

PLATÃO E A ADIVINHAÇÃO A PARTIR DO *TIMEU*

PLATO ON DIVINATION IN THE *TIMAEUS*

RACHEL GAZOLLA

Resumo: No *Timeu* há uma intrigante passagem sobre a relação do fígado com o *noûs* durante o sono. Não há uma resposta clara do filósofo a respeito, mas indícios da ligação entre a alma mortal, a alma imortal e a alma cósmica. Parece certo haver um diálogo entre a Filosofia e a Medicina hipocrática neste caso, uma questão que pretendemos ampliar embora sem qualquer finalização, para provocar o debate sobre esse tema pouco discutido. Platão vê na relação *noûs*-fígado sinais a serem decifrados, enquanto Hipócrates reforça o aspecto de sua investigação na *empeiria*, embora dependendo, também, de sinais.

Palavras-chave: *Noûs*, alma, adivinhação, Hipócrates.

Abstract: We find in the *Timaeus* an intriguing passage about the relation between the liver and *noûs* during slumber. Plato offers no clear answer about the relation, but hints at the connection between the mortal soul, the immortal soul, and the cosmic soul. There seems certainly to be here a dialogue between Philosophy and Hippocratic medicine, and this issue we intend to address despite not reaching any decisive conclusion. Our aim is to stimulate debate on a subject that still requires further discussion. Plato sees in the association liver-*noûs* signs needing to be deciphered, whereas Hippocrates insists on the aspect of *empeiria* in his investigation, although he makes use of signs as well.

Keywords: *noûs*, soul, Divination, Hippocrates.

1. INTRODUÇÃO

A arte divinatória como leitura de sinais é algo conhecido do homem desde priscas eras. Dodds, no seu conhecido livro *Os gregos e o irracional*, é dos poucos intérpretes que abrem as perspectivas da filosofia grega para um campo que a modernidade considera marginal à reflexão e que, ele mesmo, ao abri-lo e comentá-lo, não assume o assunto como possível dentro da Filosofia. Claro, é uma postura que podemos ou não considerar correta. O fato é que o campo do nomeado “irracional” está bem adequado ao campo da filosofia grega, uma vez que não foi deixado à margem entre os filósofos de então, na divisão feita no mundo cultural grego arcaico: do

* Rachel Gazolla é professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
E-mail: rachelgazolla@gmail.com

onare hypar (visões dos sonhos e da vigília). Essas duas expressões, sabe-se, Platão utiliza-as claramente no livro IV da *República*, para explicitar parte de sua onto-epistemologia sobre ser e aparecer, visível e invisível que, em parte, tem relação com a herança mítica que o filósofo recebeu e remodelou.

Lembremos que, para um grego, temos sonhos durante o sono, e ele diria que “vemos” um sonho.¹ A realidade do sonho é a da visão de imagens que sinalizam algo: são imagens diferenciadas das que vemos quando em vigília, e ambas – as do sonho e da vigília – podem indicar acontecimentos corpóreos incidentes no anímico, ou a presença de um deus, ou do duplo de alguém (*eidolon*), ou, ainda, de uma alma (*psychê*) que também é um duplo, de um fantasma, uma sombra, e assim por diante. No sonho, considera-se que as imagens podem apresentar um caráter divinatório, de pré-vidência, o que ocorre excepcionalmente para alguns homens também durante a vigília. Note-se, no entanto, que há na cultura grega clássica, uma leitura de sinais sagrados e outra de sinais não sagrados, dentro e fora do sonho, distinção importante para compreender um pouco do solo da Antiguidade grega nesse assunto, e também na cultura romana, que comentaremos com rapidez.

