

---

# ENUNCIÇÃO

## REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRJ

---

### Sobre o *phármakon* na medicina e na filosofia do período clássico grego

Lucio Lauro B. Massafferri Salles\*

**Resumo:** A noção de *phármakon* (remédio) não diz respeito somente a qualquer substância capaz de provocar a harmonia da saúde, a cura, ou mesmo a letalidade, dependendo da ocasião (*kairós*) de sua ação ou de sua dosagem. As palavras, faladas ou escritas, também são capazes de agir como uma droga potente sobre a psiquê, tal como propõe Górgias, no *Elogio de Helena*. Nesta obra, Górgias estabelece uma analogia entre a linguagem e os remédios, aproximando os campos de saber poético e médico, para analisar a potência da linguagem humana. Norteadas por passagens do *Corpus* Hipocrático, as reflexões desenvolvidas neste artigo resultam de um trabalho de mapeamento e de investigação das ocorrências do *phármakon* na medicina grega antiga, com o propósito de analisar proximidades entre essa antiga arte e a filosofia praticada na Grécia Clássica.

**Palavras - Chave:** Filosofia; Medicina Grega Antiga; *Phármakon*; Linguagem.

**Abstract:** The notion of *pharmakon* (remedy) does not only refers to any substance capable of causes harmony of health, healing, or even lethality, depending on the occasion (*kairós*) of its action or dosage. Words, spoken or written, are also capable of acting as a potent drug on the psyche, as proposed by Gorgias, in *Helena's Praise*. In this work, Gorgias establishes an analogy between language and remedies, approaching the fields of poetic and medical knowledge, to analyze the power of human language. Based on passages of the Hippocratic *Corpus*, the reflections developed in this article are the result of a mapping and investigation of the occurrences of *pharmakon* in ancient Greek medicine, with the purpose of analyzing the proximity between this ancient art and the philosophy practiced in Classical Greece.

**Keywords:** Philosophy; Ancient Greek Medicine; *Pharmakon*; Language.

---

\* Doutor em Filosofia (UFRJ). Professor de Filosofia (CEPAC/RJ) e de Psicologia (FAETEC/PRONATEC). Contato: lucio.m.salles@gmail.com.

Remonta aos poemas de Homero a concepção de *phármakon* como substância capaz de promover o equilíbrio da saúde, da cura, ou mesmo da letalidade, dependendo da ocasião de sua ação ou de sua dosagem. Em seus versos, Homero sugere que também as palavras possuem tal poder, benéfico ou maléfico, uma vez que a ação de discursos e de cânticos sobre a psiquê tem similaridade com a dos medicamentos, quando esses atuam nos corpos extraindo humores diversos<sup>1</sup>. É justamente da ideia que alinha a potência poética da palavra a dos remédios que Górgias Leontino se apropria, para apresentar sua analogia entre *lógos* (palavra) e *phármakon* (droga), no texto *Elogio de Helena*. Nesse texto, Górgias esboça uma filosofia da linguagem fronteiriça com os antigos campos de saber, poético e médico, inaugurando um debate, até hoje em aberto, sobre as influências da linguagem nas emoções e no juízo humano.

Iniciamos destacando uma passagem clássica do Tratado *Da Doença Sagrada*, onde são observados antigos procedimentos usados no tratamento da epilepsia. Diz o autor desse Tratado que na antiguidade grega a epilepsia ficou conhecida como “doença sagrada” pelo fato de se acreditar que ela possuía um caráter divino, ou sagrado, devendo, portanto, ser tratada mediante ações que conseguissem expulsar a “força maléfica”, como, por exemplo, por intermédio dos *epaoidé* (cânticos mágicos) e das purificações ou purgações (*katharmói*). Na perspectiva hipocrática a sacralização da epilepsia parece ter se dado justamente por intermédio dos que primeiro a trataram, ou seja, teriam sido ensalmadores, “magos, purificadores, charlatães e impostores” (*Da Doença Sagrada*. 1 [Littré])<sup>2</sup>, os que primeiramente atuaram sobre essa afecção, visando curá-la. No *Da Doença Sagrada*, se lê que, declarando que a causa da epilepsia era divina, esses indivíduos dissimulavam o fato de que na realidade nada sabiam a respeito dessa afecção, sendo esse, então, um dos motivos para que, por conveniência, se aplicassem “purificações (*katharmói*) e encantamentos por meio de cânticos” (*idem*). Diz ainda o autor desse Tratado que, associado a esses procedimentos, os ditos curandeiros prescreviam coisas como “não portar vestes negras”, uma vez que essa cor lembraria a morte, e também “não se cobrir ou se vestir com pele de cabra” ou “colocar um pé sobre ou outro, nem mão sobre mão” (*idem*). Deste modo, entendeu-se que, ao prescrever tais procedimentos, esses indivíduos tinham em vista o aspecto divino da

<sup>1</sup> Cf. na *Iliada* (XV. 390 -394), onde Pátroclo utiliza as palavras (*lógoi*) para distrair e acalmar Eurípilo enquanto o medica com unguento, e também na *Odisseia* (X, 287-292; 302-306), no célebre episódio em que Ulysses recebe de Hermes a raiz *môly*, um poderoso *phármakon* retirado da terra, para que o herói se imunizasse contra os discursos encantatórios de Circe.

<sup>2</sup> Trad. Henrique Fortuna Cairus.

afecção, o que protegeria as suas reputações de “grandes sabedores”, pois, se alguém doente se curasse com as suas prescrições e os seus encantamentos, as suas próprias glória e destreza no tratar estariam devidamente asseguradas. Mas, por outro lado, se caso algum doente viesse a morrer, a justificativa da morte estaria embasada no caráter divino que era atribuído à afecção, considerando-se que, se nenhum *phármakon* havia sido ministrado, seja em forma de alimento ou de bebida, e, se também não haviam sido prescritos banhos calmantes, os causadores da morte não seriam eles (magos, purificadores e ensalmadores), mas, sim, os deuses (*idem*).

Assim, na perspectiva hipocrática, a impostura estaria no fato de que esses indivíduos se propunham a tratar essa enfermidade como se mais sagrada do que outras ela fosse, sem levar em consideração que as afecções humanas “provém de coisas que se aproximam e que se afastam, como o frio, o sol e os ventos que estão em mutação e nunca se estabilizam” e que, na realidade, “cada (doença) tem a sua propriedade em si mesma, e nenhuma delas é incurável nem intratável”, muito embora a maior parte possa ser curada através dos mesmos fatores dos quais surge (*Da Doença Sagrada*. 18. Littré [21 Jones]). É importante destacar aqui que a *phýsis*, significando a natureza e o fluxo de suas forças, era ela mesma divina, sem a necessidade de intervenção de alguma divindade que lhe seja exterior, na medida em que agia necessariamente sobre os corpos. Comentando essa concepção de *phýsis*, Entralgo (1987: 140) aponta que, para a medicina hipocrática, a *phýsis* era tanto “a natureza do conjunto de todas as coisas” assim como “a natureza de cada coisa em particular”, considerando-se que, para os gregos, a *phýsis* era, ao mesmo tempo, unitária, geradora, harmoniosa e divina.

