:

> Realmente, é melhor aceitar os mitos sobre os deuses do que concordar em ser o escravo do destino preconizado pelos filósofos naturalistas, pois os mitos parecem ter impresso em si mesmos, a esperança de que os deuses possam ceder

---

[200] *Sentenças Vaticanas*, 4. No seu *Épicure et son école*, p.133, Rodis-Lewis destaca que, nesse fragmento, Epicuro recorre à aliteração.

[201] Epicuro, *Carta a Meneceu*, 133.

> às preces e às homenagens que lhes são prestadas, enquanto o destino dos filósofos naturalistas é uma necessidade inflexível. [202]

De todo modo, a *therapeía* de Epicuro não se sustenta na expectativa do acaso ou do milagre. O projeto de Epicuro é o de encontrar um meio termo entre a necessidade e o acaso; para isto, basta introduzir "suficiente regularidade nos fenômenos, para que o milagre não possa ter espaço, e bastante espontaneidade, para que a necessidade não tenha nada de absoluto." [203]

A espontaneidade presente nas teorias da natureza e da felicidade de Epicuro implicou uma curiosa alteração do atomismo de Demócrito. Além daqueles dois movimentos naturais e necessários dos átomos, o vertical, e o provocado pela colisão dos mesmos, Epicuro acredita num terceiro movimento: o desvio (*parênklisis/clinamen*) [204] dos átomos. Quase nos mesmos termos e certamente inspirado por eles, Lucrécio escreve:

> Sem esse desvio, todos os átomos, como gotas de chuva, cairiam de cima para baixo no espaço infinito e não haveria nenhuma possibilidade de colisão ou de choque dos elementos. A natureza não teria criado coisa alguma. [205]

---

[202] Epicuro, *Carta a Meneceu,* 134.

[203] Guyau, *La moral de Epicuro*, p.95.

[204] Observe-se que *Clinamen* é a tradução latina para a palavra *parênklisis*. No seu *O mal radical em Freud*, p. 29, o filósofo Garcia-Roza reconhece uma diferença entre o *clinamen* de Lucrécio e o *parênklisis* de Epicuro, o primeiro seria uma alteração da ordem natural, e o segundo seria a possibilidade da liberdade *no interior* da ordem. Note-se, ainda, que o psicanalista Laplanche utiliza o conceito *clinamen* para explicar o desvio da inclinação que, para Freud, estaria na formação da pulsão {*Vida e morte em psicanálise*, p.29}.

[205] Lucrécio, *Da natureza*, II, 220 e 235.

Uma vez que os átomos podem desviar-se, ainda que em muito sutil movimento, todas as coisas podem ser espontaneamente alteradas. O *clinamen* não representa o acaso, ele representa a liberdade, seja dos átomos, seja dos homens, que são compostos de átomos. [206] Necessidade, acaso, liberdade. A natureza fornece um quadro semelhante àquele que a medicina da alma deverá perseguir. Não se deve tomar o acaso pela necessidade, a necessidade pela liberdade, a liberdade pelo acaso. Para o bem ou para o mal, as três dimensões da composição das coisas não podem ser confundidas. Esse é o equívoco dos cirenaicos, que apostam a felicidade em prazeres passageiros, que não são necessários. Esse é o equívoco dos místicos, que depositam suas esperanças no inesperado. É o equívoco dos que apostam na condenação divina da espécie humana e nas desgraças que nos esperam depois da morte. Esse é o equívoco daqueles que compreendem a dor e a doença física como uma infelicidade inevitável. A partir daí pode-se aquilatar a importância do *clinamen*, dessa sutil, mas reestruturante liberdade.

A liberdade de que fala Epicuro é mais uma *disponibilidade*, que um movimento da vontade. Uma liberdade negativa que significa *ausência* de prisões (a dor e a perturbação da alma), não uma tomada de decisão voluntária nesse ou naquele sentido. Penso ser esse o objetivo central da *therapeía* de Epicuro: preparar o paciente para essa disponibilidade, e não forçar uma decisão.

Seguindo um movimento regular, o átomo pode chocar-se ao acaso com outros átomos, mas também pode desviar por causa interna. Da mesma forma, as pessoas podem decidir como lidar com suas vidas e com suas paixões, como se também elas pudessem desviar por causa interna. O *clinamen* é uma esperança depositada no tempo:

---

[206] Referendo-se ao *clinamen* de Epicuro, escreveu Cícero: "Pela declinação do átomo, Epicuro julga ser evitada a necessidade do destino (...) Epicuro desenvolveu esse argumento porque receou que, se sempre o átomo fosse levado por gravidade natural e necessária, nada nos seria livre, visto que assim se moveria a alma, conforme fosse compelida pelo movimento dos átomos" {*Sobre o destino*, X}.

> Do mesmo modo que os átomos têm espaço entre si para executar, numa ordem eterna, seus movimentos espontâneos, as inclinações e as paixões da alma têm entre si uma duração; restringidas, aprisionadas, irritar-se-iam e entrariam em desordem; dispersas no tempo, acalmam-se e, não sendo impedidas por nenhum obstáculo, também não se estorvam mutuamente. [207]

Mais espaço para os átomos desviarem, mais tempo para as coisas mudarem. Com uma única tese, Epicuro afasta-se dos atomistas e dos cirenaicos. É preciso dar espaço e tempo para que as paixões possam acalmar-se. O médico da alma não deve fazer nenhuma intervenção drástica, talvez, apenas, tentar abrir espaço entre as paixões para que o *clinamen* altere as coisas. [208] O tempo é um bom remédio. Como afirmava Hipócrates, cada paciente tem um tempo certo para o processo de cura. O tempo que cura é um *tempo construído*, um tempo desobstruído e o começo da cura está na autoconsciência do erro, o que abre espaço ao *clinamen*.

Evidência dos sentidos e construção da memória

É impossível tratar a questão do tempo em Epicuro sem enfrentar o tema espinhoso da sua concepção de realidade. Concepção que, de qualquer forma, está no centro da sua medicina da alma. O que é real? O que é verdadeiro na dor, no temor, ou no sofrimento?

Há três critérios de verdade em Epicuro: as sensações, as antecipações (*prolépsis*) e os sentimentos. Coerente com seu hedonismo, as sensações e os sentimentos, para

---

[207] Guyau, *La moral de Epicuro*, p.48.

[208] Nesse ponto, Epicuro aproxima-se da *therapeía* de Platão, que também era contra intervenções drásticas da medicina. Para ambos, o médico da alma deve apenas facilitar o movimento da natureza.

Epicuro, são sempre verdadeiros; assim como o prazer e a dor, são nossas referências imediatas do mundo. Aqui, não paira dúvida nenhuma: "ver e ouvir são tão reais quanto sentir dor." [209] Mas, nem tudo é verdade, nem tudo é real. O que vemos, ouvimos, ou sentimos, depende das imagens ou dos simulacros (*eídola*) que emanam das coisas. [210] Não vemos diretamente os átomos, vemos seus sutis simulacros que atravessam os ares formando sempre novas imagens a partir de inusitados encontros, como teias de aranha ou folhas-de-ouro. É aqui que pode haver erro ou ilusão: nessa dificuldade de criar uma conjectura das coisas que seja coerente com esses simulacros. Note-se que não são os sentidos que nos enganam na formação dessa conjectura. Imaginemos uma situação: penso ver Platão ao longe, quando me aproximo, percebo que é uma outra pessoa; não foi a visão que me enganou, mas a conjectura equivocada que fiz:

> É próprio da sensibilidade perceber apenas o que está presente e a afeta, como a cor, por exemplo, mas não é sua incumbência decidir se o objeto é uma coisa aqui e outra em outro lugar [em outro momento]. Nesse sentido, todas as representações (*phantasíai*) são verdadeiras, mas nem todas as *opiniões* o são. [211]

O tempo imediato indica uma evidência dos sentidos. No entanto, além de sutis, esses simulacros encontram-se numa dança frenética e desordenada. Torna-se necessária uma antecipação, uma pré-apreensão, ou uma pré-percepção (*prolépsis*), que possa captar uma regularidade: "a antecipação assegura a nossa continuidade ao longo deste 'acidente dos acidentes' que é o tempo." [212] A antecipação é o próprio salto no tempo. Mesmo que

---

[209] Laércio, *Vidas e doutrinas*, X, 32.

[210] É digno de nota que o psicanalista J. Nasio relaciona o conceito de simulacro ao conceito de semblante de Lacan. O grito é o semblante/simulacro da dor, o terapeuta ocupa, justamente, a posição do grito ou do semblante do paciente {*O livro da dor e do amor*, p. 148}.

[211] Sexto Empírico, *Contra os Lógicos*, I, 210.

[212] Brun Jean, *O epicurismo*, p.52.

os sentidos e a sensibilidade permaneçam atados ao instante, a antecipação é capaz de levar para o futuro um pouco dessa realidade. Ela prepara o olhar para reconhecer algo já percebido; na dança dos simulacros, ela indica onde devemos fixar a atenção:

> Como estes simulacros são sutis, o espírito não pode ver com clareza quando, por acaso, não presta atenção; por isso, tudo o que existe logo perece, a não ser aquilo para o que ele próprio se preparou. Assim, o espírito se prepara e espera ver o que se segue a cada coisa e, portanto, acontece. [213]

A memória (*mnéme*) articula as antecipações criando uma nova realidade, diferente da mobilidade dos simulacros, uma realidade sem fissuras. [214] Claro, as conjecturas podem, ou não, ser confirmadas pelos sentidos. Epicuro não está sugerindo que acreditemos numa realidade alienada dos simulacros, mesmo porque teríamos de ser loucos para sustentar uma realidade que sempre se desviasse da evidência dos sentidos. A construção da realidade pela memória obedece a critérios e, no entanto, podemos, a qualquer momento, burlar esses mesmos critérios: "dos pequenos indícios imaginamos grandes coisas e nos auto-enganamos, induzindo-nos ao erro." [215] É bem outro o caminho traçado pela medicina da alma:

> Depende de nós enterrar, no esquecimento perpétuo, as contrariedades, e recordar, com alegria e doçura, as prosperidades. [216]

---

[213] Lucrécio, *Da natureza*, IV, 805. Nos *Ensaios*, II, XII, p. 395, Montaigne utiliza essa mesma citação.

[214] Pigeaud, *La malade de l'âme*, p.171.

[215] Lucrécio, *Da natureza*, IV, 815.

[216] Cícero, *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, I, XVII. Epicuro destaca em sua *therapeía* a necessidade do paciente querer se curar. Em alguns fragmentos, como o 64 das *Sentenças vaticanas*, ele chega a afirmar que devemos ser os *médicos de nós mesmos*.

Será que depende mesmo? Não seria pura arrogância do filósofo, afirmar que somos capazes de elaborar o luto perfeito dos sofrimentos do passado e que podemos recordar como bem quisermos os momentos de felicidade? Não haveria na sua filosofia uma espécie de proibição de pensar; que seja, no infortúnio, mas, de qualquer forma, uma proibição de pensar? Por que o sofrimento tem esse estatuto de inutilidade, de um mero intratável? Por que a felicidade que nossa memória reteve não é, ela também, imaginada?

De todo modo, não creio ser possível considerar Epicuro nem arrogante, nem autoritário. De um lado, não se trata, para ele, de criarmos uma realidade sonhada e alienada dos simulacros que nos cercam. De outro, embora não possamos viver uma realidade de sonhos, nem por isso estamos obrigados a sucumbir aos pesadelos sofridos:

> Devemos curar nossas desgraças tendo boa disposição (*eustathéia*) de ânimo sobre os bens perdidos, compreendendo que não se pode mudar o passado. [217]

A dor física, mesmo a que pode originar uma doença da alma, só nos afeta no presente. Mas não vivemos, apenas, esse presente, vivemos a angústia e a alegria do passado, vivemos o medo e a expectativa de um futuro. Por essas causas, a medicina da alma se sobrepõe à medicina do corpo, o homem adoece por causa de suas lembranças e esperanças, e é curado pelo mesmo motivo. A *arte de viver* de Epicuro sustenta que "a filosofia é uma atividade que assegura a felicidade através de argumentos (*lógois*) e discussões (*dialogismoìs*)." [218] A teoria da memória de Epicuro permite alguns argumentos terapêuticos. Vejamos. A estruturação da memória obedece a uma lógica. Faz parte dessa lógica a distinção entre necessidade, liberdade e acaso. *Não poder alterar o passado é da ordem da necessidade*. *Atualizar a dor do passado no presente é da ordem da liberdade*.

---

[217] Epicuro, *Sentenças vaticanas*, 55.

[218] Sexto Empírico, *Contra os éticos*, VI, 170.

Que o futuro será melhor que o presente é da ordem do acaso. Que ocorrerão desgraças e infortúnios, não pode ser da ordem da necessidade. [219] Nada nos leva a crer que os deuses confabulam contra o paciente, e que ele é uma vítima preferencial das desgraças. De todo modo, "é bobagem pedir aos deuses o que a pessoa é incapaz de procurar em si mesma." [220]

À luz dessas páginas de Epicuro, pode-se pensar num modo de convivência com a instabilidade dos simulacros e com as dores que resistem a sair da memória. Para isso, é preciso ser o *médico de si mesmo*, é preciso conquistar essa autosuficiência (*autárkeia*) cujo fruto mais importante é justamente a liberdade. Uma *autárkeia* em relação aos desejos supérfluos, em relação aos simulacros passageiros e em relação às concepções de destino: "O essencial para a felicidade é nossa condição íntima; dela, somos os donos." [221]

A paixão como falta do juízo: Zenão de Cício (335-264 a.C.) e Crisipo (282-206 a.C.)