1.1. Segundo notícias, iniciou-se na República romana, no séc. V aC., uma espécie de “caça às bruxas” por parte dos romanos em guerra contra os etruscos, quando aqueles perseguiram estes enquanto praticantes da arte divinatória sagrada – profetas e adivinhos etruscos –, e rebaixaram, então, antigas deusas etruscas, como Carmentis; nesse período republicano foi determinado que ela era somente sacerdotisa, mortal, e com algum papel sagrado. Somente o que os romanos ousaram considerar um tipo de adivinhação técnica – interpretação de sinais que muitas pessoas poderiam saber desde que aprendessem – foi admitida. Ora, o forte papel oracular da deusa Carmentis etrusca era semelhante ao de Apolo Pítio, grego, mas esse tipo de perseguição da República romana não ocorreu na Grécia, e não provocou uma divisão de campos em que a adivinhação poderia ter um viés técnico e outro de cunho sagrado. A técnica delineou-se para os romanos como modo de aprendizado bem vindo, enquanto que a sagrada, dependente da inspiração de cada homem ou mulher e sob o domínio do divino, não foi bem aceita nesse período republicano. Somente com o advento do Império, já no século I a.C., voltou-se à aceitação dos sinais sagrados e não técnicos – portanto, não dependentes do aprendizado –, talvez sob o impacto da cultura

¹ DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley, LA : University of California Press, 1951, p. 112 ss.

grega que jamais os marginalizou. A cultura grega sustentou, até seu final, a adivinhação sagrada como um tipo de conhecimento possível e valorizado, além de haver, sem dúvida, também a adivinhação técnica que, como se verá, coube muito bem na filosofia e foi muito desenvolvida.

1.2. Apesar de observarmos nos textos gregos que nos restaram, ao menos os dos séculos VI e V a.C., o perfil de uma divisão entre a adivinhação sagrada e a técnica como leitura de sinais, sem que houvesse nomeação dessa diferença, é bom lembrar que, séculos mais tarde, no período da colonização europeia do “Novo Mundo”, a adivinhação sagrada foi desconsiderada como ação ingênua de povos selvagens – e não duvido que ainda hoje assim se pense, pois está alinhada ao que nomeamos “campo mítico”, o qual se despreza. É preciso retomar algo da cultura propriamente grega neste assunto, procurando despir-se de ideários em nada semelhantes a ela – o nosso, no caso –, e tentar uma “espécie de diálogo” investigativo. Escolhemos Platão para recolher nos seus textos uma leitura de sinais que é técnica e também sagrada, ao mesmo tempo. O *Timeu* é o texto selecionado, na passagem em que o filósofo aborda o fígado como lugar do espelhamento do *noûs*. Contudo, uma advertência é necessária: pouco se sabe sobre o real intuito platônico nessas colocações, aparentemente de cunho “fisiológico”, dentro de um diálogo *sui generis* porque de gênero híbrido: é um *mýthos* – *lógos*, como diz o próprio filósofo, de modo que tudo o que é dito é verossímil e não é propriamente a verdade. Longe de o verossímil ser desprezado, deve-se lançá-lo como ponte admirável para o conhecimento da filosofia de Platão.

Ademais, é bastante conhecida nessa época a técnica sagrada divinatória que usa o fígado dos animais em rituais para a leitura do futuro feita pelos sacerdotes, porém não é sobre isso que Platão fala em seu texto. Assim sendo, não sem dificuldades buscar-se-á uma estrutura “razoável” para este ensaio.

2. *TIMEU*, UM *LÓGOS* IMAGÉTICO VEROSSÍMIL

Se os relatos do *Timeu* não são verdades, são verossímeis, porém distantes do falso. Com tal postura no horizonte deste texto de Platão, que não é (e não pode ser) exposto na forma argumentativa em sua maior parte, que não é persuasivo dialeticamente e que tem o tom do *mýthos*, vemos que muitas de suas passagens são tomadas como verdade e não metáfora, em muitas interpretações posteriores – por ex., a existência do demiurgo ao modo do deus criador judaico-cristão –, e outras não o são. Com isso, parte da tradição interpretativa confunde o leitor, fato comum em alguns diálogos platônicos além do *Timeu*, como é o caso do *Fédon* em seus reiterados usos

de imagens órficas. Quando Platão anuncia o fundamento da sua reflexão nas Formas – como princípios para a fabricação da Alma do Mundo (29b) –, e afirma o cosmos como bela e boa imitação demiúrgica divina, não podemos pensar que isso seja *alétheia*, mas algo verossímil ao que é *alétheia* quanto à origem do cosmos. Afinal, uma cópia guarda sempre algo do modelo, mas não é ele, e não devemos perder tal perspectiva.

