

A FISIOLÓGIA DO ESPÍRITO NA GRÉCIA ANTIGA

Henrique Cairus¹

RESUMO

O presente capítulo busca oferecer subsídios à investigação das sedes físicas do sentimento a partir da perspectiva da literatura grega. Pretende-se apontar dados que insiram o discurso acerca do tema em um projeto de legitimação do campo da medicina e de construção de uma via de acesso à *psykhé* através do corpo.

Palavras-chave:

Oceano: Tu não sabes disso, Prometeu: que,
para falar dessa fúria doentia, há termos médicos?
(P.V.,384)

A Grécia é a origem que o Ocidente dá a si. A eleição desse tempo e desse espaço tem suas motivações e suas conseqüências. E, dentre as conseqüências, uma se mistura com a motivação: a urdidura de uma identidade à qual sempre se retorna, e que, tal qual Penélope, tecemos e destecemos sempre que a história exige.

A identidade que nos faz ocidentais tem como um de seus patrimônios as bases da medicina como área do saber. E, para ser mais exato, a primeira área de saber claramente delimitada no seio dessa herança helênica.

As fronteiras que delineavam o campo da medicina atuavam em várias frentes, desde o estabelecimento de um léxico próprio – condição fundamental para geração e manutenção de um campo do saber –, até a proposição de controle da relação entre natureza e cultura.

O estabelecimento de um léxico próprio, ou jargão, integra o aparato que servia para consolidar a medicina e vê-la distinta de uma sistematização do pensamento mais genérica à qual se deu o nome de filosofia. Do instrumental da medicina, de seu “*organon*” disperso por tantas obras, destaca-se como um marco e ponto fundamental o mapeamento do corpo a partir dos critérios axiológicos nem sempre claros e bem definidos.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ; co-autor, em parceria com Wilson A. Ribeiro, do livro *Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença* (FIOCRUZ, 2005). email: hcairus@ufrj.br

Podemos reconhecer dois tipos de funções primárias do corpo: a do corpo para si – como a circulação, a respiração etc – e a do corpo para fora – como a locomoção, a fala etc. E, para além desses dois tipos de função, os antigos, especialmente alguns autores do *Corpus hippocraticum*, ainda distinguiram a atividade física de interseção entre o interno e o externo, e uma metodologia clara da medicina era a de propor, com fins semiológicos, essa ponte entre o interno e o externo, antes que ela se fizesse por si, aflorando em forma patológica crônica ou aguda. Nisso consiste o prognóstico, tema principal de um tratado hipocrático e tema secundário de vários outros.

Esse ponto de interseção, contudo, pode ter outras formas, outras feições. Essas outras interseções dão-se no ambiente que os gregos com certa frequência chamavam *psykhé*.

A *psykhé* – chamemo-lo assim – é um espaço a custo mapeado. Podemos notar não muito mais do que o fato de alguns autores hipocráticos perceberem ali uma parte mais externa, aflorada, a qual chamaram de *áisthesis*, considerando-a uma porta de entrada para a própria *psykhé*. A *áisthesis*, de fato, é precisamente a percepção física de qualquer elemento do universo extracorpóreo.

No célebre tratado hipocrático *Da medicina antiga* (9,3), em um importante comentário metodológico, a *áisthesis* toma surpreendente vulto, porquanto é considerada a única medida – o *métron*, conforme o texto do tratado – a partir da qual se aplica a noção numérica à realidade.

Tal assertiva faz ecoar o famoso fragmento de Protágoras *ánthropos métron pánton* – o homem é a medida de tudo, mas o homem do tratado hipocrático é o homem que sente, e principalmente se sente como indivíduo. E individualizar o homem como sujeito que sente foi uma das missões da medicina hipocrática.

A individualização dá-se, é notório, tendo como base o corpo que sente. Na referida passagem do tratado *Da medicina antiga*, o que temos é a *áisthesis tōu sómatos*: a *áisthesis* do corpo.

É possível, pois, pensar-se na referência textual ao corpo como um sinal de uma potencial oposição a uma *áisthesis* menos corpórea que, partindo de uma denotação, expressasse a percepção do intelecto. É assim que a vemos claramente em um texto pouco mais de um século mais recente do que o tratado hipocrático, a *Ética a Nicômaco* (IX,9;1170a), onde se lê: “Sentir (*aisthánesthai*) que sentimos (*aisthanómetha*) ou que pensamos (*noôumen*) é sentir que somos”¹.

Aristóteles parece referir-se primeiramente a uma sensibilidade física que, aos poucos, vai cedendo lugar a uma percepção menos concreta, e vai configurando uma nova forma de saber, em tudo complementar ao *noêin*, ao saber intelectual por excelência.

O raciocínio da referida passagem da *Ética a Nicômaco* chega imediatamente ao ponto em que é preciso admitir: “existir, como foi dito, é sentir ou pensar, e sentir que se vive é algo agradável por si só” (*ibidem*). E essa conclusão parece completar o fragmento DK3B de Parmênides: “*tò autó noêin estin te kái êinai*” (“com efeito, o mesmo é pensar e ser”).

Para além do *cogito* cartesiano, que, de certa forma, faz ecoar esse pensamento aristotélico e parmenídeo, é preciso reconhecer que a *áisthesis* cumpre um movimento de fora para dentro, que perpassa o corpo, atinge a faculdade perceptiva e vai ainda além, ao menos nos reflexos que desencadeia.

A *áisthesis*, sem deixar de ser uma porta de entrada, é também uma via de mão dupla. É, como vimos, um novo tipo de conhecimento, um conhecimento proveniente da interseção do intra e do extracorpóreo, mas sem que se restrinja a uma atitude unidirecional.

Ela se aplica ao sentir e ao sentir-se, e o sentir-se é uma atitude de dentro do corpo para fora, porquanto reflexiva por natureza.

