

Delírio e Epilepsia na Grécia Clássica¹

Henrique Cairus
UFRJ

O vernáculo 'delírio' nasceu com a marca da anormalidade. O verbo latino 'delirare', em sua primeira acepção, significava 'sair da linha reta', e, ainda que hoje pouca coisa no delírio nos faça lembrar esse étimo não muito remoto, é importante refazer o percurso semântico deste termo para elucidar alguns pontos não muito claros de nossa concepção de delírio e de sua dívida histórica.

As motivações da passagem semântica desse significado para o atual pressupõe um caminho onde a presença mais sensível é a da noção de patogênese a ele associada. Mas não foi sempre assim.

É no delírio que se faz sentir com mais nitidez uma disputa permanente – sem vencedores senão parciais – entre as interpretações transcendente e imanente das manifestações psicopáticas.

A inscrição do delírio na galeria sintomatológica deve-se ao advento da medicina hipocrática no século de Péricles. Mas essa adscrição jamais seria acolhida integralmente pela cultura grega, nem mesmo em tempos cristãos. A medicina nasceu acompanhada da diagnose e da terapia mística e com ela manteve um relacionamento que, embora paralelístico, patrocina alguns cruzamentos em pontos específicos do tempo e do espaço históricos.

O percurso do delírio na história da cultura grega mereceria uma longa investigação para a qual já foram dadas contribuições de relevo. Para promover um mergulho moderado no tema, um recorte faz-se necessário, e, por razões que logo veremos, selecionei o diálogo que a tragédia euripídiana mantém com a medicina hipocrática. Dessa forma, pretendo demonstrar as ressonâncias da medicina na cultura grega e os limites dessa ressonância. Dirigirei minha atenção a três aspectos da documentação da Grécia antiga a

¹ Conferência proferida em 2000, no Curso de Especialização em Psiquiatria da UERJ

título de amostragem. O primeiro aspecto diz respeito à representação literária do delírio de origem puramente divina. O segundo, à posição da medicina hipocrática e o lugar do delírio na diagnose da epilepsia, e, finalmente, a utilização dos códigos da medicina hipocrática na representação literária do delírio.

Como ilustração e exemplo do primeiro tópico, evoco a tragédia *As Bacantes* de Eurípides.

Embora todas as tragédias fizessem parte de competições que se davam na ocasião do festival em honra a Baco, *As Bacantes* é a única tragédia sobrevivente que nos informa acerca desse deus e seu culto, malgrado se saiba da existência de uma tragédia esquiliana perdida intitulada *Penteu*.

Trata-se de uma peça da maturidade, escrita por um homem de aproximadamente sessenta anos e encenada postumamente em 405a.C. E este fato deu ensejo a especulações acerca de um suposto retorno na maturidade à espiritualidade abandonada na juventude. Deixarei de lado essas lucubrações biográficas, para pensar acerca da relação entre delírio, deuses e epilepsia, para a qual, de resto, a biografia pouco depõe, se levarmos em consideração outras tragédias.

Como sabemos, a peça nos conta a história da implantação do culto de Dioniso em Tebas, onde Agave, tia do deus, era a mãe do rei Penteu. Este primo humano de Baco não concede as honras divinas ao primo-deus, chegando mesmo a perseguir o deus e aqueles que se dedicavam a sua latria. Assim, Penteu, a despeito das advertências de Cadmo, seu avô, e de Tirésias, ordena que sejam aprisionadas algumas bacantes. Dioniso se irrita com tamanha insolência e impiedade. Por isso, provoca um abalo de terra capaz de semear dúvidas no coração resoluto de Penteu e libertar aqueles que haviam sido aprisionados, algumas bacantes e o próprio Baco. É assim que o deus disfarçado convence Penteu a vestir-se de mulher para espionar o seu próprio culto. Penteu resiste um pouco, mas assente. Estava tudo pronto para que funcionasse o artil de Baco.

As bacantes, enfurecidas contra aquele que, no seu delírio, lhes parecia uma fera, atiram-se contra Penteu que, ainda que abrigado sobre uma árvore, não tem como escapar. As mulheres matam o rei, mas é à Agave, justo à Agave que cabe a honra de portar o troféu da cabeça de seu próprio filho, ou leão, conforme sua visão delirante.

O delírio de Agave tem origem indiscutivelmente divina. E, por mais discussões que a força de Baco tenha suscitado nos helenistas, abdicarei hoje deste atraente tema para dedicar-me ao que envolve tão-somente aquilo que nos serve hoje de assunto.

Esse delírio báquico, divino portanto e sobretudo, apresenta, todavia, o mesmo quadro sintomático que nos descreve a medicina hipocrática. Eis como o mensageiro descreve a situação de Agave:

Ἡ δ' ἀφρόν ἐξεῖτσα καὶ διαστρόφους
κόρας ἐλίσσοις', οὐ φρονοῦσ' ἄ χρῆ φρονεῖν,
ἐκ Βακχίου κατείχετ' οὐδ' ἔπειθέ νιν.

Lançando espuma e revirando
as pupilas revoltas, sem mais dar por conta daquilo que se deve,
ela dominada por Baco e não dava ouvidos a nada.

(Bac., 1222-4)

Agave delira decerto ao olhar para seu próprio filho e ver uma fera, um leão, que a voz divina ordenava que ela matasse. Ela o mata. E mais do que isso: ostenta a sua cabeça como um prêmio de caça. Será Cadmo, seu pai e avô de Penteu, que há de promover um verdadeiro processo terapêutico que devolverá a consciência a Agave. Esse processo de cura conta com um recurso inusitado: Cadmo pede a filha que olhe para o céu: Πρῶτον μὲν εἰς τόνδ' αἰθέρ' ὄμμα σὸν μέθεξ (*primeiramente lança teu olhar ao éter*). Em seguida, Cadmo pergunta-lhe sobre dois elementos que lhe são mais marcantes relativamente a sua identidade: quem era o seu marido e quem era o

seu filho. A isso ela responde prontamente, e encaminha-se para o recobrimento da razão.

É necessário fazer aqui um comentário acerca da questão moral que ronda esse episódio. Cadmo adverte Agave acerca de sua situação moral:

εἰ δὲ διὰ τέλους
ἐν τῷδ' ἀεὶ μενεῖτ' ἐν ᾧ καθέστατε,
οὐκ εὐτυχοῦσαι δόξετ' οὐχὶ δυστυχεῖν.

Se permaneceres
sempre assim nesse estado,
não serás feliz, mas não conhecerás o infortúnio.