Em sendo assim, e sabendo que as Musas nos enganam quando querem, como diz Hesíodo na *Teogonia*, aceitemos os limites para o conhecer, sem indicar Platão como um pensador que não pôde resolver “a” ou “b” e que, talvez hoje, já podemos resolver... Platão cuidará de aceitar os limites sempre que considerar necessário, pois: “... temos uma natureza humana, de tal maneira que, acerca destas coisas nos convém acolher um mito imagético – *eikóta mython* – e não investigar ... para além dele” (29d). Quanto à arte divinatória, um tipo de conhecimento a ser discutido, investigaremos, parcialmente, aqui. Diz Platão no *Fedro*:

...os bens maiores se nos originaram por *manía* outorgada certamente por divina doação. Com efeito, é nesse estado de *manía* que tanto a profetisa de Delfos quanto as sacerdotisas de Dodona fizeram à Hélade muitos belos benefícios, privada e publicamente, enquanto que em estado de brandura, poucos ou nenhum. (244a-b)

E no *Banquete*, na fala do médico Erixímaco, afirma a *téchnē* médica enquanto divinatória, sob o domínio de Eros: “... e foi nisso que se concedeu à arte divinatória o exame dos amores e sua cura, e é assim, por sua vez, a arte divinatória produto de amizade entre deuses e homens.” (188c). Temos, então, duas passagens sobre a adivinhação e nenhuma delas abandona o sagrado: uma de cunho claramente sagrado, ligada bem mais à *manía*, e outra de cunho técnico-sagrado, dependente da empeiría e exigente de aprendizado, pois a Medicina não abdica dos deuses como emissores de sinais, de modo que um médico, mesmo aprendendo a ler os sinais empiricamente, tem o sagrado como o solo de seu conhecimento, pois o divino jamais foi marginalizado na cultura grega. E pensemos nisso com alguma audácia.

Como se apresenta a adivinhação no *Timeu*? Vejamos o passo que interessa, especificamente, e que descrevo com alguma rapidez: após o demiurgo divino modelar a alma e o corpo do mundo e fazê-los nascer segundo mesclas, chamou os *daímones*, seus filhos, para produzirem os homens, seus corpos e almas, dando-lhes os ensinamentos necessários (42e-43^a). Assim eles os fizeram, tendo em mãos as sobras da alma do mundo produzida pelo pai, e já com os elementares (*stoichéia*) para arquitetar o corpo: esses

daímones modelam o ser humano e seu corpo a partir da mistura correta dos elementares. As sobras anímicas da Alma do Mundo – que não é o caso de explicitar aqui –, permitem que a alma seja ligada a esse corpo “tomando o princípio imortal do vivente imortal” (o cosmos), de modo que os *daímones* possam imitá-lo (42e). E tendo também em mãos as porções elementares primárias (a matéria propriamente) modeladas, tratam de uni-las em nexos invisíveis, dada a pequenez dessas porções, para formar um bom conjunto seguindo os comandos do pai. Neste ataram os movimentos da alma imortal e de uma outra, a mortal, diferenciados os dois daquele outro movimento elementar que havia antes dos nexos ordenadores, isto é, antes da formação dos seres viventes (31a–39a) como conjunto bem formado de elementos de alma, diferenciando-se, assim, três tipos de movimento: o da alma mortal no corpo, o da alma imortal no corpo, e o dos elementares com alma, o que explicaremos em seguida.

Sendo assim, pelo menos três movimentos diversos estão no homem: o do corpo já animado e ligado em nexos, e o das duas espécies de alma. Dito de outro modo, aquele do fluxo e refluxo de porções elementares em nexos, o da alma imortal semelhante ao imortal cósmico circular perfeito, e o da alma mortal, explicado a partir de 63a em diante do *Timeu*.

