



UNIVERSIDADE
DO BRASIL
UFRJ

HIPPOCRATIS DE RERUM NATURA
ad Brasiliam ex Co

Henrique Fortuna Cairus
Departamento de Letras Clássicas

Tese apresentada à Egrégia Congregação
da Faculdade de Letras da Universidade
do Brasil - UFRJ como quesito parcial
para Promoção ao cargo de Professor
Titular de Língua e Literatura Gregas.

Rio de Janeiro, primeiro semestre de 2018

TESE PARA PROMOÇÃO A PROFESSOR TITULAR
da UNIVERSIDADE DO BRASIL - UFRJ

CAIRUS, Henrique Fortuna. *Hippocratis de rerum naturae ex Co ad Brasiliam*. Tese para Promoção ao cargo de Professor Titular de Língua e Literatura Gregas. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil - UFRJ, 2018.

Examinada por:

_____ Conceito: _____
Profa. Titular Doutora Nely Maria Pessanha (UFRJ), Presidente

_____ Conceito: _____
Prof. Titular Doutor José Antonio Alves Torrano (USP)

_____ Conceito: _____
Profa. Titular Doutora Zelia Ladeira Veras de Almeida Cardoso (USP)

_____ Conceito: _____
Prof. Titular Doutor Jacyntho Lins Brandão (UFMG)

_____ Conceito: _____
Profa. Titular Doutora Carlinda Fragale Pate Nuñez (UERJ)

_____ Conceito: _____
Profa. Titular Doutora Celina Maria Moreira de Mello (UFRJ), Suplente

_____ Conceito: _____
Profa. Titular Doutora Neiva Ferreira Pinto (UFJF), Suplente

UFRJ, _____ de _____ de 2018.

Cairus, Henrique Fortuna (1967-)

Hippocratis De rerum naturae ex Co ad Brasiliam / Henrique Fortuna Cairus – Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras, 2018

146 f.; 31 cm.

Tese (de Promoção a Professor Titular de Língua e Literatura Gregas) – UFRJ/Faculdade de Letras, 2018.

Referências Bibliográficas: f. 146.

1. *Corpus hippocratum*. 2. Guilherme Piso. 3. Êthos e nómos. 4. Determinismo geográfico e Medicina. 4. Phýsis, *natura*, natureza. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras. II. Promoção a Professor Titular. III. Título.



RESUMO

HIPPOCRATIS DE RERUM NATURA AD BRASILIAM EX CO

Henrique Fortuna Cairus

Resumo da Tese apresentada à Egrégia Congregação da Faculdade de Letras da Universidade do Brasil (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à Promoção ao cargo de Professor Titular de Língua e Literatura Gregas.

No século XVII, Guilielmus Piso chega ao Brasil como arquiatra da Corte de Nassau, e, ao voltar para a Europa, toma para si a tarefa de produzir um tratado descritivo destas Índias Ocidentais. Para tanto, serviu-se do instrumental mental legado por sua formação, e, assim, engendrou o tratado *Ares, águas e lugares* sobre o Brasil. Ao modo e nos moldes do tratado homônimo do *Corpus hippocraticum*, robustecido pela autoridade da tradição latina (e galênica), Piso empreende uma análise do homem destas Terras e seus costumes, tomando por espinha dorsal da parte ‘antropológica’ de seu tratado a relação entre uma natureza que não é mais do que uma interpretação da φύσις hipocrática e o ἦθος indolente, que, por sua vez, gerou um imaginário de longa duração que chega ao século XXI.

Palavras-chave: *phýsis*; *êthos*; *nómos*; *Corpus hippocraticum*; Guilherme Piso; determinismo

ABSTRACT

HIPPOCRATIS DE RERUM NATURA AD BRASILIAM EX CO

Henrique Fortuna Cairus

Abstract da Tese apresentada à Egrégia Congregação da Faculdade de Letras da Universidade do Brasil (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à Promoção ao cargo de Professor Titular de Língua e Literatura Gregas.

In the 18th century, Guilielmus Piso arrives in Brazil as the archiater in the court of John Maurice of Nassau. Upon his return to Europe, he takes on the task of writing a descriptive treatise of these Western Indies. For this purpose, he makes use of the mental framework bequeathed by his education, setting up therefore the treatise *On Airs, Waters and Places* about Brazil. In the same manner and by the same means found in the homonymous treatise of the *Corpus Hippocraticum*, and fortified by the authority of Latin (and Galenic) tradition, Piso undertakes an analysis of the man from this Land and his customs, taking as the axis of the “anthropological” part of his treatise the relation between a conception of nature that is merely an interpretation of the Hippocratic φύσις and the indolent ἥθος, which, by its turn, gave birth to a long-term imaginary lasting until the 21st century.

Keywords: *phýsis*; *êthos*; *nómos*; *Corpus hippocraticum*; Willem Piso; determinism

RESUME

HIPPOCRATIS DE RERUM NATURA EX CO AD BRASILIAM

Henrique Fortuna Cairus

Résumé de la Thèse présentée au Conseil de la Faculté de Lettres de l'Université du Brésil (UFRJ), dans le cadre des exigences pour la Promotion au poste de Professeur Titulaire de Langue et de Littérature Grecques.

Au XVII^e siècle, Guillaume Pison fit un séjour au Brésil dans la qualité d'archiatre de la Cour de Nassau. A son retour aux Pays-Bas, il entreprit d'écrire un traité descriptif des Indes Occidentales et pour ce faire il se servit de l'outillage mental hérité de sa formation, publiant ainsi au sujet du Brésil le traité *Des airs, des eaux et des lieux*. Suivant le modèle du traité homonyme du *Corpus hippocratique*, accru de par l'autorité de la tradition latine (et galénique), Pison entreprit une description de l'habitant de ces Terres ainsi que des coutumes de celui-ci, prenant comme épine dorsale de la matière «anthropologique» de son traité le rapport entre une nature qui ne serait qu'une interprétation de la φύσις hippocratique et l'ἦθος indolent, qui est à l'origine d'un imaginaire de paresse que l'on retrouve encore au XXI^e siècle.

Mots clés: *phýsis*; *êthos*; *nómos*; *Corpus hippocraticum*; Willem Piso; déterminisme

naturam expellas furca, tamen usque recurret.
Ovídio, *Epístola* I,10,24

*O costume é a força que fala mais forte do que a natureza
e que nos faz dar provas de fraqueza.*
Noel Rosa. *Pela décima vez.* 3-4

O melhor amor, *contra naturam*
ama-se
Carlito Azevedo (*As banhistas.* *Contra naturam*, 1)

τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει
Ἴπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος.
Πλάτωνος Φαῖδρος (270c)

Τοῖν σαρκὶ πνεύματί τε γονέοιν,
Ἄντωνίῳ ἀειμνήστῳ καὶ Νοεμίᾳ ἀεὶ
παρούσῃ,
καὶ τῇ Ἁγίᾳ Αἰκατερίνῃ καὶ τῷ Ἁγίῳ
Μοδέστῳ,
τῇ Κυζύγῳ,
πᾶσιν τοῖς ζώοις
καὶ τῷ Προαερα,
τόπῳ δυνάμεως καὶ τοῦ δυνατοῦ,
τόπῳ εἰρήνης καὶ ἀδελφότητος,
πάντα τὰ ἔργα,
πάντοτε, καθάπερ καὶ
τὴν διατριβὴν ταύτην,
ἐξ ὅλης ψυχῆς,
μετὰ ἀγάπης
προσφέρω.

ΒΙΒΛΙΟΝ ΠΕΙΣΩΝΑ,

ΓΑΤΡΟΝ ΟΥ ΤΥΧΟΝΤΑ.

Ως πᾶς Ληϊοίδης βίβλος ἤθησεν Ἀπόλλων,
ΠΕΙΣΩΝΟΣ πνυτῆ γραψαμῆας παλάμη,
Ὡς πολὺ θάυμασεν, καὶ μιν λάβε θαμβῶ ἰδόντα,
Ἡδὲ βαρυσενάχων τοῖον ἔλεξεν ἔπι·
Ὡϊόμην δύσπομον ἐγὼν εἰς ἄκρον ἰκέσθαι
Ἰδμοσῶν ἄστων, ἰδμοσῶν βοτάνων,
Καὶ πᾶσι πίνεσθαι ἐν ἀνθρώποισι διῶσθαι
Νῆσον πωέμην, νῆσον ἀλεξέμην,
Ἡμετέρης βοτάνης· ἀπὸρ πεπνυμένῳ ἀνὴρ
(Πλασμῶν ἐκ σοφίης ἐρῶ ἀπειρεσίης,
Ὡς πολέων ἀνδρῶν καὶ ἄστα καὶ νόον ἔγνω
, καὶ πελάγη, γαίη τηλέθεν εἰν ἀπὴ,)
Νῦν αὐτὸν (τίς κεν τόδε πισύσειε;) διδάσκει
φοῖβον, ἀλεξικάκῃ δέχον ἀκεστέρης,
φάρμακα πολλὰ μὲν ἐοθλα μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρὰ,
Καὶ νεαρῆς νέσας, καὶ νεαρῆς βοτάνας·
Τῆνεχ' ἕως Ἰνδῶν Φανερεῖ σέλας ἠελίοιο
Γαῖαν ἵπαι δύση πάντεσφον Ἐσπερίων,
Τείως μοι κλέε καὶ πμῆς μιν θέμις ἐστὶν
Ἡ ἴσων, ἢ καὶ λαμπροτέρων λαχέμην·
Ἔστι γὰρ Ἀστεροπαῖ ἐν ἠηροῖσι, νέης τε
Ἡδὲ καὶ δέχαιης ἰδμε ἀκεστέρης.

φιλίας ἕνεκα ἔδον

ΜΑΤΘΑΙΟΣ ΣΛΑΪΟΣ, Ἀμπελοδαμαῖ.

In: Guilielmi PISONIS. *De medicina brasiliensi*. 1658.

A GUILHERME PISO,

Médico extraordinário

Quando o Letônida Apolo os livros fitou,
De PISO, escritos pela mão inspirada,
e os admirou muito, tomou-o, ao vê-los, o pasmo.
Gemendo profundamente, disse tal épos:
Julgava eu, infeliz, ter chegado ao ápice
do conhecimento de doenças, do conhecimento de plantas,
e em todos e quaisquer homens capaz
de cessar a doença, e da doença proteger
com nossas plantas. Mas um homem inspirado
(broto plasmado da sabedoria ilimitada,
que conheceu das cidades, as cidadelas; dos homens, a mente,
e os mares, em terra longínqua).
Agora, a mim mesmo (quem creria?) ensina,
a Febo, súpero curador e leniente,
fármacos muitos, benéficos e maléficis
e novas doenças e plantas novas.
Por isso, até que dos índios a luz do esplendoroso Sol
sob a terra oninutriz crepuscule-se às tardes,
por muito tempo, ser-lhe-ão lídimos glória e honra às minhas
ou iguais ou mais esplendorosas receber.
Pois é um Asteropeu entre os médicos: da nova
e da antiga arte da cura sabedor.

cantei por amizade,
Matheus Sland, de Amsterdam

Ἐν πρώτοις

Imprimis

Τῇ μητρὶ, τῇ Νοεμίᾳ, τῇ ἀγκύρᾳ, τῷ λιμένι, τῇ θαλάσῃ, ἢ μὴν ἐμοῖ εἶπεν τὰ ὀρθὰ Οὐχὶ καὶ τὰ
Ναὶ ὅταν γένηται ἀπαραίτητον ταῦτα εἰπεῖν·

Τῇ ἐμοῖ συζύγῳ Τατιάνᾳ, τῇ διδαξάσῃ με περὶ φύσεως πολλά μάλιστα τε περὶ ζωῆς καὶ
συγγνώμης καὶ ἀγάπης·

Τῇ Βεατρίτζ, τῇ ἐμοῖ πίστιν παρεχούσῃ, βίᾳ ἐμῆς ἀξίας καὶ τῷ Μαρκέλλῳ ἀκοπιάστου
βοηθείας ἕνεκα·

Τῷ Ἀριστοτέλει τῷ πάντοτε ἀγαπημένῳ φίλῳ τῷ κυνί,

Τῇ τακτικῇ καθηγητρίᾳ Λουίσα Severo Buarque de Holanda, ὀδηγητρίᾳ μὲν ἐν τῷ Ποντιφικῷ
Καθολικῷ Πανεπιστημίῳ τοῦ Ρίου Ἰανείρου, συνεργατίδι δὲ ἐν τῇ νῦν ἀκεδαμαϊκῇ στιγμῇ
χρόνου τῆς ἐμῆς ζωῆς·

Τοῖς φίλοις, τοῖς μὲν ἐμοῖ συνεργαζομένοις, τοῖς δὲ ἐν σχολῇ ἐμοῖ συνδειπνοῦσιν, μᾶλλον δὲ
τοῖς ἀμφοτέροις πράξασιν·

Πᾶσι τοῖς μαθηταῖς καὶ τοῖς πρὶν μαθηταῖς ἀχθέσιν ὑπὸ τοῦ ἔργου τοῦ ἐμοῦ, ἐξερétως τῇ
Ἰουλιέτᾳ Alsina, τῇ ἐκ καρδίας θυγατρὶ μου, καὶ τῇ Ἀνδρέᾳ Farias, ταῖς προτέραις, καὶ τῇ
Jeannie Bressan, τῇ Μαρίνῃ Albuquerque, τῷ Λουκίῳ Salles, τῇ Κωνστανσᾶ Barahona, τῷ
Ματθαίῳ Δαμιανῷ, τῇ Camila de Moura, τῇ Adryele Gomes, τῷ Artur Pinto, τῇ Elisa Santana,
καὶ τῇ Livia Gallucci καὶ πᾶσιν οἷς μαθῶν ἐξεπαίδευσαν·

Τοῖς ὁμοτίμοις καθηγηταῖς τῇ Νελύ Pessanha, τῇ Καιλίνῃ Mello καὶ τῇ Μαρίας Καρλώτῃ A.
Raixão Rosa, τῷ Jaime Benchimol, καὶ τῷ Dante Teixeira τοῦ θάρρους ἕνεκα ὃ παρὰ αὐτῶν
ἐλήφθην·

Τοῖς ἀναπαυσαμένοις καὶ κεκοιμημένοις καθηγηταῖς οἱ ἐφώτισαν τὰς ἐμοῦ πορείας, κυρίως
τῷ ἀειμνήστῳ ὁμοτίμῳ καθηγητῇ Ἀλφόνσῳ Καρόλῳ Marques dos Santos·

Τοῖς συμμάχοις ἀγαπητοῖς φίλοις, τοῖς ἐν ὄλῳ οἰκείοις τε καὶ ἐπὶ τοὺς ἐχθροὺς ἐσθλοῖς
ἀλεξικάκοις, τῇ Νουμᾷ Κύρῳ, τῇ Silvia Ramos, τῷ Ἰωάννῃ Καμίλλῳ Penna, τῷ Φερνάνδῳ
Σαντόρῳ, τῷ Φαβίῳ Fortes, τῷ Artur Costrino, τῷ Ἀνδρέᾳ Bertacchi, τῷ Καρόλῳ Eduardo
Boucault, τῇ Ἄννᾳ Θερέζᾳ Βασιλείῳ Vieira, τῷ Παύλῳ Μαρτίνς, τῷ Ἰωάννῃ Βαπτιστῇ
Toledo Prado, τῇ Lorelai Κοῦρῳ, τῷ Roberto Bolzani καὶ τῇ Ἐλαΐνῃ Machado·

Πᾶσι τοῖς ἐνορίταις τοῦ Ἱεροῦ Ναοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου καὶ τοῦ ἐν Παβούνα
Ἱεροῦ Ναοῦ Ἁγίων Ἀποστόλων καὶ Πρωτοκορυφαίων Πέτρου καὶ Παύλου·

Τῷ Σεβασμιωτάτῳ Θεοπροβλήτῳ Μητροπολίτῃ καὶ πνευματικῶς μου Πατρὶ καὶ
Ποιμενάρχῃ κυρίῳ κυρίῳ Ταρασίῳ (πολλὰ αὐτῷ τὰ ἔτη), οὗ ὑπὸ τῷ ὠμοφορίῳ ζῶ καὶ
ἱεουργῶ, καὶ τῷ Θεοφιλεστάτῳ ἀγίῳ Πατάρων κυρίῳ Ἰωσήφ,

μετὰ παρρησίας ταπεινώσεώς τε εὐχαριστῶ.

Imo pectore gratias ago.

Conspectus siglorum

<i>CH</i>	=	<i>Corpus hippocraticum</i>
<i>AAL</i>	=	<i>De Aëribus, aquis, et locis</i> [<i>Ares, águas e lugares</i>]
<i>EN</i>	=	<i>Ética a Nicômaco</i> , de Aristóteles
<i>EE</i>	=	<i>Ética a Eudemo</i> , de Aristóteles
<i>Ret.</i>	=	<i>Retórica</i> , de Aristóteles
<i>Ref.Sof.</i>	=	<i>Refutações sofisticas</i> , de Aristóteles
<i>RN</i>	=	<i>De rerum natura</i> , de Lucrécio
<i>DK</i>	=	DIELS & KRANZ, 1952
<i>MS</i>	=	<i>De morbo sacro</i> [<i>Da doença sagrada</i>]
<i>Aph.</i>	=	<i>Aphorismi</i> [<i>Aforismos</i>]
<i>Hum.</i>	=	<i>De humoribus</i> [<i>Dos humores</i>]
<i>Lg.</i>	=	<i>Leges</i> [<i>Leis</i>], de Platão
<i>Ag.</i>	=	<i>Agamemnon</i> , de Ésquilo
<i>Od.</i>	=	<i>Odisseia</i>
<i>Il.</i>	=	<i>Iliada</i>
<i>Po.</i>	=	<i>Poética</i> , de Aristóteles
<i>Theaet.</i>	=	<i>Teeteto</i> , de Platão
<i>Phdr.</i>	=	<i>Fedro</i> , de Platão
<i>Al.</i>	=	<i>De alimento</i> [<i>Do alimento</i>]
<i>Nat. hist.</i>	=	<i>Naturalis historia</i> [<i>História natural</i>], de Plínio, o velho
<i>Pol.</i>	=	<i>Política</i> , de Aristóteles

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	14
1.1. Νόμος πάντων βασιλεύς.....	36
1.2. ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.....	50
2. <i>VIS MEDICATRIX NATURAE</i>	63
3. ΦΥΣΙΣ Η ΠΑΝΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑ;	86
3.1. Ο tempo.....	86
3.2. Clima, corporeidade, interpretações	87
3.3. Ο ético e o étnico diante das estações do ano	100
3.4. Ο sertão e o litoral selvagem	114
3.5. Inconclusão sobre a δύναμις da φύσις	121
4. ΕΠÍΛΟΓΟ	130
5. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	135

Breve nota preliminar

Entre as ideias que fazem grande a nossa Nação, figurou esta, a de despolitizar o cargo de Professor Titular e de facultar aos candidatos a esse honroso posto a oportunidade de aparar as pontas mal cortadas e pentear as arestas desgrenhadas de seu próprio pensamento disseminado pelos tempos e espaços da vida. Quero ter a coragem de dizer desta Tese o que disse de minha outra: que nunca se torne um livro. E, se assim penso e desejo, não é por menosprezo ao livro, senão por afeição a este gênero hoje tão aviltado, a Tese.

Aqueles que se aventurarem pela via da Tese no Concurso de Promoção a Professor Titular ficarão surpresos de ver que um professor universitário, ao chegar mais perto do fim de sua carreira, pode se dar conta de que nunca teve mais do que poucos pensamentos e nunca disse mais do que algumas poucas coisas. Ficarão ainda mais surpresos de ver que, de tanto repeti-las e estudá-las sob tantos ângulos, passou a acreditar nelas, a enriquecê-las de argumentos e a cercá-las de um aparato legitimador.

A essa altura, então, poderá olhar para o lado e ver que vem formando, ao longo de anos, pessoas que pensam ou pensaram como ele, por ele e com ele, e que provam estarem formadas ao superá-lo.

Se tiver sorte, esse docente olhará longinquamente para a figura que ele quisera ter sido, aquela de seu mestre. E mesmo com certa cica, há de se lembrar divertidamente de quando acreditava saber mais do que ele. Verá que, diferentemente do que aconteceu com seus próprios discípulos, não o superou; sequer o igualou, e isso lhe dará, contudo, a grande satisfação que só esse amor é capaz de ensejar.

Assim, chego também eu aqui; ainda sem acreditar.

Aos meus mestres expresso estas últimas palavras de gratidão: ao Professor Afonso Carlos Marques dos Santos, à Professora Nely Maria Pessanha, à Professora Helena Mollo e também àqueles a quem não conheci, mas que definitivamente também me formaram, Joaquim Nabuco e Thomaz Gomes dos Santos.

Às vésperas do jubileu de prata de minha docência na Universidade do Brasil, ousou colocar-me, pela quarta vez, diante de uma Banca Examinadora, a fim de dar aos meus formandos testemunho de uma paixão inesgotável pela instituição e, por causa dela, de um apreço crescente e temeroso pelo saber, e, de modo muito especial, pelo saber que me é ausente.

APRESENTAÇÃO

Certo bandido que sabia latim, foi-me, em boa-hora, evocado pelo professor e poeta Nonato Gurgel, que me contou a história de *Catatau*, uma infâmia do Solar da Fossa que virou título para uma fantasia a que me atrevo a continuar. Sim, Descartes poderia ter vindo ao Brasil, junto à corte de Maurício de Nassau, com o qual privou, de fato, de frutuoso convívio. E, se aqui não veio, legou essa lacuna à literatura, ao fascínio da imaginação de Paulo Leminski. Esse Descartes perdido nas selvas tropicais, atônito, sem conseguir fazer de nenhuma δόξα, ἐπιστήμη; esse Descartes, segundo esta Tese, somos nós.

Esta Tese, pois, tem o objetivo de apresentar e sustentar a ideia de que a leitura que certos viajantes holandeses do século XVII fizeram do conceito de φύσις em tratados médicos do século V a.C. reunidos sob o nome de Hipócrates foi fundamental para a constituição de um imaginário sobre o homem dos trópicos, de modo geral, e sobre o brasileiro, em particular. Esse imaginário teve, para as Índias Ocidentais, seus primeiros — e ainda vigentes — talhes pela pena de Guilherme Piso, e, para as Índias Orientais, contou com a lavra de Jacob Bontius¹, cuja obra foi levada à prensa postumamente pelo próprio Piso².

Imaginário aqui é entendido tal como o preconiza Cornelius Castoriadis (1982:13), quando diz:

¹ A parte nuclear de sua obra *De Medicina Indorum* (publicada por seu irmão em 1642, onze anos após a morte do autor), é composta por diálogos, dos quais o primeiro tem o título *De aëris qualitatibus, anni temporibus, dierum intervallis, ac ventis im Indiis hisce familiariter spirantibus*. Piso, em sua edição de 1658 do *De Indiae Utriusque re naturali et medica*, inclui nela a obra de Bontius, com o título *Historiae naturalis et medicae Indiae orientalis libri VI*.

² Sobre eles, no que tange ao tratamento dado ao *CH*, paira a copa umbrosa da obra de Girolamo Cardano, que, em 1564, levou ao prelo de Basileia sua edição (quase uma atualização parafrástica) comentada dos *Aforismos*, e de Ludovico Setalla, que, em 1590, publicou sua tradução (para o latim) comentada do tratado *AAL*.

[O imaginário] é criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos ‘realidade’ e ‘racionalidade’ são seus produtos.

Esse imaginário que se pretende conhecer melhor aqui é aquele que a Europa produziu sobre o Brasil e que, mais tarde, o Brasil, já como Nação, incorporou.

De certa forma, esta Tese não faz muito mais do que seguir as pistas e lições do historiador José Honório Rodrigues, que, com a exaustiva pesquisa que empreendeu na primeira metade do século XX e que redundou na obra *Civilização holandesa no Brasil* (1940), logrou descobrir o lastro e o rastro do pensamento elaborado desses viajantes estudiosos neerlandeses³.

O achado de José Honório Rodrigues foi, de fato, revelador: trouxe à tona a raiz de uma tessitura discursiva sobre o povo brasileiro, que instaurou, em regime de longa duração, um imaginário sobre ele que permanece hegemônico. Homens da gestão Gustavo Capanema, como será lembrado no capítulo quarto desta Tese, fizeram com que se levasse ao prelo, em 1957, pelo Instituto Nacional do Livro, uma tradução, elaborada por Mário Lôbo Leal já no último ano da Segunda Guerra Mundial, do latim ao português, de um tratado de Guilherme Piso⁴, em que aquele douto arquiatra do Príncipe de Nassau propõe uma descrição do Brasil cuja importância futura ultrapassou deveras sua motivação primeira.

Talvez convencido por José Honório Rodrigues, Raul Leitão da Cunha, então diretor do Instituto Nacional do Livro, cuidou para que viesse à luz uma edição dos escritos do Piso com um tratamento histórico que passasse pelo crivo de um pesquisador legitimado tanto pelo saber universitário quanto pelo capital social aferido pelas agremiações prestigiosas que representava. O texto que serviu de base a essa

³ Destacam-se também, com proximidade temporal, a obra de Gilberto Freyre (*Casa-Grande & Senzala*. Maia & Schmidt, 1933) e a de Câmara Cascudo (*Os holandeses no Rio Grande do Norte*. Depto. Educação, Natal, 1949 e *Geografia do Brasil Holandês*. Ed. José Olímpio, 1956).

⁴ Forma de nosso vernáculo para o nome alemão Willem Pies, a partir de sua versão latina Guilielmus Piso.

tradução foi a edição de 1658, sob o título *De Indiae utriusque re naturali et medica*, sem, portanto, a parte de autoria de MarcGrave, com a qual Piso havia entrado em conflito, mas também sem alterações relevantes para o estudo proposto nesta Tese.

Nove anos antes (1948), de fato, em comemoração ao cinquentenário do Museu Paulista, fora publicada, por interesse do Acadêmico Afonso d'Escragnolle Taunay, a tradução, por Alexandre Correia, da primeira versão da obra (1648), cujo texto latino é apresentado consecutivamente no mesmo volume. Naquela edição de 1648, não há a exclusão, por Piso, da parte da lavra de George MarcGrave, uma vez que foi produzida antes de ficarem os autores severamente cindidos.

Em dois volumes, a edição sob os auspícios de Afonso d'Escragnolle Taunay contém, no primeiro tomo (saído do prelo em 1940, oito anos antes do volume com a parte atribuída a Piso), de cuja tradução encarregou-se o Monsenhor José Procópio de Magalhães, a parte da *Historia Naturalis Brasiliae* atribuída a MarcGrave. A data da publicação brasileira da obra de Piso marca também a efeméride dos trezentos anos da primeira edição de Piso, em latim. Mais relevante, de fato, para este estudo são as divergências na tradução do que as do próprio texto novilatino entre as duas edições separadas por uma década, quase tanto tempo quanto o lapso entre as publicações das traduções brasileiras.

Esse tratado de Piso contém um livro que motivou esta Tese, porquanto reproduz, com enriquecimentos e interessantes adaptações, um tratado hipocrático do qual retira, inclusive, seu próprio título: *Ares, águas e lugares*⁵.

Tal pesquisa de José Honório veio de encontro a outras, empreendidas por grandes intérpretes da Nação, de modo especial, por Gilberto Freyre⁶, que faz, pela

⁵ Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων, ου, numa tradução mais literal: *Sobre ares, águas e lugares*. Piso deu a seu livro o título *De aëribus aquis & locis*.

⁶ Por exemplo, em *Sobrados e mucambos*, de 1936. Em 1961, na terceira edição, Freyre nomeia suas fontes, deixando ainda mais claro que encontrou esse caminho mesmo antes da publicação de Piso pela Editora Nacional, tendo lido, para tanto, traduções alemãs dessas obras publicadas no primeiro quartel do séc. XX.

primeira vez, menção à obra de Piso nesse contexto, atribuindo-lhe lugar destacado na construção de sua argumentação sobre o imaginário do homem brasileiro.

Seria vã a tarefa de defender a importância de Piso nesse processo. De Gilberto Freyre e José Honório Rodrigues a Mary Del Priore (2001) ou Heloisa Gesteira (2001), Guilherme Piso tem presença assegurada no trajeto do tracejo do perfil do brasileiro. Mas evidentemente Piso não figura solitário nesse processo, nem em seu embasamento nem pelos dispositivos ratificadores. Destaca-se, junto a Piso⁷, a figura do polímata e polígrafo de inspiração marcadamente protestante Gaspar Barléu (Caspar Barlaeus), autor de *Historia rerum per octennium in Brasilia et alibi gestarum*, levada à prensa em 1647, por encomenda e ordem de Maurício de Nassau. O Príncipe Maurício de Nassau colocou à disposição de Barlaeus, que nunca esteve no Brasil, não só o material acerca do Brasil (sobretudo o material cartográfico), como também os relatórios de Piso e de MarcGrave⁸, que dariam a matéria prima à obra que conheceria a luz um ano depois da de Barlaeus. Quis o Príncipe de Nassau, autêntico déspota esclarecido, que se escrevesse sobre si uma história monumental, ao modo de Tácito, Tito Lívio ou César, e não uma história natural na qual ele figurasse como mecenas ou evergeta. De fato, desde o título, a obra de Barlaeus era muito mais próxima da tradição historiográfica latina do que das *historiae naturales*, que, desde Plínio, trazem

⁷ O lugar do texto de Barlaeus na história do Brasil Holandês tem especificidades muito diferentes das dos textos de Piso e MarcGrave. O livro de Barlaeus sobre o Brasil ratifica em vários pontos as ideias de Piso, sem, contudo, instrumentalizar os textos da Antiguidade como esse. Sua importância, ao meu ver, é a de soprar o diapasão que afinou os termos com que Piso e MarcGrave (sobretudo Piso) deveriam tratar a experiência do Príncipe de Nassau-Siege, que não consta ter resistido à alcunha de “o Brasileiro” que lhe impuseram.

⁸ Heloisa Gesteira, em vários de seus escritos, lembra do uso que Piso e também Barlaeus fazem do material tomado a outros observadores, especialmente os naturalistas. De qualquer forma, está evidente que Barlaeus produz uma *Res gestae*, ao modo da historiografia encomiástica latina. A Dissertação *A visão de Gaspar Barleu sobre a fase holandesa no Brasil e o papel das obras de Piso e Margrave*, de Reinaldo Sudatti Neto (PUC-SP, 2010) reiteradamente aponta as influências de Piso sobre Barlaeus, o que poderia ser incoerente, pelas datas de publicação (o texto de Piso foi ao prelo um ano depois do de Barlaeus), porém o conhecido modo de circulação do texto inédito justifica sobejamente essa “influência”. Destaca-se, nesse ponto, o anúncio, na folha de rosto da obra de Barlaeus, de um projeto que não se cumprirá, senão na obra de Piso. Por esse anúncio, consta, como primeiro capítulo da obra, o livro “*De Aëribus, aquis et locis in Brasilia*”. Parece-me denotar esse fato algo para além da ‘influência’.

um título que latiniza o “περὶ φύσιος” mais do que sua tradução canônica (a partir de Lucrecio) como *De rerum natura*, que se ambientou na poesia.

Sérgio Buarque de Holanda, nesta célebre passagem de *Raízes do Brasil*, lembra a obra de Barlaeus, dando-lhe destaque modulado pelo seu valor de fonte:

Sabemos pelos velhos cronistas, pelas cartas jesuíticas e por outros documentos, inclusive e especialmente os da Primeira Visitação do Santo Ofício, em parte já publicados, até onde chegava a licença de costumes na população brasileira durante os séculos iniciais da colonização. O quadro que nos ofereceu Paulo Prado em seu *Retrato do Brasil* é bem eloquente a respeito. Corria na Europa, durante o século XVII, a crença de que aquém da linha do Equador não existe nenhum pecado; *Ultra aequinoxialem non peccari*. Barleus, que menciona o ditado, comenta-o, dizendo: “Como se a linha que divide o mundo em dois hemisférios também separasse a virtude do vício”. (BUARQUE DE HOLANDA, 2000 [1936], p. 975, n. 40)

As ideias de Piso acerca do ἦθος brasileiro adentram o século XIX pela porta lateral. A sala da cultura urbana da formação de nossa Nação não deixa esse imaginário à mostra. Os símbolos da Nação fazem ladear o brasileiro ocidental europeu, de linhagem cultural greco-romana, pelo índio heróico, forte e bonito, o Peri. A rede rangia baixo; quase não rangia. Pouco ou nada se fala do brasileiro de índole minimamente laborativa e que parecia estranhar sua saída do Édem, do qual era nostálgico. Mas, aos poucos, ao final do século XIX, a indolência vai penetrando os folhetins, os romances e o imaginário sobre nosso povo, pelo viés do chamado Naturalismo. O brasileiro litorâneo de Piso vai preparando seu retorno como Macunaíma, e o sertanejo, como o forte euclidiano.

Pari passu, no campo científico (e científico-social-médico), com capital social ascendente, destacavam-se os estudos que firmavam o determinismo, palavra que designou *a posteriori* o pressuposto da primazia da φύσις. O determinismo mesológico, como se sabe, é uma forma de comunicação do meio externo com o meio

interno, ou do genótipo com o fenótipo, e pôde ter como vertente o evolucionismo darwiniano, que, nos fins do século XIX e inícios do XX, presidiu soberano o pensamento de muitos campos, enquanto encontram seu paroxismo em teorias como a fisiognomia de Lambroso. O percurso desse determinismo no que tange ao tema deste ensaio será examinado no capítulo quarto, e tal trajetória foi amalgamando, num ἤθος projetado, raça, origem e clima.

Novamente, enfim, encontrarão essas teorias deterministas respaldo na Antiguidade, mas, dessa vez, limitado pela insatisfação com a pouca cientificidade do discurso da Antiguidade, criou-se esse lugar sempre conflituoso e, ainda assim, não pouco importante (ainda que sempre e cada vez mais secundário): o da história da(s) ciência(s).

Esta Tese sustenta que a trajetória dessas ideias, do *Corpus hippocraticum* aos dias de hoje (especialmente no momento político internacional em que escrevo), está ancorada em determinada interpretação do conceito que tem, na língua grega, o termo φύσις por significante. A hipótese que se testará aqui, portanto, é a de que o conceito de φύσις, com suas releituras, apropriações e traduções, é a pedra angular para a tessitura discursiva que vai formar a parte dominante da composição do imaginário social ainda hoje hegemônico do homem brasileiro. A obra de Guilherme Piso, por seus valores intrínseco e extrínseco, integra um dos capítulos mais importantes dessa história.

É conhecida a utilização do modelo hipocrático por Piso, e não constituem novidade os estudos que a demonstram⁹. Não houvesse tais estudos e já seriam suficientes as referências explícitas¹⁰ e implícitas do próprio texto de Piso, a começar pelo título: *De aëribus, aquis et locis* da primeira parte de sua obra *De Indiae Utriusque re naturali et medica*.

⁹ Entre outros textos de Heloisa Gesteira que abordam o tema, destaca-se sua Tese Doutoral, intitulada *O teatro das coisas naturais: conhecimento e dominação neerlandesa no Brasil (1624-1654)* (PUC-Rio, 2001).

¹⁰ A obra apresenta, na edição de 1658, vinte e nove referências ao nome de Hipócrates e trinta e uma ao de Galeno. Todas as menções são ou reverentes ou referentes.

A obra ecfrasticamente transita pelo homem e seu meio, tratando a todos como parte de uma mesma paisagem que compõe a *Natura*, que Laet — ou talvez o próprio Piso — fez distinguir de uma *natura*, grafada com inicial minúscula e que designa a natureza particular. A *Natura*, para Piso — e, de acordo com sua leitura de “Hipócrates” —, determina a *natura* que integra o que, na esteira da leitura aqui proposta para a prosa jônica do século V a.C., poder-se-ia denominar ἥθος, conceito que aqui será tanto instrumentalizado quanto discutido¹¹.

O termo latino usado por Piso¹² para descrever o ἥθος do brasileiro (exceto o do sertanejo) é *socordia*, que Mário Lôbo Leal traduziu por ‘indolência’.

Tal *socordia* é determinada por traços benevolentes (porém, como se há de ver, não benéficos) de uma *natura* que traduz bem, nesse contexto, o conceito de φύσις. Trata-se, portanto, de uma transposição de um modelo hipocrático todo pautado em certa concepção de φύσις que se mostra monocrática em relação a um ἥθος que não dispõe de um νόμος que possa ou queira ser instrumentalizado.

Piso não inaugura essa perspectiva ética — é bom que aqui se o diga — e não é esse o lugar que aqui reivindico para ele. Tal ideia esteve presente em Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdez, referência fundamental que Piso fazia ladear (e atualizar) os autores da Antiguidade. Oviedo, inimigo da parcialidade e amigo da factualidade, um precursor, assim, de von Ranke, como o dispõe Gerbi (1996:179), e um declarado emulador de Plínio, o velho. Sua tese sobre o caráter degenerado dos povos americanos encontrou heróica rivalidade na postura humanitária e humanística do Prelado Bartolomé de las Casas, O.P., com quem dialoga antagonicamente.

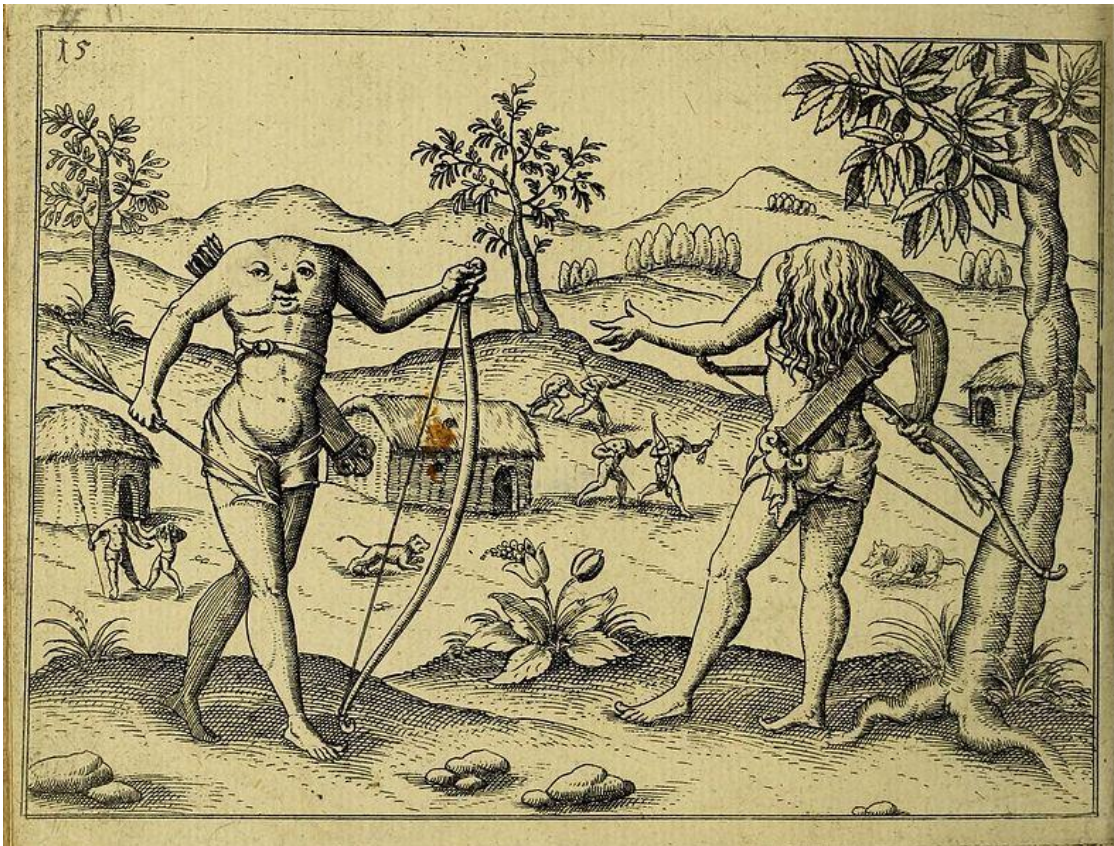
No Novo Mundo, a tese da degenerescência dos corpos e dos caracteres, ou seja, dos ἥθη, encontrou no *Sumario* de Oviedo a autoridade que legitimou a rotação das teorias hipocráticas acerca da Ásia, *i.e.* da Anatólia, para a Índia Ocidental, sempre sobre o eixo referencial de uma Europa que se expandiu da Grécia — adotada como

¹¹ Item 1.2 desta Tese.

¹² PISO, 1658, p. 13 = 1957, p. 51

matriz e nutriz — e foi constituindo uma categoria formada sobre a ideia de que os elementos que a compõem têm em comum apenas isso: reconhecerem-se metro e saberem impor essa medida.

