

## A RELAÇÃO ENTRE HOMEM E NATUREZA NO *CORPUS HIPPOCRATICUM*

Henrique F. Cairus  
UFRJ

A palavra *nómos* tal como se a lê no tratado *Ares, águas e lugares* – ou seja, com o significado de ‘costume’, ‘hábito de um povo’ –, aproxima-se consideravelmente da idéia de ‘cultura’, e indica, desde então, uma preocupação com a relação entre natureza e cultura que culminou com a obra de Lévi-Strauss (1982)<sup>1</sup>. Esse contexto semântico do termo *nómos* oferece um novo horizonte para o estudo da interpretação da relação entre natureza e cultura na Antigüidade Clássica.

O *nómos*, no tratado *Ares, águas e lugares*, é contraposto à *phýsis*, que com ele tem, primeiramente, uma relação antitética, e, posteriormente, recebe seu auxílio. Os macrocéfalos, no capítulo décimo quarto do tratado, têm a sua *phýsis* forçada pelo *nómos*, mas, depois, o *nómos* vai gerando uma *phýsis* que, tendo-o incorporado, com ele colabora.

Jackie Pigeaud (1997:9), acerca desse aspecto do tratado *Ares, águas e lugares*, indica-lhe um certo lamarckismo *avant la lettre*. As expressões “conservação das aquisições” e “transmissão das modificações adquiridas”, tão características do pensamento de Lamarck, são muito aplicáveis à tese de hereditariedade do tratado:

Ἔχει δὲ περὶ νόμου ᾧδε· τὸ παιδίον ὀκτόταν  
γένηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτι ἀπαλὴν  
ἔοῦσαν μαλακοῦ ἔντος ἀναπλάσσουσι τῆσι χερσὶ  
καὶ ἀναγκάζουσιν ἔς τὸ μῆκος αὔξεσθαι δεσμά τε  
προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὑφ’ ᾧ τὸ  
μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ  
μῆκος αὔξεται. Οὕτω τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος  
κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν  
γενέσθαι.

Com o *nómos*, ocorre assim: na criança, assim que nasce, sendo mole, modelam com as mãos a sua cabeça ainda tenra e forçam-na a crescer em comprimento, aplicando-lhe bandagens<sup>2</sup> e aparelhos apropriados, sob a ação dos quais a esfericidade da cabeça se deforma, e o comprimento aumenta. Assim, no princípio, o *nómos* opera, de sorte que a *phýsis* se torna tal sob a ação da violência (*hypò bíes*). (*AAL*, 14Littré).

<sup>1</sup> Jouanna (1992:318) escreve sobre a correspondência entre os binômios *nómos* / *phýsis* e cultura/natureza, embora ressalve que o tratadista não é o criador dessa ferramenta de análise. Contudo, acrescenta ainda o helenista francês, o uso que faz dessa construção teórica é original, porquanto, ao contrário dos sofistas, o autor hipocrático vai matizar essa relação e descobrir-lhe as inter-relações.

<sup>2</sup> Estrabão (XI, 11, 8), ao enumerar os *parádoxa* dos povos bárbaros cita um povo do Cáucaso que tinha o mesmo hábito:

Τινὰς δ’ ἐπιτηδεύειν φασίν, ὅπως ᾧς μακροκεφαλῶτατοι φανοῦνται καὶ προπεπρωκότες τοῖς μετώποις, ὥσθ’ ὑπερκύπτειν τῶν γενείων

[*Dizem que alguns se empenham para parecerem macrocéfalos, desenvolvendo a testa até que ela ultrapassasse o queixo*].

Jouanna (1996:305) lembra que o alongamento da cabeça foi atestado pela arqueologia em Chipre e na Lícia, e foi um costume difundido na Europa medieval, especialmente na Gália.

A *bía*, o vigor da violência interventora do homem, pode fazer um elemento do *nómos* ser incorporado pela *phýsis*. E a *phýsis*, graças ao ‘pangeneticismo’ que o tratado *Ares, águas e lugares* defende e ao qual o *Da doença sagrada* alude<sup>3</sup>, é legada aos descendentes.