O interessante nestas colocações é a união que Platão aponta entre o modo de ser de cada elemento a ser misturado com outros (úmido, seco, frio quente), e os tipos de movimento que venham a produzir quando eles já estão amarrados, não tendo entretanto o perfeito circular. Por exemplo, ar e água, terra e fogo, fogo e ar, ar e água, criam o gênero corpóreo em proporções (32b) e são *dynámeis* para serem recebidas na alma (a mortal e a imortal) como afecções (*tà pathémata*), o que se dá pela via dos órgãos físicos e suas funções. Ora, dos elementares ao anímico (43d), eis uma questão que emerge e não se resolve até nossos dias (a não ser quando se decide que a alma não existe). Com essas uniões, há geração de convulsões pela divergência de princípios que são difíceis de estarem juntos e há também: ordem, desordem, união, dissolução, domínio, submissão, tudo é esperado sob a lei da semelhança (45c) nesse tipo de ser que é o homem, tão antagônico desde a origem em seu modo de organizar-se e mover-se.

O problema está em recolher o modo como Platão pensa a ponte entre a alma que tem *lógos* e *noûs*, e o corpo como amarração ordenada de elementares (45d), que tem nele a alma mortal – uma raça diversa da alma imortal –, a partir de um só ângulo exposto no *Timeu*: o fígado. Platão passa ao largo dos argumentos, como é esperado numa explanação de tipo lógico-eicônico, apenas indicando que o cosmos é nosso paradigma. Ora,

sendo a nossa visão uma potência magnífica, é capaz de recolher da *phýsis* as estações do ano, os equinócios, solstícios, apresentando-se por meio dela a causa de aceitarmos um cosmos belo, de pensarmos o número, o tempo, a medida. É o que podemos recolher (*legein*) para nos guiarmos em meio ao corpóreo e ao anímico de que somos feitos, como partícipes da *phýsis*. Por participação no modo de ser do cosmos, agimos e pensamos em similitude, então, o que dizemos e pensamos é verossímil quanto ao que o cosmos é. Não inventamos: criamos conhecimentos verossímeis a respeito.

Não há passagem clara no tema da geração do cosmos (e do homem), pois para certos assuntos não somos capazes de explicações, considera Platão, porém, podemos avançar em certa medida para um saber proveniente da relação corpo e alma, quer pela visão, pela audição, tato, etc., e esse avanço de conhecimento sobre o que transcende o humano é possível por ser este um vivente imortal e noético, como o próprio cosmos. Sempre se põe problemas aos leitores de Platão, quando aparecem nos diálogos a questão da imitação e da participação, duas noções básicas sem as quais não podemos compreender sua reflexão. Mas, para ele, isso não é problema, é a solução. Somos leitores de sinais, ao estilo do médico e até ao estilo do mântico, por vezes. Temos até aqui que:

(1) se os sentidos têm a possibilidade de recepcionar o cosmos pela via humana das afecções (*tà pathémata*), e surgindo estas em nós em multiplicidade, quando da incidência de certos tipos de conjuntos elementares pertinentes a cada órgão do corpo, então, estes, animados, vitalizados, reagem – trata-se, portanto, da alma mortal ordenando as porções elementares antes sem ordem;

(2) sendo a alma imortal a condição de possibilidade para a compreensão de tal recepção, pois ela é referida ao *lógos* e *noûs*, fica a questão de como se comportarão os órgãos do corpo em relação a isso e vice-versa. A resposta é extensa e, como foi dito, será restrita, aqui, ao fígado.

Notemos que, em 51d-e, Timeu explica que há afecções sensíveis e as não sensíveis – *anaístheton* –, só captadas pela *noésis*: as primeiras fazem surgir um tipo de conhecimento diferente da segunda. Geralmente pensamos que o conhecimento é mais firme quando provém do corpóreo, mais direto, imediato, pois vemos, sentimos e daí inferimos, mas não é assim para Platão, bem ao contrário, como se sabe, uma vez que se não chega à compreensão, é algo nos toca não o conhecemos, isto é, “nada nos toca”. É com tal perspectiva que ele criticará e também usará Hipócrates – e talvez pudesse vir a criticar seu discípulo Aristóteles em alguns pontos sobre a reflexão concernente à sensibilidade, conforme mais adiante.