Da degenerescência para a teratologia o passo não foi muito largo. O povo sobre o qual Heródoto noticia em suas *Histórias* (IV,191), os “acéfalos” da Líbia, foram identificados com os Βλέμμιες por Plínio, o velho (*Nat. hist.* V,8), que, não tendo sido o primeiro a usar o termo para se referir a um povo da Líbia, é autor da mais remota passagem que relaciona essa designação à descrição dos ἀκέφαλοι herodotianos, acrescentando a esta apenas o nome pelo qual ficariam conhecidas essas criaturas. De qualquer forma, o termo já havia sido mencionado, no mesmo primeiro século de nossa Era, por Pompônio Mela, em seu *De situ Orbis* (1,4,4,) e, logo depois, mas em grego, por Estrabão (XVII,1,2). Nono, no século V d.C., trará novamente esse nome à lembrança, em pleno exercício de erudição, em suas *Dionisiacas* (26,341). Santo Eustácio, sábio prelado bizantino de Tessalônica, em seu comentário ao verso 220 do poema de Dionísio Periegeta, coloca os blêmios sob o rei Deríades, referido por Nono em várias passagens (sobretudo em *Dionisiacas* 17,196-289). Plínio, o velho (*Nat. hist.* V,8,2) os descreve como um paroxismo da selvageria e da incivilidade, seres prodigiosos que estão quase sempre acompanhados, nas descrições, de outras monstruosidades, e Pompônio Mela, ao ocupar-se deles, prefere lançar mão de um “*si credere licet*”, a fim de não perder a confiança de seu receptor, acrescentando que são essas “*semiferae*”: “*sine tectis ac sedibus passim vagi, habent potius terras, quam habitant*” [sem teto e lugares fixos, vagabundos por aqui e por ali, antes possuem do que habitam as terras].



Desenho de Jodocus Hondius. In: RALEGHE (Raleigh), 1599 (frontispício). A imagem ressurgiu no mapa das Guianas e da Venezuela, na mesma obra. No entanto, na cartografia, as representações das duas criaturas em primeiro plano não se fazem acompanhar de moradas ou outros seres semelhantes a elas.

Quando, porém, os blêmios pareciam ter sido creditados à conta das histórias maravilhosas ou das licenças que dão sabor às narrativas, um ilustrado corsário do século XVI, elevado à nobreza equestre por graça de S.A.R. Elizabeth I, Sir Walter Raleigh, vai buscá-los nas obras que lhe servem de modelo e guia, e, assim, ao compor sua *Brevis descriptio* sobre a Guiana, relata a descoberta daquele povo extraordinário, inapto para a sociedade, como o descreveram os antigos, e para a guerra (Estrabão, XVII,1), com os cabelos crespos que lhes confere Nono de Panópolis (*Dionisiacas*, 26,341) e que o famoso cartógrafo Jodocus Hondius (Maior¹³) registrou em sua

¹³ Adendo onomástico *a posteriori* destinado a distingui-lo de seu filho homônimo, que, não obstante, nunca superou seu renome.

ilustração dos relatos de Raleigh; enfim, os mesmos Βλέμμιες, mas com o nome de *Ewaypanoma*¹⁴.

Ainda que não se possa negligenciar o escândalo da atribuição de monstruosidades às terras americanas, interessa-me especialmente a inépcia desses seres acéfalos, aqui submissos, como o eram alhures, aos etíopes, segundo Estrabão (*loc.cit.*).

Camila Zanon (2016), em sua laureada Tese Doutoral, oferece um inédito e precioso histórico (quase uma história) dos conceitos que cercam a teratologia, e, por interesse deste estudo, destaco aqui sua apreciação do excerto que trata da perspectiva aristotélica, sem dúvida influenciadora de nossos viajantes naturalistas ou pré-naturalistas:

[...] a noção fundamental que subjaz à concepção aristotélica de monstruosidade é a de um desvio da natureza¹⁵. Aristóteles, contudo, ressalta que tal desvio não deve ser entendido como algo contrário à natureza em si, pois tudo o que ocorre nela, mesmo que de forma contrária à generalidade dos casos ou a seu curso ordinário, ocorre de acordo com ela (*Geração dos animais*, livro IV, 767aIII-767b10). Ele circunscreve, portanto, a noção de τέρας ao âmbito exclusivamente natural, destituindo-o de seu caráter divino ou religioso enquanto sinal dos deuses, isto é, ele realiza uma desmistificação de τέρας e da noção que o termo encerra. Essa operação de desmistificação da noção de monstro vem acompanhada pela desmitificação (sem “s”) da possibilidade de existência de criaturas híbridas como as que frequentemente figuram nas narrativas mitológicas. Baseando-se ainda na observação empírica dos períodos de gestação de diferentes animais, Aristóteles afirma a impossibilidade de um animal, ou de um humano, ter a cabeça de outro animal (*Geração dos animais*, livro IV, 769bIII12-

¹⁴ Joannis de Laet, o mesmo que preparou, editou e completou o texto de Piso e MarcGrave, em capítulo dedicado exclusivamente a corrigir os excessos de Raleigh — referido nominalmente no argumento do capítulo — na obra em que revê, assim escreve: *Ex eodem lacu prodit et alter amnis qui vocatur Aroy; post quem labuntur bini alii amnes Aloica et Caora; ad posterioris ripas barbaros illos incolere tradunt capitibus intra humeros ita depressis, ut multi crederint illos oculos in humeris et os in pectore habere, vocant Ewaypanomas* [Do mesmo lago corre também outro rio, que é chamado de Aroy, a partir do qual escorrem dois outros, Aloica e Caora. Reportam que aqueles bárbaros habitam as margens posteriores com cabeças tão deprimidas entre os ombros que muitos acreditaram que eles tinham olhos nos ombros e boca no peito, eram chamados de Ewaypanomas] (1633:655[XVII,22])

¹⁵ Tradução da autora para φύσις, na *Geração dos animais*.

27). Para ele, ainda que um animal nasça com uma parte do corpo que se assemelhe a outro animal, isso não é mais que aparência. A esse hibridismo entre diferentes tipos de animais ou entre animais e o ser humano, Aristóteles acrescenta a multiplicidade de membros, embora não distinga claramente este último tipo de monstruosidade enquanto possibilidade real em contraposição à ficcionalidade dos seres híbridos (*Geração dos Animais*, livro IV, 769bIII25–30). Sua equiparação entre as causas de monstruosidades e de deformidades o leva a concluir que “uma monstruosidade é, na verdade, um tipo de deformidade” (*Geração dos Animais*, livro IV, 769bIII25–30). (ZANON, 2016, p.30)

Postulo aqui que a teratologia¹⁶ das Américas, rejeitada pelos eruditos holandeses da corte do Príncipe de Nassau, foi constituída a partir do θῶμα herodotiano, da ἐπιστήμη aristotélica e do modelo da *Odisseia*, que, secundarizando o hibridismo, privilegia a caracterização de seres que se encontra no limiar entre νόμος e φύσις, mas certamente aquém do primeiro e além da segunda. E, nessa verdadeira ἄτοπία, encontravam-se também esses prodígios que o douto Sir Walter Raleigh soube trasladar de Heródoto (que comprovadamente conhecia profundamente¹⁷) às Guianas e à Venezuela, ressaltando-se apenas que, tal como em Heródoto, esses seres

¹⁶ Este termo (e talvez conceito), como lembra Camila Zanon (2016:36-7), foi forjado por Isidore Geoffroy de Saint-Hilaire (filho do grande naturalista Étienne Geoffroy Saint-Hilaire), que, à primeira página de sua obra *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux. Ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation ou Traité de tératologie*, de 1832, publica em nota: *Tératologie: Je n'ignore pas que je m'écarte de l'opinion de tous les anatomistes en considérant l'ensemble de nos connaissances sur les monstruosités comme une science distincte, comme une branche spéciale de la grande science de l'organisation: mais je crois pouvoir dire que cette innovation importante pour les progrès futurs de la théorie des anomalies et la création d'un mot nouveau, qui en est la conséquence nécessaire, seront complètement justifiées dans la suite de cet ouvrage* [“Teratologia: não ignoro que me afasto da opinião de todos os anatomistas, que consideram o conjunto de nossos conhecimentos sobre as monstruosidades como uma ciência distinta, como um ramo especial da grande ciência da organização; mas creio poder dizer que essa inovação importante para os progressos futuros da teoria das anomalias e a criação de uma palavra nova, que lhe é a consequência necessária, serão completamente justificadas na sequência desta obra”].

¹⁷ Prisioneiro pela segunda vez (e por treze anos) na Torre de Londres, após a morte de sua patrona, Elizabeth I (também patrona de Shakespeare), Raleigh escreveu a erudita *The Historie of the World*, baseada na leitura atenta dos historiadores antigos e das Sagradas Escrituras. A obra foi levada ao prelo pela primeira vez em 1614.

desfrutam de míseras migalhas caídas da mesa do νόμος e — diferentemente da *Odisseia* — frequentam os subterrâneos da φύσις, pois não lhes cabe, é claro, o encômio do excesso que, em Homero, encontra na φύσις as copensações para as ausências do νόμος. No Novo Mundo, essas criaturas são apreciadas sob o prisma de uma saúde homeostática cuja transgressão as justifica. Acabam, assim, por integrar uma segunda φύσις, desestruturada como nas fases da cosmogonia de Empédocles, e que, não no tempo, como no fisiólogo de Agrigento, mas no espaço, estão “lá”, nunca “aqui”. Por isso, tais seres são o paroxismo do ἦθος do íncola.

Da Grécia e daquela que foi disposta como sua epígona, Roma, tomou-se muito do que se tornou régua e compasso para este Quadrante Global, e teria sido tudo, como fora para tantos outros, não fosse a delicadeza de certos espíritos e a belicosidade doutros. E, de tudo que adveio desse maior referente ocidental, que é o clássico, foi especialmente importante a noção de φύσις tomada muito mais aos textos médicos do que aos filosóficos, fazendo-se talvez exceção às obras de Aristóteles, que, de resto, no que tange à φύσις, não fazem senão reverberar uma voz hipocrática.

Os traços que, no conceito de φύσις, são pertinentes para este estudo são aqueles que tangenciam, em tensão, as ideias que, em determinados contextos, os termos νόμος e ἦθος exprimem. A φύσις é tratada aqui, portanto, pelos traços semânticos de longa duração, com ênfase na leitura que dela se faz no e sempre a partir do século V a.C. Esses traços, na perspectiva aqui adotada, consistem naquilo que é fundamental no conceito, sua medula e sua linha mestra, que só perderá terreno na medida em que a φύσις identificar-se com a ‘natureza’, pela via de seu desfocado espelhamento na *natura* latina.

Lidar com o conceito expresso por φύσις tem, pois, o peculiar entrave de sua própria amplitude semântica. Dessa amplitude, são sinais os títulos Περί φύσεως¹⁸ registrados pela doxografia dos autores denominados pré-socráticos. A extensão semântica de φύσις foi, ao menos por certo tempo e em certos contextos,

¹⁸ Mais comumente, Περί φύσιος, porquanto jônico.

parcialmente emulada pelo termo latino *natura*, que, no entanto, se faz acompanhar do genitivo “rerum”¹⁹ no título de Lucrecio. O que é compreensível, se se pensar que os próprios gregos, a partir do final do século V a.C. passaram a apor genitivos ao vocábulo φύσις nos títulos dos tratados médicos: Περὶ φύσιος ἀνθρώπου (séc. V a.C.), Περὶ φύσιος γυναικείης (compilação imperial romana de material antigo), Περὶ φύσιος παιδίου (fim do V ou começo do IV séc. a.C.), Περὶ φύσιος ὀστέων (compilação imperial romana de material antigo, que, em Galeno, é referido como apêndice ao tratado Μοχλικός).

Os tratados Περὶ φύσεως, de fato, constituíram um gênero que conheceu um ocaso marcado pelos restritores semânticos. Em algum tempo impreciso, um discurso sobre a φύσις deixou de ser possível ou interessante. Platão, no seu *Fédon*, testemunha tanto sobre o gênero discursivo constituído por esses tratados, como sobre os problemas que esse gênero conheceu no século V a.C.:

ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. καὶ πολλάκις μαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν πρῶτον τὰ τοιάδε· “ἄρ’ ἐπειδὴν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβη, ὡς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῶα συντρέφεται; καὶ πότερον τὸ αἷμά ἐστιν ᾧ φρονοῦμεν, ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ’ ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄραν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνοιτο μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην;” καὶ αὖ τούτων τὰς φθορὰς σκοπῶν, καὶ τὰ περὶ τὸν οὐρανόν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἐμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυῆς εἶναι ὡς οὐδὲν χρῆμα.

Pois eu, disse [Sócrates], ó Cebete, quando jovem, tinha um admirável desejo dessa sabedoria (σοφία) a que chamam de investigação acerca da φύσις [ἱστορία περὶ φύσεως]. Pareceria-me, de fato, esplêndido saber

¹⁹ O *De rerum natura* de Lucrecio apresenta 236 ocorrências do vocábulo *natura*, quase sempre no singular. Na maioria dessas ocorrências o termo é acompanhado de algum restritor semântico.

a causa de cada coisa, por que cada uma delas ocorre e por que se deterioram, por que existem. E tantas vezes punha-me a examinar de cima a baixo primeiramente isso: “Será que é quando o calor e o frio passam por uma certa fermentação, como dizem alguns, que se formam os animais?” Ou: “É por meio do sangue que pensamos? Ou por meio do ar? Ou do fogo? Ou nada disso, mas sim é o cérebro que oferece as sensações do ouvir e do ver e do cheirar, das quais surgiria a memória e a opinião (δόξα), e, da memória e da opinião que tomasse quieto assento, surgiria a certeza (ἐπιστήμη)?” E depois, examinando as corrupções das coisas e tudo que se passa com o céu e com a terra, concluindo, cheguei à opinião de que sou inapto para esse exame, conquanto inútil. (Pl. *Fédon*, 96a-c)

A referência ao gênero *Περὶ φύσεως* (e aos tratados *Περὶ φύσεως* como um gênero discursivo) parece evidente, como são explícitas as referências ao pensamento de diversos autores pré-socráticos, como Alcmeón de Crotona, Méliossos, Heráclito, Anaximandro, Anaxágoras e outros²⁰. Mas o mais importante aqui é a apresentação absolutamente desdenhosa desse gênero por Platão. Nesse trecho o gênero é qualificado, no início, como algo juvenil, ou que interessa ao νέος, e, ao fim, é considerado algo para o qual o filósofo não tem propensão pela sua própria φύσις (ele é ἀφυής, para usar a expressão platônica). No centro do trecho, contudo, é que reside a parte mais interessante, uma vez que ali Platão confronta e afronta os cernes das teses apresentadas sob o título de *Περὶ φύσεως*. Um por um, Platão descredencia esses pensadores.

De fato, como lembra Jacques Jouanna (1992:392), o único tratado hipocrático sobrevivente com a temática característica desse gênero é o *Περὶ σαρκῶν*²¹, que,

²⁰ A lista completa, com as devidas referências é conhecida, e pode ser encontrada, por exemplo, em Hülsz (2013:191).

²¹ Jouanna (1992: 392 & 532) insiste em que esse tratado seja o único remanescente do gênero ao qual Platão se refere na passagem em questão, os tratados “*Περὶ φύσεως*...”. Sua leitura do excerto platônico difere, contudo, um pouco da que se apresenta aqui. Jouanna não vê sarcasmo ou ironia nessa fala de Sócrates, mas uma espécie de anamnese dos tempos de juventude, em que relembra – sequer confessa – seu gosto pelo gênero *Περὶ φύσεως*. Evidentemente é outra a sua interpretação de ὥς οὐδὲν χρήμα: τελευτῶν οὕτως ἑμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυής εἶναι ὥς οὐδὲν χρήμα = *pour finir je*

malgrado não apresente o termo φύσις no título, traz uma cosmologia característica, sobretudo por imiscuir-se com certa antropologia que dela deriva. É, pois, esse tratado muito afinado com o tipo de pensamento e de uma produção que se convencionou chamar de pré-socrática e que se caracteriza também pela presença nuclear de conceitos análogos ao de ἀρχή²², nomeados assim ou de formas diversas (como as ρίζαι de Empédocles, por exemplo) ou até mesmo não nomeados.

A amplitude semântica que o significante φύσις comporta projeta o conceito para fronteiras conflituosas a partir das antíteses constituídas em discursos específicos. E nesse movimento, erigiu-se, talvez de forma definitiva²³, a dicotomia formada por νόμος e φύσις. Por essa razão, este estudo faz desse ponto sua primeira estação.

A presença do conceito de νόμος na discussão sobre a φύσις no *Corpus hippocraticum* exige ponderações acerca do ἦθος²⁴, conquanto se avizinhem sem nítida fronteira as ideias expressas por esses dois termos, embalando, no confronto com a φύσις, princípios que legitimam a projeção de identidades em alteridades, quase o ‘*idem in altero*’, que não queria o Parmênides de Platão²⁵. E tais identidades são

me persuadai qu'à l'égard de cet examen ma nature était d'une inaptitude à nulle autre pareille (JOUANNA, 1992, p.392).

²² Segundo Simplício, em seu comentário à *Física* de Aristóteles (24,13 sq; v. também Teofrasto, *Fís. op. fr.* 2 Diels), Anaximandro teria sido o primeiro a usar o termo ἀρχή com esse sentido (v. Anaximandro DK 12A 9, B1). De fato, entre os pensadores do século V a.C. a ideia que o termo ἀρχή expressa em Anaximandro é mais estável do que o próprio termo, presente e preponderante, pelo menos, desde Tales.

²³ Muitos autores veem o par antitético, tão caro à antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, formado por ‘natureza’ e ‘cultura’ debitário dessa dicotomia sobre a qual Jacques Jouanna, comentando o tratado *Ares, águas e lugares*, afirma: “*C'est la première fois qu'apparaît dans la littérature grecque le couple nomos/physis, qui correspond en gros à notre couple moderne culture/nature*” (1992:318). Ainda que tenha protegido seu comentário com a expressão “*en gros*”, Jouanna não destoa aqui de uma legião de comentadores que, no entanto, nem sempre são tão cautelosos quanto à proposição desse paralelo.

²⁴ O termo ἦθος, a exemplo de outros, como φύσις, não é traduzido aqui, por ser considerado um conceito problema neste estudo. No caso do termo ἦθος, acresce ainda que a opção por mantê-lo em caracteres gregos e sem tradução o protege de qualquer imiscuição apressada com o termo *ethos/êthos*, caro às Ciências humanas (Weber, Bourdieu, Elias). A esse respeito, há o artigo de Bernard Fusulier (2011).

²⁵ *Idem in altero* é a tradução latina corrente para a expressão τὸν ἐν τῷ ἑτέρῳ, do *Parmênides* de Platão (146d). A ideia de um ‘mesmo no outro’ e de um ‘outro no mesmo’ é refutada socraticamente pelo personagem Parmênides, e traduz, por outro lado, o que se entende aqui pela tentativa de se estabelecer uma unidade na identidade do outro a partir de uma identidade própria, por oposição ou

constituídas, no viés hipocrático – seguido por Piso –, pelo atrito entre νόμος e φύσις. O termo ἦθος, que expressa essa identidade, foi espelhado no δαίμων por Heráclito (DK B119), pelo mesmo Heráclito que teria escrito, segundo Temístio de Bizâncio, que a φύσις ama ocultar-se [φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ] (DK B123).

Após examinar o δαίμων ético heraclítico, já seria hora de encerrar o momento preliminar do que há de tese neste estudo, expondo o que se propõe aqui compreender por φύσις, a partir de seu traço mais pertinente para o que se apresentará nos capítulos seguintes, os que contêm o cerne da argumentação.

Assim, o aspecto do inatismo da φύσις desponta como ponto definitório fundamental, e, por isso, algumas teorias contemporâneas são apontadas como novas roupagens de um antigo propósito: conhecer e mapear o inatismo, para perscrutar o potencial da ação humana e planejar estratégias para ações que tenham o escopo de conquistar terreno para o νόμος no campo da φύσις.

O inatismo que define a própria φύσις traz em sua esteira a ideia da “idade do ouro” em potência, mito, que, de resto, presente em muitos sistemas cosmogônicos, se funde com a representação da φύσις plena. Não há contexto que enseje o mal e a doença, porque não há força de νόμος agindo sobre a φύσις. Mas, se a προαίρεσις é parte inalienável da condição humana²⁶ (portanto inata e parte da φύσις), também o é seu fruto direto, o νόμος. O item 1.1 terá trazido à cena um pouco da discussão acerca da tentativa de Aristóteles de trazer a πόλις (e, assim, o νόμος) para o universo da φύσις, rejeitando uma dicotomia de matiz antitético talvez, à época, já um pouco embolorada.

À força de um imaginário sobre a φύσις ‘edênica’, ao modo do Livro IV do *Da dieta*²⁷, a natureza mimética dos indivíduos é impelida, por imperativo ontológico

contraste. Evidentemente, porém, o tema de Parmênides (texto e personagem) era outro, bem diverso daquele que aqui se desenvolve.

²⁶ Termo usado na acepção de Hannah Arendt, quando propôs sua distinção entre *homo laborans* e *homo faber*, com uma analogia proposta para ἔργον e πόνος. (ARENDR, 1983, p.180 & *sqq.*)

²⁷ V. ALSINA, 2015. Nessa obra, interessa aqui sobretudo o estudo sobre o conceito de ἀπομίμησις τοῦ ὅλου.

frequentemente invocado pela expressão “φύσει”, à regeneração de algum comprometimento ‘hybrístico’ que lhe tenha sido impingido por alguma προαίρεσις. Dessa forma, um princípio que ficou conhecido por *vis medicatrix naturae*²⁸ traduziu essa ideia de força ‘restabelecedora’ de uma φύσις compreendida como *natura* e que Canguilhem (2005[1989]:16 & sq.) viu ser transposta para o discurso científico por Claude Bernard e, em seguida, por Walter Cannon, em sua obra *The wisdom of the body*, que sugere o termo *homeostasis* como tradução para o contexto vitalista do que expressaria o termo ‘equilíbrio’ no âmbito mecanicista²⁹.

Pensando na glicogênese hepática, Claude Bernard (1853), em sua Tese Doutoral intitulada *Recherches sur une nouvelle fonction du foie, considéré comme organe producteur de matière sucrée chez l'homme et les animaux*, propõe a partição entre ‘meio interno’³⁰, expressão que designa o campo de ação fisiológica reguladora da saúde (embrião do conceito cannoniano de homeostase), e o ‘meio externo’, uma forma de nomear o universo extracorpóreo no qual o corpo está envolvido e com o qual é impelido a uma dialética permanente. António Damásio, em sua obra *Self comes to mind: Constructing the conscious brain*, publicada em 2009 (tradução brasileira de 2011), partindo do conceito de homeostase de Cannon e do de ‘meio externo’ de Claude Bernard, redimensiona o conceito, propondo, de uma forma um tanto

²⁸ Expressão de origem incerta da qual se sabe nada mais do que permite o caráter recente do termo ‘*medicatrix*’. O célebre e útil adágio, no entanto, ganhou notoriedade em seu uso sintetizador das ideias encontradas em parte do *CH*, e parece estar afinado com o parêmio medieval *Medicus curat, natura sanat*, registrado no *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters* de Hans Walther, em 1963, sob o número 14564e. Paracelso, defendendo-se da alegada acusação de atentar contra as ideias de Hipócrates (1592:111), busca no *De arte* hipocrático a ratificação de sua máxima “*natura est melior medicus*”.

²⁹ CANNON, 1946 [1932], p.13.

³⁰ A ideia, na Tese de 1853, era expressa pelos termos ‘*dehors*’ e ‘*dans l'organisme*’ (por exemplo, na página 54 & sq.). Os termos “*milieu intérieur*” e “*milieu extérieur*” viriam a ser empregados por Claude Bernard um ano depois, segundo Grmek (1997:134), a partir de seu convívio com Charles Robin, que, no mesmo ano em que Claude Bernard apresenta sua Tese, lança seu *Traité de chimie anatomique et physiologique, normale et pathologique*, em parceria com François Verdeil. Conhecedor das pesquisas de Cl. Bernard, Robin e Verdeil citam-nas em 32 passagens dispersas, mas mais intensas na parte da obra dedicada à glicogênese. De fato, Robin faz uso da nova dicotomia conceitual três vezes (1853:144, 157 e 161) em seu *Tratado*, sem contudo parecer senão nomear as ideias das quais partilhava com o insigne Claude Bernard.

anticanguilhemiana, uma homeostase entre o meio interno e o meio externo, a partir do qual se configura o ambiente sociocultural; a isso, de resto, denomina sem cerimônia “homeostase sociocultural”.

O que reputo curioso na tese de Damásio – tese de grande sucesso e que lhe rendeu prêmios diversos – é a tenacidade da ideia de inter-relação dependente entre o ‘meio interno’ e o ‘meio externo’, subjazendo aí um ideal de saúde que não prescinde da codificação científica já habituada a legitimar os discursos desde o século XIX, pelo menos. Trata-se, portanto, *mutatis mutandis*, da mesma tensão dialética a que se refere Canguilhem (2005:17³¹).

Essa tensão dialética é, contudo, na perspectiva dos tratados médicos de Cós, atravessada pela própria φύσις, que, frequentando um e outro meio, já levou vários estudiosos e tradutores a lançarem mão do recurso do uso da inicial capital³² para diferenciar a φύσις do meio externo (frequentemente ‘Natureza’) da φύσις do meio interno (não raro, ‘natureza’). Essa distinção, de resto, corria à época nos meios acadêmicos e ambientou a distinção espinoziana entre *natura naturans* e *natura naturata*, tal como se a lê no *Escólio à Propositio XXIX*³³ da Primeira Parte de sua *Ethica*:

Scholium. Antequam ulterius pergam, hic quid nobis per naturam naturantem et quid per naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus iam constare existimo, nempe, quod per natura naturante nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.

³¹ Republicação do artigo "A ideia de natureza no pensamento e na prática médicas", que veio à luz em 1972, no periódico *Médecine de l'homme* (Centro Católico de Médicos Franceses), n. 43, pp. 6-12.

³² Mesmo as edições de Piso levadas ao prelo durante a vida do autor fazem essa distinção: primeiro de forma sistemática, mas, aos poucos, o rigor se perde, o que é compreensível, porque mantê-lo deveria exigir o acompanhamento permanente da composição tipográfica. O que parece, enfim, sistêmico, no início, não se mantém sempre assim, exceto nos princípios dos livros que compõem a obra.

³³ Essa proposição incorpora e defende a teleologia natural de base aristotélica.

Escólio. Antes de ir adiante, quero explicar, ou antes, lembrar, o que deve ser entendido por nós por natureza naturante e por natureza naturada. Estimo, de fato, já ter ficado evidente, pelo que foi dito antes, que por natureza naturante deve ser entendido por nós o que existe em si mesmo e é concebido por si mesmo, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre. Enquanto, por natureza naturada, entendo exatamente tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que são em Deus, e que, sem Deus, não podem ser nem ser concebidas. (*Eth. Pars I, Sch. ad Prop. XXIX*)

A chave interpretativa é, certamente, o axioma *Deus sive Natura*, e creio não ser outra a perspectiva que orienta a distinção das duas “*naturae*” de Piso, como se a φύσις não fora a mesma em ambas as situações, ou, se não fosse, pelo menos, o meio interno uma ἀπομίμησις do meio externo, como quer o Livro IV do Περὶ διαίτης, mas a partir da mesma φύσις. Essa ἀπομίμησις, todavia, nem sempre foi vitoriosa em seu projeto de inteligibilidade dessa ilusória descontinuidade da φύσις, e penso não ser outro o tema dessa colocação de Hannah Arendt, ao tratar a ‘natureza’ [*nature*] humana como φύσις e οὐσία do humano:

É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito. (...) Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um “quem” como se fosse um “que”. (ARENDDT, 1997 [1958], p. 18-19)

É nesse sentido, indicado por Hannah Arendt, que fisiólogos e autores médicos do século V a.C. (e muitos ulteriores), bem como outros pensadores da tradição ocidental procuravam fazer as vezes de deuses, não só buscando conhecer essa

“natureza”, que penso, aqui, ser não mais do que a tradução de φύσις, como tentando negociar com ela espaços de νόμος por meio da τέχνη.

Ainda que mesma e una, há, da φύσις, o que seja interno e o que seja externo, um como extensão do outro, como ὑποστάσεις plotinianas de uma mesma e única οὐσία. E, ainda que seja assim, a ψυχή impõe uma contenção à realidade somática que a comporta, insinuando e simulando certa ruptura, e criando um efeito ilusório de descontinuidade que não pode ser verificada textualmente, senão em textos muito recentes. Penso que o que é da φύσις cerceada pelas liminaridades somáticas consiste no que Jean Jacques Rousseau (1755) denominou “*état de nature*”³⁴, inspirado talvez nos ingleses do século XVII, nomeadamente Thomas Hobbes e John Locke, que chamaram de “*state of nature*” àquilo que Rousseau viria a identificar com o segundo estado de natureza. Rousseau, distinguindo dois estados da natureza, interessa-se notadamente pelo primeiro, um verdadeiro estado de natureza (como ele mesmo explica ao fim da primeira parte do seu *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*), e esse “*véritable état de nature*” parece-me muito próximo do que Piso entendia da φύσις hipocrática: algo que existe por si e que precede toda a intervenção oriunda da vontade humana. O segundo estado de natureza, por sua vez, pode ser relacionado, como foi dito, ao pensamento de Hobbes³⁵ e Locke³⁶, e diz respeito sobretudo à dinâmica da natureza, mormente em seu aspecto teleológico. É escusado dizer que tal perspectiva, conquanto assaz aristotélica, está presente também no *CH*, e que se pode mapear sem grandes percalços a circulação dessas ideias à época

³⁴ Esse termo é recorrente sobretudo no *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (1755).

³⁵ O *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, que assim expressa, na primeira parte de seu *Leviatã*, os efeitos de seu ‘estado de natureza’, opõe-se ao social, e essa dicotomia está presente no percurso que vai do par formado por φύσις e νόμος àquele composto por ‘natureza’ e ‘cultura’ e ‘selvageria’ (com sua identidade com ‘barbárie’) e ‘cultura’ (com sua analogia com ‘civilização’).

³⁶ Locke, nos seus *Two Treatises of government*, sem diferir essencialmente de Hobbes no que concerne ao ‘estado de natureza’, adota perspectiva mais favorável em relação aos efeitos desse ‘estado’, tomando-os como potenciais protetores do homem contra a ação da própria Sociedade Civil. É curioso que Locke jamais tenha citado Hobbes em texto impresso, e que talvez a ideia de ‘estado de natureza’ tenha sido mais disseminada do que os textos que temos fazem crer.

da viagem de Nassau às Índias Ocidentais, sem, contudo, supô-las como filtro importante na hermenêutica da literatura de autoridade legada pela Antiguidade.

Essa φύσις que vejo na *natura* de Piso, presente dentro e fora do corpo, conflitua-se a todo tempo com uma mobilidade *contra naturam*, *i.e.*, motivada pela προίρεσις. Essa mobilidade do homem (que com ele traz elementos móveis da realidade da φύσις, tais como animais e plantas, como soía à época e sobretudo às Luzes) faz chocarem-se naturezas que travam batalha na qual o lado mais fraco tem o νόμος a favor de si, mas é paulatinamente vencido pela φύσις que o circunda, incorporando-se a ela. Esse é o princípio do determinismo climático, por exemplo, e também é o que está na raiz de certo imaginário acerca do homem dos trópicos.

Em resumo, esta Tese procura produzir um capítulo da história do conceito de φύσις recortada pelo que nela diz respeito à promoção de um aparato simbólico, baluarte de um pensamento sobre o homem dos trópicos que, da academia ao vulgo, disseminou-se, tendo sofrido, ao menos no Brasil, tentativas de reabilitação por parte da própria academia — notadamente com Gilberto Freyre — e por parte das artes, em momentos como a antropofagia modernista — especialmente com o anti-herói nacional Macunaíma — e o Tropicalismo.

Seguindo esse roteiro, a Tese parte, em suma, do axioma segundo o qual traços de longa duração na história do conceito hipocrático de φύσις são uma espécie de ‘espinha dorsal’ ou ‘fio condutor’ para todo um imaginário que se firmou em relação ao homem tropical, por uma operação de paradigmática do ideário acerca do bárbaro asiático, passando, numa transposição talvez em sentido anti-horário, por uma rotação que se inicia no Oriente em direção ao Norte e tendo uma certa Europa (primeiro a Hélade, para a Ásia; depois Roma, para os povos do Norte; e, finalmente, quase toda a Europa, para as Américas) como ponto axial.

Quando o Brasil, na primeira década do século XXI, saiu do Terceiro Mundo — a exemplo do que fizeram, por viés menos digno, os chamados Estados Unidos da América — e inscreveu-se dignamente no cenário internacional, seguindo a trilha e o propósito primeiro de severas e perturbadoras alterações nesse sistema milenar (do

qual se ocupa esta Tese), forças várias o trouxeram de volta à condição à qual o condenaram, malgrado os esforços de grandes homens, alguns dos quais ainda tentam resistir.

1. ΝΟΜΟΣ Ε ΗΘΟΣ ΔΙΑΝΤΕ ΔΑ ΦΥΣΙΣ

1.1. Νόμος πάντων βασιλεύς

Eu conheço a origem da Origem,
Antes mesmo de ser originada.
Inventei a Existência antes do Nada,
Quando o Ser era o Tempo em Vertigem.
Inventei a Casa e a Viagem.
No advento de Galáxia, fui parteira.
Eu cuidava do berçário das estrelas
E ninava cada uma nos meus braços.
Assoprava a poeira do espaço
E elas riam com a minha brincadeira.
(Numa Ciro. *Arte é mulher*. [primeira estrofe])

Antes da ἀρχή era a φύσις. E, sobre ela, não se pode dizer, de modo universal, muito mais do que isso. Antecessora da própria ἀρχή, também a gera, como a tudo. Foi talhada para onipresença, mas conheceu um limite, um ὄρος, sua definição e sua mal delineada fronteira.

A matéria ou o conteúdo desse ὄρος é a προαίρεσις, que integra parcialmente (e minimamente) a φύσις e que, por isso, só pode ocupar esse lugar limítrofe. Isso, se se adotar, como ousou propor, a definição – sem dúvida arriscada – de Aristóteles em sua *Ética a Nicómaco* (1113a10): ἡ προαίρεσις βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν [a προαίρεσις é o desejo deliberado pelo que nos concerne]. Até certo ponto, contudo, Vernant (1999:31 & sq.) pode ser considerado um fiador dessa via: a προαίρεσις compreendida a partir de Aristóteles.

A προαίρεσις é, sob esse ponto de vista, uma operação mental de trânsito entre a subjetividade e a objetividade, entre o desejo e a deliberação apta ao ato,

considerando o aspecto ético que a βούλησις implica, em oposição, por exemplo, à ἐπιθυμία, trazida à tona, para termos comparativos, pelo próprio Vernant (*loc.cit.*).

Um estudo de Alejandro Vigo, publicado em 2012 no periódico mexicano *Tópicos*, detalha os sentidos – dois, segundo o autor – de προαίρεσις em Aristóteles.

Nesse artigo, Vigo (2012) defende a leitura de προαίρεσις em duas chaves semânticas, a fim de contemplar a relação que Aristóteles faz desse conceito com a sofística, em oposição à filosofia. De fato, Aristóteles (*Ret.* 11,1355b15–21; *Ref.Sof.* 12,172b11) associa o ato retórico dos sofistas à προαίρεσις, e, se se aplicar o par opositivo formado por φύσις e προαίρεσις a esse raciocínio silogístico, pode-se chegar até mesmo a uma aproximação entre a filosofia e a φύσις. Mas esse silogismo não funciona dessa forma.

Antes de tudo é preciso dizer a esse respeito que a preocupação de Aristóteles é fazer divergir a sofística da dialética, a primeira κατὰ προαίρεσιν; a segunda, κατὰ τὴν δύναμιν (*EN* 1355b). O termo δύναμις é tomado, nessa passagem, com o sentido que lhe confere a Medicina, o de propriedade capaz de alterar um estado. É um sentido de δύναμις diferente daquele, o de possibilidade, que se encontra alhures, como, por exemplo, no *Órganon*, e mais acentuadamente, mas não somente, no *Περὶ ἑρμηνείας*.

E esse é um ponto fundamental do pensamento não só aristotélico, mas até mesmo platônico: a relação da dialética – e, por conseguinte, da filosofia – com a φύσις segue o protocolo da medicina. É isso, aliás, que se pode entrever em vários momentos dos escritos dos epônimos da filosofia, desde a famosa passagem 270c do *Fedro* (que prescreve para a filosofia a relação que a medicina tece entre o geral e o particular) até o jargão médico que permeia a vasta obra supérstite de Aristóteles. Compreender essa relação é imprescindível para delinear-se os traços mínimos do ὄρος conceitual da φύσις, tanto no discurso filosófico quanto no campo da medicina.

Por outro lado, delinea-a também o par conflituoso que a φύσις forma com o conceito de νόμος, e uma parte deste estudo dedicar-se-á a essa tensão. O νόμος é também conceito complexo de espectro semântico oscilante no tempo e no espaço dentro da cultura grega, ainda que nos centremos no século V a.C. É fato, no entanto,

que o νόμος se inscreve na tríade terminológica que, no universo do pensamento de expressão grega, se especializou em minuciar aspectos de conceitos que nosso vernáculo reúne redutivamente sob o lexema “costume”, ladeado, como se há de ver logo adiante, por ἦθος e ἔθος, todos de matizes semânticas distintas entre si, ainda que os uma traços e, a esses dois últimos, matrizes e sonoridade (instrumentalizada retoricamente por Platão, como se há de ver abaixo).

O νόμος, nascido sob a égide da partilha indicada pelo verbo νέμω, é definido sobretudo pela sua feição necessariamente coletiva. O hábito de um grupo, quando integra sua identidade, tende a criar mecanismos que lhe assegurem a permanência e, por conseguinte, que assegurem a uma coletividade a (impressão de) permanência de sua identidade.

Esse mecanismo consiste no retorno do hábito sob a forma de norma. Os νόμοι são próximos do que chamamos de bons costumes, que nada mais são do que normas sociais não explicitadas senão descritivamente por algum cronista.

Parece-me inquestionável que é precisamente esse νόμος que define a normalidade como percepção de uma norma que se constrói pelo costume, e, por isso, ágrafo por excelência.

Depositemos, pois, sobre esse conceito dois problemas, o de sua época e o que nos intriga agora. Penso que o nosso problema, *hýsteron próteron*, é compreender qual o sentido de νόμος que levou os gregos do século V a.C. a insistentemente opô-lo à φύσις, especialmente se se considerar que a natureza e a origem do νόμος era controversa, e essa controvérsia não foi inconsequente nos debates que os textos sobreviventes nos fazem testemunhar.

Sófocles parecia estar convicto de que há dois νόμοι, um que vem dos deuses e outro que vem da sociedade humana. E parece ainda só considerar lídimo o primeiro, como se vê na *Antígona* e nessa bela estrofe coral de *Édipo Rei* (863-71):

εἴ μοι ξυνεΐη φέροντι
μοῖρα τὰν εὖσεπτον ἀγνείαν λόγων

ἔργων τε πάντων, ὧν νόμοι πρόκεινται [865]
ὑψίποδες, οὐρανίαν
δι' αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὀλυμπος
πατήρ μόνος, οὐδέ νιν
θνατὰ φύσις ἀνέρων
ἔτικτεν οὐδέ μή ποτε λάθα κατακοιμάσῃ·
μέγας ἐν τούτοις θεὸς οὐδέ γηράσκει.

Que a *moira* me conserve com
a veneranda pureza das palavras
todas e de todas as ações, cujos *nómoi* estão
nas alturas, gerados por entre o celestial éter, e deles
o Olimpo é o único pai, nem a
mortal *phýsis* os
engendrou, nem jamais o
esquecimento os adormeceu,
neles há um grande deus, um deus que nunca envelhece.

Intriga, nesse excerto, a motivação para a construção de uma oposição entre νόμος e φύσις. A figura usada pelo poeta trágico nesses versos propõe o tempo como o grande vértice da oposição. A φύσις passa, e o νόμος permanece. É como dizer que o indivíduo morre por apelo da natureza, mas a comunidade está assegurada pelo tempo que perdurar suas normas próprias, crivadas de subjetividade, perpassadas pelo desejo, trespassadas pela προαίρεσις. Ao sujeito, é facultado sobreviver ao indivíduo; mesmo porque esse sujeito não é individual senão na tirania, tal como os gregos pareciam pensá-la no século V a.C. e como Creonte a encarna. Fora dela, o sujeito é plural e esse é o sujeito de Sófocles que insiste numa democracia que vê decair a passos largos.