A idéia de uma *phýsis* que pode ser influenciada pelo homem, não apenas humaniza o corpo, mas principalmente aponta para o lato poder que o homem pode exercer sobre seu *sóma*. Nesse sentido, o texto do tratado *Ares, águas e lugares* pode parecer que, tendo avançado alguns passos nos argumentos laicizadores da doença do *Da doença sagrada*, contradi-lo naquilo que Pigeaud considera que lhe há de mais fundamental.

Jackie Pigeaud acrescenta ao debate acerca do tratado *Da doença sagrada* uma nova perspectiva, que desloca o conceito de *aitía* nessa discussão. Entendida tal como Lloyd (1990:61 *et ss.*) a considera, a *aitía* são as epícrises patológicas referidas no tratado. De fato, é com esse sentido que vemos o termo ser empregado freqüentemente no *Corpus hippocraticum*. As *aitiai* que são conduzidas do universo divino para o da *phýsis* levam consigo toda a sua carga de responsabilidade. À *phýsis* não é possível responsabilizar, ela é o ponto amoral por excelência. Levar a *aitía* para a *phýsis* implica em desculpabilizar<sup>4</sup> a doença.

Para Pigeaud (1987, *passim*), essa desculpabilização da doença diz respeito sobretudo ao homem, que, conforme indica o tratado, não mais poderia controlar parcialmente a natureza. O controle de uma parte da *phýsis* implica no seu controle total, e já não era mais possível, para o homem do século V a.C., um poder transcendental que não tivesse limites perfeitamente delineados. Um passo do tratado ilustra bem esse ponto de vista:

---

3

**Τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζει. Ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγερῶν ὑγερῶς ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερῶς**

[*com o passar do tempo, (a forma) passa para a phýsis, ainda que o nómos não a force mais. Pois a semente geradora provém de todas as partes do corpo: das partes sãs, vem sã, das doentes, doente*] (*AAL*, 14Littre).

A tese da pangenética é central no tratado *Da geração* (1Littre *et passim*):

**Νόμος μὲν πάντα κρατύνει· ἢ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἐόντος, τὸ ἰσχυρότερον ἀποκριθέν**

[*Eis o nómos que governa tudo: a semente vem de todo o líquido que o corpo contém, tendo se separado deste sempre a parte mais forte*].

O tratado *Da doença sagrada* parece estar de acordo com essa idéia, porquanto coincide quase textualmente (2Littre) com o *Ares, águas e lugares*.

<sup>4</sup> Faço uso desse galicismo que me pareceu ser adequado à tradução do vocábulo ‘*déculpabiliser*’ empregado por Pigeaud.

Εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν  
καὶ χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιέειν καὶ ὄμβρους  
καὶ αὐχμούς καὶ θάλασσαν ἄφορον καὶ γῆν καὶ  
τᾶλλα τὰ τοιουτότροπα πάντα ὑποδέχονται  
ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ  
ἄλλης τινὸς γνώμης ἢ μελέτης φασὶν ταῦτα οἶον  
τ’εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ’ ἐπιτηδεύοντες,  
δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι  
νομίζειν οὔτ’ ἔοντας ἰσχύειν οὐδὲν οὔτε  
εἴργεσθαι ἄν οὐδενὸς τῶν ἐσχάτων, ὧν ποιέοντες  
πῶς οὐ δεινοὶ αὐτοῖσιν εἰσιν;

Pois se prometem saber baixar a lua; ocultar o sol, e produzir o inverno e o bom tempo, a tempestade e a seca, e tornar o mar estéril e também a terra, e fazer tantas outras coisas semelhantes; e os que praticam isso, seja através de ritos, seja através de qualquer outra técnica ou prática, dizem que são capazes de transformar isso tudo; então, a mim, eles parecem-me ser ímpios, não acreditar existirem deuses, nem, se eles existissem, que eles tivessem algum poder, nem que poderiam impedir nenhum dos atos extremos. E, praticando tais atos, como não seriam terríveis aos próprios deuses? (MS, 4Jones).