A loucura é, portanto, amoral em si. A moralidade lhe é externa. Ela não é feliz, posto que é doença; mas não conhece a infelicidade da responsabilidade pelos seus desvarios. O estado de loucura se coloca entre o ato moral e o imoral, como um "campo neutro" de amoralidade do qual o guardião, especialmente a partir da Grécia clássica, é o sentido nosogênico que a medicina cria, robora e robustece. Esse seria um tema fascinante para outro encontro que não esse. Voltemos ao nosso tema.

A pergunta que me parece mais premente a partir da descrição que o mensageiro faz do estado de Agave é acerca da razão pela qual um delírio de origem divina tem de apresentar-se imerso em um quadro sintomático de epilepsia. E não me refiro apenas à espuma e ao olhos revirados, refiro-me sobretudo a especificidade da epilepsia na Antigüidade, quando a epilepsia era conhecida, malgrado os protestos da Escola hipocrática, por "doença sagrada".

Justamente um tratado intitulado *Da doença sagrada*, da Escola hipocrática de Cos, é dedicado à epilepsia, aos seus sintomas e principalmente às suas causas.

Outro caso que merece a nossa atenção, como merecera a de muitos estudiosos, é o caso do delírio também homicida de Hércules. O delírio

enviado pela eterna inimiga desse herói, a ciumenta Hera, faz com que aquele herói mate toda a sua família crendo tratar-se da de seu tenaz perseguidor Euristeu. Hércules é perseguido por um tipo de loucura muito específico, a λύσσα, a fúria frenética enviada por Hera.

Jackie Pigeaud (1989:407ss) sugere uma influência de Hipócrates sobre Eurípides no tocante à manifestação da “doença sagrada”, especialmente em uma passagem do tratado *Das afecções internas* (48Litré), que atribui o delírio (παραφρόνησις) à compressão do diafragma pelo fígado:

Ὅκοταν τὸ ἥπαρ μᾶλλον ἀναπτυγῆ πρὸς τὰς φρένας, παραφρονέει· καὶ προφαίνεσθαί οἱ δοκέει πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἔρπετὰ καὶ ἄλλα παντοδαπὰ θηρία καὶ ὀπλῖται μαχόμενοι, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτοῖς δοκέει μάχεσθαι, καὶ τοιαῦτα λέγει ὡς ὀρέων μάχας καὶ πολέμους, καὶ ἐπέρχεται, καὶ ἀπειλέει, ἦν μὴ τις αὐτὸν ἐῖ ἔξιέναι.

Quando o fígado se estende pressionando o diafragma, o indivíduo delira. Então, parece-lhe ter diante dos olhos répteis e outros animais selvagens de todos os tipos; hoplitas combatendo, entre os quais parece-lhe combater, e diz tais coisas como se visse as batalhas e as guerras. Ele também ataca, e ameaça se alguém o impedir de ir adiante.

(Das Afecções internas, 48Litré)

A descrição da loucura de Hércules, de resto, não é outra senão a que vemos no tratado hipocrático *Da doença sagrada*. O Mensageiro assim descreve o estado de Hércules:

(...) ὃ δ' οὐκέθ' αὐτὸς ἦν,
ἀλλ' ἐν τροφαῖσιν ὀμμάτων ἐφθαρμένος
ρίζας τ' ἐν ὄσσοις αἱματῶπας ἐκβαλὼν,
ἄφρον κατέσταζ' εὐτρίχου γενειάδος.

*ele já não era o mesmo,
mas estava desfigurado no movimento dos olhos,
projetando nos olhos os capilares ensangüentados;
da barba de belos fios escorria espuma.*

(Héracles, 931-4)

No tratado hipocrático, lê-se acerca da “doença sagrada”:

Οἱ ὀφθαλμοὶ διαστρέφονται, τῶν φλεβίων ἀποκλειομένων τοῦ ἥερος καὶ σφυζόντων. Ἄφρὸς δὲ ἐκ τοῦ στόματος προέρχεται ἐκ τοῦ πλεύματος.

Os olhos reviram, posto que as veias não recebem ar e tornam-se túrgidas. Provinda do pulmão, a espuma sai da boca.

(7Littré)

As semelhanças são flagrantes. Os sintomas são quase os mesmos. Respondendo a uma tendência representada pela obra de fôlego de Albrecht Dieterich², Temkin³ lembra que não há pertinência em averiguar o diagnóstico que um médico nosso contemporâneo daria para o “caso Héracles”, mas sim o que os antigos pensavam a respeito. O que parece ser ainda mais relevante é a busca de uma identificação entre a fúria de Héracles e o que o público ático, malgrado os esforços dos prestigiosos discursos da Escola Médica de Cós, em algum grau de suas crenças⁴, ainda reconhecia como uma possessão divina. Mas as complicações nessa investigação são numerosas, e mesmo Temkin abandona a questão declarando a dificuldade de justificar-se o eufemismo “doença de Héracles”.

De fato, o famoso *Problema XXX*, de Pseudo-Aristóteles, atribui o ataque de Héracles à melancolia:

² DIETERICH, 1911.

³ TEMKIN, 1994. A respeito do diagnóstico retrospectivo, v. PIGEAUD, 1987, p.49.

⁴ Sobre a crença grega, procurarei estar de acordo com as observações de Paul Veyne (1987).

Διὰ τί πάντες ὅσοι περιπτοὶ γεγονάσιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες, καὶ οἱ μὲν οὕτως ὥστε καὶ λαμβάνεσθαι τοῖς ἀπὸ μελαίνης χολῆς ἀρρωστήμασιν, οἷον λέγεται τῶν τε ἡρωϊκῶν τὰ περὶ τὸν Ἡρακλέα;

Por que todos os que tornaram-se homens notáveis na filosofia, na política, na poesia, nas técnicas são evidentemente melancólicos, e alguns o são tanto que chegam a ser considerados como tomados por doenças oriundas da bile negra, como o que se diz dos heróis, como Hércules, por exemplo?

(Problema XXX, I, 953a10)

A motivação desse diagnóstico de melancolia pode ser atribuída ao prestígio que a bile negra adquiriu como epícrise da maníaca. No *Problema XXX*, a epilepsia ganha esse nome, e é definida como "a doença sagrada dos antigos", mas interessa especialmente notar que o autor estabelece uma identidade entre melancolia e epilepsia:

Γὰρ ἐκεῖνος ἔοικε γενέσθαι ταύτης τῆς φύσεως, διὸ καὶ τὰ ἀρρωστήματα τῶν ἐπιληπτικῶν ἀπ' ἐκείνου προσηγόρευον οἱ ἀρχαῖοι ἱερὰν νόσον.