Parece evidente que uma chave de leitura está precisamente no conceito de φύσις, e, pelas entranhas desse conceito, a ideia que lhe faz pulsar o sentido: a espontaneidade. No inumano oceano da φύσις, o homem carrega sua frágil humanidade na nau do νόμος; em todos os sentidos, como um Odisseu.

Tudo que existe tem a sua φύσις, e, assim, fala-se da φύσις do homem³⁷, da mulher, da criança etc., mas fala-se também de φύσις em termos gerais, a que inclui o clima e que, vinculada aos deuses, não fenece. Apesar disso, não se trata, em nenhuma hipótese, de duas φύσεις. Não só não há texto que a legitime, como também há muitas indicações textuais contrárias a essa ideia de que há uma φύσις específica e outra geral. A esse tema, voltar-se-á alhures.

Sófocles parece requerer para o νόμος – ou, ao menos, para certo νόμος – um estatuto divino, aproximando-o, agora sim, desse vasto conceito de uma lei fundada sobre uma espécie de direito ‘natural’³⁸ se assim se quer traduzir a ideia de um direito que se alicerça na φύσις. De fato, em seu espírito conciliador – a julgar pelas poucas tragédias de que dispomos –, Sófocles harmoniza um potente par antitético de sua época, formado pelo binômio φύσις e νόμος, propondo uma dualidade do próprio νόμος e trazendo, por assim dizer, o νόμος mais para perto da φύσις, sem que isso traduza uma recusa ao reconhecimento do conflito.

A φύσις, portanto, pode, por Sófocles, respaldar muito moderadamente um νόμος; ainda que o νόμος estável, alheio às vicissitudes do indivíduo, se mantenha como uma fortaleza diante do κήρυγμα do tirano:

οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ῥόμην τὰ σὰ
κηρύγματα, ὥστ’ ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ’ ὑπερδραμεῖν.

Não julgava serem tão potentes os teus
κηρύγματα, que pudessem estar adiante dos
νόμιμα ágrafos e seguros dos deuses, sendo tu mortal.
(Sóf. *Ant.* 453–5)

³⁷ Curiosamente não há quem fale de uma φύσις masculina no *CH*. Esse desinteresse potencialmente gera hipóteses que não cabem neste trabalho, posto que merecedoras de atenção.

³⁸ O próprio texto sofocleano evidencia que a terminologia é exatamente invertida nos compêndios de Ciências Jurídicas que tratam do tema. Adelângela de Arruda Moura Steudelc (2007) produziu uma didática síntese do Jusnaturalismo (sempre em oposição ao Juspositivismo, numa perspectiva kelseniana), na qual fica claro que o primeiro tem por antonomásia quase alegórica a figura de Antígona e o segundo, a de Creonte.

É sabido que Sófocles, dentre os tragediógrafos dos que temos peças completas, é aquele que busca a compatibilidade entre o novo e o velho modo de relacionar-se com os deuses. Formas de viver e ver o mundo que coexistiam então, como, de certa forma, nunca deixaram de coexistir, em meio a períodos de choques recíprocos em determinados ambientes e meios.

É muito conhecida a forma como Sófocles lida com os critérios de verdade. Édipo, por exemplo, pelas novas vias institucionais – notoriamente identificadas com o tribunal, instituição mor da democracia ateniense – e amparado pelo jargão e pelo pensar jurídico, chega precisamente ao mesmo veredicto de Tirésias, a quem chamara de impostor, usando, de resto, os mesmos vitupérios empregados pelo autor do tratado hipocrático *Da doença sagrada*.

Em Sófocles tem-se:

εἰ τῆσδέ γ' ἀρχῆς οὐνεχ', ἦν ἐμοὶ πόλις
δωρητόν, οὐκ αἰτητόν, εἰσεχείρισεν,
ταύτης Κρέων ὁ πιστός, οὐξ ἀρχῆς φίλος,
λάθρα μ' ὑπελθὼν ἐκβαλεῖν ἰμείρεται,
ὑφεῖς μάγον τοιόνδε μηχανορράφον,
δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν
μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφυ τυφλός.
ἐπεὶ, φέρ' εἶπέ, ποῦ σὺ μάντις εἶ σαφής;
πῶς οὐκ, ὅθ' ἡ ραψῶδὸς ἐνθάδ' ἦν κύων,
ἠΐδ' αὖτις τοῖσδ' ἀστοῖσιν ἐκλυτήριον;

se, por causa de tal poder que a mim a cidade,
como um dom, graciosamente, atribuiu,
Creonte leal, desde sempre amigo,
secreta e sorrateiramente, deseja expulsar-me,
tendo subornado este mago (μάγος) tecelão de artifícios,
doloso charlatão (ἀγύρτης), que aos lucros
somente abre os olhos, mas cego nasceu à *tékhnē*.
Então, diz, onde é que és um adivinho verídico?
Como não, quando essa cadela cantante estava aqui,
disseste aos cidadãos alguma palavra salvadora?
(Sóf. *Édipo rei*, 383-400)

No tratado *Da doença sagrada* (2Jones), lê-se:

Ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὅκοσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναί. Οὗτοι τοίνυν παραμπεχόμενοι καὶ προβαλλόμενοι τὸ θεῖον τῆς ἀμηχανίης τοῦ μὴ ἴσχειν ὅ τι προσενέγκαντες ὠφελήσουσιν, ὡς μὴ κατάδηλοι ἔωσιν οὐδὲν ἐπιστάμενοι, ἱερὸν ἐνόμισαν τοῦτο τὸ πάθος εἶναι.

Os primeiros homens a sacralizarem esta enfermidade parecem-me ter sido os mesmos que agora são os magos (μάγοι), purificadores (καθάρται), charlatães (ἀγύρται) e impostores (ἀλαζόνες), todos os que se mostram muito pios e plenos de saber. Esses, certamente escusando-se, usam o divino para proteger-se da incapacidade de fazer valer o que ministram, e, para que não se tornem evidentes sabedores de nada, declaram esta afecção sagrada.

Em ambos os casos, são μάγοι e ἀγύρται os que se valem do sagrado como critério de verdade. Mas, no caso de *Édipo rei*, Tirésias, tal como o próprio Édipo, proferia a verdade: dita ou proferida, a verdade era a mesma: era o próprio Édipo o parricida.

A constituição do critério de verdade era tema caro nas discussões dos séculos V e IV, e não só nos contextos filosóficos. O tribunal era simultaneamente o baluarte e a égide simbólica de um tempo presente que se queria representar, de um novo critério de verdade (o do Édipo sofocleano³⁹, por exemplo) e de um sistema político que se apropriou do título de democracia. O critério de verdade era algo fundamental para a πόλις, mas também adentrava o οἶκος, e, por isso, dava bom tema à tragédia. Além disso, essa forma de buscar e encontrar a verdade, discernindo-a do falso, impõe uma também nova maneira de relacionar-se com a φύσις, criando, de resto, uma concepção bastante complexa desse conceito, da qual, sabemos, ocupar-se-ão diversos

³⁹ Refiro-me aqui ao Édipo de *Édipo rei*, não ao de *Édipo em Colono*.

pensadores, alguns dos quais viriam a integrar – por si ou por outrem – a categoria de filósofos.

Se a posição de Sófocles diante desse novo critério de verdade era o de conciliá-lo à tradição, o mesmo não se dá com seu contemporâneo mais jovem Eurípides, que descrevia no novo modo de elaboração da verdade, baseado nos critérios do tribunal e na nova maneira de relacionar-se com a φύσις, mas parecia considerar demasiado tarde para retomar a antiga fórmula: nem vale mais o seu Hipólito jurar inocência, tampouco adianta que ele realmente nada tenha feito, se ele parecer culpado aos olhos da nova verdade, a do tribunal, emblematizado por Teseu; ali, uma antonomásia de uma nova Atenas ou de sua liberdade, que se mostrava, enfim, tão frágil.

A concepção de φύσις está no centro desse debate, e sob uma atmosfera teológica, porque vários textos⁴⁰ dos séculos V e IV a.C. apresentam uma proposta de revisão desse conceito que aparentemente teve problemas políticos na sua recepção. A questão fundamental era dar à φύσις um status próprio, desteizado e desumanizado, que, qual um oceano, tenha os homens à margem ou em frágeis navegações, sujeitos a eventuais tempestades que ocorrem por desígnios divinos e com as quais eles têm de lidar com os recursos de eficiência limitada aos quais se deu o nome de τέχνη, em sua forma conceitual, e de μηχανή, quando se constituía potencialmente em πράξις. Esse instrumental mental (que é como proponho ser tratada a τέχνη) é oriundo de um modo próprio de vida, estritamente humano, a que se convencionou chamar νόμος.

De fato, muitos autores do século IV e V a.C., nomeadamente Tucídides e alguns tratadistas hipocráticos, identificam o νόμος como aquilo que é eminentemente humano, como aquilo que é gerado na esfera de influência do homem, e que deve harmonizar-se com o que é externo ao seu domínio, a saber, a φύσις.

⁴⁰ Esse tema foi abordado em minha Tese doutoral (1999), intitulada *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Os textos mais evidentes para esse debate são precisamente o *Da doença sagrada* e o *Ares, águas e lugares*; contudo, o assunto palpita na obra de vários pensadores desses séculos, e, entre eles, Platão, que apresenta um Sócrates condenado (também) por impiedade.

A desarmonia entre νόμος e φύσις é invariavelmente responsável por mazelas coletivas, que vão das guerras às pestes. Há, contudo, homens que dedicaram suas vidas à adequação desses dois universos. São médicos e políticos, pensadores que tinham por missão adequar – o quanto possível – o νόμος à φύσις, e, através do νόμος, testar os limites dessa φύσις. Eis o princípio do φάρμακον, eis o princípio da orientação arquitetônica que evita ventos maléficos, incidência solar acentuada, entre outras coisas. É assim que se comporta o autor do tratado *Ares, águas e lugares*, assim como os políticos de Tucídides tentam moldar os costumes de seu povo ao que não puder alterar-se na φύσις. E vale lembrar que Tucídides (II) associa a famosa peste de Atenas à ἀνομία, ou seja, à falência do sistema do νόμος.

Como o arco e a lira de Heráclito, também νόμος e φύσις alimentam-se de sua tensão dupla, a interna e a que se estabelece entre eles. Entre o νόμος e a φύσις, encontra-se, graças a essa tensão, o humano. O homem participa da φύσις, mas não pode suportá-la por completo, é preciso humanizá-la, domá-la, trazê-la ao νόμος.

Para conviver com a φύσις, sua amiga e inimiga, o νόμος precisa instrumentalizar-se. É preciso, pois, construir um saber destinado a esse fim, um saber, ou um conjunto de saberes, que coordenem e disciplinem a ação do νόμος sobre a φύσις. A esse feixe de conhecimentos, a esses saberes especializados, dá-se o nome de τέχνη.

Os pensadores do século de Péricles parecem perceber o binômio formado por φύσις e νόμος de uma forma um tanto análoga ao nosso par constituído por natureza e cultura. Não fica, contudo, negligenciado, ou sequer secundarizado, o sentido de “costume normativo” que o vocábulo porta inerentemente. Os sentidos presentes nesse significante são claramente complementares, e integram o universo semântico de um mesmo conceito.

No século V a.C., constituiu-se um discurso sobre o νόμος – como se há de ver mais adiante (no item 3.3) – que circulava, até onde se sabe, pelo menos também

em forma de ἐπιδείξεις ou de ἀποδείξεις⁴¹, o que atesta uma recepção imediata digna de nota. Duas peças dessas modalidades discursivas, o tratado hipocrático *Ares, águas e lugares* e as *Histórias* de Heródoto pluralizam etnicamente o νόμος. Essa pluralização passou por dois momentos: primeiro o reconhecimento de que há um νόμος bárbaro, e, em segundo lugar, de que não há um só νόμος bárbaro.

Heródoto (III,38⁴²) narra uma interessante experiência de Dario, onde um persa, portanto, bárbaro, contrasta os νόμοι dos gregos e de certos indianos. A narração dessa experiência ilustra a diegese crítica da loucura de Cambises. Ao modo de um médico hipocrático, Heródoto diagnostica analogicamente Cambises como padecente de uma μανία, pois nenhum outro, senão um μαινόμενος, riria de seu próprio νόμος, uma vez que cada um considera o seu próprio νόμος melhor (ou, nas palavras de Heródoto, mais belo, κάλλιστος).

Nessa narrativa, Heródoto introduz dois aspectos importantes para este estudo:

1) O νόμος é um valor inerentemente humano (Heródoto faz uso da eloquente expressão οἱ πάντες ἄνθρωποι), portanto seu lugar integra a φύσις do homem. Mas, por outro lado, seu conteúdo é determinado pela história, e não pela φύσις. Ou seja: é da φύσις que haja νόμος, e não é da φύσις qual seja seu conteúdo.

2) O conteúdo do νόμος é sagrado (Cambises, de fato, ria dos ἱερά⁴³). Dario toma como τεκμήρια, como provas, da existência de vários νόμοι o costume relativo às exéquias dos progenitores. Os gregos sentem repugnância pelo ato antropofágico desse povo indiano, que comia os corpos de seus pais, e os indianos, por sua vez, consideraram sacrílego o νόμος grego da cremação.

⁴¹ RIBEIRO (2010: *passim*).

⁴² A passagem III,38 trata especificamente da experiência de Dario, que convoca indianos e gregos para confrontarem seus costumes relativos às exéquias de seus genitores; portanto, os comentários que se seguem são relativos a esse trecho das *Histórias*.

⁴³ ἱερά, na expressão dialetal do texto herodotiano.

Heródoto oferece, com essa narrativa, um elemento fundamental para a chave hermenêutica da relação entre νόμος, φύσις e ἱερόν. Por ela, o ἱερόν integra parte preciosa do conteúdo do νόμος, uma interpretação em ritos e mitos da própria φύσις que se respalda num sagrado inefável fora dos limites do νόμος. É, de resto, o ἱερόν que, numa perspectiva ética, sustenta o próprio νόμος. Dessa relação advém a percepção de que o conteúdo do νόμος é inerente à φύσις (o que a experiência de Dario derruba definitivamente), e, dessa percepção, advém a repugnância. Não, dirá o texto de Heródoto: o conteúdo do νόμος não é a φύσις, mas a φύσις fixa o lugar do νόμος e, por conseguinte, do ἱερόν que o sustenta por fora e que é refletido por dentro, onde necessariamente põe-se a imiscuir-se com a história. Heródoto conclui essa experiência evocando a autoridade de Píndaro⁴⁴: νόμος πάντων βασιλεύς [νόμος é o rei de todos]. É mais do que provável que a entoação desse verso fizesse ressoar a seguinte complementação na mente de seus ouvintes: θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων [tanto dos mortais quanto dos imortais]:

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
 θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
 ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
 ὑπερτάτῃ χειρὶ. τεκμαίρομαι
 ἔργοισιν Ἡρακλέος·

νόμος, o rei de todos,
 mortais, como imortais,
 leva a justiça ao mais violento,
 com mão suprema, provo-o
 com os trabalhos de Hércules

O νόμος, por motivação interna (dos mortais) ou externa (dos imortais), parece, na concepção de Píndaro, levar a justiça (a δίκη) “com suprema mão” àquilo

⁴⁴ Pind. fr. 169a Maehler, 1-5 = Pl. Gorg. 484b1-c3

que violar precisamente a φύσις. Sigo aqui, para βία, a consagrada tradução por ‘violência’ nesse fragmento em questão⁴⁵. Esse termo, aliás, integra, juntamente com a ὕβρις, o conjunto de significantes que expressam conceitos de afrontamento direto ou indireto à própria φύσις, mas, compondo o universo da προαίρεσις, são alheios à φύσις, e também contrários ao νόμος. Βία e ὕβρις são duas formas anômicas de afrontar de alguma forma a φύσις, como demonstram vários autores dos séculos V e IV a.C., sobretudo os historiadores⁴⁶.

Uma vez que a φύσις é um terreno divino povoado de homens às suas margens, o empenho contra ela implica uma contra-partida desigual. Se o νόμος fere a φύσις, a φύσις ferirá o νόμος, e é nesse sentido, penso, que se destaca, na descrição da Peste de Atenas de Tucídides (II,53), o termo ἀνομία, presente desde a primeira frase dessa grande écfrase, onde figura como seu princípio: Πρῶτόν τε ἦρξε καὶ ἐς τᾶλλα τῇ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας τὸ νόσημα [Primeiro começou essa enfermidade na cidade, de modo geral, da ἀνομία para os outros (efeitos)]. Tanto a βία quanto a ὕβρις dispõem o νόμος contra a φύσις, e, portanto impingem uma situação social que atinge a πόλις, ainda que essas situações estejam espelhadas no corpo do indivíduo. Daí pensarmos costumeiramente — e ao meu ver acertadamente — que a μοναρχίη de Alcmeón (B 4 DK)⁴⁷, como, aliás, muitos outros conceitos dos φυσιολόγοι, está para além da metáfora: a denotação, neles, absorve a conotação, e a μοναρχία é uma patogênese tanto do σῶμα quanto da πόλις:

⁴⁵ Faço-me acompanhar de Rafael Brunhara (2012:220), que, ao traduzir esse excerto do fragmento 169a Snell-Maehler, não só repercute essa tradição, como traz à lembrança de seu leitor o estudo de Irwin sobre os fragmentos de Sólon (IRWIN, E. *Solon and Early Greek Poetry, The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005:205–261 *apud* BRUNHARA. *loc.cit.*), onde ele mostra que o discurso acerca da tirania tem como peculiaridade associar a βία à δίκη. Essa passagem da Dissertação de Brunhara, de resto, é expressiva para o esclarecimento, a partir dos fragmentos de Mimnermo e Sólon, e passando pelos *Theognidea*, da relação discursiva que se estabeleceu entre δίκη, ὕβρις, βία e τυραννίς.

⁴⁶ Diversas passagens de Heródoto, como se verá adiante, atestam essa relação. Em Tucídides, destaca-se, quanto a esse ponto, a narrativa da Peste, no Livro II, sobretudo no encadeamento etiológico diegético.

⁴⁷ O tema do segundo capítulo desta Tese trará este fragmento à discussão novamente.

Ἀλκμαίων [ἔλεξε] τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν <ἰσονομίαν> τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῆι θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ κακῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

Alcmeon disse ser a constituição da saúde o equilíbrio das propriedades: do úmido, do seco, do frio, do quente, do amargo, do doce e dos restantes, e a monarquia entre eles produz doença, pois a monarquia de cada uma é o que causa destruição. Assim, a doença sobrevém por um lado quando há um excesso de calor ou de frio, ou de outras, quando devida à abundância ou à carência de um alimento, o que ocorre em partes como o sangue, a medula ou o cérebro. Essas partes podem ser também afetadas por causas externas, como certas qualidades de águas, certas regiões, pela fadiga ou por experimentar-se uma necessidade ou devido ao que lhes estiver perto. Mas ainda quanto à saúde, ela é a justa medida da mistura das qualidades. (B 4 DK = Aët. 5.14.1)

De fato, o Otanes de Heródoto (III,80) repete exatamente a mesma fórmula de Alcmeon: falando de Cambises, associa a μοναρχίη à ὕβρις, pois coloca a πόλις sob o soberano desejo de ação de um só, e a ἰσονομίη é οὕνομα πάντων κάλλιστον [o nome mais belo de todos]. Repete-se aqui, em cenário exclusivamente social, o par, ética e naturalmente antitético, formado por μοναρχία e ἰσονομία. À φύσις, portanto, reportam-se tanto o νόμος da πόλις quanto a διαίτα do indivíduo. Essas formas humanas de se estar no mundo contam com saberes apropriados (reunidos sob o nome de τέχνη), e viabilizam um convívio, ainda que em tensão, com a φύσις.

É necessário, aqui como alhures, mencionar o grande projeto retórico de Aristóteles de impor a πόλις à φύσις. Em vários excertos do seu *Política* (a começar por 1252b & *sqq.*), Aristóteles impõe à πόλις ditames da φύσις, gerando uma espécie de φυσικὸς νόμος. Precisamente pelo viés dessa relação que o Estagirita concebe entre φύσις e πόλις, explorando abundante e retoricamente a expressão “φύσει”, leva-o a concluir: διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς

ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ⁴⁸. λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων [por isso, o homem animal é mais político do que qualquer abelha ou rebanho de animal, é claro. Deriva daí que, como dizemos, a φύσις não faz nada em vão. O homem é o único animal que tem λόγος] (1253a5-9), donde se nota, por fim, que o λόγος consiste no fator que impulsiona a πόλις para dentro da φύσις.

Sustento que este projeto aristotélico não encontrou solo fértil, embora, por suas mãos, o homem tenha adentrado definitivamente o mundo animal, mas sua eloquência e autoridade não foram suficientes para fazer com que a πόλις, por não ser uma opção humana — portanto, por prescindir, para Aristóteles, da προαίρεσις — integrasse a φύσις. Prevalece aqui, a meu ver, uma concepção mais arraigada de φύσις, que tem sua plenitude coibida pela πόλις, que, no entanto, terá de negociar com aquela.

A *natura* de Piso, por sua vez, é descrita com a mesma carga teleológica que encontramos em Aristóteles, tanto ao meio interno quanto ao meio externo. Mamíferos e aves são para a caça; peixes, para a pesca; vegetais e insetos (como abelhas), para o extrativismo e outros fins úteis ao homem, quer na alimentação, quer na farmacopeia. As descrições dos elementos que compõem essa *natura* têm sua dimensão dinâmica nos efeitos nas práticas humanas correntes ou potenciais — ou ambas —, como na indicação para curas. Isso se dá na obra toda, como aqui, nesse trecho colhido ao acaso, que trata da ibirapitanga: *Lignum est frigidum et siccum, mitigat febres, restringit et corroborat instar Sandali. Maceratum in frigida inter collyria contra ophthalmias usupatur cum successu* [A madeira é fria e seca, mitiga as febres, adstringe e dá forças como o sândalo. Macerada em água fria, é usada com sucesso como colírio

⁴⁸ Esse plural de ὡς φαμέν é um tanto sugestivo de tratar-se de algum axioma ou mesmo parêmiio. Pode também ser uma sugestão de tratar-se de um dito aforismático do Liceu. Seja como for, é fato que o dito ecoa pela obra sobrevivente de Aristóteles, e podemos encontrá-lo com mais frequência em obras ditas ‘biológicas’, como o *De motu animalium* (*passim*) e na famosa passagem do *De anima* (434a31), que se celebrou sobretudo pelo comentário de Alexandre de Afrodísia (*De anima libri Mantissa*, 156,48). Nesse comentário, Alexandre de Afrodísia explora o caráter teleológico da assertiva, para conferir à φύσις o caráter de τέχνη.

contra oftalmias] (1957:357=1658:164). Essa parte teleológica em Piso é sempre posicionada, muito significativamente, ao fim da descrição, como se desse sentido a todo o texto anterior. Na descrição seguinte à da ibirapitanga, Piso oferece uma verdadeira écfrase do jacarandá, e, dessa vez, mistura costumes culinários dos íncolas com a sua própria Medicina, seguindo, mais uma vez, o modelo hipocrático, minuciado em artigo que publiquei em 2007, em parceria com Julieta Alsina. Assim sendo, um dos muitíssimos exemplos de convívio com as teleologias relacionadas à prática corrente — dos íncolas — e a potencial — sua própria — poderia ser: *Fructus haud edulis nisi coctus. Incolae exinde coquunt pulmentum quoddam stomacho imprimis amicum et salubre quod Manipoy vocant* [O fruto é comestível cozido. Os íncolas fazem dele uma certa papa muito boa, principalmente para o estômago, e muito saudável, chamada *Manipoy*] (1957:358=1658:165).

1.2. ἦθος ἀνθρώπων δαίμων

A sentença heraclítica (DK119B) que dá título a este item parece, na perspectiva aqui adotada, completar o conteúdo do fragmento DK123, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, e dialogar com a máxima pindárica (Pind. fr. 169a Maehler, 1-5 = Pl. *Gorg.* 484b1-c3 = Hdt.III,38) comentada no subcapítulo anterior. Que o ἦθος seja um δαίμων para o homem é tomado aqui tão-somente como um índice de reconhecimento da importância capital desse conceito dentro da própria concepção de humanidade que se formava no e para o Ocidente: νόμος por βασιλεύς sobre todas as coisas, e o ἦθος como δαίμων.

De certa forma, o νόμος produz o κόσμος humano, a ordenação do mundo que o torna habitável; impõe sobre a φύσις a experiência humana ratificada em ἦθος. Precisamente o embate entre esse νόμος, humano por definição, e a φύσις, julgo ter,

ao menos para certos jônios do século V a.C., origem no ἦθος. Destaco aqui Heródoto, os tratados do *CH* daquele século e Heráclito, mas não desconsidero suas reverberações e atmosfera cultural por onde circulava essa ideia, movida pelo enfrentamento com a diferença. Porque é evidente que o pensamento sobre o ἦθος teve sua motivação na necessidade de um discurso que pluralizasse, pela diferença, o ἦθος outro; ora bárbaro, ora asiático, ora ambos, como acaba por acontecer em Piso, onde se misturam esses conceitos.

Creio que não houve quem houvesse mergulhado mais profundamente nesse universo da relação do νόμος com o ἦθος do que Norbert Elias, quando, tocado pelo dramático espetáculo da barbárie promovido pela Segunda Guerra, faz publicar em território neutro, em 1939, uma das mais importantes obras escritas do mundo, o *Processo civilizador*, com o significativo subtítulo “*uma história dos costumes*”. Poderíamos dizer aqui, uma história da constituição do ἦθος.

Se do ἦθος provém a identidade, é a partir do ἦθος que se reconhece o outro νόμος e é, portanto, a partir dele que se pode construir um discurso onde o outro νόμος seja equiparado ao νόμος nenhum. Ou seja: o bárbaro ao selvagem. E o selvagem não é senão o ἦθος que é todo φύσις; porque não se nega ἦθος ao animal⁴⁹, mas se nega a προαίρεσις. O ἦθος animal, desprovido de προαίρεσις, é sua própria φύσις. Mais eloquente do que o que se possa aqui dizer, cantou o coro, no final do Décimo Primeiro Epinício Olímpico de Píndaro (vv.19-21), onde hoje se pode ler:

τὸ γὰρ ἐμφυῆς οὔτ' αἴθων ἀλώπηξ
οὔτ' ἐρίβρομοι λέον-
τες διαλλάξαιντο ἦθος

Não permutam nem a ferosa raposa
nem o rugiente le-

⁴⁹ Dos porcos (*Od.XIV,411*); dos leões (*Hdt.7,199*), e, mais importante: Ésquilo fazendo seu coro cantar homericamente um símile do ἦθος do leão (*Ésq. Ag.727*) para falar do ἦθος de Helena, o que levou Jaa Torrano (ver nota seguinte) a traduzir o termo por ‘indole’. No leão — talvez também em Helena — ἦθος e φύσις se irmanam. É evidente, para mim, que Ésquilo aproveita, como efeito persuasivo, nesse símile, o que lhe permite justamente a discussão que lhe é coeva sobre o ἦθος.

ão entre si o ἦθος inato.

Mas, se paradoxalmente a φύσις é a οὐσία desse ἦθος animal — e nisso ele se distingue do humano — e, para usar uma terminologia aristotélica (e funcional), esse ἦθος se projeta por um εἶδος, que é a identidade, tal como nos homens (o que permite o símile de Ésquilo em *Ag.727*⁵⁰); ambos os ἦθη são formados, por sua vez, pela mesma ὕλη, o ἔθος e o τρόπος — nessa ordem — no processo constitutivo. O τρόπος, que retroalimenta o πρέπον⁵¹, ganhará peso na codificação da oratória pela Retórica e, muito, mais tarde, terá ainda mais relevância, sob a roupagem de ‘*Verhalten*’, na obra de Elias (1998[1939]) –, que ganhou, no Brasil, a tradução de ‘costume’, como consta, inclusive, do subtítulo da obra. A ele voltar-se-á adiante, porque não foi o τρόπος, mas o ἔθος que foi reconhecido tanto por Platão quanto por Aristóteles como essa ὕλη de que falo, como se nota, por exemplo, nessa passagem não pouco conhecida do sétimo Livro das *Leis*:

⁵⁰ Na tradução de Jaa Torrano (segundo estásimo, primeiras e segundas estrofe e antístrofe, vv.681-749): “Quem afinal deu nome / em tudo tão verdadeiro / (não o vemos a dirigir / com previsão do destino / a acertada língua) / à belinubente e litiginosa / Helena? Com nitidez / é lesa-naus e lesa-varões / e lesa-país. Navegou / dos luxuosos envoltórios / ao sopro do gigante Zéfiro; / muitos varões escudados caçadores / por invisível vestígio de remos / aportaram nas praias / frondosas do Simoente / por sanguinolenta Rixa. / Em Ílion, a executora Cólera / instigou com reto nome / lutuosa aliança, ao cobrar / tempo depois a desonra / da mesa e de Zeus comensal / aos gárrulos celebrantes / da canção de esponsais, / himeneu que os parentes / se puseram a cantar. / O antigo país de Príamo / aprendeu depois um hino / plangente e muito pranteia / clamando Páris o pavoroso noivo. / Plangente foi a vida, / assediados os cidadãos, / e sofreu mísero massacre. / Assim se criou em casa / um filho de leão sem a mãe / ainda lactente, mansueto / nas primícias da vida, / bom amigo das crianças, / prazeroso aos anciãos, / amiúde esteve nos braços / como filho recém-nutrado, / com olhos rútilos para as mãos / adulator coagido pelo ventre. / Com o tempo ele mostrou / a índole [ἦθος] dos seus pais: / agradeceu aos criadores / com fúria contra ovelhas, / sem convite fez banquete / e ensanguentou a casa, / indômita dor dos donos, / grande dano de muitas mortes. / Por Deus sacerdote de Furor / a mais se criou em casa.”

⁵¹ Πρέπον encontrou em ‘*decorum*’ sua tradução canônica para os tratados latinos que abordavam a retórica desde Cícero, *Or. 70*: “*Vt enim in uita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat uidere. πρέπον appellat hoc Graeci, nos dicamus sane decorum*”. [De fato, nada mais difícil, tanto na vida como no discurso, do que perceber o que convém. Os gregos o denominam πρέπον; quanto a nós, chamemo-lo *decorum*.] (*Orator, 70*, Trad. Scatolin, 2009). Cícero, no entanto, foi bem claro ao negar a primazia metalinguística ao termo: “*utin uita sic in oratione*”, ou seja, estava, antes, usando uma categoria social em seu discurso de escopo retórico.

ὁ μὲν γὰρ ἐμὸς δὴ λόγος οὐθ' ἡδονὰς φησι δεῖν διώκειν τὸν ὀρθὸν βίον οὔτ' αὖ (792d) τὸ παράπαν φεύγειν τὰς λύπας, ἀλλ' αὐτὸ ἀσπάζεσθαι τὸ μέσον, ὃ νυνδὴ προσεῖπον ὡς ἰλεων ὀνομάσας, ἦν δὴ διάθεσιν καὶ θεοῦ κατὰ τινα μαντείας φήμην εὐστόχως πάντες προσαγορεύομεν. ταύτην τὴν ἔξιν διώκειν φημι δεῖν ἡμῶν καὶ τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι θεῖον, μήτ' οὖν αὐτὸν προπετῆ πρὸς τὰς ἡδονὰς γιγνόμενον ὅλως, ὡς οὐδ' ἐκτὸς λυπτῶν ἐσόμενον, μήτε ἄλλον, γέροντα ἢ νέον, ἔαν πάσχειν ταύτῳ τοῦθ' ἡμῖν, ἄρρενα ἢ θῆλυ, ἀπάντων δὲ ἥκιστα εἰς δύναμιν (792e) τὸν ἀρτίως νεογενῆ: κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος.

O meu λόγος, de fato, não afirma que a vida correta deve perseguir nem os prazeres nem que deve evitar todo tipo de sofrimento, mas tomar o próprio meio [entre eles], o que aqui chamo pelo nome de agradável, uma disposição também de um deus, segundo um dito do oráculo com o qual todos, certos, concordamos. É esse estado que afirmo que deve ser perseguido, para que nosso futuro seja divino. Que se não seja, então, completamente propenso aos prazeres, e não se seja isento de sofrimentos, e não só nós, mas também os outros, velho ou moço, se com ele passar o que se passou conosco, homem ou mulher, e menos do que todos apenas o recém-nascido por seu [nulo] poder: **pois, de fato, ἦθος é por inteiro engendrado [gr.ἐμφύεται⁵²] mormente por meio do ἔθος.** (*Lg.*(7)792e)

Aristóteles reverbera a ideia de que o ἦθος se desenvolve a partir do ἔθος, recorrendo à etimologia⁵³:

ὅτι μὲν τοίνυν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά ἐστι, δῆλον: ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ ἦθος, ὡσπερ καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει ὅτι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλάκις κινεῖσθαι πῶς, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικόν

⁵² Note-se o uso significativo do verbo ἐμφύω, também empregado por Píndaro na passagem citada acima. Suas copiosas ocorrências textuais (da *Od.XXII*,348 até Aristóteles ou Xenofonte) atestam sua situação semântica entre o espontâneo e o não espontâneo, entre, talvez, a φύσις e o νόμος.

⁵³ Essa etimologia, reafirmada por Pierre Chantraine (pela via do indo-europeísmo da triste primeira metade do séc XX), em sua *Grammaire homérique* (1,150), tem escopo retórico e também se encontra em *EN* 1103a.

porque, de fato, a ética é a *areté*⁵⁴ em torno do agradável e do doloroso, porquanto é o ἦθος, como indica seu nome, que foi tomado de ἔθος, mas o ἔθος se forma pela progressão não inata de um certo mover-se frequentemente, da mesma forma ainda, os atos. (EE.1220a)

Do ἦθος animal ao humano, há uma passagem prometeica da φύσις ao νόμος, que acresce ao ἦθος uma ideia de norma que, no século XX, Georges Canguilhem inscreveria também na história da medicina. O νόμος é a norma do ἦθος, e mantém com esse ἦθος uma relação de interdependência.

A canônica tradução de ἦθος por ‘caráter’, conquanto funcional e evidentemente acertada, está alicerçada num redimensionamento do leque semântico que lhe propõe, de forma inaugural, Aristóteles, e que, a partir do Estagirita, se sedimenta mormente nos contextos retóricos de onde migra, ao sabor do argumento, para a prática performática da representação de personagens, como em Arist.Po.1460a11. A conhecida estratégia de Aristóteles no trato conceitual, a do estreitamento do espectro semântico, para fins instrumentais, é aplicada também a ἦθος, que passa a integrar uma das seis partes (μέρη) da tragédia: μῦθος καὶ ἦθος καὶ λέξις καὶ διάνοια καὶ ὄψις, que podem ser traduzidos, sem muito problema, por: “enredo, caracteres, elocução, propósito (frequentemente traduzido por ‘pensamento’) e visualidades” (Arist.Po.1450a7). Esse recorte sêmico que Aristóteles empreende no universo de significação de ἦθος é atestado não só pelos tratados retóricos em geral, mas também pela divertida obra de seu epígono maior, Teofrasto. Antónios Petrídís (2014:171) lembra como o sentido aristotélico de ἦθος se faz presente nos títulos da chamada Nova Comédia (Ἀγροῖκος, Ἀπιστος, Δεισιδαίμων, Κόλαξ etc.), títulos que parecem a encenação dos próprios ἦθη desenhados por Teofrasto.

⁵⁴ Para o conceito-problema de ἀρετή, proponho uma leitura segundo a qual o termo designa um conjunto de saberes que redundam numa excelência prática sabida e reconhecida, sendo a consciência dessa excelência a τιμή. A axiologia ética da ἀρετή parece-me ser uma proposição aristotélica.

O ἔθος não é, contudo, a única matéria do ἥθος. Também de τρόποι se faz um ἥθος, e, talvez, principalmente de τρόποι, porque é o τρόπος que encaminha o ἥθος ao νόμος, e são os τρόποι que fazem dequitar do ἔθος o ἥθος. A relação de retroalimentação que mantém com o πρέπον não é uma criação dos retóricos, mas um achado deles, que apenas o aplicam ao contexto puramente discursivo. Por isso sustento que os τρόποι estão no processo constitutivo do ἥθος tanto entre ele e o νόμος quanto entre o ἔθος e ele. Do poderoso conjunto formado por ἥθος e τρόποι, nasce o conceito de civilização, que jamais encontrou melhor definição do que a que lhe deu Elias (1994[1939]:23): “esse conceito [o de civilização] expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo”, é, portanto, a ‘civilização’, para Elias e não só para Elias, uma espécie de τιμή do Ocidente, sustentada pelas pernas de sua alegada ἀρετή e de seu reconhecimento, que é exigido pela palavra ou pela espada.

O Ateniense, no Livro X das *Leis*, num ato de implicatura (característica da retórica platônica), parece contar que seu interlocutor Clínias sabe que a matéria da ψυχή (τὰ ψυχῆς) são: τρόποι καὶ ἥθη καὶ βουλήσεις καὶ λογισμοὶ καὶ δόξαι ἀληθεῖς ἐπιμέλειά τε καὶ μνήμαι [τρόποι, ἥθη, desejos, raciocínios, δόξαι verdadeiras⁵⁵, responsabilidades⁵⁶ e lembranças].

Essa passagem sugere — ainda que se tenha de considerar as artimanhas discursivas do texto platônico — que, no mínimo, não era descabido crer-se que a ψυχή é composta desses elementos, como o corpo é composto de suas partes, e, na alma, funcionam quase como categorias vazias, a serem preenchidas pelo νόμος, se se pensar a partir da perspectiva dos prosadores jônios do séc. V a.C., tal como apresentada no item 1.1 desta Tese.

⁵⁵ i.e. δοξαστά (ὄρατά) que, aprovadas pelo crivo da νόησις, constituirão ἐπιστήμη, conforme o percurso de construção do conhecimento da verdade em Pl. *Rep.*(6)509e & sq.

⁵⁶ Esse termo, que expressa um conceito chave no pensamento de Michel Foucault, que o entende como ‘o cuidar (de si)’, recebeu, de Émile Chambry (na famosa edição da Garnier, saída do prelo logo após a Segunda Guerra, oito anos após a morte do tradutor), a tradução de ‘*prévoyance*’, e, de Robert Gregg Bury, em 1926 (London, William Heinemann / New York, G. P. Putnam’s Sons), a tradução ‘*considerations*’. Tento aqui, quicá não alhures, traduzir o termo por ‘responsabilidade’.

A teia conceitual na qual se enreda o ἦθος tem como panorama traços sêmicos relacionados a conjuntos de atitudes repetidas e, portanto, previsíveis. Dessa tessitura, um fio tange diretamente a φύσις, a saber, a ἕξις. O termo expressa um conceito com uma história complexa que poderia ser escrita em três longos capítulos: o da Grécia do século V a.C., passada sobretudo no *CH*; o da escolástica (com especial destaque para São Tomás de Aquino⁵⁷), quando a ἕξις encontra sua tradução canônica em *habitus*, e o capítulo do século XX, protagonizado soberanamente por Pierre Bourdieu⁵⁸. O primeiro capítulo interessa-me como parte dos *corpora*, e o último, como instrumental teórico.

Sobre a ἕξις grega proponho um exame a partir de usos representativos de sua semântica e pragmática e, ao mesmo tempo, relevantes para se compreender suas reverberações na obra e no pensamento de Piso. O primeiro dado a ser observado é que esse conceito, qual o de δίαίτια, funciona num ambiente triangulado entre ἦθος (donde advém sua tradução lexicográfica por “hábito [do corpo]”, “temperamento”), σῶμα (donde deriva sua proximidade com a φύσις) e ψυχή.

⁵⁷ São Tomás, como se sabe, não lia grego, donde se deduz ter captado uma solução então corrente e muito acertada, desde a etimologia (quase similar) até a pragmática. A *Questio XLIX* da *Pars Prima* de sua *Summa Theologiae* versa sobre o *habitus*, e o discute a partir da ἕξις aristotélica. A enunciação da questão já é bastante eloquente: *De habitibus in generali quoad eorum substantiam* [Dos *habitus* em geral, quanto à sua substância], dividida em quatro argumentos detalhadamente discutidos.

⁵⁸ Maria da Graça Jacintho Setton (2002) publicou uma insuperada interpretação — para usar os termos da autora — do percurso desse conceito na obra de Pierre Bourdieu, apontando as nuances sêmicas desde seu ponto de partida em Durkheim, passando por sua revisão provocada pelo prefácio à obra de Panofsky sobre a arquitetura gótica, até a versão concebida a partir de sua experiência na Argélia.