O espaço mais proeminente da *psykhé*, a *áisthesis*, encontra-se do lado de dentro do corpo com o espaço mais interno desse complexo característico da vida. Mas esse espaço físico obriga-nos a retomar uma das marcas do pensamento de muitos autores gregos – a começar pela maioria dos pensadores pré-socráticos: a imbricação entre o significado e o significante na relação metafórica.

Se perguntarmos o que Tales queria dizer com seu “tudo é água”, dificilmente conseguiríamos chegar a uma resposta que distinguisse o sentido “químico” e o sentido metafórico da colocação. Tudo é água, de fato, e tudo é como água. A água é o mundo e é também uma chave de leitura da realidade.

Parece dar-se o mesmo com a face interna da *psykhé*. No fígado, no coração, no diafragma ou no cérebro, a *psykhé* repousa sua cabeça conforme convém ao seu conforto, conforme ficar mais adequada a relação entre significado e significante, entre o que é fisicamente e o que é enquanto signo.

Para pensarmos sobre o lugar interno da *psykhé*, retomemos a metodologia de Claude Bernard, e estudemos o normal a partir do patológico, pois, se extrairmos um nervo, podemos conhecer a sua função.

O discurso da afirmação de uma *psykhé* ligada – ou mesmo subordinada – ao corpo é parte de uma estratégia retórica ainda vigente no discurso médico. Tal estratégia serve evidentemente à frágil legitimação do campo da medicina, para a qual é fundamental a somatização do espírito.

Duas doenças da *psykhé* assinalam claramente seus correspondentes somáticos: a melancolia e a frenite.

A frenite (*phrenítis*) é uma enfermidade bem descrita pelos médicos da Grécia antiga. Ela se localiza nas *phrénes*, isso é, no diafragma, e consiste numa “alienação mental acompanhada de febre”. Essa descrição sucinta é posterior aos tratados hipocráticos, mas, no tratado cnídio *Doenças I*, 30, febre e alienação mental estão muito unidas, e ali pode-se ler:

Φρενίτις δὲ ὡδε ἔχει· τὸ αἷμα τὸ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ πλείστον ξυμβάλλεται μέρος συνέσιος· ἔνιοι δὲ λέγουσι, τὸ πᾶν· ὁκόταν οὖν χολὴ κινηθεῖσα ἐς τὰς φλέβας καὶ ἐς τὸ αἷμα ἐσέλθῃ, διεκίνησεν καὶ διώρρωσεν τὸ αἷμα ἐκ τῆς ἐωθυίης συστάσιός τε καὶ κινήσιος, καὶ διεθέρμηνε· διαθερμανθέν δὲ διαθερμαίνει καὶ τὸ ἄλλο σῶμα πᾶν, καὶ παρανοεῖ τε ὠνθρωπος καὶ οὐκ ἐν ἐωυτῷ ἐστὶν ὑπὸ τοῦ πυρετοῦ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ αἵματος τῆς διορρώσιός τε καὶ κινήσιος γενομένης οὐ τῆς ἐωθυίης. Προσεοίκασι δὲ μάλιστα οἱ ὑπὸ τῆς φρενίτιδος ἐχόμενοι τοῖσι μελαγχολῶσι κατὰ τὴν παράνοϊαν· οἱ τε γὰρ μελαγχολῶδες, ὁκόταν φθάρῃ τὸ αἷμα ὑπὸ χολῆς καὶ φλέγματος, τὴν νοῦσον ἰσχοῦσι καὶ παράνοοι γίνονται, ἔνιοι δὲ καὶ μαινόνται· καὶ ἐν τῇ φρενίτιδι ὡσαύτως· οὕτω δὲ ἦσσαν ἢ μανίη τε καὶ ἡ παραφρόνησις γίνεται, ὅσω περ ἢ χολῆ τῆς χολῆς ἀσθενεστέρα ἐστίν.

Em relação à frenite, passa-se assim: o sangue, no homem, leva maior parte do conhecimento (*sýnesis*) ou, segundo alguns, todo ele. Quando a bile em movimento penetra nas veias e no sangue, move violentamente o sangue, tornando-o seroso, e o aquece. Aquecendo, aquece todo o corpo, e o homem delira (*paraphronêi*) e não fica em si, devido à força da febre, à sua serosidade e ao seu movimento incomuns. Os que sofrem sob a ação da frenite parecem sobretudo com os melancólicos, graças ao delírio (*paránoia*). Isso porque, nos melancólicos, quando o sangue é perturbado pela bile e pelo fleuma, a doença prevalece e eles tornam-se delirantes (*paránooi*); alguns tornam-se maníacos (*maínontai*), e o mesmo se passa na frenite. Assim, a *manía* e a alienação (*paraphrónesis*) diminuem à medida que a bile se torna mais fraca.

Esse trecho registra a única ocorrência do termo *paraphrónesis* no *Corpus hippocraticum*. A tradução de *paraphrónesis* – palavra oriunda de *phrénes* e cognata de *phrenítis* – é delicada, porquanto a maioria dos tradutores não a distingue de *paránoia*.

Estudos mais recentes – nomeadamente os de Jackie Pigeaud – propõem que *paraphrónesis* e *paraphrosýne* sejam traduzidas por “alienação”. Essa opção interpretativa encontra respaldo em outros textos antigos, como as *Histórias* de Heródoto (I,109), onde o verbo *paraphronô* caracteriza uma espécie de estágio mais agravado da *manía*: “Não obedecerei a Astíages, ainda que ele se aliene (*ei paraphronései*) e enlouqueça (*manéetai*) mais ainda do que já está louco (*máinetai*)”. Esse trecho refere-se à recusa de Hárpago a matar Ciro, o bebê nascido de Mandane, e que viria mais tarde a reinar sobre a Ásia. Tal recusa significaria descumprir as ordens de Astíages e provocar o agravamento de sua *manía*. A primeira *manía* referida na passagem citada é a que levou Astíages a ordenar o terrível ato, e a segunda, a que parece equivaler à *paraphrónesis*, diz respeito ao agravamento da primeira *manía*, provocada pela consciência de que o soberano teria de ter sido desobedecido.