O poder-saber a que alude esse excerto do tratado ameaçaria aos próprios deuses, pois o homem estaria irrompendo uma nova fronteira entre o divino e o humano. É necessário, então, que o homem se mantenha afastado da pretensão de reger soberanamente a *phýsis*, para que se estabeleça uma outra forma de convívio com essa natureza. Não se trata de abdicar de dominar a natureza, projeto tão antigo quanto a própria civilização; mas trata-se de dominá-la como um Odisseu, e não como um Agamemnon; ou, em outros termos, é necessário engendrar *mechaníai* capazes de ocupar o lugar do poder que, até então, é exercido de maneira direta – como acusa o citado passo do tratado – ou por intervenção de algum deus – como para aqueles que ainda esperavam um *deus ex natura* em lugar do *deus ex machina*.

A desculpabilização do homem, que Pigeaud percebe no tratado, insere-se no contexto dos novos limites que o pensar do século V a.C. impôs ao sagrado. A compensação da perda do poder sobre a *phýsis* é o desencargo moral. A idéia de Pigeaud acerca da desculpabilização da doença constiu-se no cerne de sua teoria a respeito do tratado *Da doença sagrada*, e essa perspectiva inovadora enseja novas abordagens.

A contradição que poderia ser encontrada entre essa desculpabilização que Pigeaud defende haver no *Da doença sagrada* e as idéias acerca da relação entre a *phýsis* e o *nómos* no tratado *Ares, águas e lugares* pode ser minimizada se forem considerados os limites do poder da ação do *nómos* sobre a *phýsis*. O controle da doença implicaria não só no *nómos*, mas no domínio dos ares, das águas e dos lugares. A colaboração entre o *nómos* e a *phýsis* torna-se precisamente o instrumental do médico, que vai adotar como seu procedimento primordial a *diáita* em seu mais amplo sentido helênico.

Então, o *nómos*, que pode sempre estar entre os *aítia* da doença, não pode se relacionar com a sua manifestação. A manifestação mórbida é do universo da *phýsis*, porque não comporta nenhum grau de moralidade.

No tratado *Ares, águas e lugares*, no capítulo que trata dos macrocéfalos (14 Littré), *nómos* e *phýsis* unem-se em torno do valor de uma espécie de ‘nobreza específica de uma estirpe’ expressa pelo adjetivo γενναῖος: Τοὺς γὰρ μακροτάτην ἔχοντας τὴν κεφαλὴν γενναιοτάτους ἡγέονται [consideram mais nobres (gennaiótatoi) os que possuem a cabeça mais dilatada].

É certo que a noção de vergonha impõe-se como fundamental para a compreensão da distinção entre *nómos* e *phýsis* no tratado *Da doença sagrada*. O *nómos* de que falam os passos 14 Littré do *Ares, águas e lugares* e o 12 Littré do *Da doença sagrada* produz o que Canquilha (1990) chama de ‘norma’.

Conforme lembra Claude Debru (1998:46), “Canquilha sublinha que uma norma não é um fato, ainda que estatístico, mas um valor”. Essa interpretação ilumina de modo especial o final do comentário sobre os macrocéfalos no *Ares, águas e lugares*, em que o autor testemunha que o povo em questão não ostenta mais cabeças tão volumosas como antes, e onde se lê:

Νῦν δ’ ὁμοίως οὐκέτι γίνονται ἢ πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίην τῶν ἀνθρώπων

[agora, isso não ocorre mais como antes, pois o *nómos* já não vigora mais por causa da relação com os homens](AAL, 14 Littré).

A norma-valor engendra o *nómos*, que, por sua vez, gera uma *phýsis* somática. Essa *phýsis* somática, conquanto hereditária, nutre-se desse valor, e, na falta dele, não somente perde o sentido, como também se enfraquece e desaparece.