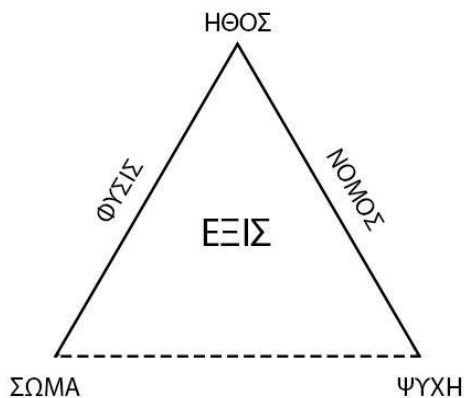


Figura 1⁵⁹

Platão, efetivamente, menciona em seu Teeteto (153b) a ἕξις τοῦ σώματος e a ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἕξις, não como duas ἕξεις, tampouco como uma analogia entre o corpo e a ψυχή, mas como dois domínios de uma só ἕξις, que, não obstante, é mais afeita ao corpo do que à ψυχή, pelo que demonstra não somente a ordem das ocorrências, como também a qualificação pelo genitivo de σῶμα, e o restritivo de caráter inclusivista ‘ἐν ψυχῇ’:

Σωκράτης - οὐ γάρ, ὦ Θεαίτητε. ἐπεὶ καὶ τάδε τῷ λόγῳ σημεῖα ἱκανά, ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κινήσις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία: τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τᾶλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτὸ γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως: τούτῳ δὲ κινήσεις. ἢ οὐχ αὐτὰ γενέσεις πυρός;

Θεαίτητος - αὐτὰ μὲν οὖν.

Σω. - Καὶ μὴν τό γε τῶν ζώων γένος ἐκ τῶν αὐτῶν τούτων φύεται.

Θε. - Πῶς δ' οὐ;

Σω. Τί δέ; ἢ τῶν σωμάτων ἕξις οὐχ ὑπὸ ἡσυχίας μὲν καὶ ἀργίας διόλλυται, ὑπὸ γυμνασίων δὲ καὶ κινήσεως ἐπὶ πολὺ σφύζεται;

Θε. - Ναί.

Σω. - Ἡ δ' ἐν τῇ ψυχῇ ἕξις οὐχ ὑπὸ μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κινήσεων ὄντων, κτᾶται τε μαθήματα καὶ σφύζεται καὶ γίγνεται βελτίων, ὑπὸ δ' ἡσυχίας, ἀμελετησίας τε καὶ ἀμαθίας οὔσης, οὔτε τι μαθάνει ἅ τε ἂν μάθῃ ἐπιλανθάνεται;

Θε. - Καὶ μάλα.

⁵⁹ Este esquema não é de forma alguma funcional para pensar-se a φύσις, o νόμος e o ἦθος. Minha proposta é que tenha valor apenas para a compreensão do conceito de ἕξις.

Sócrates – Realmente, Teeteto. Porquanto há também estas provas suficientes deste *lógos*: o movimento propicia o que parece existir e o que surge, ao passo que o que não existe e pereceu, a calma e o que propicia. O quente e o fogo, que geram e governam também as demais coisas, são gerados por translação e fricção. Ambos são movimentos. Ou não são origens do fogo?

Teeteto – São.

Sóc. – A estirpe dos animais é também engendrada a partir também disso.

Teet. – Como não?

Sóc. – O que, então? A ἔξις do corpo não se deteriora por calma e inatividade, e se preserva muito bem por ginásticas e movimentos?

Teet. – Sim.

Sóc. – A ἔξις na ψυχή? O aprendizado não é adquirido (κτᾶται)⁶⁰ por aprendizagem e exercício, que são movimentos, e se preserva e torna-se melhor; enquanto, por calma, sendo ela ausência de exercício e de aprendizado, nada se aprende ou se esquece o que se aprendeu?

Teet. – Certamente também.⁶¹

(Pl.*Thaet.*153b)

Para adentrar nesse ambiente triádico, é necessário dizer que a ἔξις compõe com a διάθεσις um conjunto ao qual seria possível chamar de ‘compleição’, e proponho que seja a partir dessa relação antitética e complementar que se entenda a ἔξις como uma espécie de matéria à qual a διάθεσις dá forma. Dessarte, postulo, cōnscio dos riscos, que entre a ἔξις e a διάθεσις esteja situada a μορφή. Cabe à φύσις propor limites para essa relação, e ao ἦθος e ao νόμος testá-los. Um tratado helenístico do *CH*, o *De alimento*, oferece uma contribuição a essa discussão, ao registrar esta reflexão:

⁶⁰ Note-se aqui a sugestão de subordinar a κτῆσις à ἔξις.

⁶¹ A tese do Sócrates platônico aqui corresponde, aliás, com a etiologia secundária da *socordia* de Piso, antecedida da causa primeira que repousa sobre a φύσις.

τρέφεται δὲ τὰ μὲν ἐς αὐξήσιν καὶ ἐς τὸ εἶναι, τὰ δὲ ἐς τὸ εἶναι μόνον, οἷον γέροντες, τὰ δὲ πρὸς τούτῳ καὶ ἐς ῥώμην. διάθεσις ἀθλητικὴ οὐ φύσει: ἕξις ὑγιεινὴ κρείσσω ἐν [5] πᾶσιν.

Nutre-se tanto para o crescimento e para o existir quanto só para o existir — por exemplo, nos velhos —, e, além disso, também para a força. A διάθεσις não é naturalmente atlética. A ἕξις saudável é mais forte em todas as coisas. (Al.36)

A διάθεσις do atleta não é saudável por natureza (φύσει) porque não tem natural cabimento na ἕξις, que, por sua vez, é mais forte (κρείσσω).

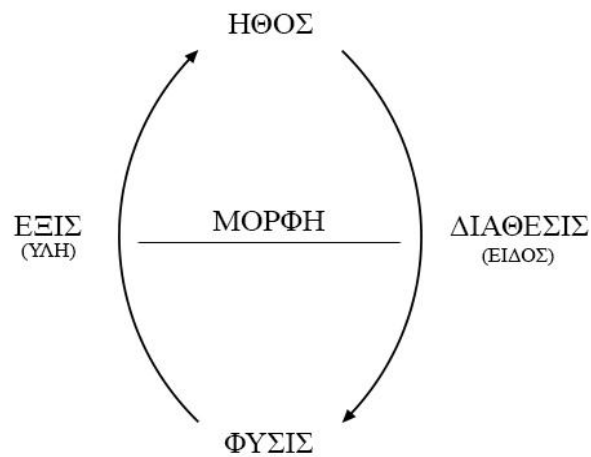


Figura 2

A διάθεσις opõe-se à εὐρεσις como a ἕξις contrasta com a κτήσις, e essa oposição, em ambos os casos, se deve à proximidade da ἕξις e da διάθεσις com a φύσις.

O par formado por διάθεσις e εὐρεσις é sugerido por Platão no *Fedro* (236a), e o movimento parece-me claro; da διάθεσις: do ἦθος para a φύσις; e da εὐρεσις: da φύσις para o ἦθος, ou até mesmo para o νόμος:

αὐτίκα περὶ οὗ ὁ λόγος, τίνα οἶει λέγοντα ὡς χρὴ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι χαρίζεσθαι, παρέντα τοῦ μὲν τὸ φρόνιμον ἐγκωμιάζειν, τοῦ δὲ τὸ ἄφρον ψέγειν, ἀναγκαῖα γοῦν ὄντα, εἴτ' ἄλλ' ἄττα ἔξιν λέγειν; ἀλλ' οἶμαι τὰ μὲν τοιαῦτα ἑατέα καὶ συγγνωστέα λέγοντι: καὶ τῶν μὲν τοιούτων οὐ τὴν εὕρεσιν ἀλλὰ τὴν διάθεσιν ἐπαινέτεον, τῶν δὲ μὴ ἀναγκαίων τε καὶ χαλεπῶν εὐρεῖν πρὸς τῇ διαθέσει καὶ τὴν εὕρεσιν.

Sobre isso há o λόγος destarte: quem julgas dizer que é preciso agradecer mais ao não amante do que ao amante, e renunciar a encomiar a prudência do primeiro e a escarnecer da imprudência do segundo, sendo tais coisas certamente necessárias? Mas o que mais se poderia dizer? Julgo, porém, que tais coisas devem ser permitidas e perdoadas ao falante, e, dessa ordem [de temas], não é a εὕρεσις, mas a διάθεσις que deve ser louvada, enquanto, dentre os [temas] não necessários e difíceis de descobrir⁶², devem-se louvar a διάθεσις e a εὕρεσις. (Pl.*Phdr.*236a)

Já o binômio constituído pelos conceitos de ἔξις e κτήσις, Platão, no *Teeteto* (197b), a partir da implicatura de uma possível sinonímia entre κτήσις e ἔξις, faz uso argumentativo da oposição entre os termos que os designam, e, fazendo uso dos verbos κτῶμαι [adquirir] e ἔχω [ter], faz transparecer que a ἔξις está direcionada da φύσις para o ἦθος (talvez até para o νόμος), num processo de socialização, e a κτήσις do ἦθος (ou do νόμος) para a φύσις:

Σωκράτης - ἐπιστήμης που ἔξιν φασὶν αὐτὸ εἶναι.

Θεαίτητος - ἀληθῆ.

Σω. - ἡμεῖς τοίνυν σμικρὸν μεταθώμεθα καὶ εἴπωμεν ἐπιστήμης κτήσιν.

Θε. - τί οὖν δὴ φήσεις τοῦτο ἐκείνου διαφέρειν;

Σω. - ἴσως μὲν οὐδέν: ὃ δ' οὖν δοκεῖ ἀκούσας συνδοκίμαζε.

Θε. - ἔάνπερ γε οἷός τ' ᾶ.

⁶² Εὐρεῖν pode aqui ser entendido por 'inventar', mas tal tradução, ao meu ver, teria inspiração na terminologia retórica.

Σω. – οὐ τοίνυν μοι ταύτὸν φαίνεται τῷ κεκτῆσθαι τὸ ἔχειν. οἷον ἱμάτιον πριάμενός τις καὶ ἐγκρατῆς ὧν μὴ φορῶν, ἔχειν μὲν οὐκ ἂν αὐτὸν αὐτό, κεκτῆσθαι γέ μὴν φαίμεν.

Θε. – ὀρθῶς γε.

Sócrates: Afirmam ser isso uma ἔξις da certeza.

Teeteto: Verdade!

Sóc.: Mudemos um pouco aqui e digamos ser uma κτήσις da certeza.

Teet.: Em que dirás que esse difere daquele?

Sóc.: Talvez em nada; mas, depois de ouvir o que parece ser, testemos juntos.

Teet.: Se eu for capaz...

Sóc.: Não me parece aqui a mim ser a mesma coisa ‘o ter adquirido’ (τὸ κεκτῆσθαι) e ‘o ter’ (τὸ ἔχειν). Por exemplo: alguém que tenha comprado e seja possuidor de uma veste e não a use, afirmamos que ele, embora não a tenha (ἔχειν μὲν οὐκ ἂν αὐτὸν αὐτό), a adquiriu (κεκτῆσθαι). (Pl. *Theaet.*197c)

No excerto, esse percurso se revela especialmente no que tange ao trajeto da κτήσις do ἦθος (ou do νόμος) para a φύσις. Sobre esse último aspecto, é importante considerar que o *AAL* emprega precisamente o verbo κτάομαι (e seus cognatos) para se referir aos dados do νόμος que adentram a φύσις, ainda que com os limites aqui examinados oportunamente.

Esquemáticamente, enfim, tem-se o seguinte quadro dos conceitos tematizados neste capítulo:

Lexema	Traço sêmico distintivo	Alguns cognatos semanticamente conservadores ⁶³
νόμος	Retorna como norma	νόμισμα, νομίζω, νομιστός κτλ.
ἦθος	Retorna como identidade	ἠθικός, συνηθής, ἠθολόγος, ἠθοποιός

⁶³ Por razão metodológica, desconsideram-se os cognatos não comprometidos semanticamente com o uso dos termos de que se trata aqui. É, contudo, digno de nota que certa tradição – muito provavelmente de matriz e matiz épicos – manteve até certo ponto acesa a compreensão de um uso de alguns vocábulos, como ἦθος, num contexto já muito remoto para os séculos V e IV a.C. Não se pode ter, no entanto, ideia precisa desse grau de compreensão quiçá baixo ou baixíssimo.

		κτλ.
τρόπος	Geração mútua com πρέπον	τροπικός
ἔθος	Sem lastro social	ἔθικός, συνεθίζω, ἔθιμος, ἔθισμός κτλ.
ἔξις	Com a sociabilização da relação entre σῶμα e ψυχή, como domínios da φύσις ⁶⁴	[não possui cognatos com traços sêmicos conservados]
διάθεσις	Com a somatização da relação entre σῶμα e ψυχή, como domínios do ἦθος	διατίθημι, διαθήκη, διαθέτης κτλ.

‘Maneira’, ‘modo’, ‘costume’, ‘disposição’, ‘arranjo’, ‘norma’ são algumas palavras que se revezam na tradução de cada um desses termos do quadro acima, nas diversas edições de textos gregos em vernáculo, muito especialmente nos textos do *Corpus aristotelicum*. Desses, o mais comum a todos é ‘norma’, com a sua incômoda e instigante extensão semântica que vai da seara da ‘normalidade’ ao domínio da ‘regra’, atravessando a senda da saúde (ou da doença)⁶⁵, da τάραξις (ou da ἀταραξία)⁶⁶, da paz (ou da guerra), pelas veredas, enfim de tudo o que fica, para nós de hoje, entre esses dois conceitos, ‘normalidade’ e ‘regra’, que essa linhagem de pensamento que se une ao século V a.C. grego sequer usava distinguir.

⁶⁴ Talvez tenha alguma relevância o fato de ἔξις ter mantido ativo o sema de sua raiz de *infectum continuum* (o que pode apontar para uma relação com a φύσις), enquanto seu cognato σχέσις preservou sua matiz aspectual relacionada à efemeridade ou pontualidade temporal. Apesar de sedutora a hipótese, ela não me parece suficientemente convincente, frutífera e profícua para esta reflexão.

⁶⁵ A relação entre doença, normalidade e regra é evidente, ao menos, desde a peste da *Iliada*, passando pela descrição da peste em Tucídides (que a relaciona etiologicalamente com a ἀνομία) até, pelo menos, a cidade saudável de Vitruvius. Canguilhem, como mostra Gallucci (2018), ocupar-se-á de descrever o processo de construção dessa relação.

⁶⁶ Embora o conceito de ἀταραξία esteja entrelaçado historicamente ao epicurismo (onde a relação ἀταραξία, normalidade e regra é mais do que evidente), essa relação está presente também em várias vertentes filosóficas e teológica, como o estoicismo e ascetismo cristão.

2. *VIS MEDICATRIX NATURAE*

O Aforismo hipocrático 34 da Segunda Seção traz a seguinte sentença: Ἐν τῆσι νούσοισι ἥσσον κινδυνεύουσιν, οἷσιν ἂν οἰκείη τῆς φύσιος, καὶ τῆς ἕξιος, καὶ τῆς ἡλικίης καὶ τῆς ὥρης ἢ νοῦσος ἢ μᾶλλον, ἢ οἷσιν ἂν μὴ οἰκείη κατὰ τι τουτέων ἦ [Em todas as enfermidades, corre menos risco aquele cuja enfermidade é própria da natureza, da compleição, da idade, da estação (do ano) do que aqueles para quem a enfermidade não é própria de nenhum desses fatores (κατὰ τι τουτέων)].

Galeno, em seu comentário sobre esse Aforismo⁶⁷, afirma que “a φύσις é evocada de muitas maneiras”, ou “tem muitos sentidos” (dito em genitivo absoluto: τῆς φύσεως πολλαχῶς λεγομένης). A mesma ideia parece estar presente também no tratado Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão (Περὶ τῶν καθ’ Ἱπποκράτην καὶ Πλάτωνα δογμάτων), onde, se seguirmos a lição de Philip de Lacy, lemos: πολλαχῶς δὲ τοῦ κατὰ φύσιν λεγομένου⁶⁸.

O Comentário ao Aforismo, no entanto, tem uma continuação muito expressiva: ἀκουστέον νῦν ἐστὶν αὐτῆς κατ’ ἐκεῖνο τὸ σημαίνομενον [aqui só deve ser entendida com aquele significado], ou seja, pelo σημαίνομενον do contexto, circunscrito ao dêitico ἐκεῖνο. Essa continuação do Comentário nos autoriza a pensar em uma intenção de especificar semanticamente o vocábulo, assinalando, inclusive, a importância dessa precisão para a própria leitura que Galeno propõe.

A partir dessa relativa plurivocidade e também do esforço para precisar o conceito de φύσις, pretendo apresentar aqui os resultados mesclados de dois estudos acerca do conceito de φύσις. O primeiro trata da φύσις como o limiar entre o imanente e o transcendente, em certa perspectiva que se pode detectar em *epidéixeis* médicas do século V a.C. O segundo procura verificar textualmente a hipótese de

⁶⁷ Kühn, XIX, 529.

⁶⁸ Kühn, V, 507 (De Lacy, II, 362, 5-9; PHP 6,1,8-9). πολλαχοῦ (Kühn): πολλαχῶς (De Lacy).

uma disposição à ideia de uma τελεία φύσις nos textos hipocráticos. Essa τελεία φύσις, todavia, implica a revisão do posicionamento (i.e., do lugar de fala) do discurso médico relativo à morte, e, se esta faz parte ou não de uma perfeição, em meio a uma linearidade temporal segundo a lógica da corrupção⁶⁹.

De fato, Aristóteles, que mantém seus tratados sobre os animais sempre em dívida com o pensamento hipocrático⁷⁰, insiste na ideia da geração e da corrupção – que dão, aliás, título a um famoso tratado seu sobre os animais – e sustenta, no opúsculo *Sobre a marcha dos animais*, que a φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῆ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζώου τὸ ἄριστον [a φύσις não faz nada em vão, mas sempre faz, a partir do plausível, o melhor conforme a essência de cada gênero de animal.] (*De incessu animalium* [Περὶ Πορείας Ζώων], 704b.15)⁷¹.

Um texto de Georges Canguilhem escrito para a revista do Centro Católico de Médicos Franceses, em 1972, intitulado “*L'idée de nature dans la pensée et la pratique médicales*”, tem como ponto de partida a citação de uma conhecida passagem do tratado *Epidemias* VI (5,1): Νούσων φύσιες ἰατροί. Ἀνευρίσκειν ἡ φύσις αὐτὴ ἐωυτῆ⁷² τὰς ἐφοδούς οὐκ ἐκ διανοίης [as φύσιες são médicos das enfermidades. A φύσις encontra, ela mesma, suas próprias vias e não a partir de um pensamento]. Essa assertiva citada por Canguilhem tem a seguinte continuidade – também citada por ele: ἀπαίδευτος ἡ φύσις ἐοῦσα καὶ οὐ μαθοῦσα τὰ δέοντα ποιέει [a φύσις, sendo apedeuta e sem instrução, faz o que deve ser feito – τὰ δέοντα ποιέει⁷³] (*Epid.*VI, 5,1).

⁶⁹ O que a difere, ademais, da concepção de τελεία φύσις do tratado Περὶ τέχνης (v. CAIRUS, 2003).

⁷⁰ É conhecida, por exemplo, a extensa citação que Aristóteles (*Hist. Anim.*, 521a12-513a7) faz do tratado Περὶ φύσεος ἀνθρώπου (11).

⁷¹ Também em *De partibus animalium* [Περὶ Ζώων Μορίων] 658a.8: οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ μάτην, e no *De anima* (434a31) (v. 1.1, deste Estudo). Ainda no tratado *De incessu animalium* (711a), encontra-se a sentença darwiniana *avant-la-lettre*: ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ποιεῖ παρὰ φύσιν [a natureza nada faz contra a natureza].

⁷² Kühn: αὐτῆ (V, 314).

⁷³ Littré traduz: “faz o que é conveniente”. Essa tradução parece ser fonte para Canguilhem. Preferimos, no entanto, preservar uma ideia que oscila entre a “necessidade como carência” e o sentido deontico do participio.

Apesar desse começo e desse mote, Georges Canguilhem atribui exclusivamente a Galeno a ideia de uma φύσις τελεία:

Galeno, que atribui a Hipócrates os conceitos dos quais podemos apenas dizer que são hipocráticos, retomou-os por sua conta e ensinou, ele também, que a natureza é a primeira conservadora da saúde, porque é ela a primeira formadora do organismo. (2005:13)

Canguilhem argumenta contra a concepção de φύσις τελεία, tomando como base o texto do tratado Περὶ τέχνης, onde se lê (8,2): εἰ γὰρ τις ἢ τέχνην, ἔς ἃ μὴ τέχνη, ἢ φύσιν, ἔς ἃ μὴ φύσις πέφυκεν, ἀξιώσεται δύνασθαι, ἀγνοεῖ μανίη ἀρμόζουσιν ἄγνοιαν μᾶλλον ἢ ἀμαθίη (se alguém atribui à τέχνη o que não é, por sua natureza, τέχνη, e à φύσις o que não é, por sua natureza, φύσις é ignorante de uma ignorância mais de acordo com a μανία do que com uma ἀμαθία). Canguilhem procura em Galeno a síntese deste raciocínio hipocrático, e, da leitura do Médico de Pérgamo⁷⁴, infere que “onde a natureza cede, a medicina deve renunciar”.

Apesar do que se pode apreender pelo tratado *Epidemias VI*, não há, no *Corpus hippocraticum*, a concepção de uma natureza propensa à saúde, imaculada e maculável. Essa concepção, para Canguilhem, seria galênica, pois o pensamento hipocrático considera uma “loucura”, uma μανία, a ignorância acerca dos limites da φύσις, e isso o leva a concluir que “a arte médica é a dialética da natureza” (2005:16)⁷⁵.

Os tratados *De arte e Epidemias VI* são, de fato, próximos cronologicamente, talvez coetâneos, como bem argumenta Jacques Jouanna⁷⁶, mas consistem em produções notadamente diferentes. O tratado *Epidemias VI* é – pode-se afirmar com relativa segurança – obra de um médico itinerante, muito provavelmente discípulo direto do próprio Hipócrates, encarregado, talvez, de observar e relatar casos clínicos,

⁷⁴ Como lembra Gallucci (2018).

⁷⁵ A passagem do tratado *Da dieta* (I,15: Ἡ φύσις αὐτομάτη ταῦτα ἐπίσταται· καθήμενος πονεῖ ἀναστῆναι, κινεούμενος πονεῖ ἀναπαύσασθαι, καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἔχει ἡ φύσις ἱητρικῆς), que corrobora com a ideia de algo próximo a uma φύσις τελεία, será comentada mais adiante.

⁷⁶ Jouanna, 1994, pp.532 e 537; *idem*, 1988, p.190.

ao passo que o Περὶ τέχνης (*De arte*) é uma ἐπίδειξις argumentativa que tem por meta a constituição e a defesa de um campo: a ἰατρικὴ τέχνη⁷⁷.

O tratado Περὶ τέχνης tem a meta clara de defender o campo dessa τέχνη, e, portanto, não se pode esperar que, nesse tratado, a φύσις ou as φύσεις sejam ἰατροὶ νούσων. Naquela ἐπίδειξις era necessário afirmar o lugar da medicina, seu lugar como τέχνη. Não teria cabimento, então, a defesa de uma τελεία φύσις, e menos ainda de *naturalis vis medicatrix* (ou *vis medicatrix naturae*), que foi cientificizada por Walter Bradford Cannon (1871-1945), em 1932, em sua obra *The wisdom of the body*. Foi também o mesmo Cannon que cientificizou, na medicina, a homeostase, que traduz a definição de saúde de Alcmeón de Crotona (B 4 DK), reiterada pelo tratado *Da natureza do homem* (4). A percepção da saúde como homeostase precede a ideia de uma φύσις destinada à saúde; a saúde, de resto, não se opõe à morte, mas sim à enfermidade.

A relação antitética direta entre saúde e morte, que está presente no tratado *De arte*, não pode ser encontrada nos demais tratados mutuamente contemporâneos, que, ao contrário desse mesmo tratado e do *Da medicina antiga*, não têm o propósito único de instaurar, alicerçar, firmar ou defender a medicina como τέχνη e, portanto, como um campo circunscrito unicamente pelas fronteiras de um saber e de seus símbolos.

O plural φύσεις, empregado na frase de *Epidemias VI*, parece assinalar que a φύσις propensa à saúde – qual um bom selvagem – é aquela que se aproxima mais do homem, que se espalha e que se dissemina entre indivíduos ou coletividades. Assim, essa φύσις pluralizada toca e repele o homem, mas sua relação com a φύσις una e singular é contínua; razão pela qual nem mesmo essa φύσις ou essas φύσεις são domáveis. Galeno, de fato, ao comentar a passagem do tratado *Epidemias VI*, em que

⁷⁷ No tratado, a forma como é apresentado o conceito de ιδιότης, sempre em oposição a ἰατρός, parece corresponder a uma tentativa de forjar uma analogia da laicidade religiosa com a laicidade médica, criando, assim, por meio dessa analogia, o que talvez tenha consistido no primeiro campo laico da Grécia. Nesse campo, o 'dentro', ἰατρός, se sustenta por um 'fora', o ιδιότης.

o autor declara que a φύσις não está sob o pensamento, conclui que a φύσις é indomável.

Uma reflexão análoga se encontra no início do tratado *De fracturis* (1). Depois de ensinar que, nas quedas e luxações, o médico deve esticar o membro lesionado de forma mais reta possível, o autor explica: Αὕτη γὰρ ἡ δικαιοτάτη φύσις [pois essa é a natureza mais justa⁷⁸]. A utilização de um termo tão especificamente jurídico, sobretudo num tratado do final do V ou começo do IV século a.C., tem uma força inegligenciável. A saúde parece ali medir ou indicar a δικαιοσύνη da φύσις. Galeno, por sua vez, ao comentar essa passagem, diz entender δικαιοτάτη como οἰκειοτάτη (mais familiar ou próprio)⁷⁹, revisando o conceito de δίκαιον e trazendo sua imagem referencial da esfera pública para a âmbito privado. Ambos os termos, contudo, têm, em suas respectivas épocas, a função discursiva de denotar mais proximidade com o humano. Essa alteração do pano de fundo não obnubila uma inquietante ideia, a de que a φύσις pode ser mais ou menos justa (ou familiar ou própria, na hermenêutica galênica), mas será tão mais justa quanto propícia for à saúde. Em outras palavras, é benéfica (ou δικαία) a φύσις que cabe a cada coisa, e não qualquer φύσις.

Nas linhas mais gerais do que se poderia depreender como um pensamento hipocrático, se a φύσις não tem uma propensão à saúde, ao menos tende ao normal, e, se algo a tira de tal rumo, as raízes do desvio estão na ação do homem, e é também a ação do homem que pode restituir-lhe a direção original, mas operando apenas sobre as franjas da φύσις, que alcançam suave – mas diretamente – a vida.

⁷⁸ Optei aqui pela tradução de δικαιοτάτη como um comparativo absoluto (mais justa), e não como um superlativo (justíssima); levou-me a isso tanto uma interpretação contextualizada quanto a proximidade com o outro comparativo absoluto – este irrefutável – ἰθυτάτας.

⁷⁹ Αὕτη γὰρ ἡ δικαιοτάτη φύσις. Ὡς εἰ καὶ οἰκειοτάτη εἶπεν, ὅταν γὰρ ἐκάστῳ πράγματι τὸ οἰκεῖον φυλάττεται, δικαίως ἔχει τε καὶ διοικεῖται τοῦτο. τὸ δ' ἄλλο οἰκεῖον ἐν σώματι παρὰ τὸ κατὰ φύσιν οὐδ' ἐπινοῆσαι ράδιον. ὅταν οὖν ἐκάστῳ μορίῳ καὶ σχήματι καὶ χρώματι καὶ μεγέθει ὑπάρχηι τὸ οἰκεῖον, ἄριστα δείκνυται. [Pois a natureza mais justa é essa, como se dissesse também 'mais familiar', pois quando o familiar é preservado por todas as ações, é justo e administrável (διοικεῖται τοῦτο). O outro 'familiar' no corpo contra o que está de acordo com a φύσις não é compreendido facilmente, quando o 'familiar' for relativo a cada arte, forma, cor e dimensão, melhor será mostrado.] (Gal. *In Hippocratis librum De fracturis*, 3). Littré, baseado nesse comentário, traduz δικαιοτάτη por 'mais familiar'.

Canguilhem lembra que “definir o anormal por meio do que é de mais ou de menos é reconhecer o caráter normativo do estado dito 'normal'” (1966:36). Se, por um lado, na medicina hipocrática, ao que se visa não é propriamente ao normal⁸⁰, mas apenas ao saudável, por outro, seus tratados adotam abundantemente o verbo ὑγιαίνειν como princípio normalizador, estabelecendo, dessa forma, uma relação direta – se não sinonímica – entre o padrão de normalidade e a própria saúde. Os tratados humorais, assim como o tratado *Da medicina antiga*, oferecem copiosos subsídios para o estabelecimento definitivo de um vínculo antitético entre o desequilíbrio e o νόμος.

A palavra νόμος, 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 ideia de 'cultura', e indica, desde então, uma preocupação com a relação entre natureza e cultura, cujo dualismo ensejou parâmetros para o pensamento de Lévi-Strauss (1982)⁸¹. Tal contexto semântico do termo νόμος constitui interessante ferramenta para a historicização da interpretação da relação entre natureza e cultura na Antiguidade Clássica.

O termo νόμος expressa, no tratado *Ares, águas e lugares*, um conceito que está posto em contraposição à φύσις, e que, junto a ela, constitui primeiramente uma relação antitética. Posteriormente, contudo, o νόμος recebe o auxílio da mesma φύσις. Assim, os Macrocéfalos, no décimo quarto capítulo do tratado, têm sua φύσις

⁸⁰ Há, em grego, um adjetivo que expressa a ideia de 'normal': o adjetivo νόμιμος. No entanto, esse adjetivo não ocorre nos tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares*. O adjetivo κοινός, por sua vez, parece só adquirir um significado mais aproximado daquele do vernáculo 'normal' com Dionísio de Halicarnasso (*Antiguidades romanas*, 4,23), no primeiro século antes de Cristo.

⁸¹ Jouanna (1992:318) escreve sobre a correspondência entre os binômios formados pelos termos νόμος e φύσις, e cultura e natureza, ainda que ressalve que o tratadista não é um criador dessa ferramenta de análise. O helenista francês adverte, no entanto, que o uso que o tratado faz dessa construção teórica é original, pois, ao contrário dos sofistas, o autor hipocrático matizará essa relação ao descobrir-lhe as interrelações. A respeito disso, é curioso o sentido do termo νόμος na primeira frase do tratado *Da geração*.

forçada pelo νόμος, mas finalmente o νόμος gera uma φύσις que, depois de incorporada, colabora com ele⁸².

O caso dos Macrocéfalos é o do povo que impunha ataduras às cabeças das criancinhas, a fim de que elas ficassem oblongas, por ser tal formato de cabeça valorizado socialmente. Com o tempo, as crianças passam a nascer com a cabeça oblonga e, aos poucos, num prazo mais longo, as crianças vão passando a nascer com a cabeça com o formato não oblongo. A passagem sobre os Macrocéfalos é apresentada com a seguinte proposição no *AAL* (14):

Καὶ ὀκόσα μὲν ὀλίγον διαφέρει τῶν ἐθνέων παραλείπω, ὀκόσα δὲ μεγάλα ἢ φύσει ἢ νόμῳ, ἐρέω περὶ αὐτῶν ὡς ἔχει. καὶ πρῶτον περὶ τῶν Μακροκεφάλων. τούτων γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλο ἔθνος ὁμοίας τὰς κεφαλὰς ἔχον οὐδέν· τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μήκεος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ. Τοὺς γὰρ μακροτάτην ἔχοντας τὴν κεφαλὴν γεννααιοτάτους ἠγέονται. Ἔχει δὲ περὶ νόμου ὧδε· τὸ παιδίον ὀκόταν γένηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτι ἀπαλὴν ἐοῦσαν μαλθακοῦ ἐόντος ἀναπλάσσουσι τῆσι χερσὶ καὶ ἀναγκάζουσιν ἐς τὸ μήκος αὔξεσθαι δεσμά τε προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὑφ' ὧν τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ μήκος αὔξεται. οὕτως τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι· τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν. ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιηρῶν ὑγιηρὸς ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός. εἰ οὖν γίνονται ἔκ τε φαλακρῶν φαλακροὶ καὶ ἐκ γλαυκῶν γλαυκοὶ καὶ ἐκ διεστραμμένων στρεβλοὶ ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος, καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἐκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γίνεσθαι; νῦν δὲ ὁμοίως οὐκέτι γίνονται ὡς πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίην τῶν ἀνθρώπων.

⁸² A história dos Macrocéfalos é, de certa forma, replicada pelo radical Pe. De Pauw (*Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine. Avec une Dissertation sur l'Amérique & les Américains*, London, 1771), que reporta 'selvagens' com crânio piramidal ou cônico e americanos do Maraón com fronte "cúbica ou quadrada", o que, nas palavras do clérigo, consiste no "cúmulo da extravagância humana". Sua descrição é glosada por Jean-Baptiste-Claude Deslisle de Sales (*Philosophie de la nature*, IV, p. xxx-xxxii; VI, p.60-4, 1770), conforme aponta Gerbi (1996[1955]:59&500).

Tudo o que difere pouco nos povos eu deixarei de lado. O que for grande, pela φύσις ou pelo νόμος (ἢ φύσει ἢ νόμῳ), falarei sobre eles, tal como eles são. E primeiramente falarei sobre os Macrocéfalos. Pois não existe nenhum outro povo que tenha as cabeças semelhantes às deles. Quanto à origem disso, o νόμος foi o principal causador da forma alongada de sua cabeça, mas agora a φύσις passa a concordar com o νόμος (ἢ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ). Isso se deve ao fato de aqueles que têm esse alongamento (da cabeça) serem considerados mais nobres. Eis o que ocorre com o νόμος: assim que nasce a criancinha, moldam com as mãos sua cabeça ainda tenra, enquanto está mole, e forçam-na a aumentar o alongamento, valendo-se de atadura e de artifícios apropriados, através dos quais a esfericidade da cabeça se altera e o alongamento aumenta. Assim, na origem, o νόμος se cumpre, de sorte que tal φύσις fica sob a ação da força violenta (ὑπὸ βίης). Com o passar do tempo, (aquela forma) está inserida na φύσις, de sorte que o νόμος já não mais força nada. Porque a semente provém de todas as partes do corpo, das saudáveis, ela vem saudável; das doentes, doente. Se, então, de pais calvos nascem filhos calvos, de pais de olhos glaucos nascem filhos de olhos glaucos, e se de pais estrábicos nascem filhos vesgos, em regra geral, e, se o λόγος é o mesmo para os outros aspectos físicos, o que impede que de um macrocéfalo nasça um macrocéfalo?⁸³ Agora já não mais acontece com a cabeça deles o que acontecia antes, pois esse νόμος já não mais vigora, por causa do convívio entre os homens⁸⁴.

O autor de *Ares, águas e lugares* abre-se para a alteridade, percebe e estuda os νόμοι asiáticos, nota-lhes as peculiaridades e considera suas doenças a partir de três pontos: (1) seus νόμοι; (2) suas φύσιες (dividas em dois aspectos: a μορφή, i.e., a compleição, e o εἶδος, i.e., o aspecto físico), e (3) o entorno.

A natureza é limitadamente influenciável pelo νόμος, e é dentro desse limite que o médico opera. Seu instrumental – ou arsenal – para lidar com a φύσις é, portanto, oriundo do νόμος e é regido pela τέχνη. Essa τέχνη, por sua vez, – e trata-

⁸³ A tese da pangenética está também desenvolvida no MS,21. Acompanhei (CAIRUS,2005, pp.131-45) Jacques Jouanna (1992:529) e outros muitos estudiosos na tese de que os dois tratados têm a mesma autoria.

⁸⁴ A ideia do convívio de longa duração interferir na própria φύσις é também defendida por Piso (1957:52=1658:13).

se aqui da ἰατρικὴ τέχνη – consiste no feixe de saberes necessários para operar duas ferramentas: o φάρμακον e a δίαιτα.

A δίαιτα configura-se como um instrumento desse νόμος com o qual o homem, e especialmente o médico, através da ἰατρικὴ τέχνη, negocia espaços com a φύσις. No tratado *Da dieta*, essa negociação paira sobre a construção retórica do conceito de saúde – não como oposição à doença ou como ausência dela, mas pretendendo-se um sistema perfeito, que, no caso específico deste tratado, exclui a doença, colocando-a no lugar da anomia –, de maneira a permitir que o médico tratadista justifique retoricamente a sua tese e seu εὐρημα, como se lê no terceiro livro do *Da dieta* (69):

Τόδε δὲ τὸ ἐξεύρημα καλὸν μὲν ἐμοὶ τῷ εὐρόντι, ὠφέλιμον δὲ τοῖσι μαθοῦσιν, οὐδεὶς δὲ κω τῶν πρότερον οὐδὲ ἐπεχείρησε συνείναι, ὁ πρὸς ἅπαντα τὰ ἄλλα πολλοῦ κρίνω εἶναι ἄξιον· ἔστι δὲ προδιάγνωσις μὲν πρὸ τοῦ κάμνειν, διάγνωσις δὲ τῶν σωμάτων τί πέπονθε, πότερον τὸ σιτίον κρατέει τοὺς πόνοους, ἢ οἱ πόνοι τὰ σιτία, ἢ μετρίως ἔχει πρὸς ἄλληλα· ἀπὸ μὲν γὰρ τοῦ κρατέεσθαι ὀκοτεροῦν νοῦσοι ἐγγίνονται· ἀπὸ δὲ τοῦ ἰσάζειν πρὸς ἄλληλα ὑγείη πρόσεστιν. Ἐπὶ ταῦτα δὴ τὰ εἶδεα ἐπέξειμι, καὶ δείξω ὅκοῖα γίνεται τοῖσιν ἀνθρώποισιν ὑγιαίνειν δοκέουσι καὶ ἐσθίουσιν ἠδέως πονέειν τε δυναμένοισι καὶ σώματος καὶ χρώματος ἱκανῶς ἔχουσιν.

Este descobrimento é belo para mim, que o descobri, e útil para os que aprendem, pois ninguém tentou entendê-lo anteriormente, algo que, mais que qualquer outra coisa, julgo digno de que se entenda. É o prognóstico antes de adoecer, a diagnose dos corpos, a saber, quais suas afecções, se o alimento excede os exercícios ou se os exercícios, o alimento, ou se há um equilíbrio entre os dois, ou do equilíbrio entre ambos. Pois do domínio de qualquer um ocorrem as doenças. E do equilíbrio entre eles provém a saúde. Então, irei detalhar essas condições e mostrarei como é para os homens que parecem estar saudáveis, e comem com prazer e se exercitam como podem, e têm corpo e pele adequados.

O prognóstico desse autor esquematiza-se numa base positiva pautada no conceito de saúde. Isso fica evidente quando, na descrição das δυνάμεις dos alimentos e exercícios, o ponto central é o efeito que a combinação tem no homem saudável, e considera apenas desequilíbrios da ordem dos sintomas leves (para citar alguns, diarreias, azias, disúrias, febres brandas, corizas etc.), prévios à doença. Nesse sentido, a doença ficaria situada além do ponto extremo do seu esquema fechado, reafirmando o caráter higiênico da sua obra. Já a dieta dos doentes ocupa o centro dos tratados *Das afecções* e *Da dieta* nas doenças agudas, o que reitera o caráter da obra.

O tratado *Da dieta* considera fundamental a tensão e complementação entre os opostos, cujo maior exemplo talvez seja a dicotomia formada por νόμος e φύσις, que, à primeira vista, parece remeter a um argumento de boa tessitura retórica de uma oposição entre humano e divino.

Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνησι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσιν· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέσθαι τὰ ἐωυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι, καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται. Πάντα γὰρ ὅμοια, ἀνόμοια ἔόντα· καὶ σύμφορα πάντα, διάφορα ἔόντα· διαλεγόμενα, οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα, ἀγνώμονα· ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἐκάστων, ὁμολογούμενος. Νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογούμενα.