A bile, como se pode perceber pelo trecho citado do *Doenças I*, origina tanto a frenite quanto a melancoliaⁱⁱ. Distingue-as contudo o fato de a melancolia ter uma conexão com a presença do fleuma e, talvez por isso, não ser acompanhada de febre. A famosa descrição do estado melancólico, no sexto livro dos *Aforismos*, dimensiona bem o quadro sintomático dessa doença: “Quando o medo e a distímia (*dysthymía*) persistem por muito tempo, tal estado é melancólico” (*Af.VI,23*). Por tratar-se de um quadro sintomatológico é natural que, no aforismo, os dados da *manía* sejam relativos à *psykhé*.

Ainda que se suponha, a partir da observação semiológica, o que pode distinguir a melancolia da frenite, ainda restaria uma questão mais complexa, a convergência conceitual entre *manía* e *paraphrónesis*.

A palavra *phrenítis*, como já vimos, está relacionada às *phrénes*, ou seja, aos ‘diafragmas’. Não se pode, contudo, tirar disso conclusão apressada. A frenite implica em outros lugares do corpo, e o envolvimento dessas outras partes vale ser examinado. No tratado – também cnídio – *Das afecções* (10) pode-se ler:

Φρενίτις ὅταν λάβῃ , πυρετὸς ἴσχει βληχρὸς τὸ πρῶτος, καὶ ὀδύνη πρὸς τὰ ὑποχόνδρια, μᾶλλον δὲ πρὸς τὰ δεξιὰ ἐς τὸ ἥπαρ· ὅταν δὲ τεταρτάϊος γένηται καὶ πεμπταίος, ὃ τε πυρετὸς ἰσχυρότερος γίνεται, καὶ αἱ ὀδύναι, καὶ τὸ χρῶμα ὑπόχολον γίνεται, καὶ τοῦ νοῦ παρακοπή. (...) Ἡ δὲ νόσος γίνεται ὑπὸ χολῆς, ὅταν κινηθεῖσα πρὸς τὰ σπλάγχνα καὶ τὰς φρένας προσίζη·

Frenite: quando se a pega, primeiramente prevalece uma febre fraca e uma dor nos hipocôndrios, mais forte do lado direito, em direção ao fígado. Mas no quarto ou quinto dia, a febre e a dor tornam-se mais fortes, a coloração é sub-biliosa, e ocorre o delírio (*tôu nôu parakopé*). (...) Essa doença ocorre sob a

ação da bile, que, quando posta em movimento, fixa-se nas vísceras (*tà splánkhna*) principais e nas *phrénes*.

O termo *splánkhnon*, especialmente no seu plural – *splánkhna* –, expressa o conjunto de vísceras que correspondem anatomicamente às sedes da *psykhé*, coração, fígado e diafragma(s). E é precisamente o diafragma que é destacado, segundo Littré (VI, p.217), por motivação etimológica. Creio, no entanto, haver um reconhecimento pelo médico cnídio da primazia das *phrénes*. Destaca-se também, como víscera fundamental, nessa passagem, o fígado, e a dor tem lugar no hipocôndrio direito.

As ocorrências de *phrén* e de seu plural, *phrénes*, na literatura grega são abundantes, e sua interpretação fisiológica oscila um pouco entre diafragma, denotação mais aceita e defendida por helenistas como B. Snell e J. Dumortier; pericárdio, segundo O. Körner, e até mesmo pulmão, como defende Onians (2000:23-42)ⁱⁱⁱ.

No verso 881 do *Prometeu acorrentado* encontra-se uma frase reveladora: “*kardía dè phóboi phréna laktízei*” (“com o medo, meu coração pisoteia o diafragma”). Faz-se, no entanto, uma distinção entre o plural e o singular de *phrén*, deduzindo-se, a partir da observação do uso, que o plural tende a uma denotação^{iv} mais psíquica. Dumortier, em sua famosa obra *Le vocabulaire médical d’Eschyle et les écrits hippocratiques* (1935), dedica um subcapítulo à *phrén* e outro às *phrénes*, mas o que o motiva a fazê-lo é mais a linguagem hipocrática que habitualmente prefere a forma plural para falar do diafragma do que a linguagem de Ésquilo, como se pode depreender da frase citada acima, tirada do verso 881 do *Prometeu acorrentado*. De resto, todo o *Corpus hippocraticum* emprega o termo no plural e a única ocorrência do singular *phrén* em toda a Coleção está em *Prenoções de Cós* (34,571).

Apesar de sugerido pela expressão “*phragmòs ho tôn phrenôn*” (a divisão das *phrénes*), no tratado hipocrático *Dos ventos* (10Littré), o registro mais remoto do termo *diáphragma* está no *Timeu* (70a 6) platônico. Seu significado ali era o de um atributo das *phrénes*:

Ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. Καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὐτὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. Τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν, κατώκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξύ τῶν φρενῶν τε καὶ ἀχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινῇ μετ’ ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὅπῃ ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ’ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἐκὸν ἐθέλοι.

No peito e no chamado tórax é que eles [os imortais] instalaram uma espécie (*génos*) mortal de *psykhé*. E, como uma parte dessa *psykhé* era, por natureza, melhor e outra pior, eles dividiram em duas partes a cavidade do tórax, e as separaram, como se separa os aposentos das mulheres e dos homens, colocando no meio as *phrénes diáphragma*^v. Essa parte da *psykhé* que toma parte na coragem (*andréia*) e no ímpeto (*thymós*), sendo ela amante da vitória, eles a fizeram residir mais próxima à cabeça, entre as *phrénes* e o pescoço, para que ela, depois de dar ouvidos à razão (*lógos*) e estar de acordo com esta, contenha, pela força, a espécie de desejos, quando não quiser obedecer de bom grado às ordens e à razão (*lógos*) que vêm daquela “acrópole”.