É impossível compreender a medicina da alma mantendo a dimensão da sua influência na futura constituição da psiquiatria e da psicologia, sem passar pelo estoicismo antigo, ou estoicismo grego. A exemplo dos peripatéticos, os estóicos adquiriram profundo conhecimento das técnicas da medicina do corpo. Os trabalhos de Crisipo nessa área deram nascimento à escola médica dos pneumáticos. [222] No entanto, como também

---

[219] A despeito da história cronológica construída pelo *logos*, Epicuro pensa numa outra ordem do tempo, talvez, um tempo do desejo.

[220] Epicuro, *Sentenças vaticanas*, 65.

[221] Epicuro, *Fragmentos de lugar incerto*, 109.

[222] Não nos esqueçamos, nesse particular, da análise de Bréhier, no seu *Chrysippe & L'ancien stoïcisme*, p. 161.

ocorria com Epicuro, o estoicismo estabelece uma distância entre as doenças do corpo e as doenças da alma.

A Estoa, sede do estoicismo, foi fundada em Atenas e seu primeiro diretor foi Zenão de Cicio, seguido por Cleanto, e por Crisipo. Zenão deixou inúmeros trabalhos como, por exemplo, *Sobre a inclinação*, *Sobre a natureza humana*, *Sobre as paixões* e a *Ética* enquanto Crisipo escreveu tanto quanto seu adversário Epicuro, tendo se dedicado aos mesmos temas: *Sobre as coisas que não são preferíveis por si mesmas*, *Definições de um homem medíocre em termos de excelência moral*, *Ataque ao senso comum*, *Provas de que o prazer não é o fim supremo*, e o seu próprio *Sobre as paixões*. Além da oposição direta ao hedonismo, os próprios títulos sugerem uma grande proximidade com a temática dos acadêmicos e dos peripatéticos.

Os três principais estóicos gregos não assumiram as mesmas posições em todas as questões relacionadas à medicina da alma. Desgraçadamente, pouco nos resta da filosofia de Crisipo e dos seus antecessores, Cleanto e Zenão. Estudar o estoicismo grego é como brincar de quebra-cabeça, precisamos ir juntando aos poucos e pacientemente as informações que nos são fornecidas por outros autores, agregando, quando possível, aos fragmentos doxográficos.

A importância do hêgemonikon na concepção da alma

Os diagnósticos dos estóicos fundamentam-se numa concepção da fisiologia do corpo e da localização e determinação das funções da alma. Para Zenão, a alma divide-se em oito partes: os cinco sentidos, a faculdade da linguagem, a capacidade reprodutora e o princípio hegemônico (*hêgemonikon*), que é a parte racional, o centro nervoso de comando da alma. Curiosamente, para Crisipo, o centro de comando da alma não está na

cabeça, ou no cérebro, mas no coração, como as paixões. [223] A alma espalha-se pelo corpo, faz parte do corpo, [224] e o *hêgemonikon* organiza as funções das sete partes restantes. É dessa forma que a ordem da natureza e a ordem divina nos orientam: "o *hêgemonikon* está no corpo como a providência de Deus está no mundo." [225]

O problema é que o *hêgemonikon* pode perder a direção da alma. Mas como isto é possível, seria por causa de uma imperfeição da alma, de um defeito do *hêgemonikon*? Diante desse mesmo problema para o qual Platão falará da queda da alma e o cristianismo apelará ao pecado, o estoicismo limita-se a constatar a existência de algumas inclinações da alma que podem perturbar o *hêgemonikon*. Mas o que causaria essa perturbação? A recusa do divino em nós mesmos? Uma anomalia congênita da alma ou do *hêgemonikon*? Uma anomalia adquirida com o tempo? Uma causa externa, como, por exemplo, uma tragédia pessoal? Em suma, como a dinâmica da alma e os elementos fisiológicos entram em relação com os acontecimentos da vida?

Parece ser consenso entre os estóicos a idéia de que somos marcados pela realidade a partir das representações (*phantasíai*), as quais podem ser de dois tipos: representações que permitem uma apreensão imediata da realidade (*kataleptikê*) e representações que propiciam uma apreensão com pouca, ou quase nenhuma, nitidez (*akatáleptos*). A força da representação impressa na alma é um critério de verdade. Para Zenão, as representações nítidas e apreensivas (*kataleptiké phantasíai*), as do primeiro tipo, satisfazem duas exigências: surgem a partir de um existente e estão de acordo com esse

---

[223] Segundo Bréhier, Crisipo teria dedicado um livro inteiro para provar que a sede da razão está no coração, daí seu *cardiocentrismo* {*Chrysippe & l'ancien stoïcisme*, p. 165}.

[224] Para Crisipo, a alma é corpórea e é composta de três elementos: o ar, o sangue e o sopro (*pneuma*) {Galeno*, Sobre as Epidemias de Hipócrates*, VI, 270, In. Long, *The hellenistic philosophers*, 53e}.

[225] Bréhier, *Chrysippe & l'ancien stoïcisme*, p. 166.

existente. [226] Essas representações nítidas e apreensivas diferem das ilusões, que surgem de um objeto real, mas não coincidem com ele; e diferem, sobretudo, das alucinações (*phantásmata*), que não surgem do real. As alucinações partem da imaginação (*phantastikon*), enquanto que as representações (*phantasíai*) partem da imagem de um objeto real (*phantaston*). [227] No confronto com a realidade, as pessoas sensatas podem verificar se uma imagem que passa em suas mentes é ou não absurda, desmascarando suas próprias alucinações. O melancólico passa ao largo de qualquer "teste de realidade", sendo, por isso, vítima constante das alucinações e dos demônios (*daimónion*) da imaginação. [228]

Tanto as representações nítidas quanto as não apreensivas produzem uma alteração no *hêgemonikon*, o que indica uma *situação de passividade* da alma frente às representações. As representações nítidas impõem sua evidência ao *hêgemonikon*, e uma inclinação (*hormê*) [229] nos faz aderir a essas representações. Contudo, sob uma condição mórbida como, por exemplo, numa situação de depressão, a inclinação pode nos levar a aceitar, sem sabermos, uma representação distante do real. É por essa via que a saúde da alma (*apathéia*) acaba tornando-se uma condição das representações nítidas. Estamos sujeitos a equívocos, seja quando aderimos precipitadamente, seja quando seguimos

---

[226] Veja-se, a esse respeito, o que é acentuado por Bolzani, no seu *Acadêmicos versus Pirrônicos*, p. 81.

[227] Long, *The hellenistic philosophers*, 39b. Atente-se às análises de Pigeaud no seu: *Folie et cures de la folie*, p. 99.

[228] Sexto Empírico, *Contra os lógicos*, I, 247 e 257. A expressão "teste de realidade" não surge com os estóicos gregos, mas com Freud, justamente, para mostrar que o melancólico, em situações de perda, não aceita a realidade de que a pessoa amada já não existe mais {"Luto e melancolia", p. 2092}. Para o psiquiatra humanista Colin Parkes, a resistência à realidade ocorre nos casos de "luto crônico" e de "luto adiado" {*Luto – estudos sobre a perda na vida adulta*, p. 136-8}.

[229] Os estóicos usam a palavra *hormê* no sentido amplo de qualquer movimento da alma em direção a uma representação, e *ôrexis* como uma forma particular de *hormê* a qual, quando orientada pela razão, constitui uma vontade (*boulêsis*), e que, quando não tem essa orientação, constitui um desejo (*epithymia*).

inadvertidamente uma inclinação. Num primeiro momento, somos estimulados pela observação de algo que nos aparece; num segundo momento, uma inclinação é ativada; e, só então, aderimos ou não a uma *phantasía*, confirmando, assim, a inclinação. Portanto, é possível não aderir à inclinação. Mais enfaticamente, há um *aspecto voluntário nessa adesão*, e a evidência das representações apreensivas funciona como critério de escolha. Por via das dúvidas, o estóico pode suspender o juízo (*epoché*) sobre as representações (*phantasíai*) que possam surgir, ele pode precaver-se mantendo um pé atrás!

E aqui é preciso que se compreenda as condições patológicas que nos fazem aderir a uma *phantasía* fraca ou a um *phántasma* distantes do real. Mais: é preciso compreender as doenças da alma que podem se produzir ou se desenvolver a partir dessas adesões.

Paixão e doenças da alma

Já é possível dar mais um passo nesse quebra-cabeça que é tentar compreender a medicina da alma do estoicismo grego. Até agora, conseguimos chegar ao *diagnóstico*: uma perturbação do *hêgemonikon*, um desvario da alma. Se, por um lado, algo do mundo dos acontecimentos pode gerar uma representação fraca, não-evidente, algo em nós mesmos faz com que aceitemos uma tal representação. A paixão (*páthos*) surge como *symptôma* da adesão a uma ilusão. [230] Na instigante expressão criada por Plutarco: "a paixão é a própria razão, mas a razão depravada, efeito de um juízo medíocre e perverso." [231] A reação da alma a essa perturbação do *hêgemonikon*, a paixão, é transformar

---

[230] Neste ponto, impõe-se citação de Lebrun: "Ela (paixão) não é uma força estranha que me obriga, mas o sintoma de uma fraqueza da alma" {"O conceito de paixão", p.25}.

[231] Plutarco, *Da virtude moral*, 441d {Arnim, *Fragments des Stoïciens*, III, VII, § 459}. No mesmo sentido, Estobeu afirma que todas as paixões são próprias do *hêgemonikon* {Estobeu, *Extratos*, II, § 88}.

esse desvario numa doença. Na pena de um estilista sutil como Sêneca, compreende-se a diferença estóica entre paixão e doença:

> Destaquei muitas vezes a diferença entre as doenças da alma (*morbos animi*) e as paixões. Vou recordá-la mais uma vez. (...) Numa palavra, a doença da alma é um juízo de valor que persiste no erro: por exemplo, considerar muito desejáveis coisas que são apenas relativamente desejáveis. Se quiseres, ainda tens aqui outra definição: desejar ardentemente coisas que são apenas relativamente desejáveis ou que são absolutamente indesejáveis; ou atribuir grande importância a coisas que têm pouco ou nenhum valor. As paixões, essas, são inclinações da alma condenáveis, súbitas e intensas, as quais, quando se tornam freqüentes e não são refreadas, podem degenerar em doenças da alma: um pouco à maneira do catarro que, quando apenas momentâneo, ocasional, limita-se a provocar tosse, mas que, quando se torna contínuo, crônico, degenera em tuberculose! [232]

A paixão, portanto, é uma inclinação súbita e intensa, da alma. É importante destacar que, para o estoicismo grego, uma inclinação sempre implica um julgamento ou uma decisão. [233] De qualquer forma, a paixão não é uma doença da alma, ela é, antes, um *symptôma*, uma contingência que implica num estímulo. A doença da alma só ocorre quando há *persistência no erro*. Alastrando-se pela alma, a perturbação causada pela paixão desvincula-se do acontecimento que a suscitou, distanciando-se da *phantasía* ou

---

[232] Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 75, 11.

[233] Volte-se, a este propósito, à análise de Bréhier, no seu *Chrysippe & l'ancien stoïcisme*, p. 254.

do *phántasma* que a produziu. Cícero chamará essa perturbação de doença crônica (*aegrotatio*):

> O afluxo de idéias falsas e conflitantes priva a alma da saúde e introduz a perturbação mórbida das paixões (...), e, quando essa febril agitação da alma prolonga-se e aloja-se no coração das nossas veias e na nossa medula, então aparecem afecções diversas, doenças crônicas e aversões correspondentes. [234]

Não há dúvida, para os estóicos a origem das paixões é uma perturbação intelectual, que nada tem a ver com a teoria dos humores. Mas, se a paixão não é uma doença fisiológica, ela é a *causa direta* destas doenças. No *Das paixões*, Zenão refere-se às quatro doenças fundamentais que derivam de uma idéia falsa sobre o bem e o mal: o *prazer* (*hedonê*), idéia sobre um bem presente; o *desejo* (*epithymia*), idéia sobre um bem futuro; o *medo* (*phobos*), idéia sobre um mal presente; e a *inquietude* (*lypê*), idéia sobre um mal futuro. Essas quatro doenças desmembram-se em várias outras como, por exemplo, a *tristeza*, um sofrimento que não consegue expressar-se por meio de palavras, que não consegue ser falado ou chegar à fala; a *aflição*, uma inquietude atrelada a um problema que é insolúvel ou impossível de ser evitado; o *desassossego,* uma inquietude que é acompanhada de cismas e o *desespero*, uma inquietude sem esperanças. [235] Como no caso de Platão, o *desregramento* (*akolasía*) é gerado pela ignorância, e a *loucura* (*manía*) por uma ignorância excitada (*ágnoia ptoiodés*) que produz inclinações excessivas e faz a pessoa perder-se de si mesma. [236] Essas doenças, por sua vez, têm efeitos fisiológicos: o *prazer* provoca uma intumescência irracional (*alogos eparsis*); o *desejo* produz um

---

[234] Cícero, *Turculanas*, IV, X.

[235] Andrônico de Rodes, *Sobre as paixões*, II, {Arnim, *Fragments des Stoïciens*, III, VII, § 414}.