Os homens não sabem observar o invisível a partir do visível. Pois utilizando τέχναι semelhantes à φύσις humana, não o sabem. Pois o pensamento dos deuses ensinou-os a imitar o que lhes é próprio, e, conhecendo o que fazem, não conhecem o que imitam. Pois tudo é semelhante sendo dissemelhante, concorda não concordando, possui razão, não tendo razão. Oposta é a direção de cada uma das coisas, completando-se entre si. Pois νόμος e φύσις, através dos quais obtemos tudo, não concordam concordando. (*Da dieta*, 1, 11)

O *Da dieta* faz parte dos tratados hipocráticos nos quais se nota com clareza irrefutável a instrumentalização do saber retórico. O capítulo quarto do primeiro livro do tratado, num imbricado jogo de oposições, aponta uma φύσις harmônica, para a

qual os opostos integram um todo, em complementação, e um νόμος que fraciona, em opostos, o processo natural e valora suas partes, umas em relação às outras, e, à guisa de conclusão desse intrigante discurso, o tratadista propõe o último par antitético, formado, precisamente, por νόμος e φύσις:

Τούτων δὲ προσκίεται ἑκατέρῳ τάδε· τῷ μὲν πυρὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν, τῷ δὲ ὕδατι τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν· ἔχει δὲ ἀπ’ ἀλλήλων τὸ μὲν πῦρ ἀπὸ τοῦ ὕδατος τὸ ὑγρὸν· ἓν γὰρ ἐν πυρὶ ὑγρότης· τὸ δὲ ὕδωρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸ ξηρόν· ἓν γὰρ ἐν ὕδατι ξηρόν. Οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων, πούλλας καὶ παντοδαπὰς ἰδέας ἀποκρίνονται ἀπ’ ἀλλήλων καὶ σπερμάτων καὶ ζῶων, οὐδὲν ὁμοίων ἀλλήλοισιν οὔτε τὴν ὄψιν οὔτε τὴν δύναμιν· ἄτε γὰρ οὔποτε κατὰ τωὺτὸ ἰστάμενα, ἀλλ’ αἰεὶ ἀλλοιούμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τὰ, ἀνόμοια ἕξ ἀνάγκης γίνεται καὶ τὰ ἀπὸ τούτων ἀποκρινόμενα. Ἀπόλλυται μὲν οὖν οὐδὲν ἀπάντων χρημάτων, οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν· Ξυμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται· νομίζεται δὲ παρὰ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἕξ Ἄιδου εἰς φάος αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος εἰς Ἄιδην μειωθὲν ἀπολέσθαι· ὀφθαλμοῖσι γὰρ πιστεύουσι μᾶλλον ἢ γνώμῃ, οὐχ ἱκανοῖς εἶναι οὐδὲ περὶ τῶν ὀρεομένων κρῖναι· ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι. Ζῶει γὰρ κάκεῖνα καὶ τάδε· καὶ οὔτε, εἰ ζῶον, ἀποθανεῖν οἶόν τε, εἰ μὴ μετὰ πάντων· ποῦ γὰρ ἀποθανεῖται; οὔτε τὸ μὴ ὄν γενέσθαι, πόθεν γὰρ ἔσται; ἀλλ’ αὖξεται πάντα καὶ μειοῦται εἰς τὸ μήκιστον καὶ εἰς τὸ ἐλάχιστον, τῶν γε δυνατῶν. Ὅ τι δ’ ἂν διαλέγωμαι γενέσθαι ἢ ἀπολέσθαι, τῶν πολλῶν εἵνεκεν ἐρμηνεύω· ταῦτα δὲ Ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ· ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τωὺτὸ, Ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τωὺτὸ, αὐξηθῆναι καὶ μειωθῆναι τωὺτὸ, γενέσθαι, Ξυμμιγῆναι τωὺτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τωὺτὸ, ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τωὺτὸ, καὶ οὐδὲν πάντων τωὺτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος.

A cada um deles se designa o seguinte: ao fogo, o seco e o quente; à água, o úmido e o frio. E cada um tem do outro: o fogo tem da água o úmido, pois há no fogo umidade; e a água tem do fogo o seco, pois há na água secura. Sendo assim, em muitas e em variadas formas, secretam-se uns dos outros, as sementes e os animais, e nada têm entre si de semelhante, nem em aspecto nem em propriedade. Uma vez que eles nunca ficam em si, mas estão sempre mudando para um ou para outro,

por necessidade, torna-se também dissemelhante⁸⁵ o que é secretado deles. Portanto, de todas as coisas, nada perece nem nasce nada que não havia antes: o que se mistura e o que se separa muda. No entanto, entre os homens⁸⁶ há a crença de que o que nasce cresce do Hades para a luz, e de o que perece mingua da luz para o Hades. Acreditam, pois, mais nos seus olhos do que no juízo, os quais não são capazes de julgar sequer o que veem. Mas eu explico essas coisas por meio do juízo⁸⁷: pois são animais tanto aqueles quanto estes: se é vivo, não pode haver morte, a não ser com o conjunto de todas as coisas, pois como morreria? Nem o que não existe nasceria, pois, de onde viria? Mas tudo cresce e tudo mingua para o máximo e para o mínimo das possibilidades. O que eu chamo de nascer ou perecer, por causa da plebe, assim interpreto, mas explicito [agora] que essas coisas são misturar-se e separar-se. Pois é assim: nascer e perecer é a mesma coisa; misturar-se e separar-se é a mesma coisa; aumentar e diminuir é a mesma coisa; nascer e misturar-se é a mesma coisa; morrer e separar-se é a mesma coisa, cada um em relação a todos e todos em relação a cada um, e nenhum deles é o mesmo; pois o νόμος é contrário à φύσις no que concerne a essas coisas. (*Da dieta*, 1,4)

A distinção proposta pelo tratado entre os pares antitéticos, a partir da própria oposição entre φύσις e νόμος, tem também um caráter hermenêutico – sugerido, de resto, pelo próprio verbo ἑρμενεύω –, característico, ele próprio, do universo do νόμος. Por esse viés, a separação é uma hermenêutica do todo, e, talvez seja útil dizer,

⁸⁵ A conclusão desse raciocínio faz crer que o adjetivo ἄνόμοια já faz ressoar a ideia de ἀνομία. A dissemelhança, de fato, é algo ligado à categoria nômica.

⁸⁶ Segue-se aqui a lição de Littré – παρὰ τῶν ἀνθρώπων – (segundo uma emenda *de altera manu* – séc. XIV – ao manuscrito Parisinus 2142 – séc. X), em detrimento da de Jones – ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, fundamentada no Parisinus 2155.

⁸⁷ Essa passagem parece inverter o binômio já clássico à época deste autor. Aqui vale referir o episódio narrado por Heródoto no livro I, o de Gíges ante o pedido do soberano Candaules de ver a rainha da Lídia, sua mulher, nua, para que acreditasse que era ela a mulher mais bela de todas. A propósito desse projeto de Candaules, Heródoto cita o adágio, segundo o qual “ὅσα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἔοντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν” (*História*, 1.8.3) [pois acontece de serem para os homens os ouvidos menos confiáveis do que os olhos]. Heráclito (fr.101a), citado por Políbio (Polib. XII, 27), corrobora esse dito: “ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες”. Neste tratado, apõe-se ao díptico formado por olhos e ouvidos a γνώμη, termo relacionado, a um só tempo, com a atividade intelectual e a inserção numa tradição. Seguindo esses passos, o pensamento relacionado à tradição impõe-se como o terceiro e mais importante elemento na constituição do conhecimento que se sabe devedor da πίστις.

assim se entendia o método hipocrático; ao menos, desde a conhecida definição platônica de μέθοδος (*Fedro*, 270c) às categorizações aristotélicas.

A catalogação, uma forma de categorização que se nota – ao menos – desde Homero, dá forma e conteúdo à descrição dos alimentos no tratado *Da dieta*. O critério de categorização tem por alicerce as δυνάμεις, e alinha-se à ideia dessa hermenêutica do todo, já que a δύναμις aparece como a chave de leitura para a compreensão da φύσις como um todo.

A δύναμις, no *Da dieta*, está a serviço de categorias que se coadunam com as qualidades naturais, ou seja, as qualidades inerentes à φύσις, a saber, o 'seco', o 'úmido', o 'quente', o 'frio' e outras mais específicas, como 'picante', 'adstringente' etc., todas notadas a partir de uma percepção, de uma αἴσθησις. Essas qualidades naturais, por sua vez, são evocadas pelo discurso que acondiciona a φύσις ao binômio formado por 'fogo' e 'água'. A observação, a descrição e a prescrição do processamento dos alimentos integram a ação – sempre de base empírica – do médico e geram uma ação quase dialética – ou mesmo dialética – na elaboração, organização e formulação de conceitos. O conhecimento alegado das causas e da organização do microcosmos em relação ao macrocosmos (*Da dieta*, 1,10 & sq.) e a aplicação dessa ordem física aos elementos que estão ao alcance do homem mediante uma τέχνη própria fundamentam discursivamente a autoridade do médico e legitimam o seu lugar de fala.

O conceito de δύναμις no tratado *Da dieta* salta do nível do enunciado para o da enunciação em suas diversas formas. No livro I do *Da dieta*, o autor define a escrita como a δύναμις, por sua potencialidade mnemônica, num raciocínio que se aproxima da escrita-*phármakon* do Fedro platônico (274b-278b). Para além disso, refletir sobre a própria escrita e compará-la com a medicina e com as outras τέχναι (*Da dieta*, 1,23) mostra com clareza a pretensão do lugar do autor: “Γραμματικὴ τοιόνδε· σχημάτων σύνθεσις, σημήϊα φωνῆς ἀνθρωπίνης, δύναμις τὰ παροιχόμενα μνημονεῦσαι.”⁸⁸
[A escrita é assim: uma combinação de figuras, sinais da voz humana, a capacidade de

⁸⁸ *Da dieta*, I, 23.

relembrar os feitos passados]. O fato de considerar a escrita como uma δύναμις, a propriedade ativa que é passível de observação e de manipulação – o que é, de certa forma, o objeto da sua obra –, denota sua atitude relativa ao seu projeto de composição do próprio tratado.

Ora, se no capítulo 10 do livro I, ele afirma que “ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἐωυτῷ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά” [“em uma palavra, tudo o fogo arrumou no próprio corpo por si mesmo, em imitação do todo, pequeno com grande e grande com pequeno”], e, logo depois, exemplifica a sua assertiva a partir do funcionamento do corpo humano, indo em direção às *tékhnai* dominadas pelo homem, culminando na passagem acima citada, no capítulo 23, acredito ser plausível a ideia de o nosso autor – enquanto um *ietrós* que verte seu conhecimento na escrita – ter concebido a sua obra (pelo menos o livro I) como uma forma de ἀπομίμησις τοῦ ὅλου. O capítulo 15, nesse sentido, ilustra bem essa ideia:

Σκυτέες τὰ ὅλα καὶ κατὰ μέρεα διαιρέουσι, καὶ τὰ μέρεα ὅλα ποιέουσι, τάμνοντες δὲ καὶ κεντέοντες τὰ σαθρὰ ὑγίεια ποιέουσιν. Καὶ ἄνθρωπος δὲ τούτῳ πάσχει· ἐκ τῶν ὅλων μέρεα διαιρέεται, καὶ ἐκ τῶν μερέων συντιθεμένων ὅλα γίνεται· κεντεόμενοι τε καὶ τεμνόμενοι τὰ σαθρὰ ὑπὸ τῶν ἰητρῶν ὑγιαίνονται· καὶ τότε ἰητρικῆς τὸ λυπέον ἀπαλλάσσειν, καὶ ὑφ' οὗ πονέει ἀφαιρέοντα ὑγίεια ποιέειν. Ἡ φύσις αὐτομάτη ταῦτα ἐπίσταται· καθήμενος πονέει ἀναστήναι, κινεύμενος πονέει ἀναπαύσασθαι, καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἔχει ἢ φύσις ἰητρικῆς.

Os curtidores dividem o inteiro em partes e tornam as partes coisas inteiras. Cortando e picando tornam são o que está putrefato. Com o homem se passa o mesmo: do inteiro divide-se em partes e, compondo-se das partes, se torna inteiro. Picados e cortados pelos médicos, tornam-se sãos. E isto é [próprio] da medicina, afastar o que provoca dor, e, ao fazer com que se afaste o sofrimento, tornar são. A φύσις por si mesma sabe isto: levantar o doente que está sentado e fazer repousar o doente que está em movimento, e outras coisas assim a φύσις tem da Medicina.

Entre o dizer, o dito e a práxis, o tratado *Da dieta* atribui à φύσις um saber, uma certeza (o verbo é ἐπίσταμαι) da qual ela, a φύσις, é senhora por si, autômata. Esse saber é o de indicar, sem equívoco, o que o doente deve fazer. Com isso, a φύσις partilha do domínio da medicina, por um certo saber relativo à ação. Essa é uma concepção de φύσις, decerto, bem próxima à *vis medicatrix naturae*. A propensão da φύσις à normalidade confere à própria normalidade um caráter natural; naturalizando, assim, por extensão, um ἦθος ou mesmo um νόμος.

A questão da naturalização do ἦθος em relação a certa humanização da φύσις ocupará um lugar central na discussão acerca da genética.

A genética é, de fato, um tema precioso no *Corpus hippocraticum* e pode-se mesmo notar alguma divergência sobre ela, sobretudo em tratados de épocas distintas. O tratado *Ares, águas e lugares* traz, no entanto, uma das mais completas descrições do que poderia ser uma genética hipocrática.

Jackie Pigeaud (1997:9), acerca desse aspecto do tratado *Ares, águas e lugares*, indica que, nessa relação um tanto complexa, há 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 ὧδε· τὸ παιδίον ὀκότεν γένηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτι ἀπαλὴν εἴσαν μαλθακοῦ ἐόντος ἀναπλάσσουσι τῆσι χερσὶ καὶ ἀναγκάζουσιν ἐς τὸ μῆκος αὖξεσθαι δεσμά τε προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὑφ’ ὧν τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ μῆκος αὖξεται. οὕτως τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι·

Sobre [tal] νόμος, é assim: assim que nasce a criancinha, moldam com as mãos sua cabeça ainda tenra, enquanto está mole, e forçam-na para

aumentar o alongamento, valendo-se de atadura⁸⁹ e de artifícios (τεχνήματα) apropriados, através dos quais a esfericidade da cabeça se altera e o alongamento aumenta. Assim, na origem, o costume se cumpre, de sorte que tal natureza está submetida à força violenta (ὑπὸ βίης). (AAL,14)

A βία, o vigor da violência interventora do homem, pode fazer com que um elemento do νόμος seja incorporado pela φύσις. E a φύσις, graças à pangenética, que o tratado *Ares, águas e lugares*⁹⁰ defende e ao qual o tratado *Da doença sagrada* alude, atinge os descendentes.

A ideia de uma φύσις que pode ser influenciada pelo homem não apenas humaniza o corpo, mas principalmente denuncia o lato poder que o homem pode exercer sobre sua própria natureza. Nesse sentido, o texto do tratado *Ares, águas e lugares* pode parecer, tendo dado alguns passos nos argumentos laicizadores da doença, contradizê-los naquilo que Pigeaud considera que lhes é mais fundamental.

Jackie Pigeaud acrescenta ao debate acerca do tratado *Da doença sagrada* nova perspectiva, que desloca o conceito de αἰτία nessa discussão. Entendida tal como Lloyd (1990:61 & sq.) a considera, a αἰτία são as epícrises patológicas referidas no tratado. De fato, é com esse sentido que vejo o termo ser empregado frequentemente

⁸⁹ Estrabão (XI,8), ao enumerar os παράδοξα dos povos bárbaros, cita um povo do Cáucaso que tinha o mesmo hábito: τινὰς δ' ἐπιτηδεύειν φασὶν ὅπως ὡς μακροκεφαλῶτατοι φανοῦνται καὶ προπεπτωκότες τοῖς μετώποις ὥσθ' ὑπερκύπτειν τῶν γενείων [dizem que alguns se empenham para parecer macrocéfalos, desenvolvendo a fronte até que essa ultrapasse o queixo]. Observa-se, nesse trecho, uma oposição entre certa “realidade” e uma aparência, expressa pelo verbo φανῶ. Jouanna (1996:305) recorda que a dilatação da cabeça foi atestada pela arqueologia no Chipre e na Lícia, e foi um costume difundido na Europa medieval, especialmente na Gália.

⁹⁰ AAL, 14: τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν. ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός [como o passar do tempo, (a forma) passa à φύσις, ainda que o νόμος não a force mais. Pois a semente geradora provém de todas as partes do corpo: das partes sãs, vêm o são, e, das partes doentes, o doente]. A tese da pangenética é central no tratado *Da geração* (1): Νόμος μὲν πάντα κρατύνει· ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἑόντος τὸ ἰσχυρότατον ἀποκριθέν [O νόμος governa tudo: a semente vem de todo o líquido que o corpo contém, havendo se separado deste sempre a parte mais forte]. O tratado *Da doença sagrada* parece estar de acordo em tudo com essa ideia, por coincidir quase textualmente (*Da doença sagrada*, 2) com o tratado *Ares, águas e lugares*. O tratado *Da geração*, contudo, apresenta um νόμος proveniente da φύσις.

no *Corpus hippocraticum*. As αἰτίαι, que são conduzidas do universo divino para o universo da φύσις, levam consigo toda sua carga de responsabilidade. A φύσις, no entanto, não se a pode responsabilizar: sua matéria não é permeável – apenas moldável – pela moralidade. Levar a αἰτία à φύσις implica desculpabilizar a doença. Essa empresa de desculpabilização serviu, evidentemente, se muito, apenas ao seu propósito imediato, e mesmo Tucídides (II,54) é sutilmente transversal na tessitura discursiva da relação entre ἀνομία e νόσος.

Para Pigeaud (1987, *passim*), essa desculpabilização da doença se refere sobretudo ao homem, que, como indica o tratado, não mais poderia controlar parcialmente a φύσις. Idealmente, o controle de uma parte da φύσις implicaria seu controle total, e pode-se esperar, nesse contexto específico, certa dificuldade para conceber-se um poder transcendental que não tivesse contornos mais ou menos nítidos, especialmente em suas fronteiras com a natureza. Apesar disso, é nesse mesmo contexto que se construiu um discurso em que os limites do κράτος da φύσις, da sua força de domínio, são postos à prova. Colocá-los à prova, todavia, não consistia em sacrilégio, porquanto a φύσις não se afigura precisamente como um espaço divino, e sim como um campo neutro que se estende até as bordas do Panteão, onde os deuses intervêm e onde o homem já não pode mais atuar. Eis um passo do tratado *Da doença sagrada* (4Jones) que ilustra bem esse ponto de vista:

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 οἷόν τ' εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι νομίζειν οὔτ' ἔοντας ἰσχύειν οὐδὲν οὔτε εἴργεσθαι ἂν οὐδενὸς τῶν ἐσχάτων, ὧν ποιέοντες πῶς οὐ δεινοὶ αὐτοῖσιν εἰσιν;

Pois se prometem saber baixar a lua, ocultar o sol, 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, os que praticam isso

dizem que são capazes de fazer acontecer essas coisas, seja através de ritos, seja através de qualquer outra técnica ou prática; então, a mim, eles parecem ser ímpios nem acreditar existirem deuses, nem, existindo, que tenham algum poder, nem que poderiam impedir nenhum dos atos extremos. Praticando tais atos, como não seriam terríveis aos próprios deuses? (MS,4Jones)

O poder-saber a que faz referência este excerto do tratado ameaçaria os próprios deuses, pois o homem estaria rompendo uma fronteira entre o divino e o humano. É necessário, pois, que o homem se mantenha distante da pretensão de reger soberanamente a φύσις, para que se estabeleça outra forma de convivência com essa φύσις. Não se trata de abdicar de dominar a natureza, projeto tão antigo quanto a própria civilização; mas de dominá-la como um Odisseu, não como um Agamêmnon ou como um Ájax. Ou, em outras palavras, é necessário engendrar μηχαναί capazes de ocupar o lugar do poder que, ao menos na retórica do tratado, fora exercido de maneira direta ou por intervenção de algum deus – como para aqueles que esperavam um *deus ex natura* no lugar de um *deus ex machina*.

O domínio da φύσις é certamente um projeto inerentemente humano, mas alguns tratados do *Corpus hippocraticum* parecem argumentar que, para dar prosseguimento a esse projeto, seria necessário um conhecimento claro dos limites de que fala o tratado *De arte* (8,3), onde se lê que o médico deve saber reconhecer quando “o mal que o homem sofre é mais forte do que os instrumentos (ὄργανα) da medicina”. Em outros termos, uma conjuntura do νόμος engendra uma τέχνη, que é um conjunto de saberes que gera ὄργανα, com os quais o homem pode pôr à prova seus limites de interferência na φύσις, atribuindo invariavelmente à transcendência o que está mais para além desses limites.

Como foi dito, Jackie Pigeaud (*loc.cit.*) vê, no tratado *Da doença sagrada*, uma desculpabilização do homem. Tal desculpabilização se encontra no contexto dos novos limites que certas vertentes do pensamento grego do século V a.C. impuseram ao sagrado. A compensação da perda de poder sobre a φύσις é o desengargo moral. A

ideia de Pigeaud acerca da desculpabilização da enfermidade é o argumento central de sua teoria sobre o tratado *Da doença sagrada*, e tal perspectiva inovadora exige novas abordagens.

A contradição que poderia ser encontrada entre essa desculpabilização que Pigeaud defende haver no tratado *Da doença sagrada* e as ideias sobre a relação entre φύσις e νόμος no tratado *Ares, águas e lugares* pode ser minimizada se considerados os limites do poder da ação do νόμος sobre a φύσις. O controle da doença implicaria não só o νόμος, mas também o domínio dos ares, das águas, e, enfim, dos lugares. A colaboração entre νόμος e φύσις torna-se precisamente o instrumental do médico, que adota, como seu procedimento primordial, a δίαίτα e eventualmente o φάρμακον, que, junto com as manobras médicas, formam os ὄργανα de que trata o *De arte*.

Há, em vários textos hipocráticos – como no *Ares, águas e lugares* ou no *Da doença sagrada* ou ainda no *Da dieta* –, νόμος na φύσις. Assim também há alguma φύσις no νόμος. É, pois, este νόμος que garante certo κόσμος à φύσις, da mesma forma que a φύσις no νόμος lhe garante sua plenitude humana.

É certo que a φύσις, ao menos no *Corpus hippocraticum* – e quiçá em toda a literatura grega, ao menos do século V a.C. –, é bidimensionada (ou fendida?) em geral e particular, onde a particular é expressa por adjuntos adnominais como: φύσις ἀνθρώπου, φύσις γυναικείη, φύσις ὀστέων, φύσις παιδίου (todos títulos de textos hipocráticos). A referência ao caráter particular da φύσις efetivamente não restringe a atuação da φύσις, mas reproduz, em escala menor e circunscrita, a mesma φύσις geral, conceitual e, até certo ponto, abstrata, sem, contudo, reduzir sua potencialidade, sua δύναμις. Em cada φύσις particular, está, pois, completa, mas reduzida (ao limite físico, corpóreo), toda a φύσις geral, que prescinde de adjuntos adnominais.

Quando lhe faz par o νόμος, fá-lo no diapasão do coletivo, que, nesse caso especial, é o geral do particular. Não é frequente, todavia, um νόμος que lhe faça oposição, o que não diz muito, porque esta oposição sequer é tão corrente

textualmente. Na única ocorrência, de resto, de νόμος no tratado *De natura ossium* (13,10), nota-se-lhe o sentido de 'partição', herdado do verbo νέμω.

Διὸ δὴ καὶ τι ἐς ταύτας κατηνέχθη τὰς διόδους τοῦ πλεύμονος τῶν ἀήθων, ἢ ἐν τῷ ποτῷ ἢ ἐν τῇ τοῦ πνεύματος τε καὶ αἵματος διόδῳ, ἅτε τῶν φλεβῶν τοιουτέων ἐουσέων, καὶ τοῦ σπλάγχνου σπογγοειδέος πολὺ τε ὑγρὸν δυναμένου δέξασθαι ἄνω τε πεφυκότος τῶν γὰρ ἐσιόντων ὑγρῶν νόμος καθέστηκεν.

Por isso, também é introduzido algo de incomum nessas vias do pulmão, seja pela bebida, seja pela passagem do fôlego e do sangue, sendo assim as veias, sendo esponjosa a víscera, capaz de absorver muito líquido e, por natureza, [localizada] na parte superior; pois [ali] se situa a partilha dos líquidos que entram.

Nos extensos tratados *De natura mulieris* e *De natura pueri* não há nenhuma ocorrência do termo νόμος, mas, no *De natura hominis*, há não só muitas ocorrências de νόμος, como há também copiosas correlações entre as expressões κατὰ φύσιν e κατὰ νόμον:

Ἐγὼ μὲν γὰρ ἀποδείξω, ἃ ἂν φήσω τὸν ἄνθρωπον εἶναι, καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ τὴν φύσιν, αἰεὶ τὰ αὐτὰ ἔόντα ὁμοίως, καὶ νέου ἔοντος καὶ γέροντος, καὶ τῆς ὥρης ψυχρῆς ἐούσης καὶ θερμῆς, καὶ τεκμήρια παρέξω, καὶ ἀνάγκας ἀποφανῶ, δι' ἃς ἕκαστον αὖξεται τε καὶ φθίνει ἐν τῷ σώματι.

Eu, por minha vez, demonstrarei que as substâncias que afirmarei constituírem o homem, quanto à natureza e quanto ao costume (καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ τὴν φύσιν), são sempre uniformemente as mesmas, e sendo novo ou velho, quer estando na estação fria ou na quente. Apresentarei provas e revelarei necessidades graças às quais cada substância aumenta e se extingue no corpo. (*De natura hominis*, 2)

É significativo que as referências ao conceito de νόμος – expressas por qualquer de seus cognatos – sejam quantitativamente proporcionais à generalidade do sentido de φύσις. Não é esse, no entanto, o único índice da posição da φύσις no espectro semântico em torno do eixo (ou do vetor) que se propõe, entre a natureza mais ou menos tangível pelo homem e a esfera do νόμος, completamente dependente de uma προαίρεσις. O equilíbrio entre essas ocorrências não é a única sinalização textual da presença de tal dicotomia, mas, para além desse fato – em nada surpreendente –, nota-se que a relação entre o sentido interventor do νόμος e a φύσις não é exatamente antitético, e não só por causa do princípio sublinear *naturalis vis medicatrix*.

A φύσις hipocrática, portanto, não pode ser compreendida como algo espontâneo, conforme a usual interpretação do termo. A ideia de uma φύσις que não depende da ação do homem é ameaçada pela necessária matização da própria φύσις, a partir de sua tangibilidade pela deliberação humana, ou seja, por força da προαίρεσις.

Nos textos que examinei, há uma clara ideia de que o campo que se desfralda entre o território exclusivamente divino e a terra dos σιτοφάγοι – para usar uma expressão homérica (*Od.* IX, 191) – é preenchido pela φύσις, por algo que é gerado pelos deuses e pode ser parcialmente gerido pelos homens. Essa geração divina – possível gérmen do πρώτον κίνουν ἀκίνητον aristotélico (*Met.*, Λ) – avaliza a expectativa de uma τελεία φύσις quase edênica, mas que se choca com um sujeito cujo desejo suscita uma τάραξις – se seguirmos o percurso epicurista –, cabendo ao homem a deliberação de realocar suas ações, numa negociação marcial em que não faltam armas retóricas. Assim, a relativização da τελεία φύσις é uma tarefa que demanda muito engenho discursivo, mas faz parte também de um contexto de afirmação (ou fixação) de um campo específico de um saber que se queria τέχνη. Todo o tratado *Περὶ τέχνη* (*De arte*) não é menos do que uma *epideixis* que reivindica o status de τέχνη para a medicina. A τέχνη, uma espécie de feixo de conhecimentos sistematizadores das μηχαναί, algo, portanto, da esfera da operacionalidade humana,

da instrumentalização para um embate pela dilatação dos limites da atuação humana no terreno da φύσις.

A ideia de uma *vis medicatrix naturae* e de uma τελεία φύσις deve muito — talvez tudo — à reverberação de um princípio ético de estado, aquele expresso pelo célebre adágio μηδὲν ἄγαν. Essa máxima, segundo o *Hiparco* platônico (228e), délfica, transitou bem entre o corpo e a cidade, e entre a φύσις e o νόμος, desde o já citado fragmento de Alcmeón (B 4 DK). É também esse mesmo pensamento que segue Piso, que o aplica sem problemas ao que ele chama *oeconomia Naturae*, implicitamente em toda a obra, e explicitamente em trechos como esse:

Quemadmodum Eruditiss. Scaliger non immerito diflentit a Philosopho dicente uel omnibus terrae locis omnia, uel nulla usquam nasci: sic e contra, quaedam in quibusdam locis, quaedam autem non provenire, apprime sane consensisse mihi visus est; imprimis cum eo naturae moderamine, ut sicut illa numero, ita et vitae tum habitudine, tum longniquitate inferiora vel superiora evadant. Cujus rei veritatem confirmant passim omnes acerrimi Indiarum imprimis Lustratores, quodque etiam Naturae oeconomiae maxime, consentaneum sit, ne alicubi vel abundantia nimium luxuriaret, vel necessariorum penuria Mundus fatisceret.

Assim como o eruditíssimo Scalinger⁹¹, não sem razão, dissente do Filósofo, que diz que tudo nasce em todos os lugares; assim, pelo contrário, afigura-se-me que concorda em que há certas cousas mormente em certos lugares, e outras aí não aparecem; e isto com tal regimento da natureza que estes seres se apresentam degenerados ou aperfeiçoados, assim quanto ao número como ao sistema de vida e longevidade. Confirmam esta verdade, a cada passo, todos os intrépidos viajantes das Índias, o que também é muito consentâneo à economia da Natureza, que em nenhum lugar se desse uma abundância luxuriante, ou reinasse a penúria das cousas necessárias. (1957:227=1658:97)

⁹¹ Joseph Justus Scaliger (1540-1609), filólogo clássico e historiador de Leiden.

Mais do que tudo aqui, nessa passagem, interessará notar que mesmo o princípio alcmeônico da isonomia não poupará a φύσις dos *inferiora* e dos *superiora*. A *aurea mediocritas*, conquanto eficaz, não assegura igualdade, mas o meio termo das condições, e, por esse meio termo, o viajante opera sua inteligibilidade do mundo.

3. ΦΥΣΙΣ Η ΠΑΝΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑ;

3.1. O tempo

A palavra *tempo* guarda certa plurivocidade ou, para sermos mais precisos, uma extensão que, para além de qualquer ambiguidade, propõe um elo entre o ser e o estar; entre a permanência cíclica do clima e a efemeridade do estado, que é o inevitável percurso pelo caminho da inconstância e da vicissitude em direção à finitude. As estações do ano, a que os gregos deram o nome *horas* – hoje tão expressivo do princípio cronológico –, também tinham uma extensão bem próxima ao nosso próprio conceito de *tempo*.

As estações do ano, nos textos médicos legados pela Antiguidade, estão entrelaçadas na ideia de ciclicidade temporal. São as ondas pelas quais a frágil nau de nossos corpos conduzem, cada vez mais precariamente, nossas vidas. São sempre as mesmas, são previsíveis; mas essa sua previsibilidade não confere segurança ao vivente, senão ao médico. Cabe ao médico negociar com a natureza e esquivar-se das adversidades específicas e gerais; adversidades, enfim, oriundas do meio ambiente e dos erros humanos na relação com esse meio.

As estações, vistas pelo ângulo sobretudo de alguns historiadores antigos, têm também o encargo de assinalar o lapso temporal, de demarcar o ano, e, por conseguinte, o tempo que corre linearmente. É marcante, nesse sentido, o uso que Tucídides, seguindo, em parte, o modelo de Heródoto (I, 189; I, 202, VI, 43 etc.⁹²) faz das estações (verão e inverno, mas sobretudo o verão) para demarcar a passagem do tempo. Sua narrativa é toda pontuada pelos genitivos temporais que indicam a

⁹² Em Heródoto, as estações intermediárias (primavera e outono) parecem ter o papel principal – porém não exclusivo – de marcar o tempo dentro do ano, e não entre os anos, como as estações mais extremas (verão e inverno), por exemplo, em I, 77.

passagem do tempo por meio das estações (“no verão imediatamente seguinte”, “no outro verão”, “no mesmo verão”, “no inverno seguinte” etc.).

Nesses autores, ao contrário do que ocorre entre os tratadistas médicos, um verão é único, e não se repete jamais, porque naquele verão especificamente houve o que jamais houvera ou haverá. Em outras palavras, as estações servem para inscrever o homem no tempo, e, por isso, servem ao homem; ao passo que, entre os autores médicos, o homem deve saber ler as estações e delas tirar o proveito possível; evitar os males delas provenientes, e, assim, tais autores colocam o homem sob o efeito das estações.

3.2. Clima, corporeidade, interpretações

Muitos fatores concorrem para o grande interesse que os estudiosos do pensamento ocidental e, em especial, de suas ramificações na Medicina têm pelo tratado hipocrático *Ares, águas e lugares*. De fato, é esse tratado, dentre tudo que nos chegou da Antiguidade grega, que expõe com maior clareza e precisão – nas linhas, não nas entrelinhas – uma prescrição para a relação entre o homem e o ambiente.

Esse assunto, de certa forma tão atual, está presente em inúmeros textos da Antiguidade grega, mas sobretudo nos tratados médicos e nas narrativas históricas. Dentre os tratados médicos, dois enfatizam esse tema, o citado *Ares, águas e lugares* e o *Da doença sagrada*, provavelmente, do mesmo autor, jamais nomeado. O tratado *Da doença sagrada* (i.e., sobre as doenças de sintomatologia convulsiva), no que tange ao tema em pauta, não faz senão nortear-se sobre as ideias que são explanadas no tratado *Ares, águas e lugares*.

As ideias sobre a relação entre o homem e o meio presentes nos textos hipocráticos trazem ecos ocasionais das tradições e elementos constantes dos costumes. Assim, encontramos, como há de se ver adiante, as quatro estações

fortemente relacionadas ao ἦθος – tanto no *corpus* médico, quanto em alguns textos historiográficos dos séculos V e IV a.C. – e às duas concepções primordiais de tempo, a linear e a cíclica⁹³. A ciclicidade do tempo, marcada e significada pelas estações do ano, fica especialmente evidenciada pela descrição do Egito, e, em particular, pela descrição do Nilo (por exemplo, em II, 19; II, 25; II, 26 etc.). Essas concepções, no entanto, nem sempre andam separadas, e desde Homero são unidas, e o são por meio das estações do ano:

Τὸν δ' αὖθ' Ἴππολόχοιο προσηύδα φαίδιμος υἱός·
Τυδεΐδη μεγάθυμε τί ἦ γενεὴν ἐρεΐνεις;
οἴη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
τηλεθώσασα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίνεται ὥρη·
ὥς ἀνδρῶν γενεὴ ἦ μὲν φύει ἦ δ' ἀπολήγει.
(*Iliada*, VI, vv.144-49)

Disse-lhe o ilustre filho de Hipóloco:
Magnânimo Tidida, por que perguntas minha origem?
Como a geração das folhas é também a dos homens.
Um as folhas, o vento à terra as lança; outras, a floresta
abundante faz nascer, quando chega a estação da primavera.
Assim é a geração dos homens; uma nasce, outra se vai.

O autor do *Da dieta* afirma (I,4) que a diferença entre nascer e morrer, crescer e decrescer, unir e desunir não é κατὰ φύσιν, mas κατὰ νόμον:

γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τωὐτό, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τωὐτό,
αὐξηθῆναι καὶ μειωθῆναι τωὐτό, γενέσθαι, ξυμμιγῆναι τωὐτό,
ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τωὐτό, ἕκαστον πρὸς πάντα
καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τωὐτό, καὶ οὐδὲν πάντων τωὐτό· ὁ νόμος
γὰρ τῆ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος

⁹³ Devo, nesse aspecto, à Tese doutoral de Helena Mollo: *O círculo e a linha: o conceito de tempo em Eurípidēs*. UFRJ, 2001.

Pois é assim: nascer e perecer é a mesma coisa; misturar-se e separar-se é a mesma coisa; aumentar e diminuir é a mesma coisa; nascer e misturar-se é a mesma coisa; morrer e separar-se é a mesma coisa, cada um em relação a todos e todos em relação a cada um são o mesmo, e nada é o mesmo entre todos, pois o νόμος é contrário à φύσις no que concerne a essas coisas.

A sugestão, pois, desse precioso trecho do tratado *Da dieta* é a de um tempo natural espiralado, em que a identidade aproxime e a diferença repulse (e impulsiona), sendo a linearidade uma sistematização nômica, contrária à própria φύσις.

Seguindo o ensinamento de Aristóteles (*Poética*, 1447a), comecemos, πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων, pela citação que Heródoto (IV,23) faz de Homero (*Od.*,IV,85), onde se lê que, na Líbia, os cornos do armento lhe nascem muito cedo. Não há referência às estações, não há referências a homens, mas é nesse ponto que quer chegar o Historiador de Halicarnasso, que, nessa passagem, descreve os Citas, sublinhando a interferência da φύσις, para respaldar sua sugestão de formação de determinado ἦθος.

As relações que Heródoto sugere são explicitadas pelo tratado *Ares, águas e lugares*, que apresenta, logo em seu início, uma referência às estações. As estações do ano devem, segundo o autor hipocrático, estar no princípio da ótica médica, mas a ênfase deve ser a ἀπεργασία, ou seja, o conjunto de efeitos das estações, e de seus efeitos no homem, como ficará bem claro.

Em segundo lugar – e isso só aparecerá no segundo livro do tratado – será preciso observar o nascimento e o ocaso dos astros. Mas as estações continuam a ser o primeiro fator a ser observado:

εἰδὼς γὰρ τῶν ὥρέων τὰς μεταβολὰς καὶ τῶν ἄστρον τὰς ἐπιτολάς τε καὶ δύσιας, καθότι ἕκαστον τούτων γίνεται, προειδείη ἂν τὸ ἔτος ὁκοῖόν τι μέλλει γίνεσθαι. οὕτως ἂν τις ἐννοεῦμενος καὶ προγινώσκων τοὺς καιροὺς μάλιστ' ἂν εἰδείη περὶ ἑκάστου καὶ τὰ πλεῖστα τυγχάνοι τῆς ὑγείης καὶ κατορθοῖη οὐκ ἐλάχιστα ἐν τῇ τέχνῃ. εἰ δὲ δοκέοι τις ταῦτα μετεωρολόγα εἶναι, εἰ μετασταίῃ τῆς γνώμης, μάθοι ἂν, ὅτι οὐκ ἐλάχιστον μέρος συμβάλλεται ἀστρονομίῃ ἐς ἰητρικὴν, ἀλλὰ πάνυ πλεῖστον. ἅμα γὰρ τῆσιν ὥρησι

καὶ αἱ νοῦσοι καὶ αἱ κοιλίαι μεταβάλλουσιν τοῖσιν ἀνθρώποισιν.
(AAL,II, 2-3)

Tendo tomado conhecimento das mudanças das estações, e dos nascimentos e ocasos dos astros, e de como cada um deles ocorre, poderá saber de antemão como será o ano. Alguém que se propuser a perquirir dessa maneira e for conhecedor prévio das ocasiões oportunas poderá saber sobre cada caso e obter frequentemente a saúde, e não menos raramente agir com correção em sua arte. Se alguém considerar que esses temas são muito estratosféricos, se ele mudar de opinião, poderá aprender que a astronomia tem lugar na medicina, e não um lugar pequeno, mas realmente grande; pois as doenças e as cavidades mudam nos homens de acordo com as estações do ano.

Esse interesse do tratadista pelas estações do ano se deve sobretudo – mas não só – ao fato de ele as ter como um agente nosogênico, como fica claro no final do livro III: “Estas são, então, as enfermidades locais para elas. Afora isso, se alguma enfermidade comum a todos se apoderar (da cidade) a partir de uma mudança das estações, eles (os que passaram de 50 anos) tomam parte nessa”. Tal nosogenia se deve ao fato de que, “as cavidades nos homens (i.e., os órgãos internos) mudam de acordo com as estações do ano” (AAL, II, 3). O primeiro Aforismo⁹⁴ da terceira seção assevera: Αἱ μεταβολαὶ τῶν ὥρέων μάλιστα τίκτουσι νοσήματα, καὶ ἐν τῆσιν ὥρησιν αἱ μεγάλαι μεταλλαγαὶ ἢ ψύξιος ἢ θάλπιος, καὶ τᾶλλα κατὰ λόγον οὕτως. [As mudanças das estações sobretudo engendram enfermidades, e, nas estações, as grandes mudanças são ou o frio ou o calor, e as outras coisas, conforme, assim, a analogia] (Aph.3,1). Tal aforismo é glosado esclarecedoramente no tratado *Dos humores*⁹⁵, onde se lê:

⁹⁴ Esse Aforismo é citado por Piso (1658:19=1957:65), sem a referência, mas introduzido por: “*ut ait Hippocrates*” [como disse Hipócrates].