Pois ele (i.e., Hércules) parece ter sua origem nessa natureza; por isso também aos males dos epiléticos os antigos chamavam doença sagrada.

(ibidem)

Esse curioso excerto aristotélico além de claramente glosar o sintagma τὰ ἀρρωστήματα τῶν ἐπιληπτικῶν (*os males dos epiléticos*) como aquilo que "os antigos chamavam de doença sagrada" – e, por conseguinte, gerar a correspondência que se cristalizou –, também parece ser o primeiro

diagnóstico da doença de Hércules. Malgrado seja ainda comum atribuir-se a Blaickock (1952:121 & ss.) o diagnóstico da doença de Hércules, esse *Problema* aristotélico e um tratado de Galeno (XVII,2K 431) fazem com que esse diagnóstico retroaja em milênios.

A necessidade de aproximar o acesso de Hércules de um diagnóstico conhecido sobretudo através dos textos do *Corpus hippocraticum* é uma hipótese que se justifica quando se trata de Eurípidides. A oposição entre o conhecimento e a ignorância adquire um valor especial na Atenas clássica, e, por conseguinte, na obra de Eurípidides. Em *Hércules*, a ignorância sobre o ataque do herói dá-se em dois níveis, o dos personagens circundantes, e o do próprio Hércules. Ao desconhecimento dos personagens parece opor-se a tese da melancolia.

O desvario de Hércules tem a peculiaridade de estar cercado pela ignorância unânime dos personagens. ὦ παῖ, τί πάσχεις; [Ó filho, o que tens?] pergunta Anfitrião, no verso 965, segundo o relato do Mensageiro; ὦ τεκνών, τί δρᾶς; τέκνα κτείνεις; [Ó filho, o que fazes? Matas teus rebentos?] - questiona Mégara lembrando ao filho seu estado de pai, no verso 975, ainda conforme o Ἄγγελος.

No verso 1060, Anfitrião constata: Hércules dorme. Ναὶ, εὔδει [sim, dorme], responde ao coro. Depois de ter assassinado sua mulher e seus filhos, Hércules repousa em um sono, em um funesto sono, ὕπνον ὕπνον ὀλόμενον, diz Anfitrião. Logo, no verso 1088, Hércules desperta absolutamente ignorante do que acabara de fazer. O herói descreve sua sensação como uma queda terrível: “πέπτωκα δεινῶ”, diz. Depois o herói se queixa do ar quente nos pulmões. É impossível não lembrarmos que o autor do tratado *Da doença sagrada* atribui a epilepsia justamente ao fleugma frio, e que a cura se dá com uma sensação de calor.

O tratado ainda acrescenta:

ἔπειτα τῷ χρόνῳ ὀκόταν [τὸ φλέγμα ψυχρόν]

σκεδασθῆ κατὰ τὰς φλέβας καὶ μιγῆ τῷ αἵματι πολλῶ ἔόντι καὶ θερμῶ, ἦν κρατηθῆ οὕτως, ἐδέξαντο τὸν ἥερα αἱ φλέβες, καὶ ἐφρόνησαν.

em seguida, depois de algum tempo, quando (o fleugma frio) se espalha pelas veias e se mistura ao sangue abundante e quente, caso seja assim controlado, as veias recebem o ar, e os indivíduos recobram a consciência.

(7Littré)

Eis a causa da perplexidade de Héracles diante do quadro que tem diante de si. Ἔκ τοι πέπληγμα⁵. “Estou perplexo”. Contudo, só aos poucos vai sabendo o que aconteceu. Num diálogo capital com Anfitrião, Héracles toma consciência de seus atos.

O Héracles revisitado por Eurípides se insere na vertente literária de uma substancial mudança de perspectiva na percepção dos fenômenos fisiológicos. A tragédia, tendo por matéria a mitologia⁶, não se prestaria a dispensar argumentos em prol de outra relação entre homens e deuses diferente daquela da qual Homero é o mais célebre exemplo.

Enquanto Littré procurava na negação da origem divina da doença os primórdios da ciência, Jackie Pigeaud preocupa-se em conduzir a discussão para longe das querelas positivistas que congregavam a fúria cientificista e a obsessão pelos primórdios como autenticação do presente. Para o classicista francês, o projeto teológico do médico tratadista estava inserido em uma tendência a subtrair dos deuses aquilo que não fosse propício aos homens:

Na verdade, a questão, a grande questão que preocupou desde muito cedo a Antiguidade grega é a de salvar deus, de inocentar deus do mal. O pensamento grego, desse ponto de vista, é uma teodicéia. O problema foi apresentado em caráter

⁵ ἐκπλήσσομαι - ser atingido por um estupor, por admiração ou medo.

⁶ É escusado fazer-se aqui a ressalva d’*Os persas* de Ésquilo.

urgente como se vê desde a *República* de Platão até o tratado de Plutarco *Dos abandonos da justiça divina*, passando pelo escândalo da tragédia. O pensamento trágico é aquele que justamente deve contemplar esse escândalo de um deus que age para além de toda a medida, de um deus que é também a origem do mal, que pratica os caprichosos desígnios das reversibilidades das penas e da sanção dos inocentes. (...) O discurso “racionalista” do *Ares, águas e lugares* ou do *Da doença sagrada* visa a salvar deus do mal, participando, com isso, do discurso da teodicéia, e, secundariamente, constitui um discurso ‘científico’ livre do religioso e do sagrado. (1987:50-60)

Pigeaud reafirma sua convicção, lembrando que mais importante do que reputar um erro ter a doença sagrada por mais divina do que as outras é o fato de que é ímpio crer nisso.

Resumidamente, poderíamos dizer que, segundo Pigeaud, tendo como objetivo salvaguardar os deuses de alguma culpabilidade, o médico tratadista não só os isenta dessa responsabilidade, atribuindo-a à dieta e ao meio, mas como também anatemiza os que encontram nos numes alguma influência nesse mal.

Pigeaud vai ainda mais longe em sua argumentação. Subtrair a responsabilidade dos deuses pelas mazelas humanas é também retirá-las do próprio homem. O Helenista traduz esse raciocínio em uma contundente assertiva: “O tratado *Da doença sagrada* quer desembaraçar o homem de todo sentimento de mácula e culpabilidade” (PIGEAUD, 1987: 60).