[236] Estobeu, *Extratos*, II, 60 e 68.

impulso irracional (*alogos ôrexis*); o *medo* incita uma retração/repulsa irracional (*alogos ekklisis*), e a *inquietude* induz uma contração irracional *(alogos sustolê).* [237] Estes efeitos fisiológicos *afetam* a alma; portanto, basta lembrar da localização do *hêgemonikon* para comprovar que não é por estranheza, nem metaforicamente, que um estóico pode afirmar estar sentindo um *aperto* no coração ou que está nos recebendo de coração *aberto*.

O ponto em que insisto: a causa das doenças da alma é a paixão e esta tem origem intelectual. Mais: a causa destas doenças é intelectual e não fisiológica. Para Crisipo, as paixões surgem de uma opinião recente, o que significa que, no calor do momento, uma paixão suscitada por uma opinião recente, pode iniciar uma doença. Ao que parece, ninguém nasce doente, mas algumas pessoas podem ter predisposição para determinadas paixões:

> Do mesmo modo como dizemos que pessoas têm brônquios ou ventre frágeis, não porque elas estejam necessariamente com bronquite ou com cólica, mas porque freqüentemente sofrem desses males, há pessoas mais sensíveis ao medo e outras a uma paixão diferente. [238]

Se uma ou outra disposição não é adquirida com o tempo e com os acontecimentos, mas nasce com a pessoa, ela cometerá equívocos com maior facilidade, ela se iludirá e, mais facilmente que outros, irá desenvolver uma doença crônica. A *predisposição* é uma inclinação à paixão, uma propensão a uma das funções contrárias à natureza, mas nada indica que uma pessoa nessas condições vá contrair uma doença. Ainda é necessário que a opinião falsa, que está na origem da paixão, permaneça na alma e nela se fortaleça, gerando o conjunto de perturbações que causam as doenças da alma. Ainda assim, a

---

[237] Andrônico de Rodes, *Sobre as paixões*, I, {Arnim, *Fragments des Stoïciens*, III, VII, § 391}.

[238] Cícero, *Disputas tusculanas*, IV, XII, *Sobre o destino*, IV. Segundo Sêneca, os estóicos falam de uma constituição natural do corpo e da alma, presidida pelo *hegêmonikon* {*Cartas a Lucílio*, 121}.

predisposição às paixões é uma agravante. Resta a questão de saber se é possível evitar o desenvolvimento das doenças da alma, se é possível impedir que a perturbação causada por uma paixão crie raízes na alma.

Therapeía das paixões

Na fisiologia e na anatomia estóicas, a paixão não é uma parte da alma ou do corpo, [239] mas um movimento ou uma inclinação excessiva (*pléonazousa*). Como é, então, possível criar uma medicina para enfrentar um mal que não existe fisicamente?

Pode-se exemplificar a teoria das inclinações excessivas com uma metáfora: o movimento das pernas de uma pessoa caminhando é comparável à inclinação da alma; ao caminhar, a pessoa pode, a qualquer momento, interromper o movimento, interrupção que seria bem mais difícil caso ela não estivesse andando, mas correndo. [240] No movimento lento e calmo de uma caminhada, a razão mantém uma associação direta com as inclinações e, por isso, podemos interrompê-las de imediato. É sob a inclinação excessiva, com a paixão, que a razão já não preserva a mesma influência. Na *therapeía* estóica, o *kairós* volta a ter importância; está em causa o instante, aquele momento exato em que a caminhada pode desandar na corrida desabalada. É um pouco antes, naquele momento preciso em que o acontecimento inopinado suscita uma inclinação, que ainda é possível evitar o assentimento às representações.

A tristeza decorre de um mal presente quando ele é exagerado pela *imaginação* da pessoa. Daí o conselho do estóico Epiteto: "Esforce-se, sobretudo, para não se deixar levar

---

[239] Cabe destacar que, nas oito partes da alma descritas por Zenão, não há uma faculdade autônoma ligada às paixões. Para o estoicismo grego, a causa principal das paixões é mesmo intelectual.

[240] Galeno, *Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão*, IV, 2, 136 {Arnim, *Fragments des Stoïciens*, III, VII, § 462}.

por sua imaginação porque, ganhando tempo e certo prazo, mais facilmente você será senhor de si mesmo." [241] Em outros termos, é preciso evitar a precipitação e o julgamento apressado. Um acontecimento inesperado pode desencadear um estado depressivo justamente porque, naquele preciso momento, a pessoa não estava em condições de avaliar devidamente sua importância. [242]

Em conseqüência da tristeza, a pessoa desenvolve uma depressão, ou seja, literalmente, uma contração irracional (*alogos sustolê*) da alma. [243] São dois fenômenos quase concomitantes: de um lado, o assentimento às representações e, do outro, a contração da alma. Quando os dois se encontram, é preciso respeitar a potência da inquietação que subjuga o doente. [244] Tendo a alma se contraído, já não adianta apontar as desrazões da paixão. Mas, então, como reverter esse quadro? No livro que dedica à *therapeía* das paixões, Crisipo apresenta uma alternativa:

> Alguém poderia perguntar como diminuir a inquietação: seria necessário alterar alguma opinião? Penso que, se a opinião sobre um mal que nos acomete persiste, o que está presente, de fato, é um mal, mas no desenrolar dos acontecimentos, a contração, e a inclinação em direção à contração, diminuem. Mesmo que haja a persistência naquela opinião, as conseqüências já não serão as mesmas porque sobrevém uma disposição contrária, que não funciona a partir

---

[241] Epiteto, *Manual*, XX.

[242] Cícero, *Disputas tusculanas*, III, XXII.

[243] Registre-se que a tradução literal da palavra *sustolê* é contração, mas essa palavra também pode ser traduzida por depressão.

[244] Outras doenças da alma têm efeitos semelhantes aos da contração ou depressão da alma: "A tristeza é uma opinião recente de um mal presente, que provoca o aperto na alma e o ensimesmamento (...) A ansiedade é uma dor que nos oprime" {Cícero, *Disputas tusculanas*, IV, VII}; Estobeu fala de uma doença, a *epilypía*, que também pode ser traduzida por depressão {*Extratos*, II, 93}.

> dos acontecimentos que geraram aquela opinião. É dessa forma que pessoas ainda comovidas com um acontecimento deixam de chorar, e pessoas que não querem chorar acabam chorando, motivadas por representações que surgem de novos acontecimentos. [245]

Como um "remédio dos contrários", [246] é preciso provocar a reação fisiológica inversa àquela causada pela paixão, antes mesmo do paciente se desfazer do *phántasma* ou da *phantasía* que a suscitou. Do ponto de vista fisiológico, são dois pares opostos: a contração (*sustolê*) e a intumescência (*eparsis*), [247] de um lado, e o impulso (*ôrexis*) e a repulsa (*ekklisis*), de outro. Triste ou angustiada, a pessoa desenvolve uma contração da alma. Essa é a doença que a *therapeía* pode cuidar suscitando uma disposição contrária. Mesmo que a perturbação causada pelas opiniões falsas e conflitantes persista, a recuperação do paciente passa pelo reforço do outro movimento da alma: o movimento da sua dilatação, enquanto ainda persiste o movimento da contração.

Não deixa de ser curiosa essa indicação da *therapeía* estóica, pois, embora Crisipo, esse médico-filósofo, não esteja aconselhando cirurgias para as doenças da alma, já que o tratamento só ocorre através do uso das palavras, ainda assim, o que a sua terapia procura curar são os efeitos *fisiológicos* de uma paixão. Mais ainda, curá-los exatamente com os efeitos *fisiológicos* de uma outra paixão, recorrendo, portanto, a uma terapia alopática. Ainda que não seja possível convencer o paciente que a contração da alma é um inconveniente, pode-se tratar a doença física causada pela paixão. Para os estóicos, é

---

[245] Galeno, *Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão*, IV, 7 {Arnim, *Fragments des Stoïciens*, III, VII, § 466}.

[246] Olympiodoro, *Comentário sobre o Alcebíade de Platão*, 2 {Arnim, *Fragments des Stoïciens*, III, VII, § 486}.

[247] Filon refere-se, ainda, à oposição entre a exaltação e a depressão {Arnim, *Fragments des Stoïciens*, III, VII, § 486}.

possível tratar a doença antes mesmo do reconhecimento racional pelo paciente dos erros do seu juízo. De qualquer forma, a diminuição da contração da alma faz parte de uma fase ainda preliminar do tratamento e destinada a desobstruir o caminho para que a razão volte a organizar a alma reconhecendo seus próprios equívocos e *symptômas* :

> Não se deve perder a esperança de que, com o passar do tempo, o furor da paixão se atenue e que a razão abra caminho e encontre seu espaço revelando o absurdo daquela paixão. [248]

É bem provável que ainda houvesse muito a ser dito sobre a *therapeía* estóica. Vários filósofos garantem que só o capítulo que Crisipo dedica à "Terapêutica das paixões" fornece um conjunto de explicações detalhadas sobre o tratamento de cada uma das doenças da alma. Para os estóicos, é preciso, primeiro, compreender muito bem o mal que acomete cada paciente e o momento exato do desenvolvimento de cada doença para, só então, preparar um plano de ataque à altura. Em alguns casos, será preciso recorrer a um verdadeiro "coquetel de remédios" ou de formas de consolação para o mesmo paciente.

Eupatheia e eudaimonia

Apressados, poderíamos supor que a *arte de viver* estóica aconselha uma vida sem paixões. É certo que o estóico não acredita na viabilidade da moderação de todas as paixões (*metriopátheia*). [249] Em alguns casos, dependendo da predisposição da pessoa, pode ser muito arriscado e, em outros, dependendo da paixão, pode ser absurdo. Afinal, que médico poderia receitar uma tristeza ou depressão moderadas? Para estas doenças, os

---

[248] Galeno, *Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão*, IV, 7, 152 {Arnim, *Fragments des Stoïciens*, III, VII, § 467}.

[249] Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 116, 1.

estóicos defendem que o remédio correto é a erradicação da paixão. Mas a vida sã, como ela é almejada pelos estóicos, aquela ausência de perturbação da alma (*ataraxía*) que o *sábio* estóico ambiciona, não menospreza completamente as paixões. O sábio também está sujeito às paixões:

> Os mais estudiosos estão livres das doenças da alma, mas, embora próximos da perfeição, ainda estão sujeitos às paixões. [250]

Uma vez que a paixão ainda não é uma doença, ela não perturba, necessariamente, a alma. Nem toda paixão é ruim, ou melhor, nem toda manifestação da paixão é ruim. Existem as boas paixões (*eupatheia*) que se permitem acompanhar pela razão. Uma paixão que se assemelhe à caminhada e não à corrida desabalada. Inclinações que, partindo do *hêgemonikon*, continuem monitoradas por ele: no caso do desejo, a paixão boa é a vontade racional (*boulêsis*, ou *eulogos ôrexis*); no caso do prazer, a alegria (*chara*, ou *eulogos eparsis*); no caso do medo, a prevenção, a atenção (*eulabeia*, ou *eulogos ekklisis*). Além de impor calma às paixões, a razão do sábio indica-lhe bons ideais que servem como antídoto aos maus pensamentos.

Só a *inquietude* (*lypê*), uma forma de contração, de depressão (*epilypia*) da alma, não possui sua correspondente paixão boa, seu bom estado de equilíbrio. [251] Para o estóico, seria estranho aceitar a idéia de uma boa depressão da alma, ou de uma boa forma de tristeza ou de angústia (*agoníai*), como fariam, depois, os cristãos agostinianos.

---

[250] Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 75, 11.

[251] Observe-se que a irracionalidade das inclinações da paixão ocorre com o movimento violento e excessivo (*pléonazousa*). Impondo *calma* e *paciência* aos movimentos, o *hêgemonikon* devolveria a racionalidade às inclinações, e retomaria o domínio de si {Plutarco, *Sobre a virtude moral*, 449C}. Segundo Estobeu, o *sábio estóico* se diferencia, justamente, por manter a calma (*hesychiotés*) nas atividades da alma e por valorizar o repouso da alma e do corpo {*Extratos*, III, 115}.

5.

O ceticismo e a doença da paixão

Firmando-se no testemunho do professor Oswaldo Porchat, [252] não seria equivocado tomar o ceticismo como uma *therapeía* da própria filosofia. Depois de todo o esforço dos médicos da alma, o cético vai cogitar, no cerne do discurso filosófico e terapêutico, sobre a origem de uma nova doença. Todo o tempo, houve oposições entre as diversas escolas dessa medicina e procuramos traçar suas principais características. Mas, com o ceticismo, a coisa é outra. Questiona-se, antes de tudo, a função terapêutica da razão (*logos*). Suspeita-se que, em nome do discurso racional, o médico da alma coloque seus pacientes numa armadilha: a adesão a uma realidade fantasiada. Ingenuamente, os estóicos e, de certa forma, também as outras correntes da filosofia, recomendam a suspensão do juízo sobre algumas representações, mas aconselham a adesão, inconteste, a outras. Pois bem, esse é o ponto, não há, no ceticismo, espaço para essa certeza, não há acordo perfeito entre a razão humana e a realidade. Onde a filosofia é mais filosofia, ou seja, quando ela procura sustentar um discurso sobre a realidade, ou sobre a natureza humana, é quando, para o ceticismo, ela é menos terapêutica.