A *manía* situa-se no confronto entre *phýsis* e *nómos*. A sua *phýsis* não é capaz de interagir com o *nómos*, senão eventualmente pela sua negação. A *manía*, que como lembra Pigeaud (1987:63), é também a face psíquica da doença sagrada; concerne a uma *phýsis* que, por sua relação com o *nómos*, conduz o doente para além da moral. A *manía*, na compreensão do *Corpus hippocraticum*, é a tomada mais completa do psiquismo pela *phýsis*. A contingência humoral produz um *manikòn éthos*, uma conduta que, uma vez fundada sobre a *phýsis*, caracteriza-se por negar o *nómos* e exigir a intervenção da *iatrikè téchne*. Com a *manía* estabelecida, a *phýsis* passa, então, a ocupar o lugar central na discussão acerca da doença sagrada. O fleuma ou a bile, que distinguem, pela *aitía*, os dois *éthe* da *manía*, representam também o rompimento profundo entre a *manía* da medicina e a *manía* do contexto literário, e mais especificamente, da tragédia.

A *phýsis* é, portanto, para a nosologia hipocrática, a resposta ao projeto poético de um *manikòs nómos*<sup>5</sup>, incorporado pela figura do homem *éntheos*, tal como as bacantes ou o poeta tomado pelas musas.

O tratado *Da dieta* apresenta claramente o problema que subjaz no *Da doença sagrada*, qual seja, o da relação entre *nómos* e *phýsis*:

Νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα

<sup>5</sup> A expressão *manikòs nómos* é a minha sugestão para exprimir a sistematização de um *manikòn éthos* ao qual se referem tantos autores, como, por exemplo Aristóteles na *Arte poética* (1455a), onde afirma que:

εὐφουῶς ἢ ποιητικὴ ἔστιν ἡ μανικῶς· τούτων γὰρ οἱ μὲν εὐπλαστοὶ οἱ δὲ ἔκστατικοὶ εἴσιν

[a criação poética provém daquele (personagem) que é de boa constituição (euphyés) e do manikós, pois os primeiros modelam-se bem, e os outros extrapolam a si próprios].

O exemplo de Aristóteles é a *manía* de Orestes, que também é sua salvação. A idéia de uma *manía* produtora e de seu *éthos* generalizável levou-me a formular a hipótese do *manikòs nómos*.

[Pois o *nómos* e a *phýsis*, através dos quais realizamos tudo, não concordam, ainda que concordem]<sup>6</sup>.

Os deuses que estabeleceram<sup>7</sup> a ordem da natureza, como explica o tratado *Da dieta*<sup>8</sup>, encontram, no *Da doença sagrada*, uma outra ordem, a do *nómos* políade, que não comporta mais a intervenção divina exercida de forma direta e iterativa, através de doenças e curas. O tratado *Da doença sagrada* responde à necessidade de se criar uma nova *téchne*, como propõe o *Da dieta*, uma *téchne* que se liberte das raiais da *mímesis* das ações divinas, através do conhecimento de uma etiologia a partir da *phýsis*. Os tratados hipocráticos do século V a.C. não se satisfazem ao indicar o tratamento – dietético ou farmacológico – que tenha eficácia em alguma doença; esses tratadistas invariavelmente apontam uma etiologia natural de origem interna, externa ou – como é mais comum – de ambas as fontes, como no *Da doença sagrada*.

Dois pontos se impõem nessa discussão, o da laicização da doença e a pangenética. Esses tópicos consistem nas duas teses mais evidentemente convergentes dos dois tratados. Subjaz a essas duas idéias a distinção entre *nómos* e *phýsis*, e a conseqüente matização do conceito de *phýsis*, que tem como parâmetros paroxísticos a *phýsis anthrópou* e a *theía phýsis*.