Como aponta Cairus, em sua tese (1999:115)<sup>3</sup>, mesmo tendo havido por parte da medicina hipocrática um movimento de “laicização da nosologia”, não se deve esquecer que essa abordagem envolveu uma série de fatores relevantes para a formação do ambiente cultural grego, no século V a.C. Cabendo apontar que foi precisamente nesse contexto cultural, que coincidiu com o florescimento da sofística em Atenas<sup>4</sup>, que a arte médica mostrou-se altamente receptiva a considerar que diversas variáveis estavam envolvidas no fluxo das relações entre os homens e o seu meio, sendo adotada, no entanto, a esse respeito, uma perspectiva metodológica de investigação que se

---

<sup>3</sup> Cf. em Cairus (2005:131-132).

<sup>4</sup> De acordo com Wilson Ribeiro Jr. é plausível que Hipócrates de Cós tenha sido contemporâneo de Sócrates (2005: 22), sendo que, o próprio Platão, sugestivamente dramatiza um personagem Hipócrates, em seu drama *Protágoras*.

baseava no princípio de que é possível conceber, pensar e buscar conhecer, com alguma profundidade, a natureza do homem, isto é, uma φύσις τοῦ ἀνθρώπου.

Para Werner Jaeger (2003:1006-07), a perspectiva de uma “natureza humana”, tão cara a essa medicina hipocrática, era algo perfeitamente observável na *paidéia* dos sofistas, o que se constataria, segundo Jaeger, na escrita de Tucídides, ele mesmo, vale lembrar, um provável discípulo de Górgias e de Antifonte. Além disso, no que alude à ação médica sobre a natureza humana, deve-se levar em consideração que, bem antes de Hipócrates, males já eram tratados com remédios que eram aplicados com base em observações, raciocínios e até mesmo previsões, sendo que, em muitos casos, à ação do *phármakon* se juntavam cantos ritualísticos (*epaoidé*) e palavras tranquilizadoras, tal como se pode ler em inúmeras passagens de Homero, isto é, de nossa mais antiga referência textual, sobre essa espécie de procedimento, na língua grega.

Diante disso, cogita-se que um dos principais fatores que contribuiu para a formação do *éthos* paradigmático que a arte médica conquistou entre os gregos foi essa “matização do conceito de *phýsis*” (2005: 131), que acabou, de certo modo, transpondo para o corpo e para psiquê humanas um olhar investigativo que antigos fisiólogos pré-socráticos direcionaram privilegiadamente para fora de si mesmos, isto é, para o ordenamento do universo físico, com a intenção de tentar compreender as leis que geriam o seu funcionamento. A título de ilustração dessa perspectiva investigativa tem-se a clássica passagem do drama *Fedro* (270 c), onde, comparando medicina e retórica, o personagem Sócrates literalmente alude ao “método” de investigação de Hipócrates<sup>5</sup>, a partir do que reconhece Sócrates ser necessário buscar compreender as naturezas do corpo e da psiquê, para que, quando fosse o caso, fármacos adequados pudessem ser aplicados com eficácia. E, nesse caso, segundo o personagem Sócrates, os remédios adequados para a psiquê deveriam ser os discursos fundados em um conhecimento verdadeiro, ideal. Dessa alusão de Platão ao método hipocrático, interessa destacar a noção cara, para a medicina antiga, de que, sem uma análise, isto é, sem um exame atento das complexas relações de forças envolvidas no que se entende como ação e reação de uma coisa ou agente sobre os corpos e mentes, o caminho (método) de investigação para se tentar compreender esses fenômenos tenderia a se assemelhar ao dos que andam sem saber onde pisam (*ibidem*).

---

<sup>5</sup> Considerando as controversas datações acerca da vida e da atuação do médico Hipócrates de Cós, opto por adotar a indicação de Wilson A. Ribeiro Júnior (2005: 11), que localiza o florescimento e atuação de Hipócrates aproximadamente no período da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C).

Assim, refletindo sobre a mudança de direção nessa busca por saber sobre humanos e suas afecções, Canguilhem (2009: 10) proporrá que é com a medicina antiga, hipocrática, que se introduz um deslocamento de perspectivas que pode ser definido como uma substituição da “concepção ontológica da doença” por uma perspectiva dinâmica “não mais localizante”, mas, sim, totalizante, no dizer de Canguilhem. E essa perspectiva dinâmica e totalizante acerca da vida humana teria como pedra fundamental justamente a concepção de que a natureza, isto é, a *phýsis*, seria harmonia e equilíbrio, tanto nos humanos como fora deles. Sendo assim, uma vez ocorrendo alguma desordem ou perturbação desse equilíbrio ter-se-ia a doença, não estando ela, entretanto, localizada em uma parte fixa do homem, uma vez que na verdade essa desarmonia “estaria em todo homem e seria toda dele” (*idem*).

Recuando essas observações de Canguilhem às ideias de Górgias, pode-se entender o porquê do *Elogio de Helena* apresentar, já no seu *proêmio*, traços afins de uma perspectiva médica que era receptiva à ideia de harmonia e ordenamento, tanto no que alude a uma comunidade, como também à individualidade humana. Nesse texto, a noção de equilíbrio é proporcionada na imagem do bom ordenamento (*kósmos*) e disposição do corpo político (*pólis*), cuja harmonia, no dizer de Górgias, se encontraria na coragem dos cidadãos (§1). Sendo que, no caso, Górgias transporá essa imagem para o corpo humano, tendo esse, na beleza, um aspecto fundamental de equilíbrio, de modo bastante análogo ao da psiquê, que, por sua vez, encontraria a sua harmonia na sabedoria (*sophía*). De modo similar, também dirá Górgias (*idem*) que as ações humanas têm a sua ordem na excelência (*aretê*), enquanto que a linguagem (*lógos*), em sendo um *phármakon* para a psiquê (§14), teria o seu ordenamento na verdade (*alétheia*).