Importa lembrarmos que o estóico Crisipo havia afirmado serem os melancólicos as vítimas perfeitas das ilusões. Por motivos que nos escapam, esses enfermos teriam a disposição para confundir, muito facilmente, a realidade com as fantasias da sua própria imaginação. A levarmos em consideração a visão que os céticos têm do mundo, doentes ou

---

[252] "Em verdade, o ceticismo concebe-se a si próprio como uma terapêutica que se serve do discurso para curar os homens de sua propensão ao dogmatismo" {Porchat, *Vida comum e ceticismo*, p.102}.

não, todos estão sujeitos às mesmas confusões, uma vez que a realidade não fornece critério seguro algum sobre a distinção entre as representações verdadeiras e as ilusões. Mundo difícil esse do ceticismo! Tanto assim que, sem diagnóstico prévio, pode-se, a princípio, desenvolver a melancolia. Doença séria mesmo seria acreditar demais numa ilusão. Contra essa forma de adesão acrescida de crença, os céticos receitam o amargo remédio de uma generalizada suspensão do juízo (*epoché*).

À primeira vista, poder-se-ia pensar numa *therapeía* dirigida, apenas, à cura dessas ilusões. Mas o cético nos impressiona com uma alternativa de felicidade: a calma e a tranqüilidade da vida comum. A esse propósito, Victor Brochard mostra-se surpreso com o fato do ceticismo ser mal compreendido por alguns, [253] justamente, por aqueles que não fazem da filosofia uma profissão. Afinal, a escada que os céticos gostariam de jogar fora deveria seduzir apenas os filósofos. Ledo engano, filósofos ou não, essa é uma escada que atrai a todos: acreditar demais num ideal, querer enxergar as coisas a partir de outro patamar. Em alguns pontos, filiado ao ceticismo, Cícero não quer saber dos elogios que Aristóteles faz ao temperamento melancólico. O filósofo romano prefere considerar-se um simples cidadão medíocre, a tornar-se um gênio inquieto. [254] É uma posição que, sem dúvida, vem somar-se às outras *therapeías* criadas por médicos e filósofos.

---

[253] Refiro-me, precisamente, ao seu *Les sceptiques grecs*, p. 73.

[254] Nas *Disputas tusculanas*, Cícero ironiza a tese do *Problema* XXX: "O corpo pode aumentar a acuidade do espírito de muitas maneiras, mas também pode entorpecê-lo de várias outras. Aristóteles afirma que os gênios têm um temperamento melancólico, embora eu esteja satisfeito com este meu espírito um pouco lento" {*Disputas tusculanas*, I, XXXIII}.

Uma realidade sem evidências: Nova Academia e Cícero (106-43 a.C.)

Não é exagerado afirmar que Cícero, com o seu *Disputas tusculanas*, foi um dos grandes responsáveis pelo renascimento da discussão sobre a medicina da alma na era moderna. Não pode haver texto mais significativo. Ao contrário dos que consideram sua filosofia um ecletismo confuso das teses estóicas e acadêmicas, ou dos que, mais favoravelmente, acham que Cícero não passa de um mero divulgador das idéias dos helenistas gregos, a psiquiatria moderna, seja a de Pinel ou a de Esquirol, reconhece explicitamente sua dívida com as idéias de Cícero. [255] É certo que, graças à sua enorme erudição e talento filosófico, Cícero conseguiu apresentar novas soluções para muitas questões da medicina da alma.

Apesar dos seus interlocutores diretos serem Epicuro e Crisipo, ao menos uma parte da argumentação de Cícero no campo da medicina da alma passa pelo ceticismo defendido pela Nova Academia, especialmente pelas teses de Arcesilau contra, justamente, epicuristas e estóicos. A motivação básica da *therapeía* de Cícero é a de saber *até que ponto uma doença da alma pode ser superada, ou modificada, pela pessoa*, mais ainda, quais são as condições para a mudança ou para a transformação de um estado de ânimo (*animum*). No enfrentamento dessas questões, sua medicina foi obrigada a medir forças com as idéias de fortuna e de acaso.

Observe-se que, o livro *Sobre o destino*, no qual Cícero discute o papel do destino na vida das pessoas, pode ser considerado uma ótima introdução às *Disputas tusculanas*. Nesse livro, o autor coloca-se frontalmente contrário à tese de que nossas ações são predeterminadas pelo destino ou pelos acontecimentos. Como ilustração, comenta uma peça de Sófocles:

---

[255] Pigeaud, *La maladie de l'âme*, p.245. É digno de registro o fato de que, Cícero escreveu seus livros sobre a felicidade, incluindo o *Consolação a si mesmo* (perdido), após deixar a vida pública. Dois acontecimentos dessa época marcaram sua vida privada: um conturbado divórcio e a morte da sua filha, em conseqüência das graves complicações decorrentes do parto de um filho: "hoje, distante da administração pública, e atingido por um inesperado golpe do destino, procuro na filosofia um remédio para minha dor" {*Acadêmicos posteriores*, I, 3}.

> Não houve qualquer causa determinante na natureza dos acontecimentos que tornasse necessário o assassinato de Laio por Édipo. Nem mesmo os poderes de Apolo poderiam permitir prever qualquer coisa sobre o parricídio. [256]

Cícero não desconhece que Epicuro também se opõe à crença no destino e que sua oposição visava sustentar a possibilidade de uma *therapeía* da alma. Embora reconheça que as leis da natureza determinam o movimento dos átomos e da alma, Epicuro introduz a tese do *clinamen*, do desvio. Mas, para Cícero, esta é uma tese vaga, imprecisa e insuficiente para defender, como ele pretendia, a possibilidade de mudança no estado de ânimo de um paciente. As críticas de Cícero ao *clinamen* aparecem no *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, e percorrem o *Sobre o destino*:

> Epicuro afirma que o átomo se desvia. Cabe perguntar: por quê? (...) Qual é a natureza desse desvio? É o acaso que sorteia o átomo que deve desviar-se? Por que ele desvia-se num pequeno intervalo de espaço, e não num maior? Por que uma única vez, e não duas, ou três? Isso é apenas conjeturar, não é discutir o problema. [257]

Além do que, indaga Cícero, como o médico da alma pode incorporá-lo como um seu aliado na *therapeía*? O *clinamen* continua sendo um conceito arbitrário, quando muito, ele é uma mera indicação do papel do acaso, pois a causa desse desvio não é, de fato, a liberdade. Mais ainda, afirma Cícero, Epicuro nega a necessidade do destino apenas para aderir à arbitrariedade do acaso. A própria *therapeía* da memória epicurista que nos recomenda fixar a atenção nas coisas boas, esquecendo as ruins, parece imprecisa e ineficaz já que a *opinião* sobre o mal que nos aflige permanece:

---

[256] Cícero, *Sobre o destino*, XIV.

[257] Cícero, *Sobre o destino*, XX.

> Quando somos atormentados por coisas que, na nossa opinião, são ruins (*quas malas esse opinemur*), *não conseguimos nos esconder esquecendo o sofrimento que elas nos causam*. Essa opinião nos aflige, nos persegue, nos magoa, ela nos queima e nos impede de respirar e Epicuro nos convida a esquecê-las? [258]

Ao contrário de Epicuro, sob a forma da *predisposição* para as doenças da alma, são os estóicos que, como vimos, defendem a necessidade e o destino. Crisipo chegou mesmo a sustentar que nossas vontades e desejos possuem causas naturais. [259] Segundo a teoria estóica do assentimento, diante de uma realidade evidente, a inclinação nos faz concordar com a representação daquela realidade, com a opinião que, imediatamente, formamos sobre essa representação. Pelo que, quando a pessoa tem uma predisposição para determinadas doenças da alma, ela pode dar assentimento e formar uma opinião até mesmo sobre representações fracas. Neste caso, a *therapeía* da alma seria de bem pouca valia já que a chance de mudança é pequena ou inexistente. Édipo, por exemplo, poderia ter nascido com a predisposição ao parricídio e, ao se defrontar com um acontecimento que sugeria aquela representação, foi *obrigado*, por inclinação (*hormê*), a matar o pai. É para escapar desse mecanismo determinista inventado pelos estóicos e que, de certa forma, o sensualismo epicurista mantém, [260] que a Nova Academia defende uma forma de ceticismo.

---

[258] Cícero, *Disputas tusculanas*, III, XVI. Grifos meus. Acrescente-se que, no *Sobre o supremo bem e o supremo mal*, Cícero elabora outro argumento contra a *therapeía* de Epicuro, "e se a lembrança de males do passado for agradável?" {*Sobre o supremo bem e o supremo mal*, II, XXXII}.

[259] Cícero, *Sobre o destino*, V.

[260] Volte-se, a este propósito, à tese de Epicuro de que não é possível duvidar das sensações, do mesmo modo que para os estóicos, a realidade, ou parte dela, impõe-se à representação. Seria por isso que Epicuro afirmou que algumas coisas são necessárias, outras ocorrem ao acaso e outras por liberdade?

Argumento do sonho, da embriaguez e da loucura

Cícero defende um diagnóstico mais ou menos comum entre epicuristas e estóicos: o de que as doenças da alma têm início com uma opinião precipitada. No entanto, embora, Cícero tenha incorporado nas *Disputas tusculanas* muitas das idéias dos estóicos, dos peripatéticos e, até, dos cirenaicos e de Epicuro, ele sustenta que o estoicismo é ineficiente, justamente, quando se trata de evitar a opinião precipitada.

Vimos que, para os estóicos, a paixão é desencadeada por um assentimento, por uma adesão, a uma representação (*phantasía*) sem nitidez (*akatáleptos*). Caso exista uma predisposição à paixão, a adesão à representação ocorrerá ainda mais facilmente. Em condições normais, a inclinação só é acionada por representações nítidas embora também nos leve a aceitar representações fracas. Mas loucos e dementes, em sua condição mórbida, ou pessoas apenas precipitadas aderem ao *phántasma*, isto é, às imagens que pouco ou nada tem a ver com a realidade.

Para Cícero, esta é uma teoria determinista e não é à toa que ele a critica no *De fato*. Tanto a idéia de que o destino estabelece leis para os acontecimentos, quanto a tese de que uma inclinação nos obriga, inevitavelmente, a aderir até a uma representação fraca, impossibilitariam qualquer *therapeía* da alma. Para desmontar esta estrutura determinista da teoria da representação estóica, Cícero recorre ao ceticismo da Nova Academia, o que terá fortes implicações na sua medicina da alma:

> O que os acadêmicos evitam? Apenas aquilo que possa gerar falsidade e engano: a opinião e o assentimento precipitados. Por fraqueza, fazemos concessões ao que surge, e isso não é nada útil. A ação precisa de duas coisas: da representação (*phantasía*) do que é adequado e da inclinação (*hormê*) para aquilo que se revelou adequado; nenhuma delas opõe-se à suspensão do juízo (*epoché*). Os

> acadêmicos afastam-se da opinião (*doxa*), não da inclinação ou da representação. [261]

Em suma, o que o ceticismo está pondo em xeque é a própria ontologia da filosofia estóica. Subjacente à representação nítida dos estóicos, ou à verdade dos sentidos dos epicuristas, está a evidência da realidade. Ao invés de evitar apenas o erro de um mau juízo, os acadêmicos querem evitar o erro na sua raiz: *na própria crença sobre a certeza*. Os acadêmicos elaboram uma teoria da ação independente da opinião e do assentimento. A ação é possível simplesmente pela relação entre inclinação e representação. Na verdade, a representação também pode provocar uma paixão. Contudo, sem esse *a mais* produzido pelo assentimento, e pela opinião, a paixão não se transforma numa doença da alma. Fica a questão de saber se podemos viver sem aderir totalmente às representações, desprovidos dessa confiança de havermos encontrado o evidente na realidade e nas nossas experiências. Afinal, o que pretendíamos encontrar com as evidências?

Numa passagem curta dos *Acadêmicos posteriores*, Cícero refere-se ao argumento do sonho, da embriaguez e da loucura: alguém que acaba de acordar, ou que recobra a sobriedade, sabe que esteve sonhando, e que esse sonho não passa nem perto da realidade, assim como aquele que se recupera da bebedeira e lamenta as ações e pensamentos que foram motivados pela bebida. [262] Sabe-se que não havia *evidências* nos pensamentos anteriores. No entanto, questiona Cícero, no momento em que sonhavam, pareciam ser evidentes, e pior ainda, pareciam tão evidentes quanto às representações que aparecem à pessoa sóbria. A crítica dos acadêmicos é radical já que não questionam apenas a preciosa distinção entre representações nítidas e fracas dos estóicos, ou entre simulacros fracos e

---

[261] Plutarco, *Contra os Colotes*, 1122c. A esse respeito, leia-se as precisas análises de Bolzani sobre a teoria da Nova Academia, no seu *Acadêmicos versus pirrônicos*.

[262] Diz-se, ainda, nos *Acadêmicos posteriores*, II, 16: "enquanto são vistas, o que vemos no sonho e o que vemos em vigília têm o mesmo aspecto."

fortes, de Epicuro; eles colocam em causa a própria distinção entre *phantasía* e *phántasma*, entre as imagens que derivam dos sentidos e das percepções e aquelas geradas pela imaginação:

> Os acadêmicos procuram mostrar que muitas coisas que não são podem parecer que são. Dessa forma, assim como são movidas por coisas que são, as almas podem ser movidas (de modo vazio) por coisas que não são. [263]

A questão já não é saber *o que* aparece, seja no sonho, na embriaguez ou na loucura, mas sim *como* as coisas aparecem. [264] Elas aparecem da mesma forma que a representação mais evidente, o que significa que não há distinção subjetiva entre a *phantasía* e o *phántasma*. Mesmo sem encontrar evidência na realidade, o devaneio do sonho repercute na alma com a mesma força que aquela. Para os estóicos, o "teste de realidade" [265] é um critério de distinção não apenas das ilusões (*phantasiai*) e das alucinações (*phantásmata*), como é um critério para o diagnóstico da loucura (*manía*) e da melancolia, uma vez que loucos e melancólicos facilmente tomam suas alucinações como verdadeiras. Em outros termos, melancólicos ou sensatos, estamos sujeitos a nos confundir com nossos demônios e alucinações. Por esse motivo, sucedeu aos céticos sugerirem um forte remédio às doenças da alma: a *eventual* suspensão do juízo que os estóicos receitam como remédio para evitar o assentimento precipitado, os céticos acadêmicos tomam agora como *hábito*, como modo de vida.