Esse trecho do *Timeu* integra a longa passagem em que Platão mapeia somaticamente a *psykhé* (69c-76e). A julgar por esse excerto, as *phrénes* em forma de membrana (*diáphragma*) prestam o serviço de manter a parte melhor da *psykhé* mortal mais perto da cabeça e, por conseguinte, manter o ímpeto, o *thymós*, mais perto da razão. Naturalmente essa é uma perspectiva bastante particular, mas sua inscrição no horizonte do possível já é suficiente para pensar-se o *thymós* como um residente da *psykhé*, e ainda é lícito notar que há certa tendência a colocar a cabeça para fora e para cima da *psykhé*.

Heráclito de Éfeso, em DK108B, parece propor uma proximidade entre *nôus* e *phrén*: “Qual a *phrén* ou o *nóos* deles? Fiam-se nos aedos e têm a turba como mestre, sem se dar conta de que ‘a maioria é má e poucos são os bons’”. A discussão sobre a relação proposta entre *nôus* e *phrén* no fragmento heraclítico é delicada, mas não pode ser levada adiante sem que se note que entre *nóos* e *phrén* há um ‘ou’ (gr. *é*), e não um ‘e’ (gr. *kái*), o que permite uma interpretação que considere uma busca de compreensão, tentando o uso de dois termos que expressavam idéias próximas. Os dois termos diferem entre si em vários pontos, mas interessa-nos notar sobretudo que *nôus*, ao contrário de *phrén*, não tem uma contrapartida fisiológica, permitindo, assim, a leitura de um *phrén* sede do *nôus*, com o qual se confundiria na perspectiva adotada pelo texto. No *Prometeu acorrentado* (480-1), mais precisamente numa fala de Prometeu, *nôus* faz-se ladear novamente por *phrén* (desta vez no plural, *phrénes*), mas une-se a esta por *kái*, e ambos, *nôus* e *phrénes* opõem-se a *népioi*, palavra recorrente no texto homérico e hesiódico, que indica a incapacidade de reflexão: “*népious óntas tò prîn / énnous étheka kài phrenôn epebólous*” [sendo tolos anteriormente / dei-lhes *nôus* e *phrénes*].

Os tratados *Epidemias V* e *Epidemias VII* apresentam, cada um, uma ocorrência do termo *diáphragma* (respectivamente, em 95Littre e 121Littre). Essas duas ocorrências apresentam o termo com o sentido próximo ao de ‘diafragma’; todavia, as

partes de ambos os tratados em que o termo figura são situadas por Jouanna (1992:532) num lapso entre 358-7 a.C., posto que em todos os dois há referências, a propósito de um ferido por catapulta, ao sitiamento de Dato por Filipe da Macedônia.

Em todo caso, é notória a importância das *phrénes* em relação à do *diáphragma*. Seu convívio textual próximo com a *kardía* pode dimensionar essa relevância.

Podemos, por exemplo, encontrar juntos *kardía* e *phrénes*, no fragmento elegíaco 191West de Arquíloco, onde se lê:

τοῖος γὰρ φιλότιτος ἔρως ὑπὸ καρδίην ἔλυσθεις
πολλὴν κατ' ἀχλὺν ὀμμάτων ἔχευεν,
κλέψας ἐκ στηθέων ἀπαλὰς φρένας.

Tal é o desejo de amor que assola o meu coração (*kardíe*)
que derramou mui opaca névoa sobre meus olhos
tendo roubado de meu peito o sentimento (*phrénes*).

Para compreender melhor o fragmento acima, é útil evocar o fr.124bWest de um tetrâmetro do mesmo poeta. Neste, nota-se uma certa relação complementar entre *phrénes* e *nôus*, deixando entrever tratar-se de uma integração entre a razão e o sentimento, e essa hipótese motivou a tradução:

ἀλλά σεο γαστήρ νόον τε καὶ φρένας παρήγαγεν
εἰς ἀναιδείην,

mas tua gula (*gastér*) desvia teu senso (*nôus*) e teu sentimento (*phrénes*)
para a falta de pudor

Há nesse fragmento também o uso do termo *gastér* (ventre) para designar a gula. Esse uso, sem que seja precisamente denotativo, aproxima-se, no entanto, mais da denotação do que qualquer ocorrência de *phrénes*.

No breve tratado hipocrático *Das virgens*, o autor explica que, se as mulheres permanecerem virgens por mais tempo do que devem, o sangue da menstruação, não encontrando abertura suficiente para o fluxo menstrual normal, acumula-se. Com o passar dos anos o nível do sangue acumulado pode chegar ao diafragma e ao coração, e a mulher será tomada pela *paraphrosýne* e pela *manía*: “A partir do coração e das *phrénes*, [o sangue] flui de volta lentamente, pois as veias [ali] são oblíquas e a região é vital (*epíkairos*) e sujeita ao delírio (*paraphrosýne*) e à *manía*”.

A *manía* e o delírio, segundo esse pequeno tratado, têm sua origem tanto na *kardía* quanto nas *phrénes*. Apesar de haver algumas especulações a esse respeito, não creio que a conjunção aditiva entre *manía* e *paraphrosýne* desassocie-as. A conjunção (*kái*, e não *te kái*) pode ter duas interpretações: a temporal – primeiro o delírio e depois a *manía*, e, assim o delírio seria parte da *manía* – e a ênfase – onde o delírio seria o sintoma da *manía* a ser destacado.

A expressão *phrenomanés* (*Agamemnon*,1140), quase um *hápax legómenon* no *Agamemnon* esquiliano^{vi}, por si só ilustra a relação entre *manía* e *phrénes*.

Enquanto a passagem do *Prometeu acorrentado* oferece subsídios para compreender-se o uso não médico de termos como *kardía* e *phrénes*, a mesma *kardía*^{vii} apresenta, por vezes, fronteira tenuemente marcada com o fígado.