Para os dois tratados, determinadas doenças não podem ser mais sagradas do que outras, ainda que nenhuma deixe de sê-lo. Para o autor dos tratados, o erro não é considerar as doenças sagradas ou divinas, mas considerar uma especialmente mais divina do que outra:

---

<sup>6</sup> García Gual (1986:34) e Joly (1967a: 13) lembra que o tema da oposição entre *nómos* e *phýsis* é um topos da sofística do século V a.C., o que sugeriria também aí uma influência dos sofistas no tratado. Eu acrescentaria que se trata de uma confluência em um tema que perpassa os tratados da escola de Cós. A esse respeito deve-se fazer referência a uma passagem do tratado *Prognóstico*, que é da escola de Cós e data também da segunda metade do século V a.C.:

Γινῶναι οὖν χρῆ τῶν τοιούτων νοσημάτων τὰς φύσις, ὀκόσον ὑπὲρ τὴν δύναμιν εἰσιν τῶν σωμάτων ἅμα δὲ καὶ εἴ τι θεῖον ἔνεστιν ἐν τῆσι νούσοισι καὶ τούτων τὴν πρόνοιαν ἐκμανθάνειν

[Deve-se conhecer, pois, as naturezas dessas enfermidades, em que medida são superiores à força do corpo, se há algo divino nessas doenças, e aprender a prever esses casos] (1Littre).

Jones omite a expressão ἅμα δὲ καὶ εἴ τι θεῖον ἔνεστιν ἐν τῆσι νούσοισι [se há algo divino nessas doenças], considerando-a uma interpolação, mas indicando, em nota, a sua presença em todas as fontes. Littre, coerentemente com as fontes, registra o texto tal qual é encontrado em todos os mss. Acredito também tratar-se de uma interpolação, e não de uma concessão à atuação do sobrenatural nos corpos. Se não se considerar essa oração condicional uma interpolação, ela significaria que as doenças podem ser previstas quando nelas houver algo de divino; no entanto, por todo o tratado expõem-se recursos para o procedimento de prognósticos, desconsiderando-se o aspecto divino ou sagrado da doença. Dodds (1977[1959]:92, n.20) e García GUAL (1983 [I]:330, n.2) não consideram a expressão uma interpolação. Laín Entralgo (1987:57) percebe nesse *ti theíon* do tratado uma “piedade fisiológica” que, segundo o autor espanhol, é “atitude comum religiosa e mental dos múltiplos autores do *CH*”. Laín Entralgo argumenta a favor de seu ponto de vista que o epíteto *theíos*, em Homero, acompanhava freqüentemente algumas realidades naturais (p.ex., “o sal divino”, *Il*, XI, 214; “a bebida divina”, *Od.*, II, 341). De minha parte, creio que o que havia de divino nesses casos era a *téchne* tal como a entende o *Da dieta*, e dessa *téchne* derivam, tanto o sal (observe-se que os poemas homéricos atribuíam o epíteto *theíos* ao *háls*, e não à *háls*), quanto o vinho. A divindade fisiológica que Laín Entralgo nota no *Prognóstico* só pode ser considerada a partir do ponto de vista do *Da dieta*; segundo o qual, a *téchne* que desconhece a sua *aitía* restringe-se à natureza humana.

<sup>7</sup> O tempo verbal (aoristo) do verbo *diakosméo* (*dispor*) marca o caráter fundador da ação divina, uma vez que o significado desse verbo permitiria um tempo iterativo, como o presente.

<sup>8</sup> O tratado *Da dieta*, contudo, não combate a arte divinatória, apenas lhe denuncia o desconhecimento de suas *aitíai*, o que, de resto fará com todas as doze atividade humanas que enumera (12-24Littre).

MS, 1Litré (1Jones)	AAL, 22Litré
<p>Περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ᾧδ' ἔχει· οὐδὲν τί μοι δοκέει τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἦν καὶ τὰ λοιπὰ νοουσήματα, ὅθεν γίνεται.</p> <p><i>Sobre a chamada doença sagrada, há isto: em nada me parece ser mais divina, nem mais sagrada do que as outras doenças, mas tem a natureza e a origem que têm as demais enfermidades.</i></p>	<p>Ἔμοι δὲ καὶ αὐτῷ δοκεῖ ταῦτα τὰ πάθεα θεῖα εἶναι καὶ τὰλλα πάντα καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον, ἀλλὰ πάντα ὁμοῖα καὶ πάντα θεῖα.</p> <p><i>Parece -me ser em essas afecções divinas, assim como todas as outras, e não ser nenhuma mais divina nem mais humana do que a outra, mas serem todas semelhantes e todas divinas.</i></p>

Os dois tratados partem do mesmo princípio: nenhuma doença é mais divina, nem mais sagrada do que qualquer outra. Entretanto, cada um dos tratados dirige-se para uma direção diferente na observação da doença. Poder-se-ia mesmo dizer que, quanto à idéia de sagrado, o discurso do *Da doença sagrada* é mais negativo do que o do *Ares, águas e lugares*. Enquanto o primeiro parece ter por motivação a negação do caráter especialmente divino de uma determinada doença, o outro procura essa sacralidade pelo viés da natureza do meio ambiente.