---

[263] Cícero, *Acadêmicos posteriores*, II, 15. Este argumento é muito semelhante ao que Wittgenstein utiliza no livro *Sobre a Certeza*, 676. Para Bento Prado, a qualquer momento, podemos questionar se as nossas representações não seriam apenas fantasmas {Prado, "Erro, ilusão, loucura", p. 130}.

[264] Bolzani, *Acadêmicos versus pirrônicos*, p. 99. *Acadêmicos posteriores*, II, 28.

[265] Como fiz no quarto capítulo, estou utilizando a expressão de Freud em seu diagnóstico da melancolia {"Luto e melancolia", p. 2092}.

Teorias da consolação

A esta altura, é oportuno voltarmos ao tema do destino. Munido de uma interpretação cética da realidade, Cícero pretende evitar qualquer forma de relação determinista entre os acontecimentos e as doenças da alma: "o infortúnio (*malo*) vem da opinião e não da natureza." [266] E por isso, a realidade não é a responsável direta pela inquietação e sim a opinião que se tem dela. Logo adiante, no mesmo texto, Cícero conclui: "é preciso admitir que, em si mesmas (*rem ipsam*), as coisas não são nem a causa, nem a origem da inquietação (*aegritude*)." [267] A dinâmica das paixões é concomitante à adesão às representações. É o universo das opiniões que cria e mantém as doenças da alma. Suspendendo o juízo, o cético desliga-se da própria fonte permanente das doenças. No fundo, a tese estóica de uma *evidência* da realidade autoriza o reforço doentio das opiniões. Para Cícero, são pelo menos duas as etapas da adesão à inquietação através da opinião:

> A opinião sobre a gravidade do mal que nos acomete pode gerar uma segunda opinião: a de que é necessário sofrer por esse mal. A pessoa vê-se obrigada a suportar aquele sofrimento. O resultado é o agravamento da inquietação." [268]

Eis uma colocação importante. Cícero não está duvidando da dor da inquietação. Como um médico da alma, mesmo sendo cético, poderia duvidar dela? O que Cícero está questionando é o segundo momento da inquietação: aquele em que vivemos a opinião de

---

[266] *Disputas tusculanas*, III, 27.

[267] *Disputas tusculanas*, III, 28.

[268] *Disputas tusculanas*, III, 26. Neste caso, penso eu, no momento mesmo em que procura terapia, a pessoa já estaria começando a duvidar dessa sua segunda opinião ou, ao menos, poderia estar apostando na possibilidade de vir a duvidar dela.

um sofrimento necessário. Como essa é uma dor que ocorre somente e apenas dentro do horizonte e limites colocados pela linguagem e pela opinião, em suma, pelo discurso, de nada serviria propor mudanças na realidade factual da pessoa ou, mesmo, interferir nas suas condições fisiológicas. Mesmo que o humor negro (*melancholia*), ou qualquer outra indisposição física, exerça uma influência na alma, ainda assim a doença só se agravará por causa da opinião que fizermos dela: [269]

> A natureza sabe fixar uma medida para a inquietação (*aegritude*), mas se a paixão tem origem na opinião, é ela que deve ser suprimida. Creio ter deixado claro que a inquietação é a opinião sobre um mal presente acompanhada da opinião sobre a necessidade deste sofrimento. [270]

Para o autor, o uso que Crisipo faz da palavra *lypê* implica que a inquietação pode levar à "dissolução de todo o ser." [271] As *Disputas tusculanas* mostram que a inquietação é uma doença que tem causa e efeitos psíquicos, sem poder de dissolução do corpo e psiquicamente curável. Os efeitos psíquicos da inquietação são sintomas da presença de uma opinião original que pode ser retirada ou modificada, não são as marcas de uma transformação incurável da alma, ou do *hêgemonikon*. Para usar um conceito caro a Epicuro, esta opinião funciona como *symptôma* de uma doença que, mesmo não sendo consciente, está perturbando a alma. Inclusive – pode-se acentuar – a tradução latina para

---

[269] Em oposição direta e ousada à medicina hipocrática, Cícero considera a melancolia, ou *furor*, como uma cólera, um temor, ou uma dor profunda, sem que o humor seja a única causa desta doença {*Disputas tusculanas*, III, 5}.

[270] *Disputas tusculanas*, III, 31.

[271] *Disputas tusculanas*, III, 25. Aliás, é de salientar-se que Platão aproxima o sentido da palavra *lypê* - inquietude - ao sentido da palavra *diálysis* - dissolução completa. Na raiz dessas palavras está a *lysis*, que pode ser entendida, como libertação; liberação de uma falta; enfraquecimento de uma doença e solução de uma dificuldade {*Crátilo*, 419}.

symptôma é, justamente, *contingentia*. Penso que Cícero interpreta as doenças da alma como configurações contingentes da opinião, como sintomas de uma adesão precipitada a um conjunto de representações, algo que tem pouco a ver com as coisas mesmas, ou com a fisiologia do corpo; forçando um pouco a interpretação, poder-se-ia dizer que são doenças do discurso, ou seja, do simbólico.

Como fazer a terapia das opiniões? Retomando o diagnóstico, a pessoa acometida por uma doença da alma submergiu na opinião de que foi atacada por um grave mal e, o que é prioritário, na opinião de que precisa absorver-se no sofrimento desse mal. O diagnóstico já indica uma terapia da consolação filosófica que buscará afastar a pessoa das duas opiniões ou, mais precisamente, da segunda. Cícero sugere um verdadeiro coquetel de terapias, pois, dependendo do *kairós* (do momento) e do próprio paciente, os tratamentos serão diferentes:

> Se quisermos consolar alguém, o primeiro remédio é mostrar que seu mal é inexistente ou, ao menos, suportável; o segundo, é dizer que qualquer um poderia passar por isso, particularmente, a própria pessoa que quer consolar; o terceiro, é mostrar como é inútil e tolo deixar-se tragar pelo sofrimento quando compreendemos que ele não leva a nada. [272]

Um mal inexistente, inventado, comum a todos e que não leva a nada. Não foi o destino que trouxe essa dor, não foi a mistura de humores, não foi a predisposição para uma paixão. Não nascemos destinados ao sofrimento e ninguém precisa pagar esse preço. Não é a realidade que nos prende a esta dor, *somos nós mesmos que nos atamos a ela*. Se, para Epicuro, bastava uma terapia que desobstruísse o caminho dos átomos e tornasse possível o *clinamen*, para Cícero ainda é pouco. Sua terapia pretende propiciar as

[272] *Disputas tusculanas*, III, 32.

condições, não para um desvio, mas para uma *decisão*, e esta será do paciente, não do médico. Faz parte dessas condições para a decisão o tornar-se consciente da opinião que subjuga, é o que permitirá destituí-la da sua força, retirando seu caráter de necessidade. Como no processo de *analysis,* será preciso dissolver o laço que o prende à opinião, aceitando que ela é ilusória, talvez mesmo, um *phántasma* para, enfim, tomar a decisão de libertar-se dela.

Sabedoria e moderação

Não é sem alguma surpresa nossa que, ao lado da suspensão do juízo (*epoché*) quanto à verdade, Cícero elabore sua *arte de viver*. Mais ainda: uma concepção sobre a ética que não difere muito daquela dos peripatéticos e dos estóicos. [273] São característicos da sua concepção de felicidade, a calma e a tranqüilidade que apenas os sábios seriam capazes de conquistar. Pois é a sabedoria que garante equilíbrio e harmonia entre nossas opiniões e julgamentos. [274] O sábio mantém a tranqüilidade graças à moderação (*sophrosýne*). Ele traduz o *sóphos* por *frugi homo*: alguém, ao mesmo tempo, sereno e honesto. [275] A honestidade do sábio engloba a *coragem, a retidão e o discernimento*, enfim, qualidades úteis à vida social e, fundamentalmente, à saúde da alma:

> O homem honesto, ou, se você preferir, moderado, contido, é dono de grande firmeza, portanto, da serenidade própria de quem não conhece a perturbação da alma que caracteriza o estado depressivo. Por essas causas, ignorar a depressão é um apanágio do sábio. [276]

---

[273] No seu *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, o helenista Milton Valente, defende essa tese.
[274] Cícero, *Disputas tusculanas*, IV, 13.
[275] Cícero, *Disputas tusculanas*, III, 8.
[276] Cícero, *Disputas tusculanas*, III, 8.

A boa saúde da razão é um remédio preventivo contra a inquietude dos insensatos que são facilmente levados por uma opinião precipitada. O sábio previne-se contra a cólera, o desejo exagerado, a loucura e a melancolia, ele é um médico de si mesmo. Aparentemente, não há um contra-senso em defender a arte de viver dos sábios estóicos e assumir o ceticismo acadêmico. A sabedoria de Cícero tem mais a ver com uma forma de vida e com a moderação das paixões, do que com um conjunto de teses ou de verdades. Ele não propõe um novo *télos*, uma nova finalidade para existência humana que seja mais digna ou mais verdadeira. Sua arte da viver assume a mesma forma de vida serena e honesta que as outras escolas da medicina da alma, de certa forma, já sustentavam. A importância da sabedoria, ou da *frugalitas*, independe da verdade do *télos* almejado pela arte de viver. A saúde da alma e a felicidade parecem justificar a ética de inspiração estóica de Cícero.

A filosofia não é uma arte de viver: Pirro (360-270 a.C.) e Sexto Empírico (II-III d.C.)

Consta que, como Sócrates, Pirro não redigiu livro algum, à exceção de um poema dedicado a Alexandre. [277] O gosto pela poesia também contaminou Timon, seu discípulo direto. [278] Só vamos encontrar nos textos de Sexto Empírico, um bom panorama das idéias do ceticismo de Pirro de Elis, esse filósofo helenista contemporâneo de Aristóteles, de Epicuro e de Zenão.

---

[277] Sexto Empírico, *Contra os gramáticos*, 282.

[278] Laércio, *Vidas e doutrinas*, IX, 113. Acrescente-se que Homero, sempre indicando em seus poemas novas respostas às mesmas questões, foi considerado, pelos pirrônicos, um cético *avant la lettre*.

Ao invés de elaborar novas teses, o ceticismo pirrônico fornece um método para questionar as doutrinas defendidas pelos filósofos. Esse método está exposto na série de *tropos* – procedimentos que nos levam à suspensão do juízo (*epoché*). A *epoché* dos pirrônicos é mais radical que a dos estóicos, eles não suspendem o juízo apenas sobre representações fracas. Para os céticos pirrônicos, nem os sentidos, nem a razão, fornecem um critério absoluto de verdade. Pior que defender uma verdade inexistente, as escolas filosóficas provocam, com suas teses dogmáticas, a perturbação da alma. Os ideais de felicidade, defendidos pelas *artes de viver*, seriam uma das causas dessa enfermidade. Um dos principais representantes do pirronismo, o médico Sexto Empírico, não nega a vocação terapêutica da filosofia, mas questiona, justamente, a articulação entre a *therapeía* a ética e a concepção de verdade. A forma que as artes de viver impõem seus ideais de felicidade pode transformar o remédio em veneno.

Em sua atividade como médico da alma e do corpo, Sexto aproximou-se da escola metódica. Sabemos, sobretudo por Galeno, que três escolas disputam a preferência dos pacientes no período de Sexto: os *empiristas*, que reconhecem nas relações causais indicadas pela experiência a possibilidade de serem criadas generalizações sobre o tratamento das doenças; os *dogmáticos*, que, além dessas generalizações, fazem uso das suposições racionais sobre causas não observáveis das enfermidades; e os metódicos, que procuram se ater às especificidades de cada doença e de cada doente, evitando certas generalizações sobre os fenômenos. [279] Não teria grande clientela um médico-filósofo que só afirmasse: – só sei que nada sei. Sem ignorar os *tropos* que recomendam a suspensão do juízo (*epoché*), o médico cético admite a possibilidade de determinadas generalizações após a recorrente constatação da eficácia de um remédio. [280] Mas é preciso ter cuidado

---

[279] Galeno, *Tratados filosóficos e lógicos*.

[280] É assunto este, de que se ocupa o professor Roberto Bolzani, no seu *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*, p. 108. O autor aproxima a forma de generalização da medicina metódica dos princípios da ciência empírica moderna.

com as generalizações dos médicos empiristas e dos dogmáticos. Dependendo do paciente, do momento e da situação, o mesmo remédio pode ter um efeito diferente.