No tratado hipocrático *Doenças IV* (36), lê-se: “imediatamente dói o fígado (*hêpar*), que as crianças chamam de *kardié*”. Os textos conduzem-nos à crença de que, pelo menos para alguns, o fígado era realmente a sede – ao menos parcial – da alma. Aristóteles, no opúsculo *Das partes dos animais*^{viii} (676b), relata justamente a opinião daqueles que julgam ter o fígado essa função: “por isso dizem que a bile, mordendo parte da alma que está na região do fígado, o contrai, e, soltando-o, ela o aplaca”.

Aristóteles, no primeiro livro da extensa obra *História dos animais* (496b), declara que:

Τὸ δ' ἥπαρ ὡς μὲν ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐν τοῖς πλείστοις ἔχει χολήν, ἐπ' ἐνίοις δ' οὐκ ἔπεστιν. Στρογγύλον δ' ἐστὶ τὸ τοῦ ἀνθρώπου ἥπαρ καὶ ὅμοιον τῷ βοεῖω. Συμβαίνει δὲ τοῦτο καὶ ἐν τοῖς ἱερείοις, οἷον ἐν μὲν τόπῳ τινὶ τῆς ἐν Εὐβοίᾳ Χαλκιδικῆς οὐκ ἔχει τὰ πρόβατα χολήν, ἐν δὲ Νάξῳ πάντα σχεδὸν τὰ τετράποδα τοσαύτην ὥστ' ἐκπλήττεσθαι τοὺς θύοντας τῶν ξένων, οἰομένους αὐτῶν ἴδιον εἶναι τὸ σημεῖον, ἀλλ' οὐ φύσιν αὐτῶν εἶναι ταύτην.

O fígado geralmente e na maior parte dos animais tem bile (*kholé*)^{ix}, mas, em alguns, não tem. O fígado do homem é arredondado como o do boi. Nota-se isso nas vítimas sacrificiais, como em certa região da Calcídia na Eubéia, onde o rebanho não tem bile (*kholé*); mas, em Naxos, quase todos os quadrúpedes^x têm tanta [bile] que os estrangeiros que praticam seus rituais de sacrifício, julgando ser-lhes pessoalmente dirigido aquele sinal [diferente], não imaginam ser aquela mesmo a natureza daquelas vítimas.

O fígado tem sua carga significativa relacionada à bile, cuja denotação faz-se presente na fisiologia e no psiquismo, sem que se faça, como já disse, real distinção entre ambos os aspectos. É assim que, no canto XVI da *Ilíada* (v.203), Aquiles,

dirigindo-se aos Mirmidões, lembra-lhes as ameaças dirigidas aos troianos “enquanto durou o seu *khólos*”^{xi}.

Essa mesma fala de Aquiles, na *Ilíada*, termina com um verso onde consta o termo *êtor*, um termo típico da poesia épica^{xii}, que traduz a idéia de sede da *psykhé*. Esse termo, porém, não encontrou o destino anatômico, e sua correspondência física mais próxima é a que se pode depreender da leitura do verso 169 do canto XX da *Ilíada*: “no seu coração (*kradíe*), o ‘êtor’ aperta-se”. Essa breve passagem, que coloca lado a lado *kradíe* e *êtor*, indica que o *êtor* reside no interior do coração, e compromete a interpretação mais comum para *êtor*, que o traduz por ‘coração’. De qualquer forma, não há muitos indícios para a localização fisiológica de *êtor*, que, por sua vez, parece ter prescindido disso. Como sentencia o Príncipe dos poetas, Píndaro^{xiii}: “a imensa multidão dos homens tem seu *êtor* cego”.

Não foi essa a única oportunidade que *kardía* encontrou para confundir-se com outra possível sede da *psykhé*. Jean Dumortier, de fato, lembra que o coro de velhos e o Corifeu da tragédia esquiliana *Agamemnon*, quando se referem à sede da *psykhé*, não empregam o termo *kardía*, que talvez soasse pueril – se fiarmo-nos na avaliação do autor do *Doenças IV*. Poder-se-ia acrescentar que as situações onde se emprega o termo *kardía*, na peça em questão, são as que trazem à cena o velho estatuto cujo conflito com o novo as tragédias comumente tematizam. Assim, empregam *kardía*, onde poderia empregar-se *hêpar*, ao falar-se, por exemplo, da mântica (*Agamemnon*, 977 e 1028, por exemplo).

A poesia arcaica é rica em exemplos onde a *kardía* sedia os sentimentos^{xiv}, e, nesses contextos, pode o termo conviver com o *hêpar*. Não obstante, é o fígado o órgão a ser atingido pela águia que martiriza Prometeu. Mais do que suspeitar da consciência da propriedade regenerativa do órgão, interessa perceber a preferência pelo fígado como órgão mais relevante, inclusive para o castigo que se pretendia eterno.

As vísceras dos *splánkhna*, a partir de certos textos hipocráticos, parecem disputar com o cérebro o encargo de sediar a *psykhé*. Tertuliano (*De anima*, 15,5), com efeito, diz que “*anima in cerebro cubat secundum Hippocratem*” (“a alma, segundo Hipócrates, está contida no cérebro”).

Nada no *Corpus hippocraticum* confirma textualmente essa sentença tão categórica de Tertuliano, mas é verdade que o célebre tratado *Da doença sagrada* deixa entrever com considerável clareza essa idéia. Tertuliano (séc.III d.C.), para construir tal assertiva, provavelmente baseou-se no médico efésio Sorano, que escreveu, entre 210 e

213 A.D., uma obra sobre a *psykhé* – *Perì psykhês* – em quatro livros. Sorano professa, nessa obra, sua crença de que a *psykhé* é absolutamente corpórea e tenta buscar raízes hipocráticas para sustentar sua tese^{xv}.

No capítulo 3Littre^{xvi} do tratado *Da doença sagrada*, quando o autor localiza a etiologia dos males convulsivos, lê-se: “Mas, de fato, o cérebro (*enképhalon*) é o causador dessa afecção, assim como das outras doenças mais importantes (*mégista*). De que maneira ocorre e a partir de qual motivação é o que exporei claramente”.