Considerado em alguns meios como um texto de mero exercício retórico esse escrito de Górgias apresenta uma diversidade de reflexões fronteiriças com o saber médico, tal como a que sugere que, sendo imersa e constituída pela linguagem, a natureza humana se caracterizaria por buscar equilíbrio em diversas esferas e diferentes espaços, podendo afetar ou ser afetado, seja por intermédio da interação dos corpos, seja através da veiculação das linguagens, falada, escrita ou imagética. Entre outras coisas, Górgias propôs que humanos se afetam incessantemente, uns aos outros, nos teatros, na cidade, nos templos, nos tribunais, assim como nas assembleias ou nos espaços destinados ao ensino. Assim, apontando para uma espécie de alteridade polarizada que é

característica das relações humanas Górgias teria indicado que a capacidade de afeccionar o outro também seria capaz de fabricar harmonia, que aqui designamos por saúde, como, pelo contrário, poderia fazer adoecer, seja debilitando um corpo coletivo, uma cidade, seja afetando humanos individualmente, no que se inclui a capacidade de condução da mente via palavras. Afinal, entre outras, Górgias nos coloca a seguinte questão: podendo fazer adoecer ou curar (§8-10), tal como fazem as drogas que expulsam do corpo determinados humores (§14), a língua humana é ou não “o menor e mais potente de todos os corpos” (§8)?

Entretanto, mesmo sendo visíveis as influências do saber médico na escrita de Górgias, o pouco que as fontes antigas que restaram oferecem, em termos de uma ligação desse siciliano com alguma tradição médica antiga, se resume a alusão teatral de Platão, no drama *Górgias* (456 b) , quando ele diz que Górgias por vezes agia em parceria com um irmão, que era médico, além de outra referência encontrada em um verbete, da biblioteca bizantina *Suda*, sobre Hipócrates, onde se lê a respeito de uma relação de ensino que supostamente teria ocorrido entre Górgias e esse médico, líder da Escola de Cós.

Diz a *Suda* (564) que:

<Ἱπποκράτης,> Κῶος, ἰατρός, Ἡρακλείδου υἱός. προτετάχθω γὰρ καὶ τοῦ πάππου, τοῦ Ἡρακλείδου πατρός, εἰ καὶ ὁμώνυμος ἦν, διὰ τὸ ἀστέρα καὶ φῶς τῆς βιωφελεστάτης ἰατρικῆς γενέσθαι. ἀπόγονος δὲ Χρύσου τοῦνομα καὶ Ἐλάφου, τοῦ ἐκείνου παιδός, ἰατρῶν καὶ αὐτῶν. οὗτος μαθητῆς γέγονε τὸ μὲν πρῶτον τοῦ πατρός, μετὰ δὲ ταῦτα Ἡροδίκου τοῦ Σηλυβριανοῦ καὶ Γοργίου τοῦ Λεοντίνου, ῥήτορος καὶ φιλοσόφου.

Hipócrates de Cós, médico, filho de Heraclides. Que ele seja mencionado também antes do avô, pai de Heraclides (se ele era seu homônimo), pois se tornou astro e luz daquela medicina mais útil à vida. Descendente de um tal Criso e de seu filho Éfalo, médicos ele também, tornou-se primeiramente discípulo de seu pai; depois disso, de Heródico de Selúmbria e de Górgias Leontino, rétor e filósofo<sup>6</sup>.

Sobre essa passagem da *Suda*, cabe também apontar fontes que ligam Górgias a Empédocles, propondo ter ocorrido uma troca de conhecimentos entre ambos. Essa possibilidade parece encontrar algum respaldo no fato de que esses dois pensadores eram sicilianos que exerceram atividades políticas em suas respectivas cidades nativas, na Magna Grécia, na mesma época, onde talvez tenham tido algum contato com o pitagorismo.

<sup>6</sup> Trad. Wilson A. Ribeiro Júnior.

Destarte, retomamos o exame das ocorrências do *phármakon* no *Da Doença Sagrada* (1 Littré [3 Jones]) observando como que para poder mostrar o aspecto paradoxal da hipótese de que a epilepsia seria causada por um deus o autor do Tratado constrói um argumento que diferirá do óbice feito à falta de conhecimento dos que tratavam essa afecção por intermédio dos cânticos e da magia. A questão colocada é: ora, se as purificações e as palavras mágicas conseguem afastar as doenças, o que impede, que com os mesmos artificios, não se produzam males que recaiam sobre os homens? E, se nada impede que se produzam esses males, como sustentar a tese da origem divina dessa afecção? Pois, uma vez que um indivíduo fosse capaz de curar a epilepsia com purificações e magia, utilizando ensalmos (*epaoidé*), seria esperado que esse indivíduo tivesse o mesmo poder para realizar o contrário dessa ação, se assim o desejasse fazer. Nesse caso, a possibilidade de que a verdadeira causa dessa afecção fosse divina estaria totalmente descartada, cabendo lembrar que esse poder ambivalente é uma das características do saber como *tékhne*, tal como é sugerido pelo personagem Sócrates, de Platão<sup>7</sup>.

Posto isso, cabe abrir um parêntese para meditarmos sobre duas passagens do Tratado hipocrático *Sobre a Medicina Antiga*, onde o autor questiona atores de campos de saberes da época, duvidando das suas capacidades de teorizar e escrever com conhecimento de causa sobre a arte médica. O tom das objeções lembra em algo o que Platão costumou usar na escrita dos seus dramas, para referir-se ao grupo de mestres itinerantes que, sob uma designação pejorativa de “sofistas”, representavam o que ele entendia ser uma face degenerada e mercantilizada do saber que se disseminou em certo momento na Ática. Porém, na escrita hipocrática, serão os pretensos médicos e sofistas, cujos discursos tendem para a filosofia, os que falam e escrevem sobre a *tékhne* médica, sem conhecê-la, de fato. Chamando a atenção que, referindo-se a um plural de pensadores e não a um somente, o autor do Tratado destaque o nome de Empédocles como um dos que postulavam o saber médico sem o possuir, de fato.

Qualificado por tradições, não somente como filósofo, mas, também, como sofista, mago, político, poeta e médico, no *Sobre a Medicina Antiga*, Empédocles é avaliado negativamente devido ao que o autor desse Tratado interpreta como uma postura equivocada, uma vez que Empédocles teria se pautado por excessivas

---

<sup>7</sup> Sobre isso cf. no drama *Íon* (531 a – 533 d).

generalizações que transpunham especulações filosóficas sobre o homem, e o real que o envolve, para a perspectiva médica.