Arte de viver e bem natural

Por essa via, Sexto questiona a possibilidade da medicina da alma sustentar a mesma arte de viver a todos. O pressuposto dessa arte (*techné*) é que possamos encontrar um critério para definir o que é o bem supremo, o que é o mal, e o que é indiferente para nossa felicidade. Nesses termos, a possibilidade de uma arte de viver coincide com a possibilidade de um discurso verdadeiro e universal sobre a finalidade (*télos*) da ética. [281] É isso o que não pode ser. Um tal discurso não escaparia a nenhum dos *tropos* dos céticos. Se há um *télos* verdadeiro e universal para a ética, todas as escolas deveriam concordar sobre ele, todas as pessoas também, mesmo as que não sabem nada de filosofia. Estaríamos convencidos da universalidade de um bem se ele fosse natural, se o percebêssemos como verdadeiro independente da filosofia ou da pessoa que o elegeu. Mas não é assim: Aristóteles elege a moderação e a vida contemplativa como supremo bem; epicuristas elegem o prazer; estóicos e acadêmicos elegem a sabedoria e a honestidade; para algumas culturas, a homossexualidade é vergonhosa; para outras, é comum; para alguns, a prostituição é repreensível; para outros, é motivo de glória, etc. [282] Nenhum bem e nenhum mal nos afetam da mesma forma. [283] Não há, portanto, nada bom, ou mau, por natureza. As palavras devem seu significado às *convenções* e não à *natureza*. [284]

---

[281] Sexto Empírico, *Contra os éticos*, 8.

[282] Sexto Empírico, *Investigações pirrônicas*, III, 199. Esse argumento é retomado por Wittgesntein no seu "Conferência sobre a ética."

[283] Sexto Empírico, *Investigações pirrônicas*, III, 182; *Contra os éticos*, 69.

[284] Laércio, *Vidas e doutrinas*, XI, 61.

O discurso sobre a ética, mais especificamente, sobre a arte de viver, impõe a questão sobre o bem natural, ou verdadeiro, o que acaba emperrando a vocação terapêutica da filosofia. Para escapar disso, Sexto propõe uma filosofia que saiba purgar-se:

> Antes de tudo, é preciso compreender o uso que faço dos argumentos céticos, não asseguro que eles sejam verdadeiros, posto que eles podem ser anulados por eles mesmos, sendo suprimidos ao mesmo tempo em que são ditos, como os remédios purgativos que não apenas eliminam os humores do corpo, mas são expulsos com os próprios humores. [285]

Ao refutar as *therapeías* que se apóiam num discurso sobre a ética e sobre o supremo bem, Sexto está a denunciar um limite de uma *therapeía* pela palavra. Platão já falava do recurso terapêutico da dialética no sentido de ajudar o paciente a se desfazer de certas opiniões suas, Sexto quer que seu próprio discurso terapêutico seja expelido com a enfermidade. A *therapeía* pela palavra deve restringir-se à *katharsis* de um certo ideal, sem colocar nada no lugar, sem inventar um novo bem natural; o cético nos convida a tentarmos uma felicidade longe de nossos ideais; pois, mesmo nesse aparente vazio, podemos nos sentir bem. [286]

O silêncio diante dos profundos problemas

À luz dessas páginas de Sexto, pode-se dizer que o discurso ético e filosófico (*philosóphoy logon*) provoca enfermidades. Ao eleger um ideal qualquer de felicidade, o filósofo ou médico da alma cria as condições do desenvolvimento de uma nova doença:

---

[285] Sexto Empírico, *Investigações pirrônicas*, I, 206.

[286] Cabe destacar que, no seu "Erro, ilusão, loucura", Bento Prado desenvolve esse tema.

> Aquele que afirma dogmaticamente que tal coisa é naturalmente boa ou má não escapa da perturbação. Quando não ocorrem essas coisas boas, ele imagina ser perseguido por algum mal natural e fica ansioso para sair dessa situação. Ao obter o bem, ele é perturbado por uma exaltação sem razão e sem medida, e pelo o medo de perder o bem. [287]

A função terapêutica da filosofia cética depende de uma crítica aos criadores de ideais sociais, sejam estes criados por filósofos, poetas, religiosos ou sofistas. Seja qual for o ideal, positivo ou negativo, como o amor ao dinheiro, à fama, à competição, ao prazer; o medo da morte, da miséria, da dor, da doença ou da insensatez; a convicção num ideal absoluto pode tornar-se uma obsessão. Quando naturalizamos um ideal, sentimo-nos presos a ele, como se fechássemos outras alternativas para a vida. Com o discurso filosófico, o bem e o mal adquirem traços divinos, e eles terminam ditando o que devemos fazer, como se fôssemos *perseguidos* pelas implacáveis Erínias. [288]

Existem várias formas de *consolar* alguém que se encontra consumido por uma obsessão: tentar retirar de seu ideal o caráter de necessidade; comparar esse ideal a outras coisas também valiosas; enfim, questionar a importância que a pessoa deposita nesse ideal. [289] Epicuristas, estóicos e acadêmicos criam *therapeías* para evitar o exagero da imaginação, mas, com a eleição de bens supremos, criam novos motivos para esse exagero.

---

[287] Sexto Empírico, *Investigações pirrônicas*, I, 27; *Contra os éticos*, 113.

[288] Sexto Empírico, *Contra os éticos*, 151. Num acesso de loucura (*mania*), Orestes tem a ilusão de ver sua irmã como uma das Erínias {Eurípides, *Orestes*, 265}. Sexto usa esse exemplo para mostrar como uma ilusão (trocar uma pessoa por outra) pode confundir-se com uma alucinação (trocar uma pessoa por um ser que não existe) {*Contra os lógicos*, I, 145; II, 67}. A esse respeito, leia-se o *Folie et cures de la folie*, de Pigeaud, p. 104.

[289] Sexto Empírico, *Contra os éticos*, 131. Atente-se para o fato que essa *consolação* é muito semelhante à de Cícero. Também Wittgenstein fala de uma visão panorâmica que possa nos desviar de um jogo filosófico ideal {Silveira, *Wittgenstein: da inquietação filosófica à gramática*, p. 108}.

Esses "profundos problemas" filosóficos descolam-se das dores e sofrimentos da vida cotidiana:

> Não se deve censurar uma pessoa perturbada pela presença de coisas dolorosas. Quer ela queira ou não, a dor provoca, necessariamente, uma perturbação. No entanto, deve-se censurar uma pessoa que permite que sua imaginação invente uma multidão de coisas para desejar ou para evitar, pois ela acaba criando, para si mesma, um mar de problemas. [290]

É de se crer que o cético também sofre; afinal, pois não é feito de carvalho antigo, nem de pedra. [291] A *epoché* não o deixa insensível, e ele se perturba com suas paixões. Mais que uma licença à boa paixão (*eupatheia*) dos estóicos, à paixão acompanhada pela razão (*logos*), Sexto fala de um *páthos* que escapa ao *logos*. Na *therapeía* cética, antes de moderar as paixões, a razão modera a si mesma, deixando às paixões o horizonte que lhe é devido. O perigo da irracionalidade das paixões não está na reação aos acontecimentos, mas na reação aos ideais sociais criados pela própria razão. Não fossem esses ideais importunando, a sociedade não precisaria das Erínias.

A ausência de um ideal não implica a ausência de um modo de conduta de vida. O cético pauta suas ações por critérios não-filosóficos: ele escolhe certas coisas e evita outras, procurando ser razoável (*eúlogon*); [292] ele segue determinadas regras sociais

---

[290] Sexto Empírico, *Contra os éticos*, 157. Bury, tradutor da Loeb, compara esse texto de Sexto com o verso de Hamlet "Take arms against a sea of troubles".

[291] Sexto Empírico, *Contra os éticos*, 162. Trata-se de um verso de Homero {*Odisséia*, XI, 529}.

[292] Sexto Empírico, *Contra os éticos*, 158. Na tentativa de conciliar a defesa de uma total suspensão do juízo (*epoché*) e um modo de conduta na via cotidiana, o ceticismo faz um uso "deflacionado" de alguns conceitos dogmáticos, tais como: felicidade, finalidade, prudência e razoabilidade {Bolzani, *Acadêmicos versus pirrônicos*, p. 65}.

sem tomá-las como verdadeiras ou necessárias; [293] ele é tocado pelas paixões provocadas pelos acontecimentos, e não por disposições (*diathésis*) da alma.

Ataraxía e epoché

O médico da alma cético não é um sábio pronto a nos indicar o caminho do bem, também não é o professor que ensina o método adequado para discernir a atitude correta em cada situação. O ceticismo indica uma *therapeía* permanente, em que a *epoché* funciona como remédio homeopático para essa tendência doentia de transformar nossas escolhas pessoais em verdades necessárias e universais. Ora, sucede que podemos, sempre, sucumbir às perturbações desnecessárias. Quando nos falta um sentido para a vida, ou quando perdemos aquele em que acreditávamos, é comum nos apegarmos a um ideal absoluto. Pelo que, não há remédio definitivo ou *katharsis* perfeita. [294] Mas, pouco e pouco, a *epoché* promete nos desligar das perturbações (*ataraxía*) desnecessárias, instalando um estado de tranqüilidade (*hèsychiè*) e de calma. [295] A *ataraxía* pirrônica segue-se à *epoché*, como a sombra que acompanha o corpo. [296]

Cabe indagar: por que desejaríamos essa tranqüilidade e essa calma? Depois de tanto esforço para desconstruir outros ideais, é estranho que os pirrônicos defendam um ideal universal de felicidade (*eudaimonía*). A simples indicação da felicidade advinda da

---

[293] Sexto Empírico, *Investigações pirrônicas*, I, 23. Note-se, porém, que Sexto é lacônico sobre as regras sociais que o cético deve seguir, a não ser por seu elogio à piedade.

[294] Para Voelke, esse é o sentido da afirmação de Wittgenstein de que não é possível a cura perfeita {*La philosophie comme thérapie de l'âme*, p. 10}. Segundo Bolzani, também para os pirrônicos, a *therapeía* não vislumbra a felicidade "perfeita" ou "plena" {*Acadêmicos versus pirrônicos*, p. 65}.

[295] Sexto Empírico, *Contra os éticos*, 141. Sempre que esse assunto vem à baila, acompanho de perto as análises de Demont, no seu *La cité grecque archaïque et classique et l'ideal de tranquillité*.

[296] Sexto Empírico, *Investigações pirrônicas*, I, 27.

suspensão do juízo (*ataraxía*) parece sustentar outra *arte de viver*. Não é bem assim. A tranqüilidade (*hèsychiè*) e a calma, defendidas por Sexto, não justificam um conjunto de regras de comportamento. Além da *epoché*, Sexto não sugere que deixemos de fazer isto, ou aquilo, para mantermos esse estado de tranqüilidade.

É preciso lembrar que a tranqüilidade e a calma também são ideais da medicina do corpo, pelo menos, desde o *corpus hipocrático*. E sob essa configuração, a saúde implica a manutenção de um determinado equilíbrio natural. A perturbação e a ansiedade de um ideal social quebram esse equilíbrio. [297] Sem fugir à tradição médica, Sexto pensa na *katharsis* desse elemento estranho ao corpo e à alma. Para os estóicos, a tranqüilidade e a calma são atributos do sábio que não sucumbe às representações (*phantasíai*) não evidentes e aos devaneios (*phantásmata*) da imaginação, e mantém o juízo firme para discernir sobre o que é o bem. Para os céticos, a tranqüilidade e a calma são atributos daqueles que suspendem o juízo sobre toda e qualquer representação ou alucinação, inclusive, sobre o que seja o bem. A defesa de uma concepção de felicidade e de saúde da alma indica a preocupação de Sexto em mostrar que o fim, ou a pausa das perturbações causadas por um ideal, não leva o paciente à vida desapaixonada: *restam as salutares perturbações das paixões provocadas pelos acontecimentos*. Assim, não há motivos para preferirmos uma vida doentia, ao contrário, há bons motivos para evitá-la. Como sucede com as outras escolas helenistas, o ceticismo também defende a auto-suficiência (*autárkeia*) e a medicina de si mesmo. No entanto, o modelo terapêutico é outro. Não é o caso de equilibrar maus pensamentos com bons ideais criados pela razão, mas de aplicar a *epoché* em todos os juízos. Parte-se do princípio de que a razão é capaz de fazer a *katharsis* de seus próprios ideais. [298]

---

[297] Sexto Empírico, *Investigações pirrônicas*, I, 238. Como vimos, no segundo capítulo, numa concepção dinâmica do corpo e da alma, a tranqüilidade deixa de ser salutar para ser um sintoma de uma doença que interrompe o movimento.

[298] Sexto Empírico, *Contra os éticos*, 213.

Não faltará mesmo quem, enlevado em suas fantasias, recuse tantos remédios para suas paixões. O que pensar de uma pessoa que não queira evitar seus equívocos de avaliação na importância de um bem? Não seria bom esquecer um pouco, às vezes, a tão astuta *epoché*? Como quem se permite uma gripe casual? Em nome dos seus objetivos, o ceticismo, a mais terapêutica das filosofias, nos alerta para essa doença da verdade, e para o perigo das paixões que ela provoca.

Curiosamente, começamos duvidando da *crença exagerada* que domina na medicina dos templos e terminamos questionando a *dúvida insistente* dos céticos! Mas, afinal, seria justo, que uma medicina filosófica, abdicasse do amor à verdade? Nas linhas de um jovem professor de filosofia encantado por Proust, esse tema ganhou os seguintes contornos:

> O amor é a suspeita constante, a constante interpretação, que se desenvolve impulsionada, e paralisada, pela dor. Às vezes, aprofundamos a interpretação desesperadamente, como uma arrancada em direção à verdade; logo, sentimos uma tendência irresistível de permanecer a meio caminho. O equilíbrio, porém, nem satisfaz a inteligência, nem acalma o coração. [299]

[299] Silva, "Proust e a compreensão da dor", p. 202. Vez ou outra, é preciso saber aplicar a máxima coleridgeana: "suspensão da descrença".