A exposição, a partir de então, é detalhada. O autor preocupa-se imediatamente em ligar ao cérebro, pela circulação sangüínea, o *fígado* (de onde parte a veia mais grossa do corpo), as *phrénes* (subordinando-lhes os pulmões) e o coração. As *phrénes* e a *kárdie* são irrigadas pela veia que vem do fígado. A segunda veia mais grossa vem do baço. Vindas de todo o corpo, as veias, finas ou grossas, levam o sangue até o cérebro. A irrigação deve ser perfeita e sua perturbação é a causa para vários sintomas dos males epiléticos.

Ao cérebro também ocorre o ar respirado, o *pnêuma*. Destaca-se o papel do *pnêuma* com duas funções: a de resfriamento – especialmente do processo digestivo – e a de condutora da consciência, da *phrónesis*, que deve chegar ao cérebro, ventilando-o com esse invisível entorno do mundo externo. O tratado *Da doença sagrada* (7Littre) registra:

τὸ πνεῦμα πρῶτον μὲν ἐς τὸν ἐγκέφαλον ἔρχεται, ἔπειτα δὲ ἐς τὴν κοιλίην τὸ πλεῖστον μέρος, τὸ δὲ ἐπὶ τὸν πλεύμονα, τὸ δὲ ἐπὶ τὰς φλέβας. Ἐκ τούτων δὲ σκίδνεται ἐς τὰ λοιπὰ μέρη κατὰ τὰς φλέβας· καὶ ὅσον μὲν ἐς τὴν κοιλίην ἔρχεται, τοῦτο μὲν τὴν κοιλίην διαψύχει, καὶ ἄλλο τι οὐδὲν ξυμβάλλεται· ὁ δ' ἐς τὸν πλεύμονά τε καὶ τὰς φλέβας ἀῆρ ξυμβάλλεται ἐς τὰς κοιλίας ἐσιῶν καὶ ἐς τὸν ἐγκέφαλον, καὶ οὕτω τὴν φρόνησιν καὶ τὴν κίνησιν τοῖσι μέλεσι παρέχει.

O ar (*pnêuma*) chega primeiramente ao cérebro; em seguida, vai majoritariamente para o ventre, uma parte ainda vai para o pulmão, e outra, para as veias. Dessas partes, o fôlego distribui-se às outras através das veias. O [ar] que chega ao ventre resfria o ventre, e não serve para nenhuma outra coisa. O [ar] que é lançado ao pulmão e às veias, chegando às cavidades e ao cérebro, torna, dessa forma, possíveis a consciência (*phrónesis*) e o movimento (*kínesis*) dos membros.

O autor do tratado, que atribui ao aeramento do cérebro a consciência e o movimento articulado, prova sua tese mostrando como a obstrução do ar atinge essas duas atividades.

O *pnêuma* é, assim, uma parte integrante desse núcleo da *psykhé*, responsável principalmente pelo seu caráter motor, que é tomado como que de empréstimo das propriedades do próprio ar.

Ainda em relação ao *pnêuma*, é curioso notar um poema de Dioscórides, poeta do fim do século III a.C. e começo do II. O autor alexandrino, no poema que figura no sexto livro de Epigramas votivos (VI) da Antologia Palatina^{xvii}, fala de *ágria pnéumata*, dos ‘sopros selvagens’, que não esfriam, mas são esfriados pela ação de uma terrível carga divina (*khalepè theuphoríe*). Os ‘sopros selvagens’ são precisamente o desejo ardente de reverenciar Sardes. Esse desejo é caracterizado como uma desrazão, aparentemente abrandada^{xviii} pelo resfriamento dos *ágria pnéumata*:

Σάρδις Πεσσινόεντος ἀπὸ Φρυγὸς ἤθελ' ἰκέσθαι,
ἔκφρων μαινομένην δούς ἀνέμοισι τρίχα,
ἀγνὸς Ἴατρυς, Κυβέλης θαλαμηπόλος· ἄγρια δ' αὐτοῦ
ἐψύχθη χαλεπῆς πνεύματα θευφορίας
ἔσπεριον στείχοντος ἀνὰ κνέφας·

Quis tanto submeter-se a Sardes, de Pessinonte, na Frígia,
que fora de si (*ékphron*), o casto Átis, o camareiro de Cibele,
entregou seus cabelos enlouquecidos (*mainoméne thríx*) aos ventos, mas o sopro
selvagem vindo da imbatível ação divina foi esfriado,
quando ele andava pela noite escura^{xix}

Não demoraria muitos séculos para que *pnêuma* (e sua forma latina *spiritus*) e *psykhé* (e sua forma latina *animus* ou *anima*) frutificassem em sentidos próximos, distinguidos, por vezes, pelas especulações metafísicas mais recentes.

Nesse epigrama elegíaco, o *pnêuma* não resfria, mas é resfriado, e esse resfriamento parece ter uma relação com o enlouquecimento temporário de Átis. Pode-se, então, imaginar que o adjetivo *ágria* qualifique *pnéumata* que ainda estão fora do corpo, e, por conseguinte, distantes de serem incorporados pela cultura e traduzidos por ela, como bem sugere o adjetivo *ágrios*.

Outros tratados hipocráticos, como o *Ares, águas e lugares*, estão de acordo com o do *Da doença sagrada*, no tocante ao papel central do cérebro. De resto, esses dois tratados, citados nominalmente, parecem ter tido o mesmo autor.

Como vimos mais acima, Platão compara o cérebro à acrópole que detém e emana o *lógos*. O que Platão chamava exatamente de *lógos* é tema de cansativo debate, mas consideremos o texto: nele o *lógos* – emanado da cabeça – opõe-se ao *thymós*, que lhe deve obediência. Esse *thymós*, por sua vez, irmana-se à *andréia*, à coragem viril tão relacionada aos feitos de guerra. Esse projeto de Platão, tão de acordo com os ideais políades dos séculos V e IV quanto em desacordo com o tipo de belicosidade épica, encontra correspondente na estratégia discursiva que Tucídides celebrizou ao tratar a cidade como corpo, especialmente em seu livro segundo^{xx}.