⁹⁵ Esse tratado coico é atribuído por Jouanna (1992:537) a algum médico itinerante, que, ao modo do autor do AAL, viajou por terras longínquas e era discípulo direto do próprio Hipócrates. Essa tese tem como premissa ser este tratado da lavra do autor de *Epidemias* II, IV e VI. A argumentação filológica de defesa dessa tese parece, de resto, incontestável.

(15) Αἱ μεταβολαὶ μάλιστα τίκτουσι νοσήματα, καὶ αἱ μέγιστα μάλιστα, καὶ ἐν τῆσιν ὥρησιν αἱ μεγάλαι μεταλλαγαί, καὶ ἐν τοῖσιν ἄλλοισιν· αἱ δ' ἐκ προσαγωγῆς γίνονται, αἱ ὥραι αὗται ἀσφαλέσταται, ὥσπερ καὶ δίαιται καὶ ψῦχος καὶ θάλπος μάλιστα ἐκ προσαγωγῆς, καὶ ἡλικίαι οὕτω μεταβαλλόμεναι. (16) Φύσιες δὲ ὡς πρὸς τὰς ὥρας, αἱ μὲν πρὸς θέρος, αἱ δὲ πρὸς χειμῶνα εὖ καὶ κακῶς πεφύκασιν, αἱ δὲ πρὸς χώρας καὶ ἡλικίας καὶ διαίτας καὶ τὰς ἄλλας καταστάσεις τῶν νούσων ἄλλαι πρὸς ἄλλας εὖ καὶ κακῶς πεφύκασιν, καὶ ἡλικίαι πρὸς ὥρας καὶ χώρας καὶ διαίτας καὶ πρὸς καταστάσεις νούσων· καὶ ἐν τῆσιν ὥρησι, δίαιται, καὶ σιτία, καὶ ποτὰ, ὁ μὲν γὰρ χειμῶν ἀργὸς ἔργων, καὶ πέπτονα τὰ ἐσιόντα καὶ ἀπλᾶ, μέγα γὰρ καὶ τοῦτο· αἱ ὀπῶραι δὲ ἐργάσιμοι, ἡλιώσιες, τὰ πινόμενα πυκνὰ, ἀκατάστατα σιτία, οἶνοι, ἀκρόδρυα. (*Hum.15-16*)⁹⁶

(15) As mudanças [das estações] engendram sobretudo enfermidades, e sobretudo as maiores [mudanças], como, nas estações, as grandes mudanças são também em relação às outras coisas. As que transcorrem por gradação, essas estações são as mais seguras, como também as dietas, o frio e o calor são principalmente por gradação, e é assim que a idade muda. (16) Quanto a relação entre as φύσιες e as estações, umas são naturalmente (πεφύκασιν) boas ou ruins para o verão, e outras, boas ou ruins para o inverno, como se dá com a idade para com as estações, as regiões e as dietas e também as constituições das doenças. E, nas estações, dietas, alimentos e bebidas: passa-se o inverno de folga de trabalhos e os alimentos são maduros e simples; e eis um ponto importante: nos tempos de frutas⁹⁷, há possibilidade de trabalhar-se, há exposição ao sol, as bebidas são ameadadas, alimentos são irregulares, há vinhos e frutos oleaginosos.

⁹⁶ Ao princípio expresso tanto pelo Aforismo quanto pelo excerto do tratado, está presente também em Aristóteles (*HA,IX,50,631b19-20*), numa passagem que acrescenta, relativamente ao animais, a variável da castração [ἐκτομή]: Μεταβάλλει δὲ τὰ ζῶα οὐ μόνον τὰς μορφὰς ἔνια καὶ τὸ ἦθος κατὰ τὰς ἡλικίας καὶ τὰς ὥρας, ἀλλὰ καὶ ἐκτεμνόμενα [Os animais, em certos casos, mudam de compleição (μορφή) e de caráter (ἦθος), não apenas devido à idade e às estações do ano, mas igualmente quando castrados]. Moreira Filho, em sua Dissertação de Mestrado (2018), investiga a adoção, por Aristóteles, do homem como ponto de partida para o pensamento sobre o animal.

⁹⁷ i.e., fim do verão.

É, contudo, no décimo livro do tratado *Ares, águas e lugares* que encontramos uma verdadeira teoria médica sobre as estações do ano:

περὶ δὲ τῶν ὥρέων ὧδε ἂν τις ἐνθυμύμενος διαγινώσκει, ὁκοῖόν τι μέλλει ἔσεσθαι τὸ ἔτος, εἴτε νοσερὸν εἴτε ὑγιηρόν· ἦν μὲν γὰρ κατὰ λόγον γένηται τὰ σημεῖα ἐπὶ τοῖς ἄστροισι δύνουσί τε καὶ ἐπιτέλλουσιν, ἔν τε τῷ μετοπώρῳ ὕδατα γένηται, καὶ ὁ χειμῶν μέτριος καὶ μήτε λίην εὐδῖος μήτε ὑπερβάλλων τὸν καιρὸν τῷ ψύχει, ἔν τε τῷ ἥρι ὕδατα γένηται ὠραῖα καὶ ἐν τῷ θέρει, οὕτω τὸ ἔτος ὑγιεινότατον εἶκος εἶναι. ἦν δὲ ὁ μὲν χειμῶν αὐχμηρὸς καὶ βόρειος γένηται, τὸ δὲ ἦρ ἔπομβρον καὶ νότιον, ἀνάγκη τὸ θέρος πυρετῶδες γίνεσθαι καὶ ὀφθαλμίας καὶ δυσεντερίας ἐμποιεῖν. ὁκόταν γὰρ τὸ πνίγος ἐπιγένηται ἐξαίφνης τῆς τε γῆς ὑγρῆς ἐούσης ὑπὸ τῶν ὄμβρων τῶν ἑαρινῶν καὶ ὑπὸ τοῦ νότου, ἀνάγκη διπλόον τὸ καῦμα εἶναι, ἀπὸ τε τῆς γῆς διαβρόχου ἐούσης καὶ θερμῆς καὶ ὑπὸ τοῦ ἡλίου καίοντος. (*AAL*, X,1-3)

Sobre as estações, alguém, refletindo, poderia discernir o que vem a ser o ano, seja o insalubre, seja o saudável. 2. Se, pois, os sinais sobre o ocaso e o ortivo são regulares⁹⁸, e se no outono houver chuvas e o inverno for moderado, nem muito tranquilo, nem de um frio excessivo, e se na primavera as chuvas forem oportunas, assim como no verão, então é normal que o ano seja muito saudável. 3. Se o inverno é seco e boreal, mas a primavera é chuvosa e austral, é necessário que o verão seja propício às febres e que produza tanto oftalmias quanto disenterias. Quando, de fato, a canícula sobrevém repentinamente, enquanto a terra estiver úmida sob as chuvas primaverais e sob o Noto, é necessário que o calor escaldante seja duplo, proveniente da terra encharcada e quente e sob a ação do sol escaldante.

⁹⁸ κατὰ λόγον (lit. ‘conforme o *lógos*’).

As estações do ano são uma ação inexorável de uma φύσις com a qual o homem deve dialogar a partir de seu instrumental, de seus artifícios, entre os quais a arquitetura⁹⁹ e as ferramentas da medicina – a saber, a dietética¹⁰⁰ e o fármaco.

No décimo capítulo do tratado *Ares, águas e lugares*, encontram-se cinco descrições de configurações maléficas:

- inverno seco e boreal, seguido de um inverno chuvoso e austral;
- inverno austral e chuvoso, seguido de uma primavera boreal e seca;
- verão seco e austral, outono semelhante;
- verão seco e austral, outono chuvoso e boreal; e
- verão boreal e seco, outono seco.

Do ponto de vista da arquitetura, as possibilidades de diálogo com essas circunstâncias seguiam os pontos cardeais básicos:

- construções voltadas para o Noto, vento quente do Sul, de acordo com o solstício invernal, ou seja, orientadas para o Sul (*AAL*, 3);
- construções voltadas para o Boreal, vento frio do Norte, de acordo com o solstício de verão, ou seja, orientadas para o Norte (*AAL*, 4);

⁹⁹ É preciso lembrar aqui que Vitruvius (I séc. a.C.), inegavelmente influenciado pelo tratado *Ares, águas e lugares*, escreveu: *Disciplinam vero medicinae novisse oportet propter inclinationem caeli, quae Graeci κλίματα dicunt, et aeris et locorum, qui sunt salubres aut pestilentes, aquarumque usus; sine his enim rationibus nulla salubris habitatio fieri potest. Iura quoque nota habeat oportet, ea quae necessaria sunt aedificiis <locis> communibus parietum ad ambitum, stillicidiorum et cloacarum, luminum, item aquarum ductiones et cetera, quae eiusmodi sunt.* [O arquiteto também deve ter um conhecimento do estudo da medicina que considere a tendência do céu, que os gregos chamam de κλίματα, do ar, a salubridade e insalubridade dos locais, bem como a utilização de águas diferentes. Pois sem essas considerações, a salubridade de uma habitação não pode ser assegurada. E quanto a princípios jurídicos, ele deve saber aqueles que são necessários no caso de edifícios com paredes ao redor, no que diz respeito à água pingando dos beirais, e também às leis sobre drenos (i.e., cloacas), janelas (i.e., iluminação) e ao abastecimento de água etc, tais como são]. (*De architectura* 1,1,10)

¹⁰⁰ A dietética grega antiga prescrevia todos os atos deliberados da vida cotidiana, inclusive, mas não somente, a alimentação.

- construções expostas ao nascer do Sol, ou seja, voltadas para o Oriente (*AAL*, 5);
- construções expostas ao pôr do sol, e que não recebem ventos do Leste, mas que estejam sujeitas lateralmente ao Boreal e ao Austral (*AAL*, 6).

O sistema quaternário em múltiplas combinações é fundamental tanto na interpretação da natureza (chamemos essa interpretação de φύσις, conquanto o conceito de φύσις pareça ultrapassar aqui e ali essa mesma interpretação) quanto no aparato proposto para dialogar com essa natureza. As estações anuais fazem parte desse esquema quaternário; integra-o e talvez até lhe seja regente.

A poesia coral de Píndaro (contemporâneo dos tratados médicos referidos acima) é um dos muitos testemunhos do papel das estações do ano como chave hermenêutica para o próprio homem:

ἐν σχερῶ δ' οὔτ' ὦν μέλαιναι
καρπὸν ἔδωκαν ἄρουραι,
δένδρεά τ' οὐκ ἐθέλει πά-
σαις ἐτέων περόδοις¹⁰¹
ἄνθος εὐῶδες φέρειν πλούτῳ ἴσον,
ἀλλ' ἐν ἀμείβοντι. καὶ
θνατὸν οὕτως ἔθνος ἄγει
μοῖρα.
(*Ode Nemeia XI, Antístrofe 3*)

e, no continente, nem as negras
terras deram frutos,
nem as árvores querem, em
todas as estações dos anos,
produzir flor olente e valiosa como a riqueza,
mas sempre estão a mudar. Assim também
o destino conduz a estirpe mortal.

¹⁰¹ Note-se que aqui o termo usado para “estações do ano” é πέροδοι (forma dórica para περίοδοι) ἐτέων.

A estrutura quaternária das estações se entrelaça a pelo menos quatro outras estruturas primitivamente quaternárias:

- quente, frio, seco e úmido;
- terra, água, fogo e ar (ou vento ou fumo)¹⁰²;
- Noto (Sul), Boreas (Norte), Anatolé (Leste, Oriente) e Dymé (Este, Ocidente), às vezes ventos, às vezes apenas pontos cardeais; e
- os humores: sangue, fleuma, bile negra e bile amarela (em muitos tratados hipocráticos, mas sobretudo no *Da natureza do homem*, CAIRUS, 1999).

Essas composições funcionam por interrelações em combinações múltiplas. Tais combinações, efetivamente interpretações da φύσις, regem atitudes humanas que também funcionam combinando – qualitativa e quantitativamente – os mesmos elementos.

No tratado *Da dieta*, um importante tratado médico datado do final do V ou do começo do IV séc. a.C., as estações do ano têm um papel fundamental. Elas figuram ali de uma forma análoga ao tratamento que lhes dá o *Da natureza do homem*. Em ambos os tratados, as estações do ano têm escopo de uma das variáveis que agem sobre a saúde – determinando-a – de forma tão diversa quanto forem as possibilidades de suas combinações. Estão em questão, pois, tanto num quanto noutro tratado, as possibilidades combinatórias entre esses fatores vários, que são muitos e, portanto, as estações do ano não têm preponderância nessa engrenagem determinista, mas ainda assim é uma peça fundamental. Por isso mesmo, o tratado *Ares, águas e lugares* tem início com a frase:

¹⁰² É escusado dizer a importância atribuída a Empédocles na difusão desses conjuntos de “elementos”. Em, por exemplo, DK31 B 6, Aécio I. 3. 20; DK31 B 26, Simpl., *Fís.* 33. 18, e DK31A 28, *Arist. Met.* 984a.

Ἱητρικὴν ὅστις βούλεται ὀρθῶς¹⁰³ ζητέειν, τάδε χρὴ ποιέειν· πρῶτον μὲν ἐνθυμέεσθαι τὰς ὥρας τοῦ ἔτεος, ὅ τι δύναται ἀπεργάζεσθαι ἐκάστη· οὐ γὰρ εἰκόασιν οὐδὲν, ἀλλὰ πούλῃ διαφέρουσιν αὐταί τε ἐωυτέων καὶ ἐν τῆσι μεταβολῆσιν· (AAL,1)

Quem deseja investigar corretamente a medicina deve fazer isso: primeiramente pensar¹⁰⁴ as estações do ano, o que cada uma pode provocar. Pois em nada se parecem, mas em muito diferenciam-se umas das outras e também nas [suas] mudanças.

O papel das estações, ainda que fundamental e protagonista, restringe-se à participação nesse elenco de fatores que determinam tanto a saúde quanto o ἦθος, sem autonomia determinista. O próprio tratado *Ares, águas e lugares* continua seu rol de fatores a serem observados:

ἔπειτα δὲ τὰ πνεύματα τὰ θερμά τε καὶ τὰ ψυχρά· μάλιστα μὲν τὰ κοινὰ πᾶσιν ἀνθρώποισιν, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἐν ἐκάστη χώρῃ ἐπιχώρια ἔόντα. Δεῖ δὲ καὶ τῶν ὑδάτων ἐνθυμέεσθαι τὰς δυνάμιας· ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ στόματι διαφέρουσι καὶ ἐν τῷ σταθμῷ, οὕτω καὶ ἡ δύναμις διαφέρει πούλῃ ἐκάστου. (AAL,1)

Em seguida, os sopros quentes e frios, sobretudo os que são comuns a todos os homens. Depois, em cada região, o que lhes for regional. Deve-se, então, levar em consideração as propriedades das águas, pois, assim como diferem na boca e em peso, também a propriedade difere muito em cada (água).

No tratado *Da dieta* especificamente, há ainda um outro fator de complexidade: ora as estações do ano são apresentadas, ao modo dos tratados *Ares, águas e lugares* e *Da doença sagrada*, como algo da ordem da φύσις, com o que temos

¹⁰³ O termo ὀρθῶς explicita, desde a primeira frase desse tratado autodeclarado epidítico, seu caráter prescritivo que será, a seu tempo, seguido por Piso.

¹⁰⁴ A anormalidade da construção ‘pensar’ com acusativo parece-me refletir o mesmo desuso de ἐνθυμοῦμαι com acusativo.

de lidar (ou temos de contornar, com engenho e arte); ora como elemento de uma composição que precisa simplesmente estar em harmonia, a partir de relações de oposição onde há dois conjuntos de variáveis: o binômio formado por fogo e água, e as estações do ano, e suas predicacões respectivas (ἰσχυρότης, πυκνότης, seus opostos etc):

Ὅκoσα δὲ τῶν σωμάτων σύγκρησιν λαμβάνει πυρὸς τοῦ ἰσχυροτάτου καὶ ὕδατος τοῦ πυκνοτάτου, ἰσχυρὰ μὲν καὶ ἔρρωμένα τὰ σώματα γίνεται, δὲ πολλῆς δεόμενα· μεγάλας γὰρ τὰς μεταβολὰς ἔχει ἐπ' ἀμφοτέρα, καὶ ἐν τῆσι τοῦ ὕδατος ἐφόδοισιν ἐς νοσήματα πίπτουσι, καὶ ἐν τῆσι τοῦ πυρὸς ὠσαύτως. Τοῖσιν οὖν διαιτήμασι ξυμφέρει χρέεσθαι τὸν τοιοῦτον πρὸς τὰς ὥρας τοῦ ἔτεος ἐναντιούμενον, ὕδατος μὲν ἐφόδου γινομένης, τοῖσι πρὸς πυρὸς, πυρὸς δὲ ἐφόδου γινομένης, τοῖσι πρὸς ὕδατος χρέεσθαι, κατὰ μικρὸν μεθιστάντα μετὰ τῆς ὥρης. (*Da dieta*, I, 32.)

Todos os corpos que tomam sua composição do fogo mais forte e da água mais densa tornam-se fortes e vigorosos, mas requerendo muito cuidado. Têm, pois, mudanças de um a outro [estado], e tanto caem em doenças nos afluxos das águas quanto nos [afluxos] do fogo, de forma semelhante. A esse tipo de gente convém usar essas dietas em relação oposta às estações do ano: ocorrendo o afluxo de água, deve usar as dietas afins ao fogo, e, ocorrendo o afluxo de fogo, deve usar as dietas afins à água, variando pouco a pouco com a estação.

As predicacões das estações do ano, no tratado *Da dieta*, são as mesmas do corpo que, contudo, deve ser reativo a essas, fazendo vazar para o mundo físico uma dialética que dominava não só as práticas discursivas, mas também um estar no mundo daquela sociedade agonística, da qual, todavia, não temos senão as remanescências preservadas nessas mesmas práticas discursivas.

As relações entre o corpo e as estações do ano que o *Corpus hippocraticum* delineia vão conhecendo lento e sutil ocaso, enquanto a medicina galênica vai se impondo no Ocidente e obnubilando ou ofuscando certas proposições hipocráticas,

e, deve-se dizer, isso acontecia menos por causa do texto de Galeno do que da leitura que dele se fazia.

Guillaume Baillou, com sua obra *Epidemiorum et ephemeridum libri duo*, levada postumamente ao prelo em 1640, em Paris¹⁰⁵, devolve “Hipócrates” à cena letrada e acadêmica, fazendo-se prevalecer, em detrimento da perspectiva frequentemente considerada galênica de seu próprio mestre, Jean François Fernel – autor do *De naturali parte medicinae* (1542) e célebre também por haver dado ao termo ‘fisiologia’ o sentido com o qual adentrou a modernidade e chegou até hoje. Fernel passou a não notar qualquer benefício para seus estudos na adoção dos Antigos como manual, nem mesmo a dos textos de Galeno.

A diatribe de Baillou contra Fernel, registrada sobretudo no opúsculo publicado 27 anos depois da morte do autor¹⁰⁶, sobre a artrite, o cálculo e a hipóstase urinária, antecipam todas as questões que, a partir do fim do século XVII, vai dominar a cena cultural francesa. Aqui, tem-se um Baillou pelos Antigos, e um Fernel pelos Modernos, ainda que muitos historiadores da medicina, na esteira de Guardia (1884:73–4) percebam a discordância como algo entre um galênico (Fernel) e um hipocrático (Baillou). E, se isso pode ser inferido a partir de certa preferência de Fernel por Galeno, em relação a Hipócrates, e de uma defesa de Hipócrates por parte de Baillou, a leitura dos próprios autores torna evidente que Baillou defende tanto Galeno quanto Hipócrates, e mais este do que aquele, que lhe é um comentador.

De ‘Hipócrates’, interessou a Baillou, de modo especial, a relação entre saúde e lugares, climas e estações do ano. A razão desse interesse é que o princípio hipocrático exposto principalmente no *Ares, águas e lugares* corroborava a proposta de

¹⁰⁵ Entre 1635 e 1649, Jacques Thévert, sobrinho de Geneviève Honoré (esposa de Baillou), herdeira da maior parte dos manuscritos de Baillou, fez que fosse publicada a parte então inédita da obra do “médecin des enfants”, como soía chamarem-no.

¹⁰⁶ O texto, publicado por Thévert, em 1643, conta com uma carta ao leitor e um proêmio em versos elegíacos datados de 1591. A parte dedicada à artrite tem o seguinte título: *De arthrite, In quo Galeni et veterum auctoritas contra Joannem Fernelium defenditur* [Da artrite: No qual a autoridade de Galeno e dos antigos é defendida contra João Fernel].

Baillou para a própria medicina, que ele dividia em particular ou clínica, e coletiva ou epidemiológica. De fato, sua obra mais célebre, a mencionada *Epidemiorum et ephemeridum libri duo* é disposta pelas estações dos anos e constelada de citações do *Ares, águas e lugares* e do *Da doença sagrada*.

Na ‘Pequena Querela’ entre Balliou e Fernel¹⁰⁷, a história da medicina deu a ambos lugar destacado: ao hipocrático Baillou, defensor dos Antigos, deve-se, entre vários outros ensinamentos¹⁰⁸, a relação entre medicina clínica e epidemiológica, que também está no cerne das ideias de Claude Bernard, e, ao moderno Fernel, que postulava uma dinâmica somática responsável pela introdução de diversos paradigmas que vieram a tornar-se hegemônicos, pode-se atribuir a intensificação do interesse pela fisiologia. Talvez fosse, portanto, lícito, em relação a essa ‘Pequena Querela’, propor, usando a terminologia de Bernard, que Baillou fosse um pensador do meio externo, com sua climatologia sanitária, e Fernel, do meio interno, com sua “*physiologie*”, palavra que usou, como foi dito, como se não houvesse um comprometimento dela com o pensamento pré-socrático.

Todos os indícios apontam para o fato de que as ideias de Baillou, bem como sua fama filantrópica, tiveram expressiva ressonância, e não só na França, graças ao latim em que suas obras foram escritas. E, conquanto não haja como assegurar que houvesse sido lido por Piso¹⁰⁹, é incontestável que suas ideias são muito próximas no que tange ao tratamento dado ao meio, pelo viés hipocrático; e, assim, creio

¹⁰⁷ À página 154 da publicação dos *Opuscula* (1643), figura um poema do célebre erudito Henri Valois, um verdadeiro epinício em dísticos elegíacos, em que o filólogo celebra o triunfo das ideias hipocráticas de Balliou sobre Fernel.

¹⁰⁸ Apenas os poucos detratores de Balliou o desenharam como um mero imitador. Nem mero imitador, nem criativo emulador: o uso que Balliou faz dos textos do *Corpus hippocraticum* oscila de forma muito sofisticada entre a continuidade e a inovação.

¹⁰⁹ Ainda que não cite diretamente Baillou, Piso faz duas referências nominais a Fernel (79:1957=25:1658 & 103:1957=36:1658), ambas relacionadas às propostas inovadoras daquele que, à revelia de sua despreocupação com a Antiguidade, ficou conhecido como o “Novo Galeno”. Na primeira referência que faz a Fernel, Piso apoia-se em sua autoridade para contestar outras, e lembra que, assim como Fernel nota o erro na prescrição (e na descrição) de certos medicamentos, ele, Piso, ousa pensar, no Novo Mundo, em medicamentos desconhecidos.

inegligenciável que entre Guillaume Baillou e Herman Boerhaave, o “Novo Hipócrates” neerlandês, havia Guilherme Piso.

3.3. O ético e o étnico diante das estações do ano

As estações do ano, em suas manifestações climáticas, não são apenas influentes no corpo e no espírito, mas são determinantes da compleição física (ἡ μορφή ou τὸ εἶδος, que aqui preferi traduzir, quando possível, por ‘aspecto físico’) e do caráter (τὸ ἦθος). O capítulo 22 do tratado *Ares, águas e lugares* prepara a argumentação em defesa do determinismo climático narrando o caso clínico dos citas anarieus.

Esse povo, também referido por Heródoto (I, 105,4 e IV, 67,4)¹¹⁰, teria desaparecido por terem seus homens se tornado impotentes e se desinteressado pelas mulheres, e, por isso, segundo o autor do tratado, teriam assumido os trajes e as funções domésticas delas. Esse ἦθος feminino assumido por tais homens, bem como a impotência são explicados pelo médico tratadista pelo hábito da cavalgada. Mas essa narrativa, além de remeter ao tema da sacralidade das doenças (explanado no tratado *Da doença sagrada*. cf. CAIRUS & RIBEIRO Jr., 2005), é apenas um aperitivo para a tese que foi reservada para o final do tratado.

A grande tese opõe a Europa à Ásia¹¹¹, e segue, nesse sentido, a esteira das Guerras Medo-Pérsicas, que, por sua vez, adotaram a Guerra de Troia como fator de inteligibilidade e agente legitimador. Europeus (gregos-identidade), de um lado, e asiáticos (bárbaros-alteridade), de outro, têm seus corpos e seus espíritos analisados a partir das marcas das estações dos anos, a começar pela própria delimitação entre elas.

¹¹⁰ Heródoto se refere aqui à impotência desses povos, chamando-os de enareus.

¹¹¹ Em Piso, a fórmula “clima severo - bom ἦθος / clima ameno - mau ἦθος” funciona no eixo Europa - Brasil.

A construção da dicotomia proposta pelo tratadista hipocrático privilegia, por sua vez, o espaço e suas implicações – especialmente através do clima – na natureza humana. Assim o autor do tratado introduz o tema:

βούλομαι δὲ περὶ τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης δεῖξαι ὁκόσον διαφέρουσιν ἀλλήλων ἐς τὰ πάντα καὶ περὶ τῶν ἐθνέων τῆς μορφῆς, ὅτι διαλλάσσει καὶ μηδὲν ἔοικεν ἀλλήλοισιν. περὶ μὲν οὖν ἀπάντων πολὺς ἂν εἴη λόγος, περὶ δὲ τῶν μεγίστων καὶ πλεῖστον διαφερόντων ἐρέω ὥς μοι δοκεῖ ἔχειν. (2) τὴν Ἀσίην πλεῖστον διαφέρειν φημὶ τῆς Εὐρώπης ἐς τὰς φύσεις τῶν συμπάντων τῶν τε ἐκ τῆς γῆς φυομένων καὶ τῶν ἀνθρώπων. πολὺ γὰρ καλλίονα καὶ μέζονα πάντα γίνεται ἐν τῇ Ἀσίῃ, ἢ τε χώρα τῆς χώρας ἡμερωτέρη καὶ τὰ ἥθεα τῶν ἀνθρώπων ἡπιώτερα καὶ εὐοργητότερα. (*AAL*, XII, 1-2).

XII. 1. Desejo expor agora sobre a Ásia e a Europa, no quanto diferem mutuamente em todos os aspectos, e sobre a compleição (μορφή) dos povos, em que se distinguem, sem que pareçam em nada entre si. O discurso sobre tudo isso seria muito longo, mas falarei sobre o que for mais importante e sobre o que for mais interessante, na medida em que assim me pareceram. 2. Afirmando que a Ásia difere mais da Europa no que concerne às naturezas de todas as coisas que brotam da terra e dos homens. Pois, na Ásia, tudo é muito mais belo e maior; essa região é mais dócil e os caracteres dos homens mais amenos e mais afáveis.

A distinção, como pode ser facilmente notado, concerne à natureza da terra, em primeiro lugar, e, em segundo e por consequência, à do homem. O papel da natureza da terra, portanto, é um algo fatalista e imperativo, além de relacionar-se estreitamente com a esfera divina. É possível, contudo, ser grego na Ásia. É possível estar um grego na Ásia e cultivar o próprio νόμος, o νόμος grego, ou ainda melhor, a *autonomía*, no dizer do médico tratadista. É sempre o νόμος moderando a natureza e testando os limites naturais. Mas o próprio νόμος tem seu limite, e esse limite é dado pelo tempo, como mostra o famoso caso dos macrocéfalos. Dizer ‘asiático’ e ‘europeu’, ainda que isso pareça mais produtivo para a observação de certa ‘etnomedicina’

hipocrática do que dizer ‘grego’ e ‘bárbaro’, ainda não é suficiente para o resultado que o tratadista procura. É preciso descer bem mais às minúcias, e verificar, por um verdadeiro aristotelismo *avant la lettre*, as subcategorias que preenchem esses grandes conceitos étnicos e espaciais, que são ‘asiático’ e ‘europeu’.

“Os asiáticos são mais inaptos para a guerra do que os europeus, e são mais dóceis em relação ao ἦθος” (*AAL*, XVI, 1). Os asiáticos são menos belicosos e são despotizados, mas os europeus, sendo mais livres, lutam mais e com mais afinco, por defenderem os seus interesses, e não os de seus senhores. Essas e algumas outras diferenças fazem a distinção entre esses dois grupos, que têm as suas “sementes” geradoras modificadas pelo clima. Há, porém, uma variedade de povos asiáticos que precisa ser entendida em suas particularidades, que são delineadas mais pelo νόμος do que propriamente pela natureza. Na expressão do tratadista, “Na Europa, as tribos (φῦλα) são diferentes umas das outras, tanto nas estruturas quanto nas compleições e nas virilidades” (*AAL*, XXIV,1). E o mesmo ocorre com a Ásia, onde teremos, finalmente, a alteridade sobre a alteridade, ou o que chamamos aqui de *alteridade interna*.

Por sobre todas essas formas de alteridade há uma forte influência do meio, no entender do médico tratadista. Assim, pode-se ler no penúltimo capítulo (23) do tratado:

τὸ δὲ λοιπὸν γένος τὸ ἐν τῇ Εὐρώπῃ διάφορον αὐτὸ ἐωυτῶ ἔστι καὶ κατὰ τὸ μέγεθος καὶ κατὰ τὰς μορφὰς διὰ τὰς μεταλλαγὰς τῶν ὥρέων, ὅτι μεγάλαι γίνονται καὶ πυκναί, καὶ θάλπεά τε ἰσχυρὰ καὶ χειμῶνες καρτεροὶ καὶ ὄμβροι πολλοὶ καὶ αὗτις αὐχμοὶ πολυχρόνιοι καὶ πνεύματα, ἐξ ὧν μεταβολαὶ πολλαὶ καὶ παντοδαπαί. (*AAL*, XXIII, 1)

A outra estirpe, a que se situa na Europa, é muito diversificada entre si, tanto no que concerne à estatura quanto no que diz respeito à compleição. Isso por causa das mudanças das estações, que são grandes e frequentes, do forte calor do sol, além dos invernos rigorosos, das chuvas abundantes e, de forma inversa, das estiagens prolongadas e dos ventos – nos quais as mudanças são numerosas e diversificadas.

Essa ideia é repetida no capítulo seguinte do tratado:

ἔνεισι δὲ καὶ ἐν τῇ Εὐρώπῃ φύλα διάφορα ἕτερα ἑτέροισι καὶ τὰ μεγέθεα καὶ τὰς μορφὰς καὶ τὰς ἀνδρείας. τὰ δὲ διαλλάσσοντα ταῦτά ἐστιν, ἃ καὶ ἐπὶ τῶν πρότερον εἴρηται. ἔτι δὲ σαφέστερον φράσω. ὀκόσοι μὲν χώραν ὀρεινὴν τε οἰκέουσι καὶ τρηχεῖαν καὶ ὑψηλὴν καὶ ἔνυδρον, καὶ αἱ μεταβολαὶ αὐτοῖσι γίνονται τῶν ὠρέων μέγα διάφοροι, ἐνταῦθα εἰκὸς εἶδεα μεγάλα εἶναι καὶ πρὸς τὸ ταλαίπωρον καὶ τὸ ἀνδρεῖον εὖ πεφυκότα, καὶ τό τε ἄγριον καὶ τὸ θηριῶδες αἱ τοιαῦται φύσεις οὐχ ἥκιστα ἔχουσιν. (AAL, XXIV, 1-2)

1. Na Europa as tribos são diferentes umas das outras, tanto nas estaturas, quanto nas compleições, quanto nas virilidades¹¹². Os fatores que produzem as mudanças são os que também já mencionei antes. Mas explicarei ainda mais claramente. 2. Os que habitam uma região montanhosa, apical, elevada e abundante em água e as mudanças das estações lhes ocorrem diferenciadas; nestes casos, é normal que tenham aparência de grandes e sejam naturalmente propícios para o esforço e para a virilidade; e tais naturezas não têm menos selvageria e animalidade.

Em outra passagem, anterior a essa, o autor sintetizara a ideia:

διὸ καὶ εὐψυχοτέρους νομίζω τοὺς τὴν Εὐρώπην οἰκέοντας εἶναι ἢ τοὺς τὴν Ἀσίην. ἐν μὲν γὰρ τῷ αἰεὶ παραπλησίῳ αἱ ραθυμῖαι ἔνεισιν, ἐν δὲ τῷ μεταβαλλομένῳ αἱ ταλαιπωρίαι τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ. καὶ ἀπὸ μὲν ἡσυχίης καὶ ραθυμίας ἡ δειλίη αὖξεται, ἀπὸ δὲ τῆς ταλαιπωρίας καὶ τῶν πόνων αἱ ἀνδρεῖαι. (AAL, XXIII,3)

Por isso, considero que os habitantes da Europa são mais animosos do que os da Ásia; pois, em [climas] quase iguais, há indolência; em [climas] que se modificam, há a vivacidade no corpo e na alma, e, a

¹¹² A palavra ἀνδρεία tem sido traduzida por ‘virilidade’; contudo, penso que aqui caberia advertir sobre as possibilidades sêmicas desse vocábulo, que, por vezes, tem o sentido que atribuímos à ‘coragem’.

partir da tranquilidade e da indolência, aumenta a covardia; a partir da vivacidade e dos esforços, aumenta a virilidade.

A demarcação das estações determinava, para o tratadista, não só o ἦθος, mas o que fosse genético, ou seja, a própria natureza particular do homem. Diz o autor do tratado que “as degenerações (αἱ φθοραὶ) maiores ocorrem na coagulação da semente (γόνος)¹¹³, nas mudanças das estações que se amiúdam, ou quando as estações são próximas ou semelhantes” (*AAL*,23,2).

Assim, para o autor do tratado *Ares, águas e lugares*, as estações do ano regiam tanto o ἦθος quanto a qualidade da própria natureza particular. Mas, apesar disso, não se trata exatamente de um determinismo no sentido pleno, ou seja, em seu caráter inexorável, porquanto há certo poder de interferência humana nos efeitos das estações, ainda que as estações sejam o lado da φύσις que o homem não alcança.

Aristóteles, em sua *Política*, propõe uma tese um pouco diferente da do *AAL* para o determinismo climático. Em primeiro lugar, não se trata agora de europeus e asiáticos (ainda que diferentes entre si), mas de três categorias: europeus (do Norte), asiáticos e gregos. Ao contrário do texto hipocrático, Aristóteles não tenta ser discreto em relação à supremacia grega. Era, pois, esse o seu intuito: promover a estrutura políade grega como a organização social superior e justificá-la a partir de uma tese que me parece devedora, como tantas outras em Aristóteles, aos ensinamentos médicos, sobretudo cóicos. O texto é especialmente rico:

ποιούς δέ τινας τὴν φύσιν εἶναι δεῖ, νῦν λέγωμεν. σχεδὸν δὴ κατανοήσειεν ἂν τις τοῦτό γε, βλέψας ἐπὶ τε τὰς πόλεις τὰς εὐδοκιμούσας τῶν Ἑλλήνων καὶ πρὸς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ὡς διείληπται τοῖς ἔθνεσιν. τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μὲν ἐστὶ πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα· τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, ἄθυμα δὲ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ· τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ

¹¹³ Correspondente, talvez, à nossa ideia de ‘gameta’.

τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστίν· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνων πολιτείας. τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἔθνη πρὸς ἄλληλα· τὰ μὲν γὰρ ἔχει τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὖ κέκρται πρὸς ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις ταύτας. φανερόν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγῶγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετὴν. (*Pol.*, VII, 1327b,19-38)

Falemos agora como devem ser, em relação à φύσις, as pessoas. Poder-se-ia pensar nisso, observando as cidades gregas habitadas em relação a todo o mundo habitado, como foi dividido entre os povos. Nos lugares frios, os povos, os que estão por volta da Europa, são plenos de coragem [θυμός], mas desprovidos de inteligência [διάνοια] e engenhosidade [τέχνη]; por isso, eles se mantêm principalmente livres, mas não possuem estrutura políade, tampouco podem governar [ἀρχεῖν] seus vizinhos. Os que estão em torno da Ásia, em relação à ψυχή, são inteligentes [διανοητικά] e engenhosos [τεχνικά], mas são sem-coragem [ἄθυμα], e, por isso, mantêm-se governados [ἀρχόμενα] e escravizados. Já a estirpe helênica, como se situa entre os lugares, participa de ambos. E, de fato, é corajosa e inteligente [ἐνθυμον καὶ διανοητικόν]; por isso, mantêm-se livre, com a melhor organização políade e capaz de governar [ἀρχεῖν] todos, acaso consista essa estirpe numa única organização políade. Os povos helênicos têm a mesma diferença entre si, uns têm uma φύσις monádica, outros misturam proporcionalmente essas propriedades de ambas. É evidente que devem ser inteligentes e corajosos [διανοητικοί τε καὶ θυμοειδεῖς], em relação à φύσις, os que futuramente haverão de dar, pelo legislador, a boa condução em direção à ἀρετή.

Staszak (1995:96) sintetiza esse determinismo aristotélico num quadro que aqui reproduzo, com os termos textuais:

Tabela de Staszak:

espaço	temperatura	θυμός	διάνοια	τέχνη	ἐλευθερία	ἀρχή
Europa (Norte)	fria	+	-	-	+	-

Ásia	[quente]	-	+	+	-	-
Helenos	moderada	+	+	+	+	+

Essa passagem de Aristóteles, bem como outras da *Política*, lança mão de vários recursos retóricos que se prestam à defesa da tese de que certo modelo políade grego era superior, e tal superioridade se verificava no conteúdo feliz e na ἀρετή como meta, mas o que sustentava essa supremacia desse laureado regime era seu esteio na φύσις. A φύσις o sustentava e lhe dava origem, mas essa tese acerca da φύσις como ἀρχή do sistema político excelente me parece ser menos uma proposta de uma φύσις política ou de uma política φυσική do que algo que deve sua existência a artifícios retóricos, em que uma voz hipocrática se faz ouvir ao fundo, como *auctoritas* legitimadora. Ainda assim, não me parece razoável discordar que essa tese de Aristóteles só é possível porque se considerava razoável que a φύσις compronha ou governe o νόμος.

O texto da *Política* de Aristóteles impressiona pela clareza de suas posições acerca da relação entre a φύσις e a servidão (δουλεία). A longa discussão sobre o tema, no segundo capítulo da obra, é introduzida pela questão retoricamente estruturada: πότερον δ' ἔστι τις φύσει τοιοῦτος [i.e. δοῦλος] ἢ οὐ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιόν τινι δουλεύειν ἢ οὐ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστὶ, μετὰ ταῦτα σκεπτέον [deve-se examinar se há quem seja assim [i.e., servo] pela φύσις [φύσει] ou não, e se lhe é melhor e justo ser servo ou não, mas, depois disso, [deve-se examinar] se toda a servidão é contrária à φύσις [παρὰ φύσιν] (1253a16). Aristóteles faz, a partir desse ponto, sua conhecida defesa da tese do débito da servidão à φύσις. Lançando mão de seu axioma — sempre presente em suas especulações sobre a φύσις — οὐθὲν μάτην ἢ φύσις ποιεῖ¹¹⁴ [a φύσις nada faz em vão], à guisa de πρότασις de seu raciocínio, Aristóteles combate a tese de νόμῳ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον,

¹¹⁴ Repetida e complementada logo adiante (ἢ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην [a φύσις nada faz nem imperfeito nem em vão], 1256b20), como conclusão de sua argumentação.

φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν [haver o servo e o livre por νόμος, e, por φύσις, em nada diferirem]. Evidentemente esse excerto da *Política* é de importância capital para seu pensamento ético, uma vez que condiciona não só a índole, como principalmente a índole servil, à φύσις. O desfecho de sua argumentação abre caminho para o pensamento de Montesquieu que parecia fazê-lo reverberar ao lado do hipocrático AAL:

βούλεται μὲν οὖν ἢ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς [30] τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διηρημένος εἰς τε τὴν πολεμικὴν χρεῖαν καὶ τὴν εἰρηλικήν), συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τούναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς· ἐπεὶ τοῦτό γε φανερόν, ὡς εἰ τοσοῦτον γένοιτο διάφοροι [35] τὸ σῶμα μόνον ὅσον αἱ τῶν θεῶν εἰκόνες, τοὺς ὑπολειπομένους πάντες φαῖεν ἂν ἀξίους εἶναι τούτοις δουλεύειν. εἰ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦτ' ἀληθές, πολὺ δικαιότερον ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦτο διωρίσθαι· ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ῥάδιον ἰδεῖν τό τε τῆς ψυχῆς κάλλος καὶ τὸ τοῦ σώματος. 1255a[1] ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρεται τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν. (*Pol.*1254b-1255a)

A φύσις deseja, então, tornar diferentes os corpos dos livres e dos servos: estes, [com corpos] vigorosos para o trabalho forçado, e aqueles, [com corpos] corretos e imprestáveis para tais atividades, mas adequados à vida política (esta dividida entre aplicações bélicas e pacíficas), ainda que ocorra frequentemente o contrário: terem uns [i.e., os servos] corpos de livres e outros, a alma. Porque isso é evidente: se se tornassem de tal ordem distintas as imagens dos deuses tão-somente quanto ao corpo, todos os demais pareceriam dignos de serem servilizados. E se isso fosse verdadeiro em relação ao corpo, com muito mais justiça poder-se-ia defini-lo em relação à ψυχή. Mas não se conhece com a mesma facilidade a beleza da alma e a do corpo. É pois evidente que uns são, por φύσις, livres, e outros, servos, aos quais recai a servidão e é justo [que assim seja].

Tal propensão à servitude ditada pela φύσις encontra ecos no tratamento que pensadores como Montesquieu darão à escravidão, e legitimação nos tratados médicos (de resto, sempre bom referencial, para Aristóteles)¹¹⁵.

De qualquer forma, não só para Aristóteles, mas para muitos outros de vários tempos e espaços, o texto hipocrático servirá como uma espécie de *auctoritas* para todo um pensamento em que a etnicidade, por meio de condições climáticas e dos fatores naturais decorrentes dessas condições, indica – quando não determina – um ἥθος. Muito especialmente, a ideia do determinismo hipocrático povoou o imaginário de Montesquieu sobre o Novo Mundo e os trópicos, e impôs-se sobre muitos pensadores das Luzes, sobretudo do círculo da Academia Real. O capítulo segundo do livro décimo quarto do *Espírito das leis*, à primeira vista, parece uma glosa do tratado hipocrático *Ares, águas e lugares*. No entanto, sua climatologia se restringe ao calor e ao frio. A relação etiológica de constituição do ἥθος é evidente:

clima (calor/frio) -> compleição (fibras e nervos) -> ἥθος,

como se pode notar na seguinte passagem:

Temos, então, mais vigor nos climas frios. A ação do coração e a reação das extremidades das fibras são mais bem feitas, os líquidos estão em melhor equilíbrio, o sangue é mais determinado em direção ao coração e, reciprocamente, o coração tem mais potência. Esta força maior deve produzir muitos efeitos: por exemplo, mais confiança em si mesmo, ou seja, mais coragem; mais conhecimento de sua superioridade, ou seja, menor desejo de vingança; melhor opinião sobre sua segurança, ou seja, mais franqueza, menos suspeitas, política e astúcia. Enfim, isto deve formar caracteres bem diferentes¹¹⁶.

¹¹⁵ Nota-se, em toda essa passagem da *Política*, uma resistência ao uso do termo ἥθος. O esforço envidado para contornar o vocábulo parece-me dever-se às restrições semânticas que lhe impôs Aristóteles tanto em suas *Éticas* quanto em sua *Retórica*.

¹¹⁶ Trad. MURACHCO. *On a donc plus de vigueur dans les climats froids. L'action du cœur et la réaction des extrémités des fibres s'y font mieux, les liqueurs sont mieux en équilibre, le sang est plus déterminé vers le cœur, et réciproquement le cœur a plus de puissance. Cette force plus grande doit produire bien des effets: par exemple, plus de confiance en soi-même, c'est-à-dire plus de courage; plus de connaissance de sa supériorité, c'est-à-dire moins de désir de la vengeance; plus d'opinion de sa sûreté, c'est-à-dire plus de franchise, moins de*

O frio (certamente europeu), para Montesquieu, afirma-se como inexorável etiologia ética de um caráter axiologicamente positivo, e o calor, antiteticamente, impõe uma condição desfavorável ao modelo civilizatório que lhe era absoluto, como se pode notar, por exemplo (mas não somente), nesses três excertos:

souçons, de politique et de ruses. Enfin cela doit faire des caractères bien différents. (XIV,2; 1834:299 = 1996:240)

<p><i>La chaleur du climat peut être si excessive que le corps y sera absolument sans force. Pour lors l'abattement passera à l'esprit même; aucune curiosité, aucune noble entreprise, aucun sentiment généreux; les inclinations y seront toutes passives; la paresse y fera le bonheur; la plupart des châtimens y seront moins difficiles à soutenir que l'action de l'âme, et la servitude moins insupportable que la force d'esprit qui est nécessaire pour se conduire soi-même. (XIV,2)</i></p>	<p><i>Dans ces pays, où la chaleur excessive énerve et accable, le repos est si délicieux et le mouvement si pénible, que ce système de métaphysique paraît naturel, et Foë, législateur des Indes, a suivi ce qu'il sentait, lorsqu'il a mis les hommes dans un état extrêmement passif; mais sa doctrine, née de la paresse du climat, la favorisant à son tour, a causé mille maux. (XIV,5)</i></p>	<p><i>Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtiment: l'esclavage y choque donc moins la raison; et le maître y étant aussi lâche à l'égard de son prince, que son esclave l'est à son égard, l'esclavage civil y est encore accompagné de l'esclavage politique. (XV,7)</i></p>
<p>O calor do clima pode ser tão excessivo que o corpo ficará, assim, completamente sem força. Então, o abatimento passará ao próprio espírito. Nenhuma curiosidade. Nenhuma iniciativa nobre. Nenhum sentimento generoso. As inclinações serão, aí, todas passivas. À preguiça caberá a felicidade. A maior parte dos castigos serão menos difíceis de serem suportados do que a ação da alma. E a servidão, menos insuportável do que a força do espírito que é necessária para conduzir-se a si mesmo.¹¹⁷</p>	<p>Nesses países, onde o calor excessivo enerva e esgota, o repouso é tão delicioso e o movimento tão penoso, que esse sistema de metafísica parece natural, e Foë, legislador das Índias, seguiu o que ele sentia, quando colocou os homens num estado extremamente passivo; mas sua doutrina, nascida da preguiça do clima, favorecendo-a, por sua vez, causava mil males.</p>	<p>Há países onde o calor enerva o corpo e enfraquece tão fortemente a coragem, que os homens só são encarregados de algum dever penoso pelo medo do castigo. A escravidão ali choca, então, menos a razão. E o senhor é tão frouxo em relação ao príncipe quanto o é seu escravo em relação a ele; a escravidão civil é ainda acompanhada da escravidão política.</p>

A simplificação que Montesquieu empreende da tese hipocrática, articulada com o mecanicismo de Buffon, foi, conforme o achado de Sidney Chalhoub

¹¹⁷ As traduções dos excertos de Montesquieu são propostas por mim.

(1996:202)¹¹⁸, duramente criticada, em 1858¹¹⁹, por causa de seu caráter “fatalista”, por Thomaz Gomes dos Santos – médico, homem das artes e segundo diretor do Conservatório (de 1866 até 1874, data de seu falecimento), matriz da atual Escola de Música da Universidade do Brasil:

Tratando dos climas, considereirei com particular atenção a tão conhecida doutrina de Montesquieu a respeito de sua influência sobre as aptidões, costumes e legislação dos povos. Os fundamentos dessa doutrina acham-se na obra prima do pai da medicina, no tratado do Ar, das águas e dos Lugares: ali apontava este incomparável observador, como causas dos costumes afeminados dos Lídios, a doçura do clima, a regularidade das estações, a uberdade do território, e muito especialmente o despotismo ferrenho, que lhes anulava a coragem, sufocara o patriotismo e até lhes fizera perder o sentimento da propriedade. Foi destas tão sábias considerações que por uma dedução forçada inferiu o publicista francês sua deplorável doutrina acerca da influência dos climas quentes sobre o homem moral. A aceitação de tal doutrina seria fatalíssima a essa grande porção da humanidade que habita a zona intertropical, pois que faria considerar como naturais, e portanto necessárias, a torpeza dos costumes, a servidão política e a miséria social. Felizmente a história geral nos demonstra que em todos os tempos, como sob todos os climas, nunca se tem apresentado o homem tal que um simples agregado de matéria, sujeito às variações de temperatura, mas sim animado de um princípio ativo, que reage contra as forças da natureza physica, e o conduz aos altos destinos da sua criação. A filosofia e a sã fisiologia, dando cada uma segundo sua natureza explicações diversas deste grande fenômeno, são concordes em reconhecê-lo; e se homens superiores têm parecido desconhecê-lo, bem depressa os força a verdade a confessarem implicitamente o seu erro, quando atestam fatos que comprovam a independência do homem moral no meio dos modificadores externos; aos erros, porém, dos grandes homens quase sempre correspondem simpatias mais vivas do que aquelas que excitam as verdades que proclamam; por isso julguei correr-me o dever, como professor, e como cidadão, de opôr ao grande nome de Montesquieu, e à turba de seus repetidores, a incontestável autoridade da história e das leis que regem o organismo; dei a esta matéria suficiente

¹¹⁸ Citado também por Edler, 2010, p. 50.

¹¹⁹ In: MARTINS (1858), comentado por Chalhoub (1996).

desenvolvimento, e creio ter alcançado no ânimo dos que me ouviram o fim a que me havia proposto.

É fato que pensadores de enorme ressonância, como Hippolyte Taine (1828-1893), seguindo a mesma ideia do tratado *AAL*, e com menor grau de reducionismo, inverteram-lhe a conclusão, sem abdicar do caráter fatalista (ou determinista) de que se queixa Thomaz Gomes da Silva sete anos antes da publicação da obra *Philosophie de l'art* (1865). Taine, para continuarmos no lastro de um inegável representante do determinismo ético, evocando o *Corpus hippocraticum*, entre outros textos da Grécia do IV e do V séculos a.C., postula que o conforto climático – ao contrário do que sustenta um “Hipócrates” que lhe serve também de autoridade – confere a um povo uma índole melhor. Nas palavras de Taine:

Um povo formado por semelhante clima [o clima ameno da Grécia] se desenvolve mais rápida e harmonicamente que outro qualquer, pois o homem não se encontra oprimido nem amolecido pelo excessivo calor, nem enrijecido ou congelado pelo rigor do frio. Não está condenado nem à inércia sonhadora nem ao exercício contínuo; não se alonga nas contemplanções místicas nem na brutal barbárie. (TAINÉ, H. *Filosofia da Arte*, 4,1,1)¹²⁰

É curioso notar que, mesmo invertendo o raciocínio hipocrático acerca do papel do clima na formação do ἦθος, a Grécia, na obra de Taine, permanece em patamar superior no que aqui chamo de uma *axiologia ética*. O que fez Taine, em suma, foi deslocar o ponto de vista para a sua França, onde o clima lhe parece mais severo em relação à demarcação das estações do ano, e, assim, preserva-se a superioridade grega com a inversão dos valores:

¹²⁰ “Un peuple formé par un semblable climat se développe plus vite et plus harmonieusement qu'un autre; l'homme n'est pas accablé ou amolli par la chaleur excessive, ni raidi et figé par la rigueur du froid. Il n'est pas condamné à l'inertie rêveuse ni à l'exercice continu; il ne s'attarde pas dans les contemplations mystiques ni dans la barbarie brutale.”

AAL:

Clima ameno (estações não marcadas - Ásia) -> mau ἥθος

Clima severo (estações marcadas - Europa) -> bom ἥθος¹²¹

Taine:

Clima ameno (Grécia) -> bom ἥθος

Clima severo (Europa “bárbara”) -> mau ἥθος

Fica, assim, preservada de qualquer demérito a região que, desde o século V a.C., foi o epicentro da cultura grega em todas as circunstâncias. No *Corpus hippocraticum*, porém, há, ao menos, dois fatores de complexidade: uma certa antropogeografia ratzeliana¹²² e aquilo a que denominei, noutra ocasião, de “alteridade interna”¹²³. Vale a pena, para tanto, repetir a citada assertiva do tratado *Ares, águas e lugares*: “Na Europa as tribos (φῦλα) são diferentes umas das outras, tanto nas estruturas quanto nas compleições e nas virilidades” (*AAL*, XXIV,1). Essa alteridade interna é também explicada pelas estações do ano, ou, antes, pela variação entre elas.

Propõem-se duas interpretações possíveis para essa alteridade interna: a primeira diz respeito a um plausível recurso para computar na conta da φύσις intangível, portanto da alçada divina, o status de superioridade requerido por cidadãos de determinadas πόλεις em detrimento dos de outras, o que envolve até mesmo possíveis beligerâncias entre essas πόλεις. A outra interpretação se refere à teoria da identidade concêntrica ou centrífuga, em que a alteridade é caracterizada pela distância, assim como o grau de pertencimento. De acordo com essa segunda hipótese, poder-se-ia pensar num europeu mais asiático, assim como num asiático mais

¹²¹ O tratado *Ares, águas e lugares* (p.ex., em XXIV, 5) usa precisamente a expressão ἀγαθὸν ἥθος para expressar essa ideia.

¹²² Embora o tratado *AAL* (bem como o *MS*) apresente uma genética muito mais próxima de Lamarck do que de Darwin, como preferiria Ratzel. A esse propósito, há o artigo de Leo Name (2010) intitulado “A natureza como o Outro de diferentes partes: uma discussão sobre Ratzel e alteridade”.

¹²³ Cf. CAIRUS & RIBEIRO, 2003.

européu. E, ainda assim, na base etiológica da diferença continuariam claramente as estações do ano, pelo critério da nitidez da distinção entre si.

No tratado *Ares, águas e lugares*, um longo trecho referente especificamente à diferença entre os europeus, a certa altura, responsabiliza a demarcação das estações até mesmo pela cor dos cabelos, e imediatamente pelo ἦθος:

ὁκόσοι δὲ λεπτά τε καὶ ἄνυδρα καὶ ψιλὰ, τῆσι μεταβολῆσι τῶν ὠρέων οὐκ εὐκρητα, ἐν ταύτῃ τῇ χώρῃ τὰ εἶδεα εἰκὸς σκληρά τε εἶναι καὶ ἔντονα καὶ ξανθότερα ἢ μελάντερα καὶ τὰ ἦθεα καὶ τὰς ὀργὰς αὐθάδεάς τε καὶ ἰδιογνώμονας. (*AAL*, XXIV,6)

Aqueles que habitam lugares de solo pobre, sem água, sem vegetação e de um clima nada temperado, graças às mudanças das estações do ano, nessa região, é normal¹²⁴ que os aspectos sejam rijos, tonificados, mais para loiros do que para morenos, e os ἦθεα e os sentimentos¹²⁵ sejam arrogantes e independentes.

A φύσις, em geral, e as estações do ano, em particular, são agentes da construção de ἦθος, de identidades, portanto, mas de identidades étnicas. Aproximam-se, assim, ἦθος e ἔθνος pelo viés da φύσις, na trilha das ὥραι τοῦ ἔτους, das estações do ano.

3.4. O sertão e o litoral selvagem

“Sertão” é a tradução que Mário Lôbo Leal (e também Alexandre Correia) propôs para o termo latino *desertus* no original de Piso. Na tradução de Mário Lôbo Leal, contudo, o gentílico *Mediterraneus* (1658:14) também é traduzido por “os gentios do sertão” (1957:52), talvez sentindo-se impedido de usar o termo “mediterrânico”.

¹²⁴ A palavra traduzida por ‘normal’ aqui é εἰκός, a mesma, de resto, que a tradição latina traduziu, em Aristóteles, por *vero simile*.

¹²⁵ Em grego, αἱ ὀργαί, que, noutros contextos, sói ser traduzido por ‘as iras’.

Alexandre Correia, talvez com maior felicidade, traduziu o mesmo termo por “os habitantes das regiões mediterrâneas” (1948:9). Mário Lôbo Leal foi, aqui, mais latinista do que tradutor, e, valendo-se da acepção assinalada nos bons dicionários de latim, não hesitou em associar o interior (de Pernambuco, é bom lembrar) – sertão, portanto – ao termo latino que, na língua clássica, não tem outro sentido senão o de ‘interterras’, ou interior, em oposição a litoral. Fê-lo sem parecer notar que poucas linhas abaixo esses seus “sertanejos” atiravam-se ao mar não somente com destreza, mas com destreza habitual. Nem mediterrâneo nem sertanejo, o *Mediterraneus* de Piso parece ser o litorâneo de alhures, como, na Neerlândia, o é o mar que leva esse nome. Mas, para além disso, a leitura da página 46 (1957:46=1658:11) sugere com bastante clareza que esse mediterrâneo é algo entre o litoral “civilizado” e o sertão (ou deserto) selvagem. A esse íncola tenta Piso dar o tratamento sugerido por Heródoto, mesclado à semântica do homem tão selvagem quanto mais distante da civilização, numa estrutura lógica em que o ‘selvagem’ se imiscui com o ‘bárbaro’ (ambos nomeados e identificados mutuamente por Piso), opondo-se a uma fusão discursiva — também de matriz grega — entre cultura e civilização. O primeiro modelo do sertanejo de Piso parece-me ser o tratado *AAL*; mais especificamente, essa passagem:

Περὶ μὲν οὖν Αἰγυπτίων καὶ Λιβύων οὕτως ἔχειν μοι δοκεῖ. περὶ δὲ τῶν ἐν δεξιῇ τοῦ ἡλίου τῶν ἀνατολέων τῶν θερινῶν μέχρι Μαιώτιδος λίμνης — οὗτος γὰρ ὄρος τῆς Εὐρώπης καὶ τῆς Ἀσίας — ὧδε ἔχει περὶ αὐτῶν· τὰ δὲ ἔθνεα ταῦτα ταύτῃ διάφορα αὐτὰ ἑωυτῶν μᾶλλον ἐστὶ τῶν προδιηγημένων διὰ τὰς μεταβολὰς τῶν ὥρέων καὶ τῆς χώρης τὴν φύσιν. ἔχει δὲ καὶ κατὰ τὴν γῆν ὁμοίως ἄπερ καὶ κατὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. ὅκου γὰρ αἱ ὥραι μεγίστας μεταβολὰς ποιέονται καὶ πυκνοτάτας, ἐκεῖ καὶ ἡ χώρα ἀγριωτάτη καὶ ἀνωμαλωτάτη ἐστὶ, καὶ εὐρήσεις ὄρεα τε πλεῖστα καὶ δάσέα¹²⁶ καὶ πεδία καὶ λειμῶνας ἐόντας. ὅκου δὲ αἱ ὥραι μὴ μέγα ἀλλάσσουσιν, ἐκείνοις ἡ χώρα ὁμαλωτάτη ἐστίν. οὕτω δὲ ἔχει καὶ περὶ τῶν ἀνθρώπων, εἴ τις βούλεται ἐνθυμεῖσθαι. εἰσὶ γὰρ

¹²⁶ Na tradução latina antiga, à qual pode ter tido acesso Piso, bem como na tradução antiga árabe dos comentários de Galeno ao *AAL*, havia, segundo Jouanna, depois de δασέα, <καὶ μετέωρα>, o que interessa, aqui, na tese da aplicação do modelo hipocrático.

φύσιες αἱ μὲν ὄρεσιν ἔοικυῖαι δενδρώδεσί τε καὶ ἐφύδροισιν, αἱ δὲ λεπτοῖσί τε καὶ ἀνύδροις, αἱ δὲ λειμακεστέροις τε καὶ ἐλώδεσι, αἱ δὲ πεδίῳ τε καὶ ψιλῇ καὶ ξηρῇ γῆ. αἱ γὰρ ὥραι αἱ μεταλλάσσουσαι τῆς μορφῆς τὴν φύσιν εἰσὶ διάφοροι. ἦν δὲ διάφοροι ἕωςι μέγα σφέων αὐτέων, διαφοραὶ καὶ πλείονες γίνονται τοῖς εἶδεσι. (AAL,13)

Acerca dos egípcios e dos líbios, eis o que me parece. Sobre aqueles que estão à direita dos levantes veraneais do sol até o lago Meótida¹²⁷ — pois esse é o limite entre a Europa e a Ásia —, eis o que há acerca deles: esses povos, por essa razão, são mais diferentes entre eles do que os que foram descritos anteriormente, por causa das mudanças das estações e por causa da φύσις da região. O que ocorre com a terra é semelhante ao que ocorre, de outra parte, com os homens. Pois, onde as estações produzem mudanças maiores e mais frequentes, ali também a região é a mais selvagem e a mais irregular, e encontrarás montanhas maiores, com bosques, platôs e pradarias. Mas onde as estações não mudam muito, nesses lugares, a região é mais regular. Assim é também em relação aos homens, se se observar bem. Pois há as φύσιες que se parecem com as montanhas arborizadas e cheias de água; as que se parecem com os solos pobres e sem água, e as que se parecem com os solos mais pantanosos e brejos, e também as que se parecem com uma planície sem vegetação e seca. As estações que mudam a φύσις do aspecto físico são diferentes. Se elas diferem grandemente entre si, as diferenças tornam-se também grandes nas configurações.

A heterogeneidade desses povos a Nordeste do ponto referencial do *AAL* parece obrigar o médico observador viajante a contar apenas com o princípio do determinismo geográfico, a partir do qual se pode dizer algo, e, para além disso, só há dois qualificativos que unem esses povos cuja grande diversidade é dada pela φύσις: ἀγριώτατος καὶ ἀνωμαλώτατος [o mais selvagem (possível) e o mais irregular]. Seguindo esse modelo, talvez, como paroxismo da selvageria humana (reflexo ou

¹²⁷ Atualmente Mar de Azof, entre a Ucrânia e a Rússia.

consequência da selvageria da terra), Piso tenha retratado — com o escândalo esperado (ainda que disfarçado por suas veleidades de isenção) — as práticas antropofágicas.

Heródoto ao usar a imagem da antropofagia ritualística dos indianos calatinos (III,38, 3-4) fornece o modelo que talvez indiretamente — uma vez que o episódio da “pesquisa” etnológica de Dario não é citado por Piso¹²⁸ — esteja ao fundo da descrição desses sertanejos antropófagos, que, conquanto distantes da civilização (cristã), e, portanto, bárbaros, não são selvagens; mas possuem sua cultura, seu νόμος, diria Heródoto¹²⁹. E não só um νόμος, como diz novamente Heródoto, mas vários νόμοι, pois, tal qual os asiáticos, também os bárbaros do Brasil eram diferentes entre si¹³⁰, e, segundo Piso, falavam muitas línguas diversas e pelejavam mutuamente (1957:53=1658:14).

Entre as diferenças, havia dois fatores de abrandamento da ferocidade: o contato com a civilização cristã e o contato com o mar. Quanto ao primeiro, Piso opõe barbárie à polidez (tradução de Mário Lôbo Leal para *humanitas*), creditando ao contato com os “europeus” tornarem-se eles “*cicurati excultique*”, que, com sensibilidade, traduziu Mário Lôbo Leal por “domesticados e civilizados”.

O contato com o mar tornava-os mais doces, “*mitores*”, no dizer de Piso. Essa é uma postulação para a qual Piso evoca a autoridade de Tácito. A frase “*mitius circa Oceanum vivitur*” não se encontra em Tácito, tal como a cita Piso. A frase “*Sanctius apud Oceanum vivitur*” figura em um comentário do filólogo humanista neerlandês Justus Lipsius ao Capítulo 12 do *Germania* de Tácito e é uma citação de Quintiliano (*Declamationes*, 3,16). Lipsius defendia abertamente os germanos da acusação de

¹²⁸ É necessário notar que Heródoto é citado por Piso.

¹²⁹ Piso (1957:53=1658:13) compara o fôlego dos bárbaros “mediterrâneos” brasileiros ao dos egípcios, sem contudo fazer referência a Heródoto, preferindo a fórmula “*quod Lectori non incredibile erit cum de Aegyptiis proditum sit*” [o que não será incrível para os leitores, porquanto seja dito acerca dos egípcios...].

¹³⁰ *AAL*,16: εὐρήσεις δὲ καὶ τοὺς Ἀσιηνοὺς διαφέροντας αὐτοὺς ἑωυτῶν, τοὺς μὲν βελτίονας, τοὺς φαυλοτέρους ἑόντας [encontrarás também asiáticos diferentes entre si, sendo alguns melhores, outros piores]. O critério de avaliação aqui, tal qual em Piso, é oriundo da interseção de alguns traços, portanto parcial, entre os conceitos de ‘bárbaro’ e ‘selvagem’.

Tácito de terem eles “moleza do corpo”. Cito-o aqui através de uma referência que lhe faz a nota da monumental edição de Tácito levada ao prelo pelo Pe. Gabriel Brotier, S.J. (1829[1771]:127):

Infamem quidem corporis mollitiam a Germanis amotam voluit Lipsius, ob auctoritatem Quintiliani in *Declamatione* III ‘de Militis pudicitia a tribuno tentata’ adseverantis: Nihil tale novere Germani et sanctius apud Oceanum vivitur.

Lipsius quis a infame moleza¹³¹ do corpo distante dos germanos, perante a autoridade de Quintiliano em *Declamationes* III, que assevera sobre a pudicícia do soldado testada pelo tribuno: ‘Nada sabem os germanos de tal [vício¹³²] e vive-se mais virtuosamente junto ao Oceano’.

Quis o Padre Brotier, ínclito jesuíta francês, com o concurso do botânico Richard Relhan, de Dublin, substituir a moleza (*mollitia*) oriunda do mar pela ‘santidade’, e, para tanto, evocou a autoridade de Quintiliano. Se salvou aqui os germanos da infâmia, ensejou, por outro lado, uma argumentação de final humanitário desairoso.

Mas a ideia da *mollitia* e outros vícios estarem ligados à vida litorânea é um *tópos* difundido entre muitos autores a partir, pelo menos, de Platão, que nos legou seu registro mais remoto. De fato, no Quarto livro das *Leis* (704d-705a), Platão dispõe que, para a fundação de uma nova cidade, a primeira questão que se coloca é se ela será uma cidade marítima ou uma cidade “mediterrânea”, para usar uma terminologia de Piso, ou seja, nas entranhas continentais, entre terras. A resposta do Ateniense é que, para seu consolo, seu παραμύθιον, a cidade distaria do mar em oitenta estádios

¹³¹ *Mollitia* é um termo que abrange desde a moleza corporal e a fraqueza de caráter até a falta de virilidade. O vocábulo, portanto, acolhe detalhadamente o contexto argumentativo de Quintiliano.

¹³² No contexto do *Declamationes* III, trata-se do meretrício ou da pederastia. Primeiro Müllendorf, depois Rudolf Much, precursor e um dos ideólogos do Nazismo (além de um dos mais importantes comentadores ‘modernos’ do *Germania*), aderiram e aperfeiçoaram a tese do Pe. Brotier, metamorfoseando a defesa cristã dos costumes em apologia de uma superioridade racial.

(i.e., pouco mais de quatorze quilômetros), mas pondera que, ainda assim, estará demasiadamente próxima dele, pois: πρόσοικος γὰρ θάλαττα χώρᾳ τὸ μὲν παρ' ἐκάστην ἡμέραν ἡδύ, μάλα γε μὴν ὄντως ἀλμυρὸν καὶ πικρὸν γειτόνημα [é, de fato, agradável o mar todos os dias adjacente à região, decerto, uma vizinhança assaz salgada e amarga]. Platão situa o problema da proximidade com o mar na esfera ética, declarando textualmente que o mar incute, nas ψυχαί, ἦθη enganadores e pérfidos¹³³. Não é, contudo, a amenidade da vida litorânea que deteriora os ἦθη, mas o convívio com o porto e seu aleivoso comércio.

O ‘comércio’, imiscuído, em Piso, com a ideia de ‘convívio’ ou ‘trato’, “*commercium et consuetudo*”, tem papel civilizador, e serve de modalizador ou matizador entre o bárbaro mais civilizado litorâneo e o bárbaro menos civilizado, mais ao ocidente.

Esses bárbaros eram menos civilizados quanto mais próximos do que Piso denomina *desertus*, e que os tradutores (ambos) verteram por ‘sertão’¹³⁴, ou seja: *pari passu* ao distanciamento do litoral, cede a *socordia* — a indolência, no entender dos nossos tradutores — ao ἦθος de homens monstruosos (*immanes*) e truculentos, que não se dobram às leis e religião dos cristãos, com os quais se recusam a ter contato, pois “*soli vivere amant*”. Diz também Piso serem esses povos “*sine lege, sine religione*”, fazendo-se valer da antiga estratégia retórica de equivaler o bárbaro ao selvagem. Imediatamente, ainda na mesma frase, Piso acrescenta: “*ferino prorsus ritu hunc usque diem*” [com ritual ferino até hoje], deixando claro que a *lex* de que fala é a sua *lex*, e que *religio* ali é a sua *religio*. A partir do reconhecimento do ‘ritus’ desses bárbaros,

¹³³ 705a: ἐμπορίας γὰρ καὶ χρηματισμοῦ διὰ κατηλείας ἐμπιμπλάσσα αὐτήν, ἦθη παλίμβολα καὶ ἄπιστα ταῖς ψυχαῖς ἐντίκτουσα, αὐτήν τε πρὸς αὐτήν τὴν πόλιν ἄπιστον καὶ ἄφιλον ποιεῖ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὡσαύτως [(o mar), enchendo-a (s.e., a região, ἡ χώρα) de comércio e negociações, por causa do varejo, incutindo nas almas (i.e., nas ψυχαί) ἦθη enganadores e pérfidos, torna a própria cidade pérfida e desagradável, assim como faz com os homens].

¹³⁴ Por exemplo, em 1957, p.40 = 1658, p.8; 1957, p. 165 = 1658, p.67 etc. É verdade que, ao contrário de Alexandre Correia, que traduz ‘*Mediterranei*’ (1658:13) por ‘Mediterrâneos’, Mário Lôbo Leal, nessa passagem prefere arriscar-se a verter por ‘gentio do sertão’, o que causa certa espécie, uma vez que se trata aqui de “bárbaros” litorâneos, mas um tanto remotos. No entanto, uma única vez, Mário Lôbo Leal traduz ‘*deserta*’ (1658:10) por ‘desertos’ (1957:10).

segue-se uma descrição em que esses povos são identificados com o paganismo, atribuindo-lhes, inclusive o uso de dispositivos mânticos: “*Ominibus et auguriis dediti, ariolis, sagis et impostoribus quaestui sunt*” [São devotados a todos os augúrios, presságios e impostores] (1658:13-4).

A variedade dos ἄθη sertanejos abrangia vasto conjunto e, se a antropofagia mereceu, pelo escândalo, destaque como característica, não se furtou Piso a reconhecer a existência de ‘gentios do sertão’ de hábitos vegetarianos, ou que, no dizer de nosso autor, viviam “*ex instituto Pythagorae*” [segundo a lei de Pitágoras] (1658:14=1957:55).

A descrição que Piso faz do conjunto de povos que se amplia em direção ao ocidente, acompanhando o contorno da geografia física¹³⁵, tem como protagonista esse homem rude, porém ‘*immanes*’, uma prefiguração da máxima de Euclides da Cunha sobre a força do sertanejo. Também aí, postulo eu, teria Piso sido baluarte de uma concepção de um tipo humano que, conquanto de materialidade genérica, se apresenta primordial na formação imaginária de um povo brasileiro. Essa passagem da φύσις da terra à φύσις do homem agreste, ninguém a descreveria melhor do que o *Poema da cabra* do pernambucano João Cabral de Melo Neto. De fato, o próprio Piso (1658:19=1957:65), num excerto de contexto mais generalizante acerca da influência do clima sobre a saúde dos íncolas, oferece a chave de leitura para a força do sertanejo, quando, como lhe sói, se apoia no *Corpus hippocraticum* (*Aph.* 3,15) como autoridade em sua tese de relação entre o homem e o clima inalteravelmente seco: Τῶν δὲ καταστασίῳ τοῦ ἐνιαυτοῦ τὸ μὲν ὅλον οἱ αὐχοὶ τῶν ἐπομβριῶν εἰσιν ὑγιεινότεροι, καὶ ἦσσαν θανατώδεες [dos que constituem o ano, os (tempos) ressecados são mais saudáveis do que os pluviosos, além de menos mortíferos].

¹³⁵ Essa descrição da distribuição do homem pelo espaço geográfico e que sinaliza a matização civilizatória do oriente para o ocidente pode ser encontrada, por exemplo, na página 46 (1957=1658:11).

3.5. Inconclusão sobre a δύναμις da φύσις

nil igitur fieri de nilo posse fatendumst. (RN,1,205)

A φύσις hipocrática e, como defendo, a *natura* de Piso pouco têm da natureza edênica. Trata-se de um termo bastante específico, cingido pela προαίρεσις, como foi dito, e preenchido por tudo aquilo que não depende da deliberação humana, e que, quando no homem, lhe é inato, ou, no dizer de Platão, συγγενές. De fato, em meio a uma resposta a Ménon, Sócrates sentencia:

ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἔν μόνον ἀναμνησθέντα ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἕάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

Sendo a φύσις, toda ela, congênita (συγγενής) e tendo a alma aprendido tudo, nada impede que, lembrando de algo único, que os homens chamam de ‘aprendizagem’, encontre, essa mesma coisa, todas as outras coisas, contanto que quem busque seja valeroso e não se canse de indagar, pois o indagar e o aprender juntos não são senão relembrar. (*Ménon*, 81c-d)

Noam Chomsky, defendendo o inatismo das estruturas sintáticas desde, pelo menos, seu *Syntaxes structures*, de 1957, promove um erudito estudo dos precedentes de sua ideia. Convoca à cena argumentativa a razão pura de Kant, o inatismo metafísico cartesiano, o universalismo de Port-Royal e dos modistas, entre outras referências. Desse seu acervo que a um só tempo o legitima e, de fato, lhe traz temas de reflexão para a construção de sua teoria, destaca-se uma menção especialmente

relevante para este estudo (CHOMSKY, 2002, p.153¹³⁶): a feita à obra *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* [Da verdade, na medida em que se distingue da revelação, do verossímil, do possível e do falso], da lavra do Barão Herbert de Cherburry, que a fez publicar em 1624, em Paris, e em 1633, em Londres. A frequência amiudada das edições atesta sua vasta circulação, e a celeridade da sua tradução (1639, para o francês) garantiu e testemunha sua popularidade, fomentada, de resto, pelo prestígio e fama do autor, que, aliás, serviu como voluntário nos Países Baixos, sob Filipe Guilherme de Nassau, Príncipe d'Orange, irmão e antecessor de Maurício de Nassau.

Em sua arqueologia da tese do inatismo linguístico, Noam Chomsky cita o *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*, para demonstrar que devia também ao Barão de Cherburry a ideia de que a linguagem humana integra os "princípios ou noções implantados na mente" que "levamos aos objetos a partir de nós mesmos... [como] dom direto da natureza, como mandamento do instinto natural" (Herbert de Cherburry. *De veritate* [...]. *Apud* Chomsky 2002:153). Todavia, não só nesse trecho trazido à tona por Chomsky, mas por toda a obra de Barão de Cherburry há convictas defesas do inatismo, e, em linguagem clara e precisa, a obra opõe os *naturalia* aos *artificialia*:

quô modô duplicem Naturam, in objecto quocunque comperies, *communem*¹³⁷ & *particularem*: duplex igitur datur objecti *quidditas*; à *communi* incipiemus, ut tandem in *quidditatem individualem*, rei Naturam perstringentem deveniamus: quo in argumento praemittendum est, quaestionem istam in seipsa arduam, in *naturalibus* esse difficillimam, cùm *Facultates* nostrae, ad Analogiam propriam terminatae, *quidditates rerum intimas* non penetrent: ideo *quid res naturalis* in seipsa sit, tali in Analogia ad nos, ut sit constituta, perfecte sciri non potest: in *artificialibus* tamen aliter fit; quia sunt ex mente

¹³⁶ Em 1965, Chomsky, em sua obra *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, havia citado a mesma passagem de Lord Herbert. A ideia, contudo, encontra-se robusta e revigorada na obra de 2002, *On Nature and Language*.

¹³⁷ Os termos apresentados em itálico aqui assim estão nas duas primeiras edições (1624 e 1633), ambas consultadas.

nostra: proinde opera *Naturae* (etiam in nobis edita) ut nos lateant, (nemo enim rationem *generationis*, *nutritionis*, *augmentationis*, &c. exploravit unquam,) quod in *artificialibus* subest, ex iisdem *Facultatibus* artis periti intelligere possunt: ideo sutor crepidam. (Herbert de Cherburry, 1633, p.165-6 [1625:211-2])

Dessa forma, chegar-se-á à dúplice *Natura* no objeto que fores observar: a comum e a particular. Dual se apresenta, pois, a quiddidade do objeto. Começemos pela comum, para, enfim, chegarmos à quiddidade individual, que tange à *Natura* da coisa. É preciso notar-se, nesse argumento, que essa questão, árdua em si mesma, é difícilíssima nos *naturalia*, porquanto nossas Faculdades, limitadas pela Analogia [que lhes é] própria, não penetram as intestinas quiddidades das coisas. Eis por que não podemos conhecer perfeitamente o que uma coisa natural é em si mesma, tal como é constituída para nós na Analogia¹³⁸. Nos *artificialia*, todavia, é diferente, porque saem da nossa mente. Tal como as obras da *Natura* (também manifestas em nós) se nos ocultam (de fato, ninguém nunca explorou a razão da geração, nutrição, crescimento etc.), assim também o que subjaz nos *artificialia*, os experimentados na arte podem compreendê-lo partir das mesmas Faculdades: por exemplo, um sapateiro [sabe como fazer] uma sandália.

A concisão do texto de Herbert de Cherburry é impressionante, e persiste pelas quase 250 páginas da obra, mas tomo aqui o *De veritate* [...] apenas como um testemunho, de ampla circulação em meios eruditos e semieruditos¹³⁹, de que o conceito de *natura* à época de Piso seguia de perto a ideia que de φύσις faziam os gregos do século V a.C., em geral, e os textos do *Corpus hippocraticum*, em particular. A incapacidade humana de *intelligere* os *naturalia* — mesmo aqueles que nos são internos — diz respeito à indiferença que, por definição, a *natura* guarda à deliberação.

¹³⁸ Essa fenomenologia *avant-la-lettre* do Barão Herbert de Cherburry não escapou à percepção de Chomsky.

¹³⁹ A obra contou com duas edições durante a vida do autor, cada uma delas em um grande centro de difusão de ideias, Paris e Londres, e, no mesmo período (1639), a obra teve sua tradução para o francês publicada, em uma versão que não só traduzia o latim original, mas também imprimia à obra um tom mais didático — por exemplo, ao dar números às ideias e às questões, referindo-se a elas por essa numeração.

Ainda reconhecendo uma duplicidade do conceito de *natura*, que, aliás, já foi discutida aqui, separando-a em *communis* e *particular* (ou *individual*), essa distinção, no entanto, é superada pela dicotomia entre os *naturalia* e os *artificialia*, produtos integralmente *ex mente nostra*, e, portanto, sujeitos ao controle intelectual e pragmático. Interessou a Chomsky no *De veritate* [...] o mesmo dado que interessa a este estudo: a *res*, isto é, a realidade, pode ser *naturalis*, *artificialis* ou *mixta* (1654:211); *mixta*, como Chomsky quer a língua. Por *naturalis*, Chomsky também compreende o inatismo, que é, ao mesmo tempo, universal e invariável.

Não é possível, pois, produzir a *natura* como, nos *artificialia*, *sutor crepidam*. A condição do *sutor* para produzir sua *crepida* é ser *artis peritus*, e creio que a *ars* de Herbert de Cherburry não era outra senão a própria τέχνη. Em certa medida a mesma τέχνη que o *Corpus hippocraticum*, em seu Περὶ τέχνης, reivindica como um marco definidor da medicina, gerando, por assim dizer, um conceito muito próximo do de ‘campo’ de Bourdieu, e que pode ser sistematizado assim, ao modo de traços semânticos¹⁴⁰:

- 1) A τέχνη determina duas categorias: os τεχνῖται¹⁴¹ e os ἰδιῶτες.
- 2) A τέχνη domina a relação entre causa e efeito.
- 3) A τέχνη tem por conteúdo um feixe de conhecimentos com escopo pragmático.

Há um outro ponto definitório que não acrescento acima, mas comento aqui: o Περὶ τέχνης insiste em que a τέχνη é limitada pela φύσις. Quem desconhece esse limite, segundo o tratado, como já foi dito, é ignorante, e não por causa da falta de instrução (ἀμαθία), mas devido mesmo à μανία, a uma loucura delirante.

¹⁴⁰ Analisei esse aspecto da τέχνη no Περὶ τέχνης em CAIRUS (2003).

¹⁴¹ Ἴητροί, no caso do Περὶ τέχνης.