A proposta de Pigeaud exige uma releitura de todo o entorno intertextual do tratado, e mesmo uma releitura das obras trágicas. Com qual dificuldade não deixaríamos o antigo hábito de ver Eurípides, por exemplo, distanciando-se do Panteão religioso e aproximando-se do alegórico? A proposta de Pigeaud, contudo, corrobora a tese da redimensionalização da relação entre homens e deuses, em contrapartida com a crença em um ateísmo

que não hesito em dizer ser mais de Littré do que de Hipócrates.

Para argumentar sua dessacralização superficial⁷ da doença, o autor do tratado se vale de cinco argumentos⁸:

Primeiramente, se o homem pode curá-la por encantamentos, ele também pode produzi-la. Portanto, a doença concerne ao poder humano:

ὅστις γὰρ οἶος τε περικαθαίρων ἐστὶ καὶ
μαγεύων ἀπάγειν τοιοῦτον πάθος, οὗτος κἄν
ἐπάγοι ἕτερα τεχνησάμενος, καὶ ἐν τούτῳ τῷ
λόγῳ τὸ θεῖον ἀπόλλυται.

Pois quem, procedendo a purgações e a magia, é capaz de apartar esta afecção, este, por meio de seus artifícios, poderia atrair outras, e, com esse argumento, está eliminado o aspecto divino. (3Jones)

Pigeaud lembra que esse argumento encontra eco em Platão, para quem o τεχνίτης é aquele que é capaz de fazer algo e o seu contrário (*loc.cit.*).

O segundo argumento concerne à hereditariedade. As doenças, segundo o autor do tratado⁹, são herdadas, uma vez que a semente, que provém de todo o corpo¹⁰, reflete a patologia da região de onde é oriundo:

Ἄρχεται δὲ ὡσπερ καὶ τᾶλλα νοσήματα κατὰ
γένους· εἴ γὰρ ἐκ φλεγματώδους φλεγματώδης,
καὶ ἐκ χολώδους χολώδης γίνεται, καὶ ἐκ
φθινώδους φθινώδης, καὶ ἐκ σπληνώδους
σπληνώδης, τί κωλύει ὅτῳ πατὴρ καὶ μήτηρ

⁷ O termo ‘superficial’ refere-se ao fato de, conforme julgo, não ter sido afastada a influência dos deuses, mas apenas deslocada para um campo mais subjetivo.

⁸ Essa enumeração é proposta por Jackie Pigeaud (1987:52 et ss.). Aqui ela se encontra apenas desenvolvida e mais detalhada.

⁹ O AAL corrobora essa tese (14Littré).

¹⁰ Essa é também a idéia central do tratado *Da geração*, onde tal tese é argumentada pormenorizadamente a partir do princípio de que o embrião é formado pela ‘semente’ masculina e feminina.

εἶχετο, τούτῳ τῷ νοσήματι καὶ τῶν ἐκγόνων ἔχεσθαι τινα; ὡς ὁ γόνος ἔρχεται πάντοθεν τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς, ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός.

Começa, assim como as outras doenças, conforme a estirpe. Se, pois, de um fleumático nasce um fleumático; de um bilioso, um bilioso, de um tísico, um tísico, e de um esplenético, um esplenético; o que impede que algum dos filhos tenha a (doença) que tinham o pai e a mãe? Pois a semente vem de todos os lugares do corpo: das partes sãs, vem sã; das doentes, doente.

(2Littré)

No tratado *Ares, águas e lugares*, encontra-se a mesma tese da hereditariedade:

εἰ οὖν γίνονται ἔκ τε τῶν φαλακρῶν φαλακροὶ καὶ ἐκ τῶν γλαυκῶν γλαυκοὶ καὶ διεστραμένων στρεβλοὶ, ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἐκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γίνεσθαι;

se os calvos nascem dos calvos; os cegos, dos cegos, e os estrábicos, daqueles que têm (os olhos) torcidos, como ocorre geralmente, e se o mesmo raciocínio se aplica aos outros aspectos físicos, o que impede que um macrocéfalo nasça de um macrocéfalo? (10Littré)

O influxo da hereditariedade sobre a doença dá-se não só em caráter determinativo, mas também e principalmente sob a forma de tendência que ainda contará com a corroboração de outras variáveis, como, por exemplo, dos ventos. A hereditariedade é um fator importante para esses dois tratados na argumentação contra as causas divinas das doenças, mas não é suficientemente eficaz no combate contra a proveniência miasmática, que também conhecia a transmissão hereditária. Esse argumento do médico

tratadista consistia em um passo um tanto tímido em direção à relação indireta entre os deuses e a doença, uma vez que pressupunha uma concepção de que a transmissão hereditária das marcas físicas era distinta da herança da mácula moral ou religiosa¹¹.

O terceiro argumento em prol da tese de laicização da doença é o fato de ela recair φύσει (i.e., conforme a natureza) somente sobre os fleumáticos, e nunca sobre os biliosos:

Ἔτερον δὲ μέγα τεκμήριον ὅτι οὐδὲν θειότερόν ἐστι τῶν λοιπῶν νοσημάτων· τοῖσι γὰρ φλεγματώδεσι φύσει γίνεται· τοῖσι δὲ χολώδεσι οὐ προσπίπτει· τοῖσιν ἅπασιν ὁμοίως ἔδει γίνεσθαι τὴν νοῦσον ταύτην, καὶ μὴ διακρίνειν μήτε χολώδεα μήτε φλεγματώδεα.

Outra grande prova de que esta não é em nada mais divina do que as outras enfermidades: nos fleumáticos ocorre por natureza [φύσει], e jamais sobrevém aos biliosos. Se realmente fosse mais divina do que as outras, essa doença necessariamente acometeria a todos da mesma forma, sem escolher bilioso nem fleumático.

(2Littré)

Nesse ponto, Pigeaud (1987:53) afirma que se um deus castigasse mais os fleumáticos do que os biliosos, isso implicaria em uma idéia transcendente de deus, afastando-o da φύσις; mas ao médico não ocorre a idéia de que o temperamento seja uma escolha dos deuses. De fato, o médico hipocrático, assim como Tucídides, não atribui a μοῖρα a conotação que encontrada entre os poetas. Pensar como poetas comprometeria a defesa dos deuses que Pigeaud percebe no tratado. Contudo, não há de olvidar-se de que o tema da μοῖρα é vetado por uma razão mais epistemológica, concernente aos limites

¹¹ Pigeaud não considera o problema da perda de força do argumento diante da hereditariedade do μίασμα, que, não obstante, o tratado coloca-a como o primeiro dos equívocos: ἔχοντες μίασμά τι.

da ação da ἰατρικὴ τέχνη, do que por falta de credibilidade, o que sequer está em questão no tratado, embora, a meu ver, o tema esteja sugerido aqui e ali.