Sob a ótica hipocrática, lê-se que:

Ὀκόσοι ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν, ὑπόθεσιν σφίσιν αὐτέοισιν ὑποθέμενοι τῶ λόγῳ, θερμὸν, ἢ ψυχρὸν, ἢ ὑγρὸν, ἢ ξηρὸν, ἢ ἄλλ' ὅ τι ἂν ἐθέλωσιν, ἐς βραχὺ ἄγοντες, τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας τοῖσιν ἀνθρώποισι τῶν νούσων τε καὶ τοῦ θανάτου, καὶ πᾶσι τὴν αὐτέην, ἐν ἣ δύο προθέμενοι, ἐν πολλοῖσι μὲν καὶ οἷσι λέγουσι καταφανέες εἰσὶν ἀμαρτάνοντες· μάλιστα δὲ ἄξιον μέμψασθαι, ὅτι ἀμφὶ τέχνης ἐούσης, ἣ χρέονταί τε πάντες ἐπὶ τοῖσι μεγίστοισι καὶ τιμῶσι μάλιστα τοὺς ἀγαθοὺς χειροτέχνας καὶ δημιουργούς.

Los que han pretendido hablar o escribir de medicina basando su explicación en postulados como “lo caliente y lo frío”, “lo humedo y lo seco” o cualquier otro, cometen errores de bulto en muchas de sus afirmaciones por querer reducir al mínimo la causa de las enfermedades y de la muerte del hombre, atribuyendo a todas el mismo origen, en base a uno o dos postulados Pero son todavía mas criticables porque se equivocan en un arte que ya existe, un arte del que todos se sirven en momentos cruciales y por el que sus practicantes<sup>8</sup> y profesionales expertos son tenidos en gran estima<sup>9</sup>.  
(*Sobre la Medicina Antigua*. 1)

E, ainda, um pouco mais a frente no mesmo Tratado, lê-se o autor do texto completar as suas objeções com a seguinte observação:

Λέγουσι δὲ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔνι δυνατόν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὅ τί ἐστὶν ἄνθρωπος· ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τουτέων μὲν ὅσα τινὶ εἴρηται σοφιστῆ ἢ ἰητρῶ, ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἥσσον νομίζω τῆ ἰητρικῆ τέχνη προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ.

Dicen algunos medicos y sabios que no seria posible saber medicina sin saber que es el hombre; que, por el contrario, eso es algo que debe aprender el que quiera curarlo correctamente. Tiende su lenguaje hacia la filosofia como es *el caso* de Empedocles y otros que en sus tratados *Sobre la naturaleza* han descrito desde el origen que es el hombre, como llego a existir y de que fue formado. Pienso, por mi parte, que todo aquello que los sabios y medicos han dicho y escrito sobre la

<sup>8</sup> O termo aqui é χειροτέχνης, que também pode ser traduzido por “*artífice manual*”.

<sup>9</sup> Trad. M. D. Lara Nava.



natureza se ajusta menos al arte de la medicina que al de la “literatura”<sup>10</sup>. (*ibidem*, 20)

Notadamente a crítica aqui parece ir além de simplesmente apontar a inconsistência de teorizações sobre a *phýsis*, por parte de pensadores que escreveram Tratados *Sobre a Natureza*. Pois, como aponta o autor do *Sobre a Medicina Antiga*, a arte médica contempla um saber específico sobre o homem, envolvendo não somente uma natureza humana, como também as suas relações com a natureza física do mundo, que lhe é exterior. Assim, para estar correta no que se refere às afecções e ocasiões em que elas se desenvolvem, a abordagem desses “médicos e sofistas” deveria ser a de quem investiga metodologicamente de acordo com uma concepção pluralista, e mobilista, concebendo que, tanto os humanos, que são possuidores de organismos em constante fluxo, não são compostos por uma só raiz<sup>11</sup> ou grupo de humores<sup>12</sup>, como também as forças naturais que agem sobre eles, e como eles, humanos, também não são unas.

Diante disso, podemos vislumbrar pelo menos um dos motivos de ter Hipócrates questionado determinadas abstrações orientadas por ideias monistas, que visavam compreender as enfermidades baseando-se na hipótese de uma nascente fixa, ou localizável, das mesmas.

E, a respeito disso, no Tratado *Da Natureza do Homem* (2) pode-se ler que<sup>13</sup>:

Τῶν δὲ ἰητρῶν οἱ μὲν τινες λέγουσιν, ὡς ὄνθρωπος αἷμα μοῦνον ἔστιν, οἱ δ' αὐτέων χολήν φασιν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ἔτιοι δὲ τινες φλέγμα· ἐπίλογον δὲ ποιεῦνται καὶ οὗτοι πάντες τὸν αὐτόν· ἐν γάρ τι εἶναί φασιν, ὃ τι ἕκαστος αὐτέων βούλεται ὀνομάσας, καὶ τοῦτο ἐν ἐόν μεταλλάσσειν τὴν ἰδέην καὶ τὴν δύναμιν, ἀναγκαζόμενον ὑπὸ τε τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ γίνεσθαι καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ λευκὸν καὶ μέλαν καὶ παντοῖόν τι ἄλλο. Ἐμοὶ δὲ οὐδὲ ταῦτα δοκέει ὧδε ἔχειν· οἱ μὲν οὖν πλεῖστοι τοιαῦτά τινα καὶ ἔτι ἐγγύτατα τούτων ἀποφαίνονται. Ἐγὼ δὲ φημι, εἰ ἐν

<sup>10</sup> Traduzido como “literatura”, por Lara Nava, o termo γραφικῆ também tem o significado de “escritura” ou de “pintura” (cf. no drama *Górgias* [450 c 10] uma alusão a γραφικῆ como arte da pintura, na tradução de C. A. Nunes).

<sup>11</sup> Destaco a ressalva feita por Cairus, de que “a teoria dos quatro elementos só é adotada por Hipócrates em uma fase tardia de sua trajetória de médico”, uma vez que é uma teoria que não é encontrada nos primeiros livros de Hipócrates (2005. pg. 40).

<sup>12</sup> Tal como se pode ler no poema *Sobre a Natureza*, de Empédocles, atribui-se à tradição pitagórica o postulado das quatro raízes constituintes do real (água, fogo, terra e ar), elementos esses que teriam conexão direta com quatro qualidades, a saber: o úmido estaria relacionado com a água, o quente com o fogo, o seco com a terra e o frio com o ar. De certo modo, essa é também uma perspectiva meteorológica, presente na classificação das quatro estações do ano.

<sup>13</sup> Trad. Henrique Fortuna Cairus.