Todos os espaços físicos consagrados à *psykhé* faziam conviver pelo menos dois níveis de representação simbólica, e a nenhum dos dois era facultada uma leitura menos eficaz, diferentemente do que poderia supor uma abordagem baseada na dicotomia entre conotação e denotação. Se é possível contemplar nesses espaços físicos a denotação e a conotação, seria preciso dizer que ambas se complementam e se fundem em um só princípio representativo, como foi dito no início deste texto.

Enképhalon, kardía, phrénes, êtor, hêpar. Todos eles participaram, em contextos diferentes e com motivações variadas, da representação espacial da parte física interna da *psykhé*. De algum deles sairia em algum momento o *thymós*, o ímpeto vital tantas vezes traduzido por ‘alma’ ou ‘espírito’ ou ‘desejo’. O *thymós* é a força interna que impulsiona o ato, é o mais próximo do que tantos séculos depois da Antiguidade veio a ter o nome de pulsão. E o *thymós* se faz duplo, porquanto seja tão importante para os gregos serem homens, quanto para os gregos serem gregos.

ABSTRACT

This article aims to offer support to the investigation of the physical basis of emotions from the Greek Literature perspective. It is intended to indicate data that may insert such discourse about the theme in a legitimation project in the field of medicine and also to construct an access path of the *psykhé* through the body.

Key words:

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTE. *L'homme de génie et la mélancolie*. Introduction, traduction et notes par Jackie PIGEAUD. Paris: Rivages, 1987.

- BERNARD, Claude. *Introdução à medicina experimental*. Trad. Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1978.
- BOURGEY, Louis. Hippocrate et Aristote: l'origine, chez le philosophe, de la doctrine concernant la nature. In: *Hippocratica*. Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp.59-65.
- . La relation du médecin au malade dans les écrits de l'école de Cos. In: *La Collection hippocratique et son rôle dans la médecine: Colloque Hippocratique de Strarsbourg*. Lieden. E.J.Brill, 1975. pp.209-27.
- CAIRUS, Henrique Fortuna. *O vocabulário fisiológico do tratado hipocrático Da natureza do homem*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas sob a orientação da Professora Doutora Nely Maria Pessanha.
- . *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. . Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999. Tese de Doutorado em Letras Clássicas sob a orientação da Professora Doutora Nely Maria Pessanha.
- & DRAEGER, Andrea Coelho. O método hipocrático em Tucídides. In: NASCIMENTO, Dilene Raimundo do & CARVALHO, Diana Maul de. *Uma história brasileira das doenças*. Brasília: Paralelo 15, 2004. pp.253-65.
- & RIBEIRO Jr., Wilson A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença*. Rio de Janeiro: Ed.Fiocruz, 2005.
- DA NATUREZA DO HOMEM. Trad., introd. e notas de Henrique CAIRUS. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. [órgão oficial da Fundação Oswaldo Cruz] VI(2) – julho -dezembro de 1999.
- DUMORTIER, Jean. *Le Vocabulaire Médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*. Deuxième tirage revu et corrigé. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- DURLING, Richard J. *A dictionary of medical terms in Galen*. Leiden/New York/Köln: E.J.Brill, 1993.
- EDELSTEIN, Ludwig. *Ancient Medicine: Selected Papers of L.Edelstein*. Edited by O.Temkin and C.L.Temkin. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- GALIEN. *De la bile noire*. Introduction, traduction et notes par Vicent BARRAS, Terpsichore BIRCHLER et Anne-France MORAND. Paris: Gallimard, 1998.

- . *L'âme et ses passions*. Introduction, traduction et notes par Vicent BARRAS, Terpsichore BIRCHLER et Anne-France MORAND. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- . *Souvenir d'un médecin*. Texte traduit et présenté par Paul MOLRAUX. Paris: Les Belles Lettres / Centre National des Lettres, 1985.
- GOUREVITCH, Danielle. Hippocrate au cours des siècles. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Le Livre de Poche, 1994. pp.59-77.
- . *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain: le malade, sa maladie et son médecin*. Rome: École Française de Rome, 1984.
- GRMEK, Mirko D. La pratique médicale. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Livre de Poche, 1994. pp.40-59
- . Le concept de maladie. In: ——. (org.) *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. pp.211-227.
- . *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*. Paris: Payot, 1983.
- HIPPOCRATE. *Airs, eaux, lieux*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- . *De la génération. De la nature de l'enfant. Des Maladies IV. Du fœtus de huit mois*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- . *Des lieux dans l'homme. Du système des glandes. Des fistules. Des hémorroïdes. De la vision. Des chairs. De la dentition*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- . *Des vents. De l'art*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1988.
- . *Du régime*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- . *Du régime des maladies aiguës. Appendice. De l'aliment. De l'usage des liquides*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- . *L'ancienne médecine*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- . *La consultation*. Préface de Jacques JOUANNA. Textes choisis et présentés par Armelle Debru. Paris: Hermann, 1986.

- . . *Maladie II*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- . . *Sur le rire et la folie*. Préface, traduction et notes d' Yves HERSANT. Paris: Rivages, 1989.
- HIPPOCRATIS De morbo sacro. Édité et établi par H. GRENSEMANN. In: *Corpus medicorum Graecorum*. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. vol.I.
- HIPPOCRATIS De hominis natura. Édité, traduit et établi par Jacques JOUANNA. In: *Corpus medicorum Graecorum*. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. [separata].
- IPPOCRATE. *Testi di Medicina greca*. Introduzioni di Vincenzo Di BENEDETTO. Premessa al testo, traduzione e note di Alessandro Lami. Milano: Rizzoli, 1983.
- JOLY, Robert. *Le niveau de la science hippocratique*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- . . Un peu d'epistémologie historique pour hippocratisants. In: *Hippocratica: Colloque Hippocratique de Paris*. Paris: Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp.285-99.
- JOUANNA, Jacques. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
- . . *Hippocrate et l'École de Cnide*. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- . . Hippocrate e il sacro. In: *Koinônia* (12). Milano, 1988, pp.91-113.
- . . La naissance de l'art médical occidental. In: GRMEK, Mirko D. (org.) *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. pp.25-66.
- LLOYD, G.E.R. *Origines et développement de la science grecque: magie, raison et expérience*. Paris: Flammarion, 1990.
- MOLLO, Helena. *A influência do Corpus hippocraticum na historiografia de Tucídides*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994. Dissertação de Mestrado em História sob a orientação do Professor Doutor Arno Wehling.
- OEUVRES complètes d'Hippocrate*. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile LITTRÉ. Paris, Academie Royale de Médecine, tome I, 1839; tome II, 1840; tome IV, 1844; tome VI, 1849; tome VII, 1851; tome VIII, 1853; tome IX, 1861a; tome X, 1861b.