O quarto argumento para o projeto de laicização da doença sagrada é a comparação entre ela e as doenças que poderiam parecer sagradas por suas dimensões, mas que não recebem essa denominação. Entre esses acessos desconcertantes estão os delírios e os ataques de μανία:

Τοῦτο μὲν γὰρ οἱ πυρετοὶ οἱ ἀμφημερινοὶ καὶ οἱ τριταῖοι καὶ οἱ τεταρταῖοι οὐδὲν ἦσσαν μοι δοκέουσιν ἱεροὶ εἶναι καὶ ὑπὸ θεοῦ γίνεσθαι ταύτης τῆς νόσου, ὧν οὐ θαυμασίως γ' ἔχουσιν· τοῦτο δὲ ὄρέω μαινομένους ἀνθρώπους καὶ παραφρονέοντας ἀπὸ μηδεμιῆς προφάσιος ἐμφανέος, καὶ πολλὰ τε καὶ ἄκαιρα ποιέοντας, ἔν τε τῷ ὕπνῳ οἶδα πολλοὺς οἰμώζοντας καὶ βοῶντας, τοὺς δὲ πνιγομένους, τοὺς δὲ καὶ ἀναίσσοντάς τε καὶ φεύγοντας ἕξω καὶ παραφρονέοντας μέχρις ἂν ἐπέγρῳνται, ἔπειτα δὲ ὑγιέας ἔοντας καὶ φρονέοντας ὥσπερ καὶ πρότερον, ἐόντας τ' αὐτέους ὠχρούς τε καὶ ασθενέας, καὶ ταῦτα οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις.

As febres cotidianas, terçãs e quartãs não me parecem ser menos sagradas nem mais engendradas por algum deus do que esta doença, e não são admiradas. Por outro lado, vejo homens enlouquecidos e que deliram [μαινόμενοι καὶ παραφρονέοντες] sem nenhum motivo aparente, e praticam muitos atos inoportunos, e sei de muitos que soluçam e gritam no sono, outros que se sufocam e saem para fora (de suas casas) e deliram até despertarem; depois estão sãos e conscientes como antes, mas pálidos e débeis, e isso ocorre não uma única vez, mas muitas.

Malgrado o complexo vocábulo πρόφασις¹² acolher um espectro semântico incomum em nossa cultura, sua proximidade com a αἰτία parece-me flagrante nesse excerto. Portanto, o que o autor do tratado está a cobrar de quem atribui causa divina à doença sagrada é uma coerência com a qual estava ele mesmo comprometido. Se outras doenças cuja origem não se explica não são consideradas sagradas, não parece haver sentido em eleger uma única para aplicar-lhe o adjetivo. O tratadista parte, contudo, da premissa de que a doença sagrada é assim chamada por não se conhecer sua origem. Esse axioma é, de resto, claramente exposto no próprio tratado:

ἔμοι δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα
 ἱερώσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ
 νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ
 ἀγύρταικαὶ ἀλαζόνες, οὗτοι δὲ καὶ
 προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ
 πλέον τι εἰδέναι. Οὗτοι τοίνυν
 παραμπεχόμενοι καὶ προβαλλόμενοι τὸ θεῖον
 τῆς ἀμηχανίης τοῦ μὴ ἔχειν ὃ τι
 προσενέγκαντες ὠφελήσουσι, καὶ ὡς μὴ
 κατάδηλοι ἔωσιν οὐδὲν ἐπιστάμενοι, ἱερὸν
 ἐνόμισαν τοῦτο τὸ πάθος εἶναι.

*Os primeiros homens a sacralizarem esta
 enfermidade parecem-me ser os mesmos que agora
 são os magos, purificadores, charlatães e
 impostores, todos os que se mostram muito pios e
 plenos de saber. Esses certamente excusando-se,
 usam o sagrado para proteger-se da incapacidade
 de fazer valer o que ministram, e, para que não se*

¹² Um minucioso estudo de Robert (1976, p. 318 et ss.) demonstra a extensão semântica do termo. Infere-se desse artigo que muito cedo o vocábulo πρόφασις apartou-se do significado do verbo do qual deriva, assumindo o sentido com o qual o contemplamos no tratado. Vitrac (1989:112) lembra que o termo πρόφασις significa tanto ‘causa’ quanto ‘pretexto’, e opina que os autores médicos “atribuem-lhe o significado de causa *observável*, sobretudo nos primórdios da doença”.

tornem evidentes sabedores de nada, declaram esta afecção sagrada. (2Jones)

A idéia de caracterizar-se um objeto como sagrado para ocultar a ignorância acerca dele está em consonância com o ideário do século V. O que parece merecer atenção especial na assertiva do médico tratadista (1Jones) é a inclusão da μανία entre as doenças admiráveis de causa não explicada. Além do distanciamento entre a μανία e a ἱερὴ νοῦσος, o que vemos é o particípio μαινόμενος unido a παραφρονῶν por uma conjunção aditiva, sugerindo que o valor de ambos os termos, no tratado, se situa no mesmo nível. De fato, eles aparecem mais uma vez unidos em 14Littré, quando o autor sentencia que tanto o delírio, quanto a μανία têm sua causa no cérebro. A μανία é, para o tratadista, um nome genérico para duas doenças cerebrais, uma oriunda do excesso de bile, a outra, do excedente de fleuma. Para usar uma terminologia de Canguilhem, trata-se de duas patologias da ordem do ‘hiper-’, que ferem o ideal somático – e políade – da justa medida. Pigeaud (1987: 54 e 60), lembra que, nesse momento do tratado, a doença sagrada será afastada da μανία, para dela reaproximar-se adiante.

O quinto argumento do tratado refere-se ao fato de a noite e o dia serem tratados como variáveis influentes na sintomatologia, além dos ventos que também interferem notavelmente na ocorrência da doença sagrada. A influência do meio na saúde, de resto, é o tema *Ares, águas e lugares*. O que se apresenta no *Da doença sagrada* é tão somente o que concerne a essa enfermidade.

Os cinco argumentos que enumerados por Pigeaud constiuem uma das vias condutoras do raciocínio que será a tônica de sua interpretação do tratado, qual seja, a da desculpabilização dos deuses e dos homens.