ἦν ὁ ἄνθρωπος, οὐδέποτε ἄν ἤλγεεν· οὐδὲ γὰρ ἄν ἦν ὑφ' ὅτου ἀλγήσειεν ἐν ἐών· εἰ δ' οὖν καὶ ἀλγήσειεν, ἀνάγκη καὶ τὸ ἰώμενον ἐν εἶναι· νυνὶ δὲ πολλά· πολλά γὰρ ἐστὶν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντα, ἅ, ὁκόταν ὑπ' ἀλλήλων παρὰ φύσιν θερμαίνηται τε καὶ ψύχεται, καὶ ξηραίνηται τε καὶ ὑγραίνηται, νούσους τίκτει· ὥστε πολλὰ μὲν ἰδέαι τῶν νοσημάτων, πολλὰ δὲ καὶ ἡ ἴησις αὐτέων ἐστίν.

Alguns médicos dizem que o homem é apenas sangue; outros afirmam ser o homem bile; outros ainda, fleuma, e chegam todos eles, à mesma conclusão; com efeito, dizem haver uma substância, a qual cada um quer nomear a sua maneira, e esta substância, sendo uma, muda o aspecto e a propriedade, coagida pelo frio e pelo calor, e se torna doce e amarga, clara e escura, e toma toda sorte de outros característicos. Não me parece, no entanto, serem estas coisas assim. A maioria demonstra estas coisas e ainda outras muito parecidas com elas, Eu, de minha parte, digo que, se o homem fosse uma unidade, nunca sofreria. Pois, sendo uma unidade, não haveria por que sofrer. Se realmente sofre, é necessário que haja também um único medicamento. Mas há muitos, pois há muitas substâncias no corpo, as quais, quando, contra a natureza, mutuamente se esfriam e se esquentam, e se secam e umedecem, geram doenças; de tal modo que muitas são as formas de doenças e seus tratamentos vários.

Refletindo sobre essa passagem, não há como deixar de observar no pensamento do filósofo pitagórico e médico Alcmeon de Crotona uma concepção bastante próxima a essa que é exposta no *Da Natureza do Homem*. Para Alcmeon, o equilíbrio da saúde decorreria de uma *isonomia* das forças que agem sobre os corpos, considerando que a saúde seria como uma mistura simétrica de qualidades naturais<sup>14</sup>, enquanto que o reinado de uma só força (*monarchia*), por outro lado, seria o fator desencadeador da enfermidade, uma vez que essa sobreviria devido ao excesso de calor ou de frio, assim como, por exemplo, devido ao abuso ou a falta de alimento, ou às influências de certas águas, ou ao esgotamento físico, ou às violências e coisas similares (DK B 4).

Retomamos agora a passagem do *Sobre a Medicina Antiga* onde Empédocles é citado como um dos que escreveram *Tratados Sobre a Natureza* sem conseguir, no entanto, tratar da *tékhne* médica com propriedade. Destaco aqui um comentário de Galeno de Pérgamo onde ele aponta para um elemento terceiro que pareceu se interpor, de algum modo, entre a notória rivalidade que existiu entre a tradição médica de Cós, principiada com Hipócrates, e a escola médica de Cnidos. Segundo Galeno (*Methodos*

---

<sup>14</sup> Refere-se Alcmeon ao poder de propriedades como “o úmido, o seco, o frio, o quente, o amargo, o doce e os demais”.

*Medendi*. X, 5-6)<sup>15</sup>, na antiguidade grega existiu uma grande rivalidade entre as escolas médicas de Cós e de Cnidos, ambas “desejando mutuamente obter a vitória no número de descobertas”. Porém, Galeno também diz que, movida pela “boa inveja”, tal como a que alude Hesíodo, no poema *Os Trabalhos e os Dias*<sup>16</sup>, rivalizou com essas escolas médicas de Cós e de Cnidos uma terceira tradição médica, de itálias sicilianas, que tinha entre os seus membros, segundo Galeno, Acrôn de Agrigento, Pausânias<sup>17</sup>, Filistíon<sup>18</sup> e Empédocles de Agrigento<sup>19</sup>, entre outros médicos. Dessa fala de Galeno, interessa-nos a menção feita a Empédocles, enquanto membro dessa tradição médica siciliana<sup>20</sup>, uma vez que essa alusão vai de encontro com a observação feita pelo autor do *Sobre a Medicina Antiga*, de que Empédocles seria um dos médicos, sofistas, que filosofavam e escreviam não só a respeito da natureza física, como também sobre a natureza humana, isto é, a sua origem, forma e funcionamento.

Ora, mesmo não havendo notícias de nenhum Tratado preservado dessa escola médica siciliana, tem-se, por outro lado, além dos fragmentos de Empédocles, diversos testemunhos que permitem aproximar essa tradição médica de determinadas práticas atribuídas à seita pitagórica. Em um desses testemunhos, Jâmblico (*VP*, 16. 64) nos diz que os pitagóricos possuíam uma espécie de saber proto-científico pautado por uma proporcionalização matemática das notações musicais, onde os cânticos (*epaoidé*), tal como uns *phármaka*, eram usados terapêuticamente de um modo sensivelmente distinto do que é comparado a uma impostura, no Tratado *Da Doença Sagrada*. É também Jâmblico quem descreve um hipotético episódio em que Empédocles teria demonstrado a arte *polytrópica* dos pitagóricos usando música instrumentalizada, acompanhada por sua voz, para conseguir dissipar o afeto de ódio<sup>21</sup> que contaminara a psiquê de um

<sup>15</sup> Trad. de N. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce e C. E. Lan.

<sup>16</sup> Trata-se de uma referência que o poeta faz à “boa *Éris*”, a que estimula disputas sadias onde o que se visa é a superação e não a aniquilação mesquinha do rival (cf. em 11 e ss).

<sup>17</sup> Cf. uma citação, por Diógenes (VIII. 61), de Pausânias como um asclepiade.

<sup>18</sup> Galeno cita esse médico da escola siciliana no seu *Sobre as Qualidades Naturais* (II. 110).

<sup>19</sup> Sobre isso, cf. em Diógenes (VIII. 65) e também em Plínio. (*História Natural*. XXIX. 1,5).

<sup>20</sup> Sobre isso, cf. em Galeno (*De elem. sec. Hipp.* I 9).