Conclusão.

E no acalanto balancemos, como a barca sobre o mar

Hölderlin

Nossa incursão pelo pensamento greco-romano visou apresentar os principais conceitos e técnicas utilizadas pela assim chamada medicina da alma. Pode-se afirmar que ela foi criada para ser uma alternativa à medicina mística que era praticada nos templos. No decorrer da Idade Clássica, a influência do misticismo vai se decantando, e termos oriundos dessa medicina, tais como *therapeía*, *pharmakon* e *katharsis*, adquirem novos sentidos com as diversas escolas da medicina da alma.

Ao contrário dos tratamentos místicos que prometem a cura imediata ou a condenação divina, as terapias da medicina da alma envolvem longos processos. Autores de escolas divergentes, como Platão e Epicuro, concordam quanto à dificuldade de tratar pessoas resistentes a um tratamento que demande tempo e esforço do paciente. Além disso, a exigência do tempo livre e do ócio nos cuidados de si, indica uma clara restrição aos trabalhadores, o que sugere o caráter elitista da medicina da alma. Em seu texto sobre a política, Aristóteles defende caminhos alternativos à felicidade das camadas populares, reconhecendo a função terapêutica das festas, dos jogos e dos antigos ritos religiosos.

Alguns historiadores interpretam a difusão da escrita no quinto século antes de Cristo como a principal causa de transformações sociais e políticas que estimularam o desenvolvimento de vários ramos da ciência e do conhecimento, entre elas, a medicina do corpo hipocrática. Num primeiro momento, essa medicina aproxima-se do pensamento dos sofistas, dos poetas e de parte dos filósofos, e torna-se um dos balizadores da medicina

da alma. É interessante notar que sua concepção materialista da alma funcionou, outrossim, como crítica à tese mística da interferência de deuses e de demônios nas dinâmicas do corpo e da alma. [300] Com isso, a medicina hipocrática tornou-se um baluarte da oposição à medicina dos templos. Não admira, nessas condições, que os médicos da alma, igualmente interessados nessa ruptura, tenham se voltado para o estudo da medicina do corpo, tendo sido, muitos deles, praticantes dessas técnicas.

Nem por isso, pode-se afirmar que haja uma completa correspondência entre as duas medicinas. O ponto marcante da divergência entre médicos da alma e médicos hipocráticos é a centralização dos diagnósticos na teoria fisiológica dos humores. Essa divergência aparece em Epicuro, e é ressaltada por Cícero. O pensador romano é enfático ao afirmar que a medicina da alma é uma atividade própria da filosofia. Em seus diagnósticos, as doenças da alma passam ao largo de qualquer configuração humoral. Para ele, o discurso é a principal causa dessas doenças. Essa tese já se esboçava em outros textos clássicos, por exemplo, nos poemas de Homero e de Hesíodo. Como bem destacou Jacques Derrida, os poetas, os sofistas e os filósofos admitiam que, mesmo funcionando como um remédio, a palavra poderia assumir as feições de um veneno. [301] No entanto, ao eleger o discurso como a principal causa das doenças da alma, Cícero demarca a autonomia das *therapeías* da medicina da alma frente à *therapeía* hipocrática.

É curioso que, mesmo afastando-se das explicações fisiológicas para as doenças da alma, com suas *artes de viver*, os filósofos da medicina da alma reeditam o modelo médico da teoria dos humores. Para Hipócrates, a saúde do corpo traduz-se pelo equilíbrio ou harmonia dos humores. Não sendo possível expelir completamente o excesso de um humor, o tratamento procura aumentar a incidência dos outros humores. Não seja

---

[300] Sobre o tema, leia-se as considerações de Pigeaud no seu *La maladie de l'âme*.

[301] Volte-se, a este propósito, à famosa análise de Derrida no seu a *Farmácia de Platão*.

esquecido que essa teoria hipocrática do equilíbrio humoral segue a inspiração da teoria mística dos pitagóricos a respeito da harmonia divina. Pois bem, algo semelhante ocorre com as artes de viver: não sendo possível expelir uma paixão, o médico da alma estimula a adesão do paciente a certos ideais que possam amenizar os sintomas da doença da alma, restabelecendo o equilíbrio e a harmonia dos pensamentos.

Para o cético pirrônico Sexto Empírico, ao forjarem supremos ideais, as artes de viver reanimam as temerosas Erínias, aparentemente, aposentadas com a tragédia clássica. Seja qual for o ideal escolhido, ele provocará a ansiedade da pessoa que o almeja, retirando-lhe qualquer possibilidade de equilíbrio. É como receitar um novo amor para quem não consegue esquecer o anterior, ou um novo vício para o paciente que não consegue abandonar o primeiro. Contra um tal remédio, mas não contra o equilíbrio e a moderação das paixões e dos pensamentos, Sexto receita a suspensão do juízo (*epoché*) generalizada, sem que a cura passe pela adesão a um novo supremo ideal. Sexto sugere que a razão, via *epoché*, possa fazer a *katharsis* dos ideais que nos importunam, e dos seus sintomas, como o sentimento de culpa. Enfim, seria possível uma medicina da alma sem uma arte de viver. Em outros termos, seria possível uma terapia sem um ideal de felicidade verdadeiro ou natural. Trata-se, então, de retirar algo, e não de incluir: a terapia pirrônica utiliza a *katharsis*, mas evita o *enthousiásmos*.

Independente das divergências entre as escolas, certos princípios norteiam as *therapeías* de que tratamos aqui. Talvez, o mais importante seja a busca da auto-suficiência (*autárkeia*). Lembremos a metáfora utilizada recorrentemente: o médico é como um timoneiro dirigindo seu navio. O objetivo da medicina da alma é encontrar uma *therapeía* ou um *pharmakon* que garanta essa auto-suficiência. Algumas escolas chegam a sugerir a possibilidade de nos tornarmos médicos de nós mesmos. Não precisamos, como afirmavam os poetas místicos, ser marionetes do destino, dos deuses, ou, mesmo, de uma

configuração fisiológica. Pode-se sempre procurar um remédio para as tormentas que nos ameaçam.

Outro princípio comum às diversas escolas é a identificação da felicidade com a tranqüilidade da alma. Entre as muitas razões que justificam esse dado histórico, Paul Demont destaca que o ócio e o ideal de tranqüilidade correspondem à emergência, na Idade Clássica, de um novo modo de vida: o intelectual. [302]

Ao descrever as seitas e rituais antigos, Frazer destacou terapias místicas que, para ele, expressavam idéias falsas sobre a natureza das coisas. [303] Num pequeno bloco de notas pessoais, Wittgenstein mostrou-se indignado com esses comentários. Para o lógico vienense, perspectivas e concepções terapêuticas distantes daquelas que um cientista atual aceitaria não são, necessariamente, falsas ou errôneas. Seria melhor, continua Wittgenstein, que o antropólogo apenas descrevesse as inquietudes e formas de tratamento dos povos antigos, no mais, que afirmasse: "assim é a vida humana." [304]

Nesse trabalho, tentamos evitar o equívoco de Frazer. Não faz sentido avaliar a veracidade dos remédios e dos tratamentos antigos, quando muito, podemos verificar se eles são coerentes ou não com o diagnóstico apresentado por cada escola médica. Em conclusão, a coerência das *therapeías* antigas não pode ser refutada por novas concepções do sujeito ou da verdade. Talvez, por esse motivo, ainda encontremos vestígios das *therapeías* antigas em nossa cultura.

---

[302] Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l' idéal de tranquillité*. P.399. Outra justificativa para a importância do ideal tranqüilidade nesse período foi a preocupação com a paz social e política.

[303] Após descrever a lógica das terapias místicas, Frazer afirma: "a magia é um sistema espúrio de leis naturais e um guia errôneo de conduta; é uma ciência falsa e uma técnica superada" {*La rama dorada*, p. 34}.

[304] Wittgenstein, *Observaciones a la rama dorada de Frazer*, p. 53.

BIBLIOGRAFIA.

PRIMEIRO CAPÍTULO.

Antifonte, *Doxografia*, In: *Sofistas, testimonios y fragmento*, Madrid, Biblioteca Gredos, 1996.

Bollack, J., *Empédocle, II, les origins*, Paris, Gallimard, 1969.

Ésquilo, *Agamêmnon*, In: *Oréstia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

——. *Coéforas*, In. *Oréstia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

——. *Eumênides*, In: *Oréstia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

——. *Os sete contra Tebas*, Porto Alegre, L&PM, 2003.

Prometeu acorrentado, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

Eurípides, *Alceste*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

——. *Andrômaca*, In: Tragédias I, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1991.

——. *As Bacantes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

——. *El Ciclope*, In: Tragédias I, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1991.

——. *Héracles*, São Paulo, Palas Atena, 2003.

——. *Hipólito*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

——. *Medéia*, São Paulo, Hucitec, 1991.

——. *Orestes*, Brasília, Editora UNB, 1997.

——. *Troianas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

Górgias, Elogio a Helena, In: *Testemunhos e fragmentos*, Lisboa, Edições Colibri, 1993.

Hesíodo, *Teogonia*, São Paulo, Iluminuras, 1991.

——. *Trabalhos e os dias*, São Paulo, Iluminuras, 1990.

Homero, *Ilíada*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2004.

——. *Ilíada*, Torino, Einaudi Tascabili, 1950.

——. *Odisséia*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2001.

Menandro, *Tratado*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982.

Pausânias, *Boeotia*, In: *Description of Greece*, Book IX, London, The Loeb Classical Library, 1955.

——. Phocis, Ozolian Locri, In: *Description of Greece*, Book X, London, The Loeb Classical Library, 1955.

Píndaro, *Odas y fragmentos – Olímpicas – Píticas – Nemeas – Ístmicas – Fragmentos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1994.

Sófocles, *Ájax*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

——. *Antígona*, In: *A Trilogia tebana*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.

——. *Édipo rei*, In: *A Trilogia tebana*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.

——. *Édipo em Colono*, In: *A Trilogia tebana*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.

——. *As traquínias*, Brasília, UNB, 1996.

SEGUNDO CAPÍTULO.

Hipócrates, *Aforismos*, In: *Tratados hipocráticos I*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1983.

——. *De la nature de l'homme*, In: *Hippocrate, De l'art médical*. Paris, Bibliothéque Classique, 1994.

——. *De la maladie sacrée*, In: *Hippocrate, De l'art médical*, Paris, Bibliothéque Classique, 1994.

——. *Humors*, London, The Loeb Classical Library, 1992.

——. *Regimen*, London, The Loeb Classical Library, 1992.

——. *Sobre la ciencia médica*, In: *Tratados hipocráticos I*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1983.

——. *Sobre la decencia*, In: *Tratados hipocráticos I*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1983.

——. *Sobre la medicina antigua*, In: *Tratados hipocráticos I*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1983.

Platão, *Acibiade*, Paris, Les Belles Lettres, 1946.

——. *Banquete*, In: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1972.

——. *Charmide*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

——. *Cratyle*, Paris, Flammarion, 1967.

——. *Górgias*, Belém, Editora UFPA, 2002.

——. *Fedre*, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

——. *Íon*, In: Petrelli, H., *Íon de Platão*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, Mimeo, 2003.

——. *Les Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

——. *Protágoras*, Paris, Flammarion, 1967.

——. *República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

——. *The Republic*, Books I-V, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

——. *Sofista*, In: *Diálogos*, Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1972.

——. *Timaus*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.

TERCEIRO CAPÍTULO.

Aristóteles, Acerca de la memoria, In: *Tratados breves de historia natural*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1987.

——. *De l'âme*, Paris, Vrin, 1972.

——. *Ética eudemia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985.

——. *Ética a Nicômacos*, Brasília, UNB, 2001.

——. *Etica Nicomachea*, Dois volumes, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1986.

——. *Les parties des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

——. *Poética*, Madrid, Editorial Gregos, 1974.

——. *Política*, Lisboa, Vega, 1998.

——. *Problèmes*, sections XXVIII-XXXVIII, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

——. *The Categories on interpretation*, Harvard, The Loeb Classical Library, 1983.

QUARTO CAPÍTULO.

Arnim, H., *Fragments des Stoïciens*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003.

——. Stoicorum veterum fragmenta, In: *Los Estóicos antiguos*, Madrid, Editorial Gredos, 1996.

Epicuro, Fragmentos de lugar incerto, In: *Opere, Frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1920.

——. *Obras completas*, Madrid, Cátedra Letras Universales, 1996.

Estobeu, Extratos de física e de ética, In: *Las exposiciones antiguas de ética estóica*, Buenos Aires, Editorial Universitária de Buenos Aires, 1998.

Long, A. e Sedley, D., *The hellenistic philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Lucrécio, *De la nature* (*De Rerum Natura*), Paris, Aubier, Bibliothèque Philosophique, 1993.

QUINTO CAPÍTULO.

Cícero, *Brutus*, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

——. *Del supremo bien y del supremo mal* (*Finibus*), Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1987.

——. *Sobre o destino* (*De fato*), São Paulo, Nova Alexandria, 1993.

——. Tusculanes, In: *Les Stoïciens I*, Paris, Gallimard, 1962.

——. *Tusculan disputations*, Harvard, The Loeb Classical Library, 1989.

——. *Acadêmica*, Harvard, The Loeb Classical Library, 1993.