Para discutir esses argumentos apresentados penso ser necessário considerar a posição de Paul Veyne acerca da crença do homem grego em

seus deuses. Mostra-se a teoria do historiador muito eficaz no que concerne à contribuição do *Corpus hippocraticum* para a relação com o sagrado característica do século V a.C. O que Veyne chama de modalidades de crença fora – como ele mesmo admite – pesquisada por vários estudiosos de várias áreas; Weber, Nilsson e até mesmo Piaget são citados como teóricos que perceberam que as crenças ocorrem em níveis e podem conviver até com a descrença relativa ao mesmo objeto¹³. O convívio de vários níveis de crença – para Veyne uma característica humana, e não somente grega – toma dimensões muito particulares na Grécia antiga, e ainda mais peculiares no período clássico.

Tal peculiaridade deve-se sobretudo à tendência grega de não acreditar muito facilmente no que se ouvia¹⁴. Heródoto nos oferece um testemunho muito claro disso por toda a sua obra, nos momentos em que precisava assinalar as fontes das suas informações. Uma assertiva desse mesmo Historiador (I,60) ilustra essa peculiaridade grega apontada por Veyne: ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἔδν καὶ δεξιώτερον καὶ εὐθηεῖης ἠλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον [*a raça grega, já há muito, se distingue da bárbara por ser mais arguta e mais distante de uma tolice ingênua*¹⁵].

Distinguir μῦθος e μυθῶδες¹⁶, para usar a teoria proposta por Paul Veyne, não era a tarefa do médico tratadista. Cabia-lhe apenas expurgar do μυθῶδες aquilo que atingia a sua τέχνη. O médico não trata do μῦθος; esse

¹³ Todas as referências a Paul Veyne no que concerne a essa sua teoria são relativas à obra *Acreditavam os gregos em seus mitos?* (VEYNE, 1987).

¹⁴ VEYNE, 1987, p.48. Vale lembrar que Veyne é sobretudo um latinista, o que confere à sua opinião em termos comparativistas um caráter especial.

¹⁵ A ênfase está na expressão grega: εὐθηεῖης ἠλίθιος, onde o substantivo expressa a idéia de uma tolice ligada à simplicidade, e o adjetivo indica uma parvoíce associada à insignificância.

¹⁶ A língua grega é bem clara na distinção entre esses dois conceitos. O segundo ostenta o sufixo -ώδης, tão profícuo nos termos médicos, que indica a idéia de mera aparência. O μυθῶδες, portanto, é aquilo que se mostra na forma de μῦθος. Contudo, a distinção que utilizo é assinalada por Veyne (1987:76), que percebe o μυθῶδες como um abrandante da dignidade de crença do μῦθος: “Quanto mais antiga é uma tradição, mais obstruída ela é pelo μυθῶδες, o que a torna menos digna de crédito” (*loc.cit.*).

não é o seu tema. Mas sente a necessidade de combater algumas mentiras que o tempo construiu em torno do μῦθος.

Veyne lembra que o que cabe fazer na busca da verdade não é proceder a uma psicologia daquele que inoculou a mentira no μῦθος, “mas aprender a precaver-se contra o falso: a vítima é mais interessante do que o culpado” (1987:77). O historiador francês propõe como uma norma que os gregos não se interessem pelas razões do “falsário” (*sic*), e, como é necessário identificá-lo para eliminar não somente o erro cometido, mas o erro potencial, Platão, por exemplo, empenha-se em responsabilizar os poetas (*Rep.*377d). O Homero que é expulso da república não é, no dizer de Veyne, o autor da *Ilíada*, mas o autor de toda a mitologia.

A situação do tratado *Da doença sagrada* é, dentro da perspectiva de Veyne, *sui generis*; primeiramente por estar em questão um μυθῶδες de “segunda classe”, que não se respalda na sacralizadora forma poética¹⁷, e, em segundo lugar, porque há um singular interesse em identificar as razões dos “falsários”. Os ἀγύρται e ἀλαζόνες utilizam o sagrado para protegerem-se das acusações de ignorância e ocultarem a ineficiência de suas terapias mágicas. A preocupação com as razões da inverdade, que viria a se transformar em recurso retórico entre os oradores, investe-se, nesse momento, do caráter próprio do discurso médico.

Enquanto não se consolida como *tópos* da arte retórica, o ato de apontar as razões da mentira aqui serviu antes para isolar o μυθῶδες em função da construção de uma verdade da prosa¹⁸, secularizada e mais independente da memória.

O tratado *Da doença sagrada* não contradiz a teoria de Veyne. O interesse pelas razões da mentira, longe de constituírem o tema do tratado,

¹⁷ Quanto à relação entre a poesia e a verdade, valho-me aqui das idéias apresentadas por Marcel Detienne (1988 [1967]), ainda que considere que seu objeto é a poesia arcaica; mas ainda era essa a poesia que possuía o poder sacralizador no século V. A equivalência entre a memória, eminentemente ligada à poesia, e a ἀλήθεια gerou uma dependência entre a verdade e os sistemas de representação religiosa (p.33 et ss.).

integram apenas a parte polêmica introdutória do texto. Dos textos do *Corpus hippocraticum* que apresentam um prólogo polêmico, o *Da doença sagrada* é o único que procede a uma etiologia do embuste. O *Da medicina antiga* declara que o conteúdo dos discursos filosóficos são ἀφανές e ἀπορεόμενον¹⁹ (1Littré), quando aplicados à medicina; mas o erro nos tratados *Da medicina antiga*, *Da natureza do homem* e *Da arte* tem uma causa, mas não uma motivação. Nesses tratados, a causa do erro é a ignorância, e não uma dolosa tentativa de encobri-la, como ocorre no *Da doença sagrada*.

A cada ponto dos μυθώδη etiológicos explicitado no quadro abaixo pelo tratadista, corresponde uma explicação adiante. O que poderia ser esquematizado da seguinte maneira:

sintoma	αίτιαι dos ἀγύρται (4Jones)	αίτιαι do MS
espuma saindo da boca	Ares	falta de ar no pulmão (7Littré)
excrementos	Hécate	sufocamento (pressionamento do fígado e do ventre para cima) (7Littré)
gritos (agudos e fortes)	Poseidon	a bile (15Littré)
sair para fora de casa	Hécate e os heróis	a vergonha (12Littré)
medos e delírios	Hécate e os heróis	o cérebro (10Littré); deslocamento do cérebro devido à bile (15Littré)

¹⁸ O termo é empregado em contrapartida à verdade vinculada à poesia, sobre a qual disserta Detienne.