Não é possível deixar de notar-se, nesse campo, uma continuidade entre os dois textos, especialmente se se observar o começo do último capítulo do *Da doença sagrada*<sup>9</sup>, que sentencia:

Αὕτη δὲ ἡ νοῦσος ἡ ἱερὴ καλεομένη ἐκ τῶν αὐτῶν προφασίων γίνεται ἅφ' ὧν καὶ αἱ λοιπαὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων, καὶ ψύχεος, ἡλίου, πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ μηδέποτε ἀτρεμίζόντων. Ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα, ὥστε μηδὲν διακρίνοντα τὸ νοῦσημα θειότερον τῶν λοιπῶν νοουσημάτων νομίζειν, ἀλλὰ πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα· φύσιν δὲ ἔχει ἕκαστον καὶ δύναμιν ἐφ' ἑωυτοῦ, καὶ οὐδὲν ἄπορόν ἐστιν οὐδὲ ἀμήχανον.

*Essa doença dita sagrada provém das mesmas motivações que as demais, ou seja, provém de coisas que se aproximam e que se afastam, como o frio, o sol e os ventos que estão em mutação e*

<sup>9</sup> O último capítulo do MS tem um caráter notoriamente conclusivo, mas o AAL sempre foi tema de discussão acerca da unidade de suas duas partes. Creio que, depois da excelente edição de Jouanna (1996), a discussão, se não está encerrada, ao menos ascendeu a um patamar muito além das observações impressionistas ou da fragilidade dos argumentos que eram ora meramente lingüísticos, ora simplesmente ecdóticos. Reproduzo aqui a orientação de Jouanna (1996:21):

Admitir-se-á então a unidade de autor e igualmente a unidade da obra (com uma lacuna importante na segunda parte), sem interpolação maior e sem transposições relativas à ordem dada na tradição manuscrita antes da perturbação acidental que ocorre em um ancestral do manuscrito mais antigo, o *Vaticanus graecus* 276.

*nunca se estabilizam. Mas tudo isso é divino; de sorte que em nada se distinga essa enfermidade como mais divina do que as outras enfermidades, mas elas todas são divinas e todas elas são humanas. E cada (doença) tem sua natureza e sua propriedade em si mesma, e nenhuma delas é incurável nem intratável.*

(18Littré)

Essa conclusão acerca do caráter divino da doença será, no que tange a esse aspecto, o ponto de partida do *Ares, águas e lugares*. Essa esfera divina, em que tudo se insere pela ação oscilante do meio, não é o espaço da *téchne*, não é o ambiente de atuação do *iatrós*, e qualquer incursão aí será punida com os vitupérios que abrem o tratado *Da doença sagrada*.

O *Ares, águas e lugares* tem por tema um grande desafio da *téchne*: conviver com a *phýsis* divina, isto é, com os ares, com as águas e com as peculiaridades das regiões. Esse tratado seria, portanto, na visão de um Heródoto o lesse, uma obra de *hýbris*, um tratado onde o *iatrós* arrostearia os desígnios divinos. Mas o *Ares, águas e lugares* não se dedica à terapia, apenas a sugere, ao identificar o mal. Bom exemplo é o caso do *nómos* dos citas. Para eles, segundo esse tratado, a equitação produz efeitos patogênicos de ordem genética. Está, pois, subentendido que a moderação nesse hábito, a título de *díaita*, seria terapêutica. Contudo, o problema torna-se mais complexo quando é menos humano, como, por exemplo, quando se refere ao ambiente onde se vive.