Eis um recurso retórico conhecido: desabilitar o pré-conhecimento como requisito para a compreensão do argumento. Não compreender que a φύσις limita a τέχνη não é uma questão de ἀμαθία, ou falta de conhecimento apreendido, mas sim um problema de falta de raciocínio; logo, dirá o autor do tratado, é um problema de μανία. Retórica, decerto, pois comprovadamente esse limite não era assim tão claro no século V a.C., e nem seria mais tarde. Por muito tempo ainda o Ocidente duvidará de que a φύσις sempre limita a τέχνη, e a descrença nesse limite impulsionou o pensamento naturalista dos séculos XVII e XVIII¹⁴², e forçou, noutros aspectos, a constante reformulação das fronteiras e da própria definição de uma *Natura* que, não raro, poder-se-ia irmanar à φύσις.

No fulcral texto de Herbert de Cherbury, cada um dos itens da definição hipocrática de τέχνη pode ser aplicado à *ars*, e, além disso, é evidente que sua *Natura* limita a *ars*, e começa precisamente onde terminam os domínios desta.

O caráter espontâneo da φύσις e o fascínio pelo desafio de domá-la não foi transferido para a *natura* em tempos de Piso ou de Herbert de Cherbury. Essa transferência tem uma história que perpassa a perquirição da filosofia grega que os latinos promovem, a fim de constituírem suas filosofias morais práticas.

Pela lavra de Lucrécio, no seu poema de título mui significativo — *De rerum natura* —, o conceito de φύσις encontra morada no termo *natura*, trazido a ele pelas vias epicuristas (embora se possa ver aí também certo desenho atomista):

Postremo quoniam incultis praestare videmus
culti loca et manibus melioris reddere fetus,
esse videlicet in terris primordia rerum
quae nos fecundas vertentes vomere glebas
terraique solum subigentes cimus ad ortus;
quod si nulla forent, nostro sine quaeque labore
sponte sua multo fieri meliora videres.
Huc accedit uti quicque in sua corpora rursum

¹⁴² É conhecido, contudo, que essa ideia adentrou o século XIX e foi importante na formação do pensamento cientificista.

dissoluat natura neque ad nihilum interemat res.
nam siquid mortale e cunctis partibus esset,
ex oculis res quaeque repente erepta periret;
nulla vi foret usus enim, quae partibus eius
discidium parere et nexus exsolvere posset.
quod nunc, aeterno quia constant semine quaeque,
donec vis obiit, quae res diverberet ictu
aut intus penetret per inania dissoluatque,
nullius exitium patitur natura videri.
(RN,1,208-24)

Em 1851¹⁴³, traduzido com engenho e arte, por António José de Lima Leitão¹⁴⁴:

Vemos mais férteis os lavrados campos
Do que os deixados à espontânea incúria,
E que a mão do cultor frutos melhora:
Logo há porções na terra elementares,
Cuja energia nós, co'a relha erguendo
Os fecundos torrões aprofundados,
Liberta pomos em favor dos frutos,
Que à perfeição por si tender deviam
Sem de nós precisar, se assim não fosse.
Não há corpos nenhuns que se aniquilem:
A seu turno os dissolve a natureza,
E os reduz às moléculas primárias¹⁴⁵.
Se estas períveis fossem, de repente
Consumir-se-ia o corpo, que organizam:
Por si destruídos a coesão e o nexos,
Inútil lhe ficava o lento atrito.
Vê pois que são os átomos eternos¹⁴⁶;
E só consiste a destruição dos corpos

¹⁴³ Em 1851, foi publicado o primeiro dos dois tomos. O segundo foi ao prelo em 1853. A grafia foi aqui atualizada.

¹⁴⁴ Ele próprio médico viajante, homeopata de primeira hora e homem de letras. Nasceu em 1787 e viveu até 1856. Foi membro do IHGB. Sua vastíssima obra compreende históricas traduções, como a do *Paraíso Perdido*, de John Milton, publicada em 1840. Sua biografia é controversa, devido à sua estadia na França napoleônica e seu posterior e conturbado retorno à Terra Pátria.

¹⁴⁵ *Cuntae pars*, literalmente: 'partes inteiras', *i.e.*, 'partes indivizíveis'.

¹⁴⁶ *Semen aeternum*, literalmente: 'semente eterna'. Uma referência à ciclicidade natural do tempo que não escapou de todo ao tradutor.

Em que um impulso lhes desuna as partes
Já dissolvendo-os penetrando os poros,
Já porque a superfície lhes contunde.

Em 2016, receberam esses versos a seguinte versão, produzida pelos tradutores da Universidade Federal da Paraíba, Juvino Alves Maia Junior, Hermes Orígenes Duarte Vieira e Felipe dos Santos Almeida:

Uma vez que ao fim vemos os locais cultivados superar
os incultos, e render às mãos melhores frutos,
é claro que na terra há princípios naturais,
que nós, revolvendo as glebas fecundas com arado e
alcançando o solo profundo, trazemos à luz.
Pois se nada houvesse, verias sem nosso trabalho algumas
coisas surgir muito melhores espontaneamente.
daí sucede que o que a natureza desfaz novamente em
seus elementos, não o extingue para o nada.
De fato, se algo mortal existisse a partir de cada parte em conjunto,
de repente cada coisa pereceria, arrebatada da vista.
Porque isso seria usual sem alguma força que pudesse
produzir a separação das partes e dissolver-lhe as ligações.
Uma vez que tudo subsiste por semente eterna,
até que uma força que se opôs destroce tudo por golpe
ou interpenetre através dos espaços vazios e tudo dissolva,
porque agora a natureza admite que nenhuma morte seja vista

Mesmo a criativa tradução poética de António José de Lima Leitão, precursora — julgo eu —, em um século, da estética da ‘poesia científica’ de Augusto dos Anjos, não oculta os três pontos fundamentais desse excerto no que tange a este ensaio: a primazia ontológica da *natura*; seu caráter de radical espontaneidade, e a relação entre *ars* e *natura*. E, se se somar a essas três a ideia de uma ciclicidade temporal, que confere à *natura* seu estado de perenidade, tem-se, então, um bom retrato da φύσις.

A imagem do plantio, usada por Lucrecio (RN,1,208), parece fazer ecoar uma espécie de senso comum grego, que o poeta-filósofo do século I a.C. soube imiscuir com sua filosofia epicurista.

De fato, um parêmio é assim citado por Teofrasto (*Hist.Pl.*,VIII,7,6 e *De causis plantarum*,III,3,2) e por Plutarco (*Quaest.convivales*,701a): ἔτος φέρει, οὐχὶ ἄρουρα [o ano fornece (frutos), não o campo]. Essa ideia submete a ἄρουρα ao ἔτος, ou seja às estações do ano. A ἄρουρα, o campo cultivável ou cultivado, é um lugar privilegiado de encontro entre a φύσις e a τέχνη, entre o que depende e o que não depende do homem. É esse lugar que submete a uma φύσις superior, que não dialoga, mas impera. Conduzindo o raciocínio pela mesma seara, Platão, no livro X das *Leis* (899b), cita Tales de Mileto: θεῶν ἐστὶ πλήρη πάντα [tudo está pleno de deuses]¹⁴⁷. Tal citação parece ter o escopo de legitimar uma ideia que me parece ir constituindo-se hegemônica à época de Platão, a mesma ideia, de resto, que abre o tratado *De morbo sacro*:

Περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ὧδ' ἔχει· οὐδὲν τί μοι δοκέει τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἦν καὶ τὰ λοιπὰ νουσήματα, ὅθεν γίνεται. (1Littré-1Jones)

Eis aqui o que há acerca da doença dita sagrada: não me parece ser de forma alguma mais divina nem mais sagrada do que as outras, mas tem a mesma φύσις que as outras enfermidades e a mesma origem.

A φύσις se impõe entre deuses e mortais, e, entre uns e outros, cada qual tange a parte que lhe é próxima. Os homens tentam, por meio de seus instrumentos, conquistar mais terreno nesse campo limitado pelo domínio divino, em que a parte mais notória é o clima.

¹⁴⁷ Tales, DK22A: Aristóteles. *De anima*, 411a & *Pl.Epinomida*, 991d, além da referida passagem do Livro X das *Leis*.

O tempo e o clima encontram, em textos gregos do século V e IV a.C., sua expressão nas estações do ano, em estrutura binária ou quaternária. As mesmas estações marcam tanto a configuração linear do tempo quanto a cíclica, e, por serem mesmas as estações, também são por elas que se tecem as relações entre essas duas concepções temporais.

Uma certa literatura grega epidítica e apodítica de natureza primordialmente médica e historiográfica revela uma possibilidade interpretativa para as estações do ano para além do clima e da cronologia. Constrói, dessarte, tal literatura uma relação entre identidade atribuída – expressa pelo conceito de ἦθος – (e, neste caso, atribuída a um ἔθνος) e a φύσις, esse conjunto composto pelo que não depende da προαίρεσις, de uma deliberação humana.

As estações do ano são eloquentes significantes relacionados à agência – e gerência – de uma φύσις que reivindica o κράτος, o domínio, por meio de suas δυνάμεις, ou seja, de suas propriedades ativas. Tais propriedades ativas são moduladas pelas estações que também as traduzem em sua maior manifestação.

A identidade pode mesmo chegar a ser quase subordinada a essa força física, que, por isso e pela necessidade de uma saúde, exige uma resposta em prol da civilização (que aqui se identifica com a cultura). Tal resposta vem pela vertente médica que, juntamente com a historiografia antiga, postula uma hermenêutica dos fenômenos climáticos, e, em especial, das estações do ano. Essa hermenêutica é deliberadamente proposta com uma face determinista, para marcar e demarcar claramente o lugar de fala que postulará uma defesa da τέχνη.

4. EPÍLOGO

Não há exatamente o que concluir desta Tese, mas, à guisa de conclusão, proponho-lhe um epílogo com um conteúdo que a tradição ecdótica grega chamaria de ὑπόθεσις e a latina de *argumentum*. Algo que, enfim, pudesse ser lido no lugar de tudo que foi escrito, e que, a partir desse último dito, pudesse ser feito o julgamento da obra.

Aqui vai, pois, esse meu epílogo, que bastará aos amigos de Esparta.

Talvez tenha sido Paulo Prado, em seu *Retrato do Brasil* (1928), o grande provocador de um processo de reações no qual se insere a profusão de interpretações do Brasil que marcou a década de trinta, a começar pela tríade formada por Gilberto Freire (*Casa-Grande & Senzala*, 1933), Caio Prado Júnior (*Evolução política do Brasil*, 1933) e Sérgio Buarque de Holanda (*Raízes do Brasil*, 1936).

Paulo Prado tem uma escrita revolucionária em relação à abordagem positivista vigente e hegemônica, respaldada (indevidamente) em Varnhagen. O lugar de Visconde de Porto Seguro, Francisco Adolfo de Varnhagen, o “Heródoto Brasileiro”, no entanto, já é fartamente discutido por grandes teóricos da História, como Helena Mollo (2005), e a reação provocada por sua historiografia moveu, declaradamente, parte da obra de toda uma geração que, ultrapassando a década de trinta, atinge também José Honório Rodrigues.

Paulo Prado inegavelmente fez parte desse movimento que soube conciliar a negação metodológica e a afirmação do lugar na história. Assim, o movimento de 30 da Historiografia Brasileira, a partir de Paulo Prado, recusa o positivismo historiográfico atribuído — às vezes apressadamente, como foi dito — a Varnhagen, conferindo, no entanto, ao ‘Heródoto Brasileiro’ seu lugar (ainda que não com as dimensões de hoje) na história da historiografia.

Foi, no entanto, o mesmo Paulo Prado que reproduziu de forma talvez pouco crítica o imaginário acerca do ἥθος brasileiro cujas raízes tentei expor, cavucando terra dura. Em certo ponto do *Retrato do Brasil*, lê-se:

O mestiço brasileiro tem fornecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura, de valor moral. Por outro lado, as populações oferecem tal fraqueza física, organismos tão indefesos contra a doença e os vícios, que é uma interrogação natural indagar se esse estado de coisas não provém do intenso cruzamento das raças e sub-raças. (PRADO, 1981, p. 138)

A esse trecho, Paulo Prado abre uma nota de rodapé, onde se lê: “Piso, no século XVI¹⁴⁸, já observava que a mescla das três raças — europeia, americana, africana — tinha produzido novas doenças, ou as conhecidas haviam sido tão modificadas, que eram verdadeiros enigmas para os médicos” (*ibidem*).

Não é Paulo Prado o único historiador que propaga um pensamento referendado em Piso, aparentemente, aliás, sem ter contato direto com seu texto. De *Retrato do Brasil a Casa-Grande & Senzala e Raízes do Brasil*, além da militância historiográfica de José Honório Rodrigues, houve um contexto político otimista marcado pela proposição de um Estados Unidos do Brasil que fosse, ao Sul, o que o outro Estados Unidos fosse ao Norte das Américas.

A releitura dos textos fundadores era premente. Gândavo, Caminha, Anchieta *et alii* passaram a ser lidos diretamente e, quando preciso, suas traduções, como foi visto, foram promovidas, fomentadas e providenciadas, e, não por acaso, por órgãos estatais, como o Instituto Nacional do Livro, criado em 1937.

Na retomada desses primeiros textos sobre o Brasil, antes usados com certa leviandade como *auctoritas*, os historiadores (e sociólogos), cômicos de seu lugar, notaram em Piso ideias acerca do homem, algo assemelhado a ‘teorias antropológicas’,

¹⁴⁸ Como se nota, não foi somente na data que se equivocou Paulo Prado.

que encontravam respaldo acadêmico em sua formação médica e humanística, portanto, na medicina hipocrática, na crítica galênica e na historiografia romana.

Guilherme Piso, o arquiatra da corte de Nassau, diante de um universo humano quase¹⁴⁹ completamente novo para ele, lançou mão do grande manual que a medicina hipocrática preparou, no século V a.C. , para lidar com os povos asiáticos, diferentes dos europeus e também diferentes entre si. A obra se intitula *Ares, águas e lugares*, e foi esse também o título que Piso deu à parte mais ‘antropológica’ de seu tratado. É escusado dizer, a essa altura, que não foi somente o título que Piso tomou ao tratado hipocrático: o texto legado pela Antiguidade e conservado em voga no ensino médico forneceu seu método; serviu-lhe de guia; constituiu sua *auctoritas*, e ali estavam seus princípios basilares, certamente um patrimônio de sua formação.

A fórmula empregada por Piso foi simples: inverte-se o eixo do Oriente para o Ocidente, e têm-se os brasileiros na conta dos asiáticos, considerando, inclusive, as diferenças desses brasileiros entre si, a exemplo do que os prosadores jônicos viajantes fizeram em relação aos asiáticos.

O texto hipocrático não foi tão-somente um método de observação, mas um modelo, onde se encaixava o homem brasileiro e a partir de onde Piso foi delineando o ἦθος dos íncolas e ácolas destas Terras. Sua abordagem hipocrática deste ἦθος aproxima-o de uma φύσις que vai tomando cada vez mais espaço nas abordagens consequentes, até redundar em um autêntico determinismo que, não raro, qual em Paulo Prado, volta a Piso e, por meio dele, ao seu modelo.

Num contexto de disputa de forças que aspiravam a soberania, o ἦθος de Heráclito, o νόμος de Heródoto (e Píndaro) e a φύσις hipocrática, é a essa última que

¹⁴⁹ Devo este “quase” à fundamentada insistência de Heloisa Gesteira, em vários de seus escritos, acerca da dívida de Piso para com as descrições jesuítas que os holandeses encontram não só aqui, como alhures. Para ilustrar esse fato, destaco a descrição da mandioca (de seu uso e seu processamento) em Piso (1957:261-70=1658:114-7), notoriamente inspirada na obra *Tratados da Terra e da Gente do Brasil* (1580), do padre Fernão Cardin, S.J. (cuja obra, publicada em 1925 pelos esforços de Afrânio Peixoto, a partir do trabalho biblio-arqueológico de Capistrano de Abreu)(1925:69-71), e na *História Natural e Moral das Índias* (1590), do padre José de Acosta, S.J., que fala, em comparativos do “pão” e do “vinho”, ao se referir à selva peruana.

Piso e seus epígonos diretos e indiretos outorga o cetro. Para a φύσις propus uma conceituação a partir da negação da προαίρεσις, que constitui a única parte da φύσις da qual a própria φύσις não é conteúdo.

Essa mesma φύσις rege, em Piso — porque este acompanha o hipocrático *Ares, águas e lugares* —, soberanamente o ἦθος e, por conseguinte, o νόμος, a partir de seu extremo mais distante da própria προαίρεσις, do qual faz parte o clima.

Cornélio Francisco de Pauw, diplomata da corte de Frederico da Prússia, é o autor das *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine. Avec une Dissertation sur l'Amérique & les Américains*, de 1771, que Gerbi (1996:250 & *sqq.*) reputa como o filtro pelo qual Kant contemplava a América. Ao falar de Cornélio de Pauw, o erudito e elegante texto de Gerbi demonstra uma acuidade e uma maturidade intelectuais que são, em si, uma lição de historiografia. De Pauw é apresentado como “escandaloso” por Gerbi (1996:252), que, aliás, não lhe poupa duras palavras, que não se dirigem, decerto, ao seu cadáver ou à sua memória, mas aos seus prosélitos que se multiplicam especialmente em tempos de crise, e, por vezes, fazendo girar novamente o eixo do vilipêndio. Assim, o autor hipocrático do *Ares, Águas e Lugares* e Aristóteles estranhavam o (nosso) Leste (sua Ásia), mas sem o respeito herodotiano aos νόμοι alheios. Oviedo no século VI, em desarmonia com o pontífice Las Casas, desloca o eixo para o Oeste e inaugura uma tradição em que logo se inscreve Piso, de Pauw, Kant, Hegel e tantos outros que causaram o escândalo de Georg Forster, Alexander von Humboldt e, logo adiante, de Martí, Bolívar, Bonifácio, Nabuco e muitos outros. Finalmente, assistimos, no século XX, um novo deslocamento, agora longitudinal, sobre esse eixo imaginário, e cá voltamos um tanto a Barleus, que já o preconizava.

Há um longo percurso da leitura dessa soberania que merece devida história, e dela fazem parte determinismos, racismos e outros tipos de concepções do ἦθος que já encontraram consequências cujo teor já redundou em práticas sociais nefastas, e estranhamente ainda apresenta potencial para outras.

Tal qual acontecia na concepção que os autores viajantes da Antiguidade grega (refiro-me especialmente ao século Va.C.) tinham da Ásia, no primeiro momento de construção de um imaginário do primeiro mundo encontramos uma infértil e deletéria fórmula: a Europa vê o outro como *atopía*, e seu objeto a vê como *utopía*.

Ao lado das concepções de homem tropical advindas das teses deterministas onde os tratados *Ares, águas e lugares*, tanto de Piso quanto do *Corpus hippocraticum*, têm um papel de incontestável relevância, parte de certas expressões artísticas e acadêmicas, de Gilberto Freyre e o Modernismo ao Tropicalismo, pretenderam dar ao fruto desse imaginário moldura positiva e o contorno propositivo que, em vez de negar, invertesse os efeitos das teses deterministas. Tal projeto, deve-se dizer, legou uma literatura que dificilmente pode deixar de ser apreciada e mais dificilmente ainda pode ser negligenciada, tendo já assumido lugar canônico no discurso oficial sobre nossa cultura e nossa literatura.

5. BIBLIOGRAFIA

- ALSINA, Julieta. As revoluções da alma: sonho e *prodiagnosis* no tratado hipocrático *Da dieta*. Tese de Doutorado (Letras Clássicas). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.
- _____. Δίαιτα ἀρτοφάγων: a saúde põe a mesa entre os gregos. Dissertação de Mestrado (Letras Clássicas). Rio de Janeiro: Universidade do Brasil - UFRJ, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.
- ARISTOTE. *Marche des animaux - Mouvement des animaux*. Texte établi et traduit par P. LOUIS. 2e tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. *De incessu animalium*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- ARISTOTELIS. *De Arte Poetica Liber*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxi Rudolfus KASSEL. Oxford: Oxford University Press, 1982 [1965].
- Guilielmi BALONII *Epidemiorum et ephemeridum libri duo*. Paris: Jacobus Quesnel, 1640. [Disponível, por exemplo, em: <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histoire/medica/resultats/index.php>]
- BARAIBAR, Álvaro. Las miradas de Gonzalo Fernández de Oviedo sobre la naturaleza del Nuevo Mundo. *Estudios Ibero-Americanos*, PUCRS, v. 40, n. 1, p. 7-22, jan.-jun. 2014.
- BARLAEUS, Caspar. *Historia rerum per octennium in Brasilia et alibi gestarum*. Amsterdam: Officina Tobia Gilberling, 1660 [1647].
- BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes*. Trad. Cláudio Brandão. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1960.
- BERNARD, Claude. *Recherches sur une nouvelle fonction du foie considéré comme organe producteur de matière sucrée chez l'homme et les animaux*. Paris: Imprimerie L.Martinet, 1853. (Disponível, por exemplo, em: <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de>.)
- BRUNHARA, Rafael C.M. *Elegia grega arcaica, ocasião de performance e tradição épica: o caso de Tirteu*. Dissertação de Mestrado (Letras Clássicas). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2012.

- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. In: SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000. vol.3
- CAIRUS, Henrique Fortuna. *O vocabulário fisiológico do tratado hipocrático Da natureza do homem*. Dissertação de Mestrado (Letras Clássicas). Rio de Janeiro: Universidade do Brasil - UFRJ, 1994.
- _____. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Tese de Doutorado (Letras Clássicas). Rio de Janeiro: Universidade do Brasil - UFRJ, 1999.
- _____. *A arte hipocrática entre o lógos e a práxis*. In: *Terceira margem.*, Ano VIII, nº9, 2003. pp. 9-18.
- _____. *A alma do corpo e o corpo da alma entre os gregos antigos*. In: *Calíope, Presença clássica*. n.15, dez. 2006. p.72-90.
- _____. & RIBEIRO Júnior, Wilson A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005.
- _____. & ALSINA, J. *A alimentação na dieta hipocrática*. *Classica* (São Paulo), v. 20, p. 212, 2007.
- _____ & RIBEIRO, Tatiana O. *Asiáticos diferentes entre si: O Corpus hippocraticum e a alteridade interna*. Trabalho apresentado no Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 2003. https://www.researchgate.net/publication/268075642_Asiaticos_diferentes_entre_si_O_Corpus_hippocraticum_e_a_alteridade_interna. Consultado em 13/07/2016.
- CANGUILHEM, G. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- _____. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 3a ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1990.
- CANNON, W. B. *The wisdom of the body*. New York: W W Norton & Co., 1932.
- CARDIN, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introduções e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu, e Rodolpho Garcia. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia., 1925 [1580]. (Incorporado à Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin).
- CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHALHOUB, Sidney. *Febre amarela*. In: ——. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte Imperial*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.
- CHOMSKY, Noam. *Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente*. São Paulo: UNESP/Cambridge University Press, 2002 [2000].

- CONFORMITÉ de l’Ancienne et moderne Médecine d’Hippocrate à Paracelse: divisée en huict Pauses ou Journées et à la fin, HIPPOCRATIS & PARACELSI Sententiarum unitas. Rennes: Michel Logerroys, 1592 [fac-símile: Valladolid: Maxtor, 2011].
- DAMÁSIO, António. *E o cérebro criou o homem*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DAMIÃO, Matheus Oliveira. O onde antes do lugar: as διαστάσεις no De incessu animalium de Aristóteles. *CODEX – Revista de Estudos Clássicos*, [S.l.], v. 5, n. 2, p. 155–180, dez. 2017. ISSN 2176-1779. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/article/view/14328>>. Acesso em: 25 Fev. 2018.
- DASTON, L., VIDAL, F. (Org.). *The Moral Authority of Nature*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- DESCOLA, P., PALSSON, G. (org.). *Nature and society. Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1995.
- DIELS, H. & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6a ed. Zürich: Weidmann, 1952 (repr. 2004).
- EDLER, Flávio Coelho. *Medicina no Brasil Imperial: clima, parasitas e patologia tropical*. Rio de Janeiro: FIOcruz, 2012.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungmann, revisão e apresentação Renato J. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, v I. 1993, v.II [1939].
- ÉSQUILO. *Oresteia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 3 vols. São Paulo: Iluminuras /FAPESP, 2004.
- EUSTATHII Commentarii (*In Dionysum Periegetem*). In: BERNHARDY, Gottfried (*recensio et annotatio*). *Geographi Græci minores*. Leipzig: Libraria Weidmannia, 1828. t.1.
- FERNANDEZ de OVIEDO y VALDEZ, Gonzalo. *Sumario de historia natural de las Indias*. Barcelona: Linkgua Ediciones, 2008 [1526].
- Ioannis FERNELII *Therapeutica universalis, seu medendi rationis, libri septem*. Genebra: Ioannes de Laon, 1596.
- FUSULIER, Bernard. Le concept d’ethos. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 42-1, 2011, 97-109.

- GALIEN / KÜHN, KARL GOTTLÖB (Ed.) *Galenii opera omnia*. Leipzig: Car. Cnoblochii, 1821–1833. BIU Santé (Paris) <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?4567>
- GALLUCCI, Livia. A naturalização da saúde e desnaturalização da doença na leitura dos antigos por G. Canguilhem. {no prelo}. 2018.
- GERBI, Antonello. *Nature in the New World: From Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010.
- _____. *O novo mundo: história de uma polêmica: 1750–1900*. Trad. Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].
- GESTEIRA, Heloisa. *O Teatro das coisas naturais; conhecimento e dominação neerlandesa no Brasil*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2001.
- _____. Preciosidades do acervo – Gaspar Borléus: uma história do Brasil Holandês. *Anais da Biblioteca Nacional*, v.116, 1996.
- GHADESSI, Toubá. Visualizing monsters. In: MUÑOZ, Brian & LANDERS, Matthew. *Anatomy and the Organization of Knowledge, 1500–1850*. Abingdon: Routledge, 2015.
- GRAY, Sally Hatch. Kant's Race Theory, Forster's Counter, and the Metaphysics of Color. *The Eighteenth Century*, vol. 53, no. 4, 2012, pp. 393–412. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/23365038.
- GRMEK, Mirko Drazen. *Le Legs de Claude Bernard*. Paris: Ed. Fayard, 1997.
- GUARDIA, Joseph-Michel. *Histoire de la médecine, d'Hippocrate à Broussais et ses successeurs*. Paris: Octave Doin, 1884.
- GUIMARÃES, M. L. S.: 'História e natureza em von Martius: esquadrinhando o Brasil para construir a nação'. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VII(2), 389–410, jul.–out. 2000.
- _____. *Historiografia e nação no Brasil: 1838–1857*. Trad. Paulo Knauss de Mendonça e Ina de Mendonça. Rio de Janeiro; Ed.UERJ, 2011.
- GURGEL, Nonato. Descartes nos trópicos e outra ótica. In: ROSITO, Vaeria (org.). *Cidade fundida: tal centro qual periferia?* Seropédica: Ed. da UFRRJ, 2012.
- HANKE, Lewis. *Aristotle and the American Indians; a study in race prejudice in modern world*. Londres: Hollis & Carter, 1959.
- _____. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Ed. Aguilar, Madrid, 2ª edición, 1967.

- HEINIMANN, F. *Nomos und physis*. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Schweiz. Beitr. z. Altert. Wiss, H. 1 Basel, 1945. (Versão de Mauro Engelmann).
- HERBERT of Cherbury [Edward Herbert], Barão. *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*. Paris: Augustinus Matthaeus, 1633 [Paris, 1624].
- HERODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. LEGRAND. Paris: Les Belles Lettres, 1956. 11 vols.
- HIPPOCRATES. With an english translation by W.H.S. JONES and E.T. WITHINGTON. London/Cambridge, Loeb Classical Library, 1923-92.
- HÜLSZ Piccone, Enrique. Heraclitus on φύσις. *Epoché*, Vol. 17, n. 2 Primavera, 2013.
- HUMPHREYS, S.C. Law, custom and culture in Herodotus, *Arethusa* 20 (1987) 212-3
- JOLY, Robert. *Le niveau de la science hippocratique*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- _____. Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après. In: *La collection hippocratique et son rôle dans la médecine: Colloque Hippocratique de Strasbourg*. Leiden: E.J.Brill, 1975. pp. 407-21.
- JOUANNA, J. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
- _____. *Greek medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- _____. L'Interpretation des rêves et la théorie micro-macro-cosmique dans le traité hippocratique Du régime: sémiotique et mimesis. In: FISCHER, Klaus-Dietrich; NICKEL, Diethard; POTTER, Paul (Ed.). *Text and Tradition: Studies in Ancient Medicine and Its Transmission Presented to Jutta Kollesch*. Leiden: Brill, 1998. pp. 161-74.
- _____. Ippocrate e il sacro. *Koinônia* (12). Milano, 1988, pp. 91-113.
- _____. La naissance de l'art médical occidental. In: GRMEK, Mirko D. (org.) *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. pp. 25-66.
- _____. Rhétorique et médecine dans la collection hippocratique: contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle, *Revue des études grecques*, 97 (1984), pp. 26-44.

- _____. & BOUDON, V. Remarques sur la place d'Hippocrate dans la pharmacologie de Galien. In: DEBRU, A. *Galen on Pharmacology: Philosophy, History and Medicine*. Leiden: Brill, 1997. pp. 213-234.
- ΚΟΤΟΠΥΛΗ, Μαρία. Φύσις και νόμος στη διδασκαλία των σοφιστών και στις Βάχκες του Ευριπίδη. Πάτρα: Πανεπιστήμιον Πατρών, 2013.
- KURY, Lorelai. La nature de la nation: le climat et les gens du Brésil (1780-1836). *Annales historiques de la Révolution française*, 365, 2011, 129-152.
- ΚΥΡΚΟΣ, Βασίλειος. Αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική. Αθήνα: Παπαδήμας, 1992.
- Joannis De LAET *Americae utriusque Descriptio Nouus orbis seu Descriptionis Indiae Occidentalis libri 18*. Authore Ioanne de Laet Antuerp. Batávia: Elzevirii, 1633. [disponível em https://archive.org/details/bub_gb_xLF8OiAonjIC]
- LASKARIS, J. *The art is long: On the Sacred Disease and the Scientific Tradition*. Leiden: Brill, 2002.
- LASSERRE, F. (Ed.) *Formes de pensée dans la collection hippocratique*. Geneva: 1983.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LLOYD, G. *Origines et développement de la science grecque*. Paris: Flammarion, 1990.
- LUCRÉCIO [Tito Lucretius Carus]. *De Rerum natura - Livro I*. Trad. Juvino Alves Maia Junior, Hermes Orígenes Duarte Vieira, Felipe dos Santos Almeida. João Pessoa: Ideia, 2016.
- _____. *A natureza das coisas*. Trad. António José de Lima Leitão. Lisboa: Jorge Ferreira de Mattos, 1851.
- _____. *La natura*. Trad. Balilla Pinchetti. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1989.
- LUGT, Maaike van der (ed.). *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*. Florence: Edizioni del Galluzzo, 2014.
- MAIO, Marcos Chor. Raça, doença e saúde pública no Brasil: um debate sobre o pensamento higienista do século XIX. In: — & SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FiOCruz, 2010.
- MANSFELD, J. The body politic: Aëtius on Alcmaeon on isonomia and monarchia. In: HARTE, V. & LANE, M. (Eds.). *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (pp. 78-95). Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- MARTINS, Antonio Felix. Memórias históricas dos acontecimentos notáveis da Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro durante o ano de 1857, [pep.7-9: transcrição integral do relatório de Thomaz Gomes dos SANTOS sobre a cadeira de Higiene e história da Medicina]. In: LIMA, Pedro de Araújo (Marquês de Olinda). *Relatório apresentado à Assembleia Geral Legislativa na Segunda Seção da Décima Legislatura*. Rio de Janeiro: Tipografia Geral de Laemmert, 1858, anexo D [Memórias históricas das faculdades de medicina e direito]. Disponível integralmente em http://memoria.bn.br/pdf/720968/per720968_1858_00001.pdf (acesso em julho 2016).
- MOLLO, Helena Miranda. *O círculo e a linha: o conceito de tempo em Eurípidés*. Tese de Doutorado (Teoria Literária). Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- _____. Varnhagen e a História do Brasil. In: Simpósio Nacional de História, 23., 2005, Londrina. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz*. Londrina: ANPUH, 2005.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat (Baron de La Brède et de). *O espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco. Martins Fontes: São Paulo, 1996 [1748].
- _____. *Oeuvres complètes de Montesquieu / nouvelle édition mis en ordre et collationnée sur les textes originaux*, par J. Ravenel et alii; précédée de son éloge, par d'Alembert. Paris: L de Bure, 1834 [1748]. Disponível na Portal Gallica desde 2010.
- MOREIRA Filho, Leon Denis. *O como na Historia Animalium de Aristóteles*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.
- NADAFF, Gérard. Commentaire du livre X des Lois de PLaton. In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 89, 1980-1981. 1980. pp. 601-603.
- _____. *Le concept de nature chez les présocratiques*. Trad. Benoît Castelnérac. Paris: Klincksieck, 2008.
- _____. *L'Origine et l'évolution du concept grec de physis*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992.
- NAME, Leo. A natureza como o Outro de diferentes partes: uma discussão sobre Ratzel e alteridade. *Biblio 3W - Revista bibliográfica de geografia y ciencias sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. XV, n° 854, 5 de janeiro de 2010.
- OEUVRES complètes d'Hippocrate*. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile LITTRÉ. Paris, Académie 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.

OVIEDO: ver FERNANDEZ de OVIEDO y VALDEZ, Gonzalo.

PETRIDIS, Antonis K. *Menander, New Comedy and the visual*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

PIGEAUD, Jackie. *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine: la manie*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

_____. *Nature et culture dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*. Conferência proferida na X Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo, 1997. [Publicação restrita ao Congresso.]

PISO, Guilherme. *História natural do Brasil ilustrada*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Salvador, Belém, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1948.

_____. *História natural e médica da Índia Ocidental*. Trad. Mário Lôbo Leal, revista por Felisberto Carneiro e Eduardo Rodrigues. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

Guilielmi PISONIS *De medicina brasiliensi Libri quatuor*: I. *De aëre, aquis, & locis*. II. *De morbi endemis*, III. *De venenatis & antidotis*, IV. *De facultatibus simplicium*. In: DE LAET, Ioannes. *Historia naturalis Brasiliae: auspicio et beneficio illustriss. I. Mauritii com. Nassao. Lugdum Botavorum*, 1648. <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000119635>. Consultado em: 27 out. 2013.

Guilielmi PISONIS *De Indiae utriusque re naturali et medica Libri quatuordecim*: Amsterdã: Ludovicus et Daniele Elzevirii, 1658.

POMPONII MELAE *De situ orbis libri tres*. Ed. Karl Heinrich Taschucke Sumptibus Frid. Christ. Guil. Vogelii, 1816. Disponível em: <https://archive.org/details/pomponiimelaede00olivgoog>

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: IBRASA; [Brasília]: INL, 1981 [1928].

PINDARE. *Néméennes*. Tome III. Texte établi et traduit par A. PUECH. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

PLATON. *Phedre*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

DEL PRIORE, Mary. Homens e mulheres: o imaginário sobre a esterilidade na América portuguesa. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 99-112, June 2001. Disponível

em:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702001000200005&lng=en&nrm=iso>. Consultado em: 27 fev. 2017.

RALEGHE, Gualtherus (Sir Walter Raleigh). *Brevis & admiranda descriptio regni Guianae, avri abundantissimi, in America, seu novo orbe, sub linea aequinoctilia siti: quod nuper admodum*. Nurembergue: Levinus Hulsius, 1599. (Disponível em https://archive.org/details/brevisadmirandad00rale_0)

RATZEL, Friedrich. Geografia do Homem (Antropogeografia). Trad. Fátima Murad. In: MORAES, Antonio Carlos Robert (Org.). *Ratzel*. São Paulo: Editora Ática, pp. 32-107, 1990 [1882].

REBOLLO, Regina Andrés. A Escola Médica de Pádua: medicina e filosofia no período moderno. *História Ciência Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 307-331, June 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702010000200003&lng=en&nrm=iso>. Consultado em: 9 fev. 2018.

_____. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. *Scientia studia*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 45-81, mar. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662006000100003&lng=pt&nrm=iso>. Consultado em: 9 fev. 2018.

RIBEIRO, Tatiana Oliveira. *A apódexis herodotiana: um modo de dizer o passado*. Tese de Doutorado (Letras Clássicas). Rio de Janeiro: Universidade do Brasil - UFRJ, 2010.

ROBIN, Charles & VERDEIL, François. *Traité de chimie anatomique et physiologique, normale et pathologique, ou Des principes immédiats normaux et morbides qui constituent le corps de l'homme et des mammifères*. Paris: J.-B. Baillièrre, 1853. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k900611>>.

ROTHWELL, K. *Nature, culture and the origins of Greek comedy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdã: Marc Michel Rey, 1755.

SALLIS, John. *The figure of nature on greek origins*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

SCATOLIN, Adriano. A invenção no *Do orador* de Cícero: um estudo à luz de *Ad Familiares I, 9, 23*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 20, p.

60-70, ago. 2002. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782002000200005&lng=en&nrm=iso>. Consultado em: 17 fev. 2018.

SPINOZA, Benedictus de. *Éthique*. Texte latin, traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. (Bibliothèque des textes philosophiques).

STASZAK, Jean-François. *La géographie d'avant la géographie: Le climat chez Aristote et Hippocrate*. Paris: L' Harmattan, 1995.

STEFOU. Konstantinos. Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς: Pindar, Callices and Plato's treatment of νόμος in the Gorgias. *Akroterion*, 60 (2015) 1-11.

STEUDEL, Adelângela de Arruda Moura. Jusnaturalismo Clássico e Jusnaturalismo Racionalista: Aspectos destacados para acadêmicos do Curso de Direito. In: *Publicatio UEPG: Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas, Linguística, Letras e Artes*. <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/humanas/article/viewFile/575/574>. Acesso em: 29/05/2016.

SUDATTI Neto, Reinaldo. *A visão de Gaspar Barleu sobre a fase holandesa no Brasil e o papel das obras de Piso e Margrave*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

TACITI [C. Cornelius Tacitus] *De moribus Germanorum et De vita agricolae* ex editione Gabrielis BROTIER. *Locis annalium et Historiarum ab eo citatis selectis et adiectis cura Richardi RELHAN*. 4a. ed. Cambridge: Impensis J. et J.J. Deighton Cantabrigiae, 1829 [1771].

TAINÉ, Hippolyte. *Philosophie de l' art*. Textes présentés et annotés par Jean-François REVEL. Préface de Roger BRUYERON. Paris: Editions Hermann, 2009 [1882].

THIVEL, A. & ZUCKER, A. (Eds.) *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique: anais da XIII Conferência Internacional Hipocrática, Nice, 6-8 de outubro de 1999*. Nice: Publications de la Faculté de Lettres, Arts et Sciences Humaines Nice - Sophie Antipolis, 2002.

THOMAS, R. Prose Performance Texts: Epideixis and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries. In: YUNIS, Harvey (ed.). *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: CUP, 2003. pp.162-188.

THUCYDIDE. *La Guerre du Péloponnèse*. Texte établi et traduit par Jacqueline de ROMILLY. Livre II. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

- TROTT, Adriel M. *The challenge of φύσις: reconciling nature and reason in Aristotle's Politics*. Tese de Doutorado. Villanova University, 2008.
- VAN DER EIJK, P. (Ed.) *Hippocrates in context*. Leiden: Brill, 2005.
- _____. Towards a rhetoric of ancient scientific discourse. In: BAKKER, E.J. (Ed.) *Grammar as interpretation: Greek literature and its linguistic contexts*. Leiden: Brill, 1997. P.77-129.
- VERNANT, Jean-Pierre. Esboços da vontade na tragédia grega. Trad.: Anna Lia A. de Almeida Prado. In: ——— & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- VIGO, Alejandro G. Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos* (México), México, n. 43, p. 51-92, 2012. Disponível em <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492012000200003&lng=es&nrm=iso>. Acesso em 11 set. 2016.
- VITRUVIO POLLIO. *Tratado de arquitetura*. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- WEY GOMÉZ, Nicolás. Memorias de la zona tórrida: el naturalismo clásico y la «tropicalidad» americana en el Sumario de la natural historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo (1526). *Revista de Indias*, 2013, vol. LXXIII, n. 259. Págs. 609-632.
- WOERTHER, Frédérique. *L'èthos aristotelicien: Genèse d'une notion rhétorique*. Paris: Vrin, 2007.
- ZANON, Camila Aline. *Onde vivem os monstros: criaturas prodigiosas na poesia hexamétrica arcaica*. Tese de doutorado (Letras Clássicas). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

ΤΕΛΟΣ