Sexto Empírico, *Against the ethicists*, London, Harvard University Press, 1997.

——. *Against the logicians* (volume I e II), London, Harvard University Press, 1983.

——. *Against the ethicists*, London, Harvard University Press, 1997.

——. *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

——. Contre les grammairiens, In: *Contre les professeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

——. Contre les musicians, In. *Contre les professeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

BIBLIOGRAFIA GERAL.

Agostinho, *La ciudad de Dios*, volume II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

——. *Contra os acadêmicos*, Coimbra, Atlântida, 1957.

Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Arendt, H., *A Condição humana*, São Paulo, Salamandra, 1981.

Atanassiévitch, X., *L'Atomisme d'Épicure*, Paris, Les Presses Universitaires de France, s/d.

Bernhardt, J., *Platon et lê matérialisme ancien*, Paris, Payot, 1971.

Berveiller, M., *A tradição religiosa na tragédia grega*, São Paulo, Companhia editora nacional, 1935.

Bides, J., *La Biographie d"Empédocle*, Paris, Librairie Glemm, 1973.

Bonzani, R., *Acadêmicos versus pirrônicos*, Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, Mimeo, 2003.

——. *O Ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*, Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, Mimeo, 1992.

Boyancé, P., *Le culte des Muses chez les philosophes gregs – études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, E. de Boccard, 1937.

Burkert. W., *Greek religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

Burnet, J., *O Despertar da filosofia grega*, São Paulo, Editora Siciliano, 1994.

Brehier, E., *Chrysippe et l' ancien stoïcisme*, Paris, Gordon & Breach, 1971.

Brochard, V., *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 2002.

Brun, J., *O Epicurismo*, Lisboa, Edições 70, 1989.

——. *O Estoicismo*, Lisboa, Edições 70, 1986.

Buxton, R., *Persuasion in Greek tragedy – a study of Peitho*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Calame, C., "Vision, blindness, and mask", In. *Tragedy and the tragic*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Cassin, B., *Ensaios sofísticos*, São Paulo, Siciliano, 1990.

——. *L'Effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995.

Chauí, M. *Introdução à história da filosofia*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

——. "Laços do desejo", In: *O Desejo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

Coulanges, F., *A cidade antiga*, São Paulo, Hemus, 1975.

Demont, P., *La cité greque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Derrida, J., *Escritura e a diferença*, São Paulo, Perspectiva, 1971.

——. *A farmácia de Platão*, São Paulo, Iluminuras, 1997.

——. *Gramatologia*, São Paulo, Perspectiva, 1999.

Deschanel, E., *As cortesãs gregas*, Edições cultura clássica, São Paulo, s/d.

Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Agora, 1994.

Dodds, E., *Os gregos e o irracional*, São Paulo, Escuta, 2002.

Dherbey, G., *Os sofistas*, Lisboa, Edições 70, 1986.

Edelstein, L., *Ancient medicine*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987.

Entralgo, L., *The therapy of the word in Classical Antiquity*, London, Yale University Press, 1970.

Epíteto., *Manuel d'Épitète*, Paris, Libraire Générale Française, 2000.

Fernandes, H., *Tempo do desejo*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1989.

Ferraz, M., *Platão: as artimanhas do fingimento*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1999.

Filostrato, *Vidas de los sofistas*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

Foucault, M., *A Hermenêutica do sujeito*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

Foucart, P., *Les mystères d'Eleusis*, Auguste Picard Editeur, Paris, 1914.

Frazer, J., *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Econômica, 1998.

Freud, S., *Analisis terminable e interminable*, In: *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

——. "Duelo y melancolia", In: *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

——. "Personajes psicopáticos en el teatro", In: *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

——. Psicopatología de la vida cotidiana, In: *Obras Completas*, Tomo I, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.

Frias, I., *Platão leitor de Hipócrates*, Londrina, Editora Uel, 2001.

Gagnebin, J., "Morte da memória, memória da morte: da escrita em Platão", In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, Imago, Rio de Janeiro, 1997.

Galeno, *Les Passions et les erreurs de l'âme*, Prefácio de Jean Starobinski, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

——. *Les Facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Giacoia, O., "Filosofia como diagnóstico do presente: Foucault, Nietzsche e a genealogia da ética", In: *Foucault e a destruição das evidências*, Piracicaba, Unimep, 1995.

Goldschmidt, V., *A religião de Platão*, São Paulo, Difusão européia do livro, 1963.

Grinberg, L., *Culpa y depresion*, Buenos Aires, Editorial Paidos, 1978.

Grmek, M., "La pratique médicale, In: *Hippocrate, De l'art médical*. Paris, Bibliothéque Classique, 1994.

Guerra, F., *Historia de la medicina I*, Madrid, Ediciones Norma, 1989.

Guyau, J., *La moral de Epicuro*, Buenos Aires, Editorial Americalee, 1943.

Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.

Havelock, E., *A revolução da escrita na Grécia*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1996.

Heródoto, *História*, Brasília, UNB, 1988.

Heubeck, A; West, S.; Hainsworth, J., *A commentary on Homer's Odyssey*, v. 1., Oxford, Clarendon Press, 1988.

Hornstein, L., *Cura psicanalítica e sublimação*, Porto Alegre, Artes médicas, 1988.

Hume, D., "Ensaios sobre a felicidade", In: *Os pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1989.

Jaeger, W., *Paidéia - a formação do homem grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995.

Jouanna, J.; Magdevaine C. *Hippocrate - L'art de la médecine*, Paris, G.F. Flammarion, 1999.

——. *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992.

Jung, C., *Símbolos da transformação*, Petrópolis, Vozes, 1999.

——. *Natureza da psique*, Petrópolis, Vozes, 1998.

Lacan, J., *Seminário*, Livro 1, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

Laércio, D., *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, Editora UNB, 1987.

Laplanche, J., *A Sublimação*, São Paulo, Martins Fontes, 1989.

——. *Vida e morte em psicanálise*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1985.

Lebrun, G., "Sombra e luz em Platão", In: *O Olhar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

Leloup, J., *Cuidar do ser*, Petrópolis, Vozes, 1996.

Leveque, P., *Mundo helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987.

Kenny, A., *Aristotle on the perfect life*, New York, Oxford, 1995.

Kirk, G., *Los poemas de Homero*, Barcelona, Ediciones Paidos, 1985.

Mattei, J., *Pythagore et les phythagoriciens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Montaigne, M., *Os Ensaios*, Livros I, II e III, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

Monzani, L., *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Ed. Unicamp, 1995.

Muñoz, A., *Liberdade e causalidade – ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*, São Paulo, Discurso Editorial, 2002.

Nasio, J., *O livro da dor e do amor*, Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

Navarre, O., *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris, Librairie Hachette, 1900.

Nietzsche, F., *Genealogía da moral*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

——. *O nascimento da tragédia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

Nussbaum, M., *La fragilidad del bien - fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La Balsa de la medusa, 1995.

Parkes, C., *Luto – estudos sobre a perda na vida adulta*, São Paulo, Summus, 1998.

Pellegrin, P., Médecine hippocratique et philosophie, In: *Hippocrate, De l'art médical*. Paris, Bibliothéque classique, 1994.

Petrarca, *De remediis – Contre la bonne et la mauvaise fortune*. Paris, Rivages Poche, 2001.

——. *Secretum – Mon secret*, Paris, Rivages Poche, 1991.

Philon, *De vita contemplatica*, Paris, Éditions du Cerf, 1963.

Pigeaud, J., *Folie et cures de la folie – chez les médicins de l'antiquité greco-romane*. Les belles lettres, Paris, 1987.

——. *La maladie de l'âme - étude sur la relation de l´âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

——. O homem de gênio e a melancolia, In: Aristóteles, *O Problema XXX*, Rio de Janeiro, Lacerda, 1998.

Plebe, A., *Breve história da retórica antiga*, São Paulo, E.P.U., 1978.

Plutarco, *Des contradictions des stoïciens*, In: *Les Stoïciens*, I. Paris, Gallimard, 1962.

——. *De l'exil*, In: *Ouvres morales VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

——. *De la tranquilité de l'âme*, In: *Ouvres morales VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

——. *De la musique*, Reinach, Paris, Ernest Leroux, 1900.

——. *Dialogue sur l'amour*, In: *Ouvres morales X*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

——. *De la vertu morale*, In: *Ouvres morales VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

——. *Des notions comunes contre les stoïciens*, In: *Les Stoïciens*, I, Paris, Gallimard, 1962.

——. *Isis et Osiris*, In: *Ouvres morales VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

——. *La gloire des athéniens*, In: *Ouvres morales V*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

——. *Reply to Colotes*, In: Moralia XIV, Harvard, The Loeb Classical Library, 1996.

——. *Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps*, In: *Ouvres morales VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

——. *Sobre la charlatanería*, In: *Obras morales y de costumbres (moralia) VII*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1995.

——. *Sobre el refrenamiento de la ira*, In: *Obras morales y de costumbres (moralia) VII*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1995.

——. *Sobre la superstición*, In: *Obras morales y de costumbres (moralia) II*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986.

——. *Sur la disparition des oracles*, In: *Ouvres morales VI*, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

——. *Sur les oracles de la Pythie*, In: *Ouvres morales VI*, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

——. *Sur l'E de Delphes*, In: *Ouvres morales VI*, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

——. *Vies des dix orateurs*, In: *Ouvres morales XII*. Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Popkin, R., *História do ceticismo de Erasmo a Spinosa*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2000.

Porchat, O., *Vida comum e ceticismo*, São Paulo, Brasiliense, 1993.

——. "Ainda é preciso ser cético", Mimeo.

Porfírio, *Vie de Pythagore*, Paris, Belles Lettres, 1982.

Prado, B., *Alguns ensaios*, São Paulo, Max Limonad, 1985.

——. "A força da voz e a violência das coisas", In: Rousseau, J., *Ensaio sobre a origem das línguas*, Campinas, Editora da Unicamp, 2003.

——. "Entre o alvo e o objeto do desejo", In: *O Desejo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

——. "Erro, ilusão, loucura", In: *A crise da razão*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

——. "Lecture de Rousseau" , In: *Revista Discurso*, nº 3, São Paulo, 1972.

Price, A., *Conflito mental*, Campinas, Papirus, 1998.

Rodis-Lewis, G., *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975.

Romilly, J., *A tragédia grega*, Brasília, U.N.B., 1998.

Rousseau, J., *Carta a d'Alembert*, Campinas, Editora da Unicamp, 1993.

——. *Ensaio sobre a origem das línguas*, Campinas, Editora da Unicamp, 2003.

Sandbach, F., *The Stoics*, Cambridge, Hackett Published Company, 1994.

Salem, J., *La mort n'est rien pour nous - Lucrèce et l'éthique*, Paris, Libraire philosophie J. Vrin, 1990.

——. *Tel un Dieu parmi les hommes – L'éthique d'Épicure*, Paris, Libraire philosophie J. Vrin, 1994.

Salinas, R., *Paradoxo do espetáculo*, São Paulo, Discurso Editorial, 1997.

Sêneca, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

——. *Lettere morali a Lucilio*, (dois volumes), Milano, A. Mondadori Editore, 1995.

——. *Sobre la superstición*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

——. *Sobre a tranqüilidade da alma e Sobre o Ócio*, São Paulo, Nova Alexandria, 2001.

Sharples, R., *Stoics, Epicureans and sceptics – an introduction to hellenistic philosophy*, London, Routledge, 1996.

Silva, F., *Bergson – intuição e discurso filosófico*, São Paulo, Loyola, 1994.

——. "Proust e a compreensão da dor", In: *Revista Discurso*, nº 3, São Paulo, 1972.

Silva, M., *Epicuro – Sabedoria e jardim*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

Silveira, P., *Wittgenstein: da inquietação filosófica à gramática*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia e Epistemologia da Psicanálise da Universidade Federal de São Carlos, Mimeo, 1998.

Simondon, M., *La mémoire et l'oubli – dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V siècle avant j.C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Snell. B., "O homem na concepção de Homero", In: *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, São Paulo, Perspectiva, 1990.

Souza, E., *Dioniso em Creta e outros ensaios*, São Paulo, Livraria duas cidades, 1973.

Stanford, W., *Greek tragedy and the emotions*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.

Starobinski, J., "O remédio no mal: o pensamento de Rousseau", In: *As máscaras da civilização*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

Teofrasto, *Enquiry into plants*, II, London, The Loeb Classical Library, 1976.

Valente, M., *L'éthique stoïcienne chez Ciceron*. Paris, Librairie St Paul, 1956.

Verdan, A., *O ceticismo filosófico*, Florianópolis, Editora da UFSC, 1998.

Vergnières, S., *Ética e política em Aristóteles*, São Paulo, Paulus, 1999.

Vernant, J., *As origens do pensamento grego*, Rio de Janeiro, Bertrand, 1998.

——. *Mito e pensamento entre os gregos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

——. Vernant, J. e Vidal-Naquet, P., *Mito e tragédia na Grécia antiga*, I e II, São Paulo, Perspectiva, 1999.

Vitrac, B., *Médicine et philosophie au temps d'Hippocrate*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1989.

Voelke, A., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 1993.

Winnicott, D., *O brincar e a realidade*, Rio de Janeiro, Imago, 1975.

Wittgenstein, L., "Conferencia de ética", In: *Ocasiones filosóficas* (1912-1951), Madrid, Catedra, 1997.

——. *Investigações filosóficas*, São Paulo, Abril Cultural, 1990.

——. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1996.

——. *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.