A localização malsã de um povo pode trazer-lhe determinados malefícios, que poderiam ser remediados através da orientação das construções em função dos ventos e do sol.

## BIBLIOGRAFIA

1. ——— . L'homme de génie et la mélancolie. Introduction, traduction et notes par Jackie PIGEAUD. Paris: Rivages, 1987.
2. 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.
3. ———. 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 Strasbourg. Lieden. E.J.Brill, 1975. pp.209-27.
4. CANGUILHEM, Georges. Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie. Paris: Vrin, 1994.
5. ——— . *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 3ª ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1990. 307pp.
6. 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.
7. DEBRU, Claude. *Geogres Canguilhem et la rationalité du pathologique*. In: *Annales d'histoire et de philosophie du vivant*. (vol.1) Paris: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998.
8. DIETERICH, Albrecht. *Kleine Schriften*. Leipzig/Berlin: Teubner, 1911.

9. DODDS, E.R. *Les grecs et l'irrationnel*. Trad. Micahel Gibson. Paris: Flammarion, 1977.
10. DUMORTIER, Jean. *Le Vocabulaire Médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*. Deuxième tirage revu et corrigé. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
11. EDELSTEIN, Ludwig. *Ancient Medicine: Selected Papeprs of L.Edelstein*. Edited by O.Temkin and C.L.Temkin. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987.
12. GOUREVITCH, Danielle. Hippocrate au cours des siècles. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Le Livre de Poche, 1994. pp.59-77.
13. ——— . *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain: le malade, sa maladie et son médecin*. Rome: École Française de Rome, 1984.
14. GRMEK, Mirko D. La pratique médicale. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Livre de Poche, 1994. pp.40-59
15. ——— . Le concept de maladie. In: ——— . (org.) *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995.pp.211-227.
16. ——— . *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*. Paris: Payot, 1983.
17. HIPPOCRATE. *Airs, eaux, lieux*. Texte établi et traduit par Jacques JOUANNA. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
18. ——— . *La consultation*. Préface de Jacques JOUANNA. Texte choisis et présentés par Armelle DEBRU. Paris: Hermann, 1986.
19. JOUANNA, Jacques. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
20. ——— . *Hippocrate et l'École de Cnide*. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
21. ——— . Hippocrate e il sacro. In: *Koinônia* (12). Milano, 1988, pp.91-113.
22. ——— . 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.
23. LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La medicina hipocrática*. Madrid: Alanza Universidad, 1987.
24. ——— . Politique et Médecine: La problématique dans le Régime des maladies aguës et chez Thucydide (livre IV). In: *Hippocratica: Colloque hippocratique de Paris*. Paris: Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp.299-321.
25. LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
26. LLOYD, G.E.R. *Origines et developpement de la science grecque: magie , raison et expérience*. Paris: Flammarion, 1990.
27. MANULI, Paola. *Medicina e antropologia nella tradizione antica*. Torino: Loescher, 1980.
28. 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.
29. *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.
30. *OPERE scelte di Galeno*. A cura di Ivan GAROFALO e Mario VEGETTI. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978.
31. PELLEGRIN, Pierre. Médecine hippocratique et philosophie. In: HIPPOCRATE. *De l'art médical*. Paris: Le livre de poche, 1994. pp.14-40.
32. PIGEAUD, Jackie. *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine: la manie*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

33. ———. *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.
34. ———. 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.
35. ———. 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]
36. ———. Remarque sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus* hippocratique. In: *Actes du Ivème Colloque International hippocratique*, Genève,: Doz, 1993. pp.41-55.
37. PINAULT, Jody Rubin. *Hippocratic lives and legends*. Leiden/New York/Köln: E.J.Brill, 1992.
38. TEMKIN, Owsei. *Hippocrates in a word of pagans and christians*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
39. ———. *The falling sickness: A history of epilepsy from the Greeks to beginnings of modern Neurology*. New York: Paperbeck, 1994. [edição revista da de 1945].
40. *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.
41. VEGETTI, Mario. *Opere di Ippocrate*. 2ª ed. Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976.