- ONIAN, R.B. *The Origins of European Thought : About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000 [1951].
- PELLEGRIN, Pierre. Médecine hippocratique et philosophie. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Le livre de poche, 1994. pp.14-40.
- PIGEAUD, Jackie. *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine: la manie*. Paris: Les Belles Lettres, 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, 1981.
- . L'hippocratisme de Cardan: Étude sur le Commentaire d' Airs, eaux et lieux par Cardan. In: *Res publica litterarum* [VIII], Kansas:The University of Kansas, 1985. pp.219-29.
- . Nature et culture dans l' Ethique à Nicomaque d'Aristote. Conferência proferida na X Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo: 1997. [Publicação restrita ao Congresso]
- . Remarque sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus* hippocratique. In: *Actes du IVéme Colloque International hippocratique*, Genève: Doz, 1993. pp.41-55.
- VITRAC, Bernard. *Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate*. Saint-Denis: Presse Universitaire de Vincennes, 1989.

ⁱ Lembremo-nos aqui de que a *áisthesis* como característica da existência e da vida aproxima-a de forma evidente da *psykhé*, termo denotativamente relacionado à vida, especialmente na poesia épica e lírica arcaica.

ⁱⁱ Sobre esse ponto, é valioso lembrar a passagem VII, 5 (Kühn, V, 135) do tratado *Da bile negra*, de Galeno, onde o autor relembra o caso mítico das filhas de Preto, que, tomadas pela *manía* (gr. *maneías*), curaram-se pela purgação da bile negra através da catarse provocada pela ingestão de heléboro. Galeno, criticando, não sem forte ironia, a posição de Erasístrato acerca da bile negra, fornece um interessante depoimento sobre a relação entre a melancolia, a mania e a frenite: “Erasístrato faria melhor se demonstrasse que nem a melancolia e nem qualquer tipo de mania é oriundo da bile negra, assim como nem o câncer, nem a elefantíase, nem os delírios [*parakopái*] furiosos nas frenites nem as varizes nem as hemorróidas, e nem que muitas pessoas são acometidas de melancolia na medida em que se livra dessas coisas”. Nota-se, nessa passagem, que, pelo menos para Galeno, a melancolia é uma das manias oriundas da bile negra (talvez a que fosse exclusivamente oriunda desse humor), e que a frenite está dissociada da mania, mas relacionada à bile negra. Pode-se ainda depreender uma apreciação mais fisiológica da frenite, que, no excerto, está acompanhada de males com localização somática bem precisa.

ⁱⁱⁱ Pierre Chantraine, em seu dicionário, considera vagos os argumentos de Onians.

^{iv} Insisto na “denotação psíquica” em detrimento da “conotação”, que traria uma idéia de um deslocamento semântico em prol de um uso ou de um contexto menos comprometido com uma finalidade específica.

^v Pode-se entender “*phrénes diáphragma*” como ‘as *phrénes* enquanto divisão’.

^{vi} Há ainda outra única ocorrência do termo em Aristodemo, historiador do séc. I d.C.

^{vii} *kardía*, *kardíe* ou *kradíe*, conforme o dialeto, e equivalente ao cognato *kêr* (*kéar*).

^{viii} Dentre os textos da Antiguidade ocidental que nos chegaram, os mais antigos que interpretam o homem como um animal são os tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares*, respectivamente em 3Littré e 19Littré. No *Da doença sagrada* (*loc.cit.*), lê-se: “O cérebro do homem é duplo, como os de todos os outros animais (*álloisi zóoisin hápasin*)”. Tal interpretação, como se sabe, é comum em Aristóteles.

^{ix} Paul Louis, em sua histórica tradução publicada pela Ed. Les Belles Lettres, prefere traduzir *kholé* por ‘vesícula biliar’, considerando uma metonímia autorizada pelos melhores léxicos e dicionários. Apesar disso, preferi aqui fazer ressoar o nome ‘bile’, numa tentativa de reconstituir a carga metonímica original.

^x Observe-se aqui a importância capital da categoria ‘quadrúpede’ na taxonomia aristotélica.

^{xi} *khólos* é a forma empregada principalmente pela épica para o jôn.-át. ‘*kholé*’.

^{xii} Encontrado também em Píndaro (*Sétima Ode Neméia*, 24) e Ésquilo (somente em *Persas*, 992).

^{xiii} *Neméia* VII,24.

^{xiv} Podem-se arrolar exemplos como Píndaro (*Neméia* I, 54; *Pítica* I,20), Álcman (fr.59aPage), etc. Em Álcman, de resto, encontramos o belo dístico: “O doce Eros novamente, sob Cípris, inundando-me o coração (*kardíe*), acalenta-me”.

^{xv} CAIRUS, 2005, p.66, n.96.

^{xvi} 3Littré = 6Jones

^{xvii} A.P., VI,220

^{xviii} A idéia do abrandamento é sugerida pela conjunção ‘*dé*’, de valor levemente adversativo e que aqui foi traduzida por ‘mas’.

^{xix} vv.1-5. A elegia possui 16 versos.

^{xx} DRAEGER & CAIRUS, 2004, pp.253-65.