<sup>21</sup> A droga citada por Jâmblico, nessa passagem, é a mesma que Homero diz ter sido usada por Helena, quando do episódio em que a rainha misturou o *phármakon nepenthes* ao vinho que seria servido aos seus convidados, para que, livres das dores e da cólera, eles pudessem se acalmar e se entregar ao prazer de escutar as palavras. Para comparar as ocorrências, cf. em Jâmblico (*VP*. 113) e na *Odisseia* (IV, 119-221). Esse relato de Jâmblico liga os saberes de Empédocles à seita pitagórica que foi difundida na região da Sicília, assim como sugere o quanto próximas estavam certas perspectivas de Empédocles e de Górgias, no que diz respeito tanto aos estilos poéticos com os quais eles se manifestavam politicamente como também no que alude a concepção de que a musicalidade e a linguagem humana eram capazes de agir como um potente remédio para as mentes (*VP*. 25).

jovem. Essa mesma potência do *lógos* (discurso) que contém musicalidade é descrita por Górgias, no *Elogio de Helena* (§10), quando ele se refere aos cânticos encantatórios (*lógos epodé*) que são inspirados por deuses, isto é, sobre uma capacidade das palavras possuidoras de musicalidade para produzir prazer e afastar a dor. Segundo Górgias, imprimindo aquilo o que bem quisesse na psiquê, essa potência dava a impressão de ser um fruto de feitiçaria (*goetéia*), ou magia (*magéia*).

Em outro testemunho, Diógenes conta que, em certa ocasião, Empédocles remediou uma peste que estava provocando mortes e doenças na colônia siciliana de Selinuntes, uma cidade vizinha da Agrigento, terra natal de Empédocles. A fonte desse mal, diz Diógenes, teria sido o odor fétido propagado no ar por um rio local que se encontrava com as águas totalmente poluídas. E, na verdade, o engenho de Empédocles pode ser pensado à parte de práticas mágicas, uma vez que se observe que a sua suposta intervenção poderia ter sido a de projetar meios para que as águas límpidas de dois rios vizinhos confluíssem para o rio que se encontrava com as águas putrefatas, purificando-o (D. L., VIII. 70):

οἷς Σελιουντίοις ἐμπεσόντος λοιμοῦ διὰ τὰς ἀπὸ τοῦ παρακειμένου ποταμοῦ δυσωδίας, ὥστε καὶ αὐτοὺς φθίρεσθαι καὶ τὰς γυναῖκας δυστοκεῖν, ἐπινοῆσαι τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ δύο τινὰς ποταμοὺς τῶν σύνεγγυς ἐπαγαγεῖν ἰδίαις δαπάναις· καὶ καταμίξαντα γλυκῆναι τὰ ρεύματα. οὕτω δὴ λήξαντος τοῦ λοιμοῦ καὶ τῶν Σελιουντίων εὐωχομένων ποτὲ παρὰ τῷ ποταμῷ, ἐπιφανῆναι τὸν Ἐμπεδοκλέα· τοὺς δ' ἔξαναστάντας προσκυνεῖν καὶ προσεύχεσθαι καθαπερεὶ θεῶ.

Al atacar la peste a los habitantes de Selinunte, a causa de las mefíticas emanaciones del vecino río, hasta tal punto que las gentes morían y las mujeres malparían, Empédocles ideó reunir las águas de los rios próximos, a sus expensas. Y al mezclarlos saneó la corriente. Conque, en efecto, había cesado ya la peste y estaban los de Selinunte festejándolo junto al río cuando hizo su aparición Empédocles. Y ellos salieron a su encuentro para prosternarse y adorarlo como a um dios<sup>22</sup>.

Mesmo considerando o caráter fabular que acompanha certas narrativas de Diógenes Laércio, não se deve fechar os olhos para a possibilidade de que esse seu testemunho esteja descrevendo uma ação pautada por noções de física, meteorologia e medicina, que, no caso, teriam sido aplicadas conjuntamente, e oportunamente, para se conseguir recuperar a saúde coletiva de uma comunidade, constituindo-se como uma espécie de intervenção técnica de Empédocles, sobre a natureza. Sobre esse evento,

<sup>22</sup> Trad. C. G. Gual.

Plutarco (*De Curiositate*. 515 c) ainda acrescenta a observação de que na realidade teria sido o “conhecimento das direções do vento” o que teria ajudado a Empédocles conseguir pensar um modo de sanar os ares pestíferos que assolavam a cidade. Ainda, segundo Diógenes (VIII. 60), Empédocles era também conhecido pelo epíteto de “domador de ventos” (κωλυσανέμα), pelo fato de saber fabricar engenhos que alteravam as correntes naturais de ar, de modo que ações danosas dos ventos, sobre árvores e frutos, fossem minoradas. Em um desses testemunhos de Diógenes (VIII. 59), inclusive, lê-se que teria sido Górgias quem contou que Empédocles não somente sabia como alterar e cessar os sopros fortes de ventos que matavam os campos, como também conhecia a arte de fabricar e usar *phármaka* capazes de prolongar a vida (DK B 111).

Ora, é perceptível a proximidade desses saberes de Empédocles com algumas noções caras a medicina hipocrática, tal como elas são apresentadas no Tratado que nos é conhecido como *Águas, ares e lugares*. Desse texto, destaco aqui duas passagens em que se lê que a medicina hipocrática valia-se da capacidade de fabricar deduções e projeções futuras, fundadas na experimentação e no uso das probabilidades (*eikós*), para teorizar sobre o que seria melhor para a saúde dos indivíduos e das cidades em que eles habitavam.

Na primeira passagem, o autor do Tratado diz que: “(5) espera-se que cidades voltadas para o nascente do sol sejam mais saudáveis do que as voltadas para as Ursas e do que as que estão voltadas para os ventos quentes, se houver um estádio<sup>23</sup> entre elas”<sup>24</sup>.

E, na segunda passagem, de um modo próximo ao suposto agir de Empédocles em Selinuntis, lê-se que: (6) é esperado (*eikós*) que sejam “descorados e fracos, e que tenham voz grave e rouca”, os homens que habitam cidades em que as águas não sejam límpidas. Esse é um dos casos em que se pode observar o dispositivo do *eikós* sendo usado pela medicina como um encadeamento cognitivo que tem por base um saber pontual e por meta a harmonização da saúde. Diferentemente do que ocorre no *Fedro*, aqui, o dispositivo do *eikós* coaduna-se ao exame metódico da natureza dos indivíduos e dos lugares em que eles vivem, na medida em que os médicos conseguem antever compleições físicas humanas baseando-se naquilo que se espera que seja, ou que seja provável, uma vez tendo a experiência e a observação lhes fornecido elementos para tal.

---

<sup>23</sup> O que equivale, aproximadamente, a duzentos e seis metros.

<sup>24</sup> Trad. Henrique Fortuna Cairus e Tatiana Ribeiro.