¹⁹ i.e., *obscurus* e *duvidosos*. Adoto aqui a leitura de Heiberg (CMG, I,1), seguida por Jouanna (1990), que prefere entender καινῆς no lugar de κενῆς, acrescentado pela edição de Coray (1887) do manuscrito M, do séc. X, na seguinte passagem: διὸ οὐκ ἠξίουσιν αὐτῆν ἔγωγε **καινῆς** ὑποθέσιος δεῖσθαι, ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα. A discussão em torno dessa variante é perfeitamente compreensível, pois corrobora com a pertinência semântica uma acentuada semelhança fônica que a história da língua provou atingir a identidade. Naturalmente, a opção por κενῆς está bem de acordo com o contexto e com a atmosfera dessa parte do tratado, adoção dessa variante apenas ratificaria os argumentos que apresento.

perda e retomada de consciência e memória	Hécate e os heróis	falta de ar no cérebro e a recuperação desse ar pela desobstrução do fleuma (7Litré)
sons ligeiros e freqüentes	Apolo Nômio	a bile (15Litré)

O delírio epilético era terrífico, mas para o médico tratadista, o delírio era terrífico porque, como delírio, ele poderia ser qualquer distorção da percepção do real. O importante é que ele era oposto à consciência, e isso é que deveria ser levado em consideração. Como oposto à consciência e, portanto, fato contrário a normalidade e, portanto, fato pático, era preciso que suas causas fossem examinadas e libertadas da relação direta e simplista com deidades específicas.

Delírio costuma ser a tradução para vários termos gregos que preliminarmente conviria distinguir. Contudo, antes de notar-lhes a semelhança, prefiro referir-me a uma semelhança, o prefixo παρα-, que, em composição vocabular, pode acrescer à raiz a qual se une o sentido de omissão ou de situação paralelística. Παράνοια, proveniente de νοῦς; παράκρουσις, de κροῦσις, fraude, engano; παραφροσύνη, de φρήν (φρένες); παραφρόνησις, παραφρονία, ... A recorrência do prefixo παρα- sugere tanto a ausência de senso e de compreensão, quanto a algo que os circunda de perto, sem os tocar jamais.

Na medicina hipocrática, o delírio παραφροσύνη, que me parece ser o termo mais genérico para o conceito, apresenta-se de duas maneiras conforme sua gênese: da forma aguda e da forma crônica. A primeira, frenítica; a segunda, maníaca. Galeno nos explica desta forma a divisão:

Hipócrates parece chamar de φρενῖτις um delírio (παραφροσύνη) contínuo em uma febre aguda. Esse delírio ordinário chega por vezes no período das₂₀

febres violentas, mas desaparece no período de declínio. Diz-se que um homem é tomado de *manía* quando ele delira sem febre, mas que tem φρενίτις quando tem febre. Quando o delírio não chega quando ele se encontra naquele estado (i.e., febril), serve-se dos termos παρακόψαι, παραχθῆναι, παραδηρῆσαι, παραφρονῆσαι; mas para utilizar-se a palavra φρενίτις são necessárias duas condições: a febre e a continuidade do delírio.²⁰

Essa partição que Geleno observou na obra que ele mesmo atribuía a Hipócrates foi consideravelmente difundida no mundo romano, e não nos chegou muito diferentemente do que a idéia que acabamos de ouvir. E a tese, embora ausente do tratado *Da doença sagrada*, não está em desacordo com ele. O tratado é definitivo quanto à consciência: a consciência é o ar. A privação de ar gera a perda de consciência e o delírio. Quando o ar é restaurado no corpo do indivíduo, ele recobra a consciência, isto é o ar, e volta a perceber.

A volta à consciência é, para a medicina, dura como o é para a tragédia. Dar-se por capaz de cometer atos que praticados na amoralidade do delírio ganham contornos imorais no reestabelecimento da consciência. Todos os que retornam do delírio unem-se à voz da mãe Agave terrificada ao dar-se conta de estar segurando em suas próprias mãos a cabeça de seu filho arrancada por ela mesma:

Δύστην' ἀλήθει' , ὡς ἐν οὐ καίρῳ πάρει.

triste verdade, nunca chegas no momento oportuno.

²⁰ Comentário I in Prorrh., XVI K 492 Apud PIGEAUD (1989:75).

BIBLIOGRAFIA:

1. ——— . L'homme de génie et la mélancolie. Introduction, traduction et notes par Jackie PIGEAUD. Paris: Rivages, 1987.
2. BENEDETTO, Vincenzo Di. Cos e Cnido. In: *HIPPOCRATICA*: Colloque Hippocratique de Paris. Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp.97-113.
3. BLAICKOCK, E.M. *Male characters in Euripides: A study in realism*. Wellington: New Zealand University Press, 1952.
4. ———. 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.
5. 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.
6. ———. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática..* Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999. Tese de Doutorado.
7. CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin, 1994.
8. ——— . *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 3^a ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1990. 307pp.
9. CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
10. CORVISIER, Jean-Nicolas. *Santé et société en Grèce ancienne*. Paris: Economica, 1985.

11. 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.
12. DIETERICH, Albrecht. *Kleine Schriften*. Leipzig/Berlin: Teubner, 1911.
13. DUMORTIER, Jean. *Le Vocabulaire Médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*. Deuxième tirage revu et corrigé. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
14. DURLING, Richard J. *A dictionary of medical terms in Galen*. Leiden/New York/Köln: E.J.Brill, 1993.
15. 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.
16. EURIPIDE. *Heraclès. Les Suppliantes. Ion*. Texte établi et traduit par Léon PARMENTIER et Henri GRÉGOIRE. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
17. ———. *Hippolyte. Andromaque. Hécube*. Texte établi et traduit par Louis MÉRIDIER. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
18. ———. *Les bacchantes*. Texte établi et traduit par Henri GRÉGOIRE avec de concours de Jules MEUNIER. Deuxième édition revue et corrigée par Jean IRIGOIN. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
19. GALEN. *On antecedent causes*. Edited with an introduction, translation and commentary by R.J. HANKINSON. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
20. GALENO. *Sulle facoltà naturali*. A cura di Marzia MORTARINO. Milano: Arnoldo Mondadori, 1996.
21. GALIEN. *De la bile noire*. Introduction, traduction et notes par Vicent BARRAS, Terpsichore BIRCHLER et Anne-France MORAND. Paris: Gallimard, 1998.
22. ———. *L'âme et ses passions*. Introduction, traduction et notes par Vicent