Após longas demonstrações sobre o comportamento dos órgãos do corpo e da alma mortal a eles ligada, dando-lhes vida (...), e de estabelecer uma espécie de “fisiologia matemática” quanto ao modo de se unirem os triângulos primários para a formação do que nomeamos como conjunto de elementares amarrados em proporções corretas, Platão menciona os sinais dos movimentos vitais que se pode interpretar, por exemplo, como dor e prazer pela via das sensações as mais diversas, e o específico mover-se dos humores (54a em diante).

Efetivado o corpo e a colocação da alma no corpo pelos *daímones*, há uma retomada do que Timeu apontara bem antes, quando os filhos divinos tinham as regras ensinadas pelo pai para tal fabricação: trata-se da alma mortal e da imortal, que eles deveriam introduzir no corpo para dar-lhe vida. Ora, não se tem interpretado muito a alma mortal, talvez porque Platão fale pouco dela explicitamente, porém indica-se a divisão clara que ele faz quanto à alma imortal, metaforicamente na cabeça, separada parcialmente das outras formas (*eidê*) da alma de natureza mortal pelo istmo (peito e ventre separados pelo diafragma)(69d-e ss). Entre descrições do movimento das artérias e cavidades, os órgãos se acomodam segundo a *dýnamis* e estrutura de amarrações de cada um, agora vitalizados. Entre o umbigo e o diafragma está a forma da alma epitimética (*epithymetikón*), lá colocada qual fera selvagem, ruidosa, emissora de sinais difíceis de compreender, “...e se ela viesse a compreender algo, não teria palavras (*lógos*)...”(71b) Foi, ainda, modelado o fígado, suave, brilhante, doce-amargo, perto do epitimético mas não nele, “... para que a potência das reflexões provenientes da inteligência (*tôn dianoemátôn be ek tou nou pheroméne dýnamis*), refletidas nele como em um espelho, quando recebe marcas e deixa ver duplos (*eidola*) venha a atemorizar o epitimético”. (71b).

Conforme receba afecções variáveis, o fígado muda sua cor e superfície, os lóbulos se diferenciam e as cavidades se preenchem de muitos modos. E quando ele recolhe afecções conturbadas e terríveis do epitimético, nele predomina o amargor, a acidez; ao contrário, se há inspiração suave como é o sopro originário da inteligência (*noús*), segue dizendo Platão, o fígado afasta os fluxos e refluxos do amargor que o contrai ou o faz dobrar-se, e vem a transformar-se e colorir-se conforme sua própria natureza: amarelada, sinalizando sua suavidade natural e até o caráter (*étbos*) de alguém.

Não é pouco o que Platão diz neste quadro de sinais. Lembremos que o *Timeu* é um *lógos* eicônico, uma imitação do que é e à semelhança de. Ainda mais, a alma alojada no fígado para vivificá-lo é a “mortal”, assim como

é mortal a alma aderida a todos os órgãos, veias e artérias, de modo que, pode-se dizer, um cadáver (*sêma*) permanece um tempo com seus órgãos antes da putrefação, mas sem vida, sem funções. Não é sem relação com o *Timeu* certas passagens do *Fédon* e as teses ali apresentadas por Cebes e Símiás. Ora, os sinais emitidos pelo corpo tornam possível a leitura dos órgãos vivos. O problema maior para nossa compreensão é a afirmação de que o fígado, “sendo um servidor do *noûs*”, do intelecto, emite sinais que permitem a adivinhação, e esta, de alguma maneira, pode chegar à verdade (como *alêtheia* – 71d), algo que não pode ser garantido para o conhecimento pela via dos *pathémata* sensoriais, emissores imediatos dos sinais. É um paradoxo? É um jogo platônico? É metáfora de algo? Efetivamente, ele diz:

... o deus deu ao não-pensar (*aphrosýne*) humano a arte divinatória. Com efeito, nada entra em contato com a adivinhação inspirada e verdadeira (*oudeis gâr ennous ephâptetai mantikês enthèou kai aletboûs*) em vigília, mas durante o sono, quando está impedida a potência de sua inteligência, ou alterada por uma enfermidade, ou por algum entusiasmo (*enthousiasmôn*). Mas, é próprio ao homem que pensa (*émphronos*) lembrar e considerar o que foi dito em sonho ou em vigília sobre a natureza divinatória e inspirada e distinguir com o critério correto todas as aparições (*phantásmata*) para raciocinar e dizer sobre os sinais de um mal ou um bem futuros, ou passados, ou presentes... (71e)

Intrigante afirmação, sem dúvida, e com variadas traduções. Pressupõe-se que o poder do *noûs* durante a vigília não dispensa o *lógos*, mas tem funções mesmo à margem do *lógos*, quando do estado inspirado, quer na forma da *manía* ou do entusiasmo, quer como recebimento de algo divino ou algo que venha a ser mero engano. O homem deve julgar dentro de suas possibilidades. Então, o fígado sendo corpóreo pode sinalizar algo além do corpóreo, se estiver bem equilibrado em sua natureza para receber os movimentos “dianoéticos” que nele irão se espelhar; porém, independente do fígado e de seu estado, alguns homens deixam a alma imortal e sua capacidade de pensar à margem, recebendo a divina adivinhação de algum modo. Ora, em boa união com a alma imortal – no caso de o fígado estar conforme sua natureza durante o sono –, ou sem tal união – no caso das mensagens diretas divinas –, Platão preserva a relação íntima entre alma mortal e imortal no sono e sonho para a adivinhação. Mais ainda, o homem deve estar afastado da enorme carga sensitiva que recebe durante o dia, estando mais tranquilo durante o sono.

Platão pensa, entre outras coisas, em Sócrates e seu vaticínio aos juízes que o condenaram? É possível.

O impedimento da adivinhação para muitos homens, quando despertos e sob a potência do “estetério”, é algo interessante e repetido por todos os filósofos gregos posteriores. Com o corpo e alma em vigília, receptivos às sensações imediatas, o divino pode surgir por outros caminhos no sono, no delírio, no entusiasmo.

Dizer desse modo é diferente da Grécia arcaica e o que ela pensa sobre a adivinhação? Quer por mensagem divina, quer por adequação da natureza do fígado à alma imortal divina, a adivinhação ocorre. No entanto, Platão não pensa na presença das Musas e deuses, e como apontado antes trata-se do *noûs* e *diánoia* em nós, exercendo-se no sonho de maneira *sui generis*, o que nos coloca em outra perspectiva para ler certos diálogos de Platão sem sair do sagrado. Imagens ou duplos (*eikóna* e *eidola*) acompanham nossos sonhos, e é sobre isso que a reflexão e intelecto (*diánoia* e *noûs*) se expandem, para que sinais específicos não sejam vazios de sentido. Adivinhar é, portanto, um trabalho hermenêutico e, desse ângulo, é dádiva. Mas o que ocorre com aquele que está em estado de *manía* e não se lembra de nada nesse estado? Não lhe cabe interpretar, diz Platão (72a), porém informar sem saber do que realmente fala.