Visto isso, passamos agora ao exame do Tratado hipocrático *Do Decoro*, onde o termo *pharmakítis* aparece associado à *kátharsis* (10.3). A *pharmakítis* é um Livro de Medicamentos que se perdeu e que possuiria possivelmente um extenso catálogo de plantas e de ervas, assim como de outros medicamentos manuseados pelos hipocráticos (*Das Doenças* 9, 15, 18, 23, 28, 40, in CAIRUS. 2005:209). Desde Empédocles até Aristóteles a *kátharsis* teve diversos usos no antigo pensamento grego. Entre esses usos, os mais frequentes como “purgação” e “purificação”. Vários textos hipocráticos também abordam procedimentos catárticos que têm como finalidade a reabilitação e a harmonização do corpo e da alma. Os procedimentos catárticos, assim como todos os procedimentos curativos, devem observar os momentos oportunos de ação específicos. Trata-se do reconhecimento do momento adequado e oportuno, uma qualidade que faz parte do rol das práticas que os Asclepiades deviam observar, onde alguma medida é tomada, ou, pelo contrário, onde nada se deve fazer, aguardando-se assim o momento certo do restabelecimento.

A julgar pela leitura do *Tratado do Decoro* o manuseio do *phármakon* precisa de certo saber acerca da sua composição, assim como também do seu raio de ação em relação ao objeto na qual ele será aplicado. Se relacionarmos estas recomendações que se encontram em *Do Decoro* (9 - 10), de que é desejável que se:

Ἔστω δέ σοι εὐμνημόνευτα φάρμακά τε καὶ δυνάμεις ἀπλαῖ καὶ ἀναγεγραμμένοι, εἴπερ ἄρα ἐστὶν ἐν νόῳ καὶ τὰ περὶ νούσων ἰήσιος, καὶ οἱ τοιούτων τρόποι, καὶ ὁσαυχῶς καὶ ὄν τρόπον περὶ ἐκάστων ἔχουσιν· αὕτη γὰρ ἡ ἀρχὴ ἐν ἱητρικῇ καὶ μέσα καὶ τέλος. Προκατασκευάσθω δέ σοι καὶ μαλαγμάτων γένεα πρὸς τὰς ἐκάστων χρήσις, ποτήματα τέμνειν δυνάμενα ἐξ ἀναγραφῆς ἐσκευασμένα πρὸς τὰ γένεα. Προητοιμάσθω δέ καὶ τὰ πρὸς φαρμακίην [ἐς τὰς καθάρσις], εἰλημμένα ἀπὸ τόπων τῶν καθηκόντων, ἐσκευασμένα εἰς ὄν δεῖ τρόπον, πρὸς τὰ γένεα καὶ τὰ μεγέθη ἐς παλαίωσιν μεμελετημένα, τὰ δὲ πρόσφατα ὑπὸ τὸν καιρὸν, καὶ τᾶλλα κατὰ λόγον.

Mantenha na memória as drogas (*phármaka*) e suas propriedades, as simples e as que estão formuladas, desde que também estejam na mente o que diz respeito à cura das doenças, seus comportamentos e, de todas as maneiras, o comportamento que elas têm em cada uma delas. Isso, em medicina, constitui princípio, meio e fim. Prepare também, antecipadamente, os tipos de emolientes para os diferentes usos. Faça poções eficazes, preparadas de acordo com a fórmula e conforme as espécies. Tenha pronta também, com antecedência, as coisas para os remédios necessários às purgações, apanhadas nos locais convenientes e preparadas como convém, conforme as espécies e os tamanhos, para serem utilizadas por longo tempo; coisas frescas

(para serem utilizadas) no momento oportuno, e o resto de forma semelhante.

Wilson Ribeiro Jr, ao comentar essa passagem, explica:

Há tempo quando existe momento oportuno e o momento oportuno existe quando não há muito tempo. Há cura com o tempo e, às vezes, também quando há momento oportuno. É preciso certamente ser um médico atento e que saiba essas coisas – não através de uma reflexão plausível, mas através de uma longa experiência com a razão, pois a reflexão é uma lembrança composta de coisas apreendidas com a percepção<sup>25</sup>. (In: CAIRUS, 2005, p. 221)

Ainda no mesmo tratado hipocrático *Do Decoro*, encontra-se uma passagem que aproxima literalmente a medicina da filosofia. O texto sugere que a arte médica deve ser ela própria uma prática de “amor à sabedoria”. Esse excerto propõe que o médico deve conduzir a sabedoria para a medicina, do mesmo modo como a medicina deve ser conduzida para a sabedoria, uma vez que um médico que é amigo da sabedoria (*philósophos*) é igualado a um deus (*Do Decoro* 5.1 – 5.7):

Διὸ δεῖ ἀναλαμβάνοντα τουτέων τῶν προειρημένων ἕκαστα, μετάγειν τὴν σοφίην εἰς τὴν ἰητρικὴν καὶ τὴν ἰητρικὴν εἰς τὴν σοφίην. Ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος· οὐ πολλὴ γὰρ διαφορὴ ἐπὶ τὰ ἕτερα· καὶ γὰρ ἐνὶ τὰ πρὸς σοφίην ἐν ἰητρικῇ πάντα, ἀφιλαργυρίη, ἐντροπή, ἐρυθρίησις, καταστολή, δόξα, κρίσις, ἡσυχίη, ἀπάντησις, καθαριότης, γνωμολογίη, εἶδησις τῶν πρὸς βίου χρηστῶν καὶ ἀναγκαίων, ἀκαθαρσίης ἀπεμπόλησις, ἀδεισιδαιμονίη, ὑπεροχὴ θεία.

Retomando, portanto, cada uma das coisas ditas anteriormente, é preciso conduzir a sabedoria para a medicina e a medicina para a sabedoria, pois um médico amigo da sabedoria é igual a um deus. Não há muitas diferenças entre as duas coisas, pois todas as coisas relacionadas com a sabedoria estão na medicina: desapego ao dinheiro, modéstia, capacidade de ruborizar, circunspeção, reputação, decisão, tranquilidade, firmeza diante de oposição, pureza, linguagem sentenciosa, conhecimento das coisas úteis e necessárias a vida, rejeição à impureza, capacidade de retribuição, ausência de superstição, superioridade divina<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Preceitos*. 1.

<sup>26</sup> Trad. W. Ribeiro Jr (in CAIRUS. 2005: 195).

Esta passagem possivelmente tem influências da importância que os filósofos estoicos davam à prática médica. Wilson Ribeiro Jr (in CAIRUS, 2005: 206), ao comentar a interpretação que Lara Nava faz do capítulo 5, do *Tratado do Decoro*<sup>27</sup>, lembra que os estoicos entendiam que somente os sábios tinham a capacidade de exercer apropriadamente uma atividade; do que deriva a relação entre sabedoria e medicina.