- BARRAS, Terpsichore BIRCHLER et Anne-France MORAND. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- 23.GOUREVITCH, Danielle. Hippocrate au cours des siècles. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Le Livre de Poche, 1994. pp.59-77.
- 24.———. . *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain: le malade, sa maladie et son médecin*. Rome: École Française de Rome, 1984.
- 25.GIL, Luis. *Therapeia: La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Guadarrama, 1969.
- 26.GRAF, Fritz. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- 27.GRMEK, Mirko D. La pratique médicale. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Livre de Poche, 1994. pp.40-59
- 28.———. . Le concept de maladie. In: —— . (org.) *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995.pp.211-227.
- 29.———. . *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*. Paris: Payot, 1983.
- 30.HIPPOCRATE. *Airs, eaux, lieux*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
31. ———. . *De la génération. De la nature de l'enfant. Des Maladies IV. Du foetus de huit mois*. Texte établi et traduit par Robert JOLY. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- 32.———. . *Sur le rire et la folie*. Préface, traduction et notes d' Yves HERSANT. Paris: Rivages, 1989.
- 33.HIPPOCRATIS De morbo sacro. Édité et établi par H. GRENSEMANN. In: *Corpus medicorum Graecorum*. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. vol.I.
- 34.HIPPOCRATE. *Testi di Medicina greca*. Introduzioni di Vincenzo Di

- BENEDETTO. Premessa al texto, traduzione e note di Alessandro Lami. Milano: Rizzoli, 1983.
- 35.ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ. *Ἄπαντα*. Εἰσαγωγή, Μετάφρασις καὶ σχόλια τοῦ Βασιλείου ΜΗΝΔΗΛΑΡΟΥ. ἸΑθῆναι: Κάκτος, 1992-1993. 16vols.
36. JOUANNA, Jacques. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
37. ——— . *Hippocrate et l'École de Cnide*. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
38. ——— . Ippocrate e il sacro. In: *Koinônia* (12). Milano, 1988, pp.91-113.
39. ——— . 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.
- 40.LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La medicina hipocrática*. Madrid: Alanza Universidad, 1987.
- 41.LÉVÊQUE, Pierre. *Introduction aux premières religions: bêtes, dieux et hommes*. Paris: Les Livres de Poche, 1997.
- 42.LLOYD, G.E.R. *Origines et développement de la science grecque: magie, raison et expérience*. Paris: Flammarion, 1990.
- 43.LONIE, I.M. *The hippocratic treatises On generation, On the nature of the child and Diseases IV*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1981.
- 44.MANULI, Paola. *Medicina e antropologia nella tradizione antica*. Torino: Loescher, 1980.
- 45.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.
- 46.OEUVRES complètes d'Hippocrate. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile LITTRÉ. Paris, Academie Royale de Médecine, tomo I, 1839; tomo II, 1840; tomo IV, 1844; tomo VI, 1849; tomo VII, 1851; tomo VIII, 1853; tomo IX, 1861a; tomo X,

1861b.

47. *OPERE scelte di Galeno*. A cura di Ivan GAROFALO e Mario VEGETTI. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978.
48. PELLEGRIN, Pierre. Médecine hippocratique et philosophie. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Le livre de poche, 1994. pp.14-40.
49. PIGEAUD, Jackie. *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine: la manie*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
50. ———. *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.
51. ———. L'hippocratisme de Cardan: Étude sur le Commentaire d' Airc, eaux et lieux par Cardan. In: *Res publica litterarum* [VIII], Kansas: The University of Kansas, 1985. pp.219-29.
52. ———. 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]
53. ———. Remarque sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus* hippocratique. In: *Actes du IV^{ème} Colloque International hippocratique*, Genève,: Doz, 1993. pp.41-55.
54. PINAULT, Jody Rubin. *Hippocratic lives and legends*. Leiden/New York/Köln: E.J.Brill, 1992.
55. ROBERT, Ferdinand. Prophasis. In: *Révue des Études Grecques*. Tome 89, juillet-décembre, 1976. pp.317-42.
56. ROMILLY, Jacqueline de. *Η οικοδόμηση της αληθείας στο Θουκυδίδη*. Μετάφρ. Σταυρού Βλοντάκη. Αθήνα: Δημήτριος Παπαδήμας, 1994(a).
57. ———. *La tragédie grecque*. Paris: Presse Universitaire de France, 1994.

58. ——— . *La tragédie grecque au fil des ans*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
59. ——— . *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris: Vrin, 1995.
60. SARAVIA DE GROSSI, María Inés. El concepto de 'nósos' en Filoctetes de Sófocles. Trabalho apresentado na X Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo: 1997. [Publicação restrita ao Congresso.]
61. SIGERIST, H.-E. *Introduction à la médecine*. Paris: Payot, 1932.
62. SKODA, Françoise. *Médecine ancienne et métaphore: Les vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*. Paris: Peeters/Selaf, 1988.
63. TEMKIN, Owsei. *Hippocrates in a word of pagans and christians*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
64. ——— . *The falling sickness: A history of epilepsy from the Greeks to beginnings of modern Neurology*. New York: Paperbeck, 1994. [edição revista da de 1945].
65. THIVEL, A. Le divin dans la Collection hippocratique. In: *La Collection hippocratique et son rôle dans la médecine: Colloque Hippocratique de Strarsbourg*. Lieden: E.J.Brill, 1975. pp.57-76.
66. TOUWAIDE, Alain. Stratégies thérapeutique: les médicaments. In: GRMEK, Mirko D. (org). *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. pp.227-239.
67. *TRATADOS hipocráticos*. Tradução, introduções e notas por Carlos GARCÍA GUAL (org.), Maria D. NAVA, J. LÓPEZ FERREZ, B. ÁLVARES CABELLOS et alii. Madrid: Gredos, 1983-1990. 6 vols.
68. VEGETTI, Mario. *Opere di Ippocrate*. 2ª ed. Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976.
69. VERNANT, Jean-Pierre. Entre le savoir et la pratique: la médecine hellénistique. In: GRMEK, Mirko D. (org). *Histoire de la pensée*

médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge. Paris: Seuil, 1995.
pp.66-94.

70. VEYNE, Paul. *Acreditaram os gregos nos seus mitos?* Trad. António Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.

71. VITRAC, Bernard. *Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate*. Saint-Denis: Presse Universitaire de Vincennes, 1989.

72. YORK, G.K. & STEINBERG, D..A. The sacred disease of Heraclitus. In: *Annals of the First Annual Meeting of the International Society for the History of the Neurosciences*, New York: University of California, 1996.