Ao mesmo tempo em que aceita a possibilidade de a adivinhação ser proveniente do divino – o que sequer Hipócrates ou Aristóteles negariam, apesar de não se deterem muito no assunto, como veremos –, Platão retira-se do solo sagrado arcaico ao determinar que há interpretação pela via do fígado – em ponte com a reflexão-intelecto –, e não pela via das palavras sacerdotais. O que pretende Platão? Uma adivinhação somente técnica, ao estilo da Medicina? Não é o que parece, apesar de esse tipo poder participar do outro, mais profundo, que seria chamada filosófico e emergindo pela via da dialética. Trata-se de uma interpretação cuja fonte não é fundamentalmente o sensível, mas o matemático, um capítulo de estudo à parte que indica o lugar das matemáticas na reflexão platônica. Talvez o filósofo queira delimitar o campo dos profetas, adivinhos e sacerdotes que a lei e tradição sustentam religiosamente, e abrir um novo campo, aos filósofos, sem afastar a possibilidade da intervenção do sagrado pensado em sentido amplo: afinal, o *noûs* é o conhecimento mais divino que temos e emite sinais de modo específico em se tratando dos sonhos. Ler sinais e transformá-los em *lógos* é a função de grande parte dos homens de conhecimento, médicos inclusive, cosmólogos, sofistas e outros, mesmo que não atentem aos fundamentos de tal força. O problema está na fonte dos sinais e no modo como os lemos.

O sonho sagrado, em sentido arcaico e relacionado aos homens especiais, é assunto esvaziado no *Timeu*, e aquele que sonha e não sabe interpretar

seus sonhos – se o deus assim não quiser –, também não sabe sobre os movimentos de seu *lógos* e *noûs* próprios no sono. No entanto, alguns homens podem saber sobre disso, quer na vigília, quer no sono, como foi dito. Talvez se tenha, aí, uma vertente para pensar o *daímon* socrático, que, de um lado, é ouvido e interpretado por ele em vigília na *Apologia*, na forma antes referida de vaticínio. Ao mesmo tempo, outra vertente arcaica emerge, quando Sócrates afirma que desde criança tem um sonho recorrente, enviado pelas Musas, e que o leva a compor fábulas na prisão, logo ao início do *Fédon*. Ao seguir o que as Musas parecem determinar, não obtém o que espera, porém, sua dialogia – que é também *mousiké* –, não deixa de ser inspiração no sentido da primeira vertente: é arte divinatória em certo sentido, e também arte da parturição. Talvez as Musas o tenham enganado na interpretação.

4. HIPÓCRATES E ARISTÓTELES

Podemos, agora, ir ao texto de Hipócrates e, posteriormente ao de Aristóteles, para uma reflexão por semelhança e diferença ao que estamos expondo. De um lado, Platão aparece para nós, modernos, como muito pouco “iluminista”, na medida em que pode dispensar a argumentação cerrada, abusar das imagens, aceitar o sagrado alógico como manifestação da verdade – algo difícil de compreender –, e resgata um tipo de conhecimento da verdade a partir da curiosa movimentação da alma imortal e da mortal incidindo em um órgão no sono/sonhos. Funda-se no “invisível”, o que Hipócrates se recusa a fazer: para este, nada deve ser conhecido sem a observação empírica como fonte dos sinais. Afinal, é disso que trata a Medicina.

4.1. Cornford, no seu texto *Principium Sapientiae*, explica muito bem a postura da escola hipocrática ao afirmá-la como “teoria empírica do conhecimento”, em oposição aos primeiros físicos quando estes leem os primeiros elementos da *phýsis* como *archai*. Sendo médico, seu foco está nos efeitos da *phýsis* para a organização da saúde do corpo. Afirma, por exemplo, desse ponto de vista que “... o corpo humano contém sangue, fleugma, bilis amarela e negra; são estes elementos responsáveis pelas dores que se sente e saúde que se goza.”²

Não restam dúvidas quanto ao caminho investigativo da escola hipocrática: da observação empírica que recolhe os sinais do corpo e até dos sonhos, à diferença dos primeiros *sophoi*, que partem dos princípios cósmicos

² CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1989, p. 58.

intelectivamente recolhidos para, eventualmente, chegarem aos corpos. É nesse quadro que Platão se afasta da arte médica, apesar de usá-la sempre que necessita para criar inúmeras metáforas médicas, quando reflete sobre o campo ético-político.

Hipócrates alega que a arte da Medicina não trabalha com hipóteses, não precisa delas: analisa as doenças