Concluindo, acerca desse exame do *phármakon* no contexto da medicina antiga, observamos que Platão legou um testemunho da influência que a medicina exerceu sobre a filosofia, também quando representou Sócrates (*Protágoras*. 311 b-c) induzindo um jovem personagem, sugestivamente chamado Hipócrates, a responder, afinal, o que ele, Hipócrates, esperaria aprender do médico Hipócrates ao lhe pagar pelo ensino. No drama *Protágoras*, o jovem Hipócrates responde a Sócrates: “aprender medicina”. O contexto deste diálogo trata da ida deste jovem até a presença de Protágoras, a quem, segundo Platão, este desejava, mediante remuneração, tomar como mestre. Como lembra Wilson Ribeiro, “Hipócrates se dispunha a aceitar discípulos em troca de pagamento, como os sofistas mais famosos” (In: CAIRUS. 2005:22).

Nesse aspecto, sob a pena de Platão, sofística e filosofia se afastavam, em suas respectivas recepções dos conhecimentos médicos, tendo sido o recebimento de pagamento, por parte dos mestres sofistas, um importante ponto de tensão que a escrita platônica registrou, talvez, quem sabe, no esforço de desconstruir uma identificação que existiu entre Sócrates e a sofística, antes mesmo que Platão disseminasse o que se tornaria o seu próprio conceito negativo de “sofista”. E esse conceito, diga-se de passagem, não foi construído por Platão somente em bases depreciativas, mas também em termos bastante enigmáticos, e até ambivalentes, tal como ocorre, por exemplo, quando *Eros*, sendo o deus patrono dos buscadores da sabedoria, é definido, na escrita platônica, tanto como um filósofo, como um sofista, um feiticeiro terrível (*pharmakéu*) que é “caçador de homens e fértil em ardis” (*Banquete*. 203 d). Cabendo aqui lembrar que, na escrita de Górgias, o deus *Eros* é referido não como um deus paradigmático para os buscadores do saber, mas sim como uma força divina, arrebatadora, capaz não somente de fabricar leite como também de desorganizar a psiquê com a “visão de belos corpos que comunicam à alma seu ardor e avidez”. Assim, para Górgias, *Eros* tem

---

<sup>27</sup> Cf. em LARA NAVA, M. D. (*Sobre la decência*. In: GARCIA GUAL, C. [Ed.], *Tratados hipocráticos* I. Madrid: Gredos, 1983. p 183-210).



também o poder de entorpecer, tal como uma droga, sendo capaz de seduzir e encantar, assim como de promover sofrimentos e doenças terríveis, ou mesmo loucuras incuráveis, como no caso de determinadas paixões (*Elogio de Helena*.§16 –19).

Dessa maneira, é possível compreender a arte médica como um tipo de *tékhne* específica, um saber que necessita da intuição decorrente de longos períodos de observação, assim como de conhecimento teórico, contemplativo, para que seja uma arte transmissível, isto é, ensinável<sup>28</sup>.

É também parte da arte médica a virtude da expectativa, que decorre justamente de uma base de conhecimento, tanto teórico como empírico, onde o *eikós*, significando o que é provável ou esperado, se constitui como grande aliado dos prognósticos, à medida que participa das ações onde se faz importante a previsão.

É possível que uma lida tão próxima com o enigma da morte, como é o caso desta arte, tenha despertado um grande fascínio nos antigos sábios gregos. Uma vez que a morte é um fenômeno sem respostas definitivas e que se encontra fora do alcance de um saber mais profundo. Trata-se, pelo que se vê, de um fenômeno que oculta e que desintegra aquilo que antes aparecia como ser integral, configurando-se como uma questão que provoca resistências para ser pensada, devido às dificuldades de se obter respostas sobre ela.

Foi servindo-se também da terminologia médica que Górgias construiu sua tese de que a linguagem age como um remédio na psiquê, uma vez que os discursos são soberanos entre os humanos (*ibidem*, § 8). Afinal, usando palavras, as pessoas produzem afetos, interagem, filosofam, deliberam, debatem, promovem acordos, expõem divergências, manipulam opiniões e realizam contendias.

Entretanto, ao propor limites para o alcance da linguagem, tal como faz na *Defesa de Palamedes* (§35) afirmando ser impossível que os discursos garantam que a verdade dos fatos se mostre pura e límpida, aos olhos dos ouvintes, Górgias parece denunciar um hiato praticamente intransponível entre as palavras, as coisas e os eventos, considerando o fato de que, mesmo subsistindo, a linguagem é sempre diferente do subsistente, jamais sendo capaz de dar conta por completo de sua pluralidade (*Tratado do não ser*. §85 - 86).

---

<sup>28</sup> Sobre isso, Aristóteles sugere que (*Metafísica*. 981 5. Trad. G. Reale) se produz a arte quando, “*de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes*”.

**Referências bibliográficas:**

- ARISTÓTELES. *Problemas*. Tradução de Ester Sánches Millán. Madrid: Ed. Gredos, 2004.
- CAIRUS, H. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
- CAIRUS, H. e RIBEIRO Jr, W. *Textos Hipocráticos, o doente o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz. 2005.
- CÂNDIDO, M. R. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*, Rio de Janeiro: Ed. Letra Capital. 2004.
- CANGUILLEN, G. *O Normal e o Patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2009.
- COELHO, M. C. M. N. *As afecções do corpo e da alma: a analogia gorgiana entre *phármakon* e *lógos**. São Paulo: Loyola, 2009.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Tradução de Carlos Garcia Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- ENTRALGO, P. L. *La curación por la palabra em la antigüedad clásica*. Barcelona: Ed. Antrophos. 2005.
- ESCOHOTADO, A. *Historia Elemental de las drogas*. Barcelona: Ed. Anagrama. 1996.
- \_\_\_\_\_. *Historia General de las Drogas*. Madrid: Ed. Espasa Calpe S.A. 2007.
- GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Ed. Colibri, 1993.
- HIPPOCRATES. *Sobre la Medicina Antigua*. GARCIA GUAL, C. (Ed.). *Tratados Hipocráticos I*. Madrid: Ed. Gredos, 1983.
- JAEGER, W. *Paidéia*. Tradução de Arthur M. Parreira. Rio de Janeiro: Ed. Martins Fontes, 2003.
- JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*. Tradução de Miguel Periago Lorente. Madrid: Ed. Gredos, 2003.
- PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- SALLES, L. L. B. M. *Raízes Sofísticas. Sobre a escrita como *phármakon* para a fala ou Da tradição gorgiana até Alcidas de Eleia*. Tese de Doutorado em Filosofia. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.
- TEOFRASTO. *Historia de las plantas*. Tradução de José María Díaz Regañon López. Madrid: Ed. Gredos, 1988.

Recebido em Janeiro 2019  
Aceito em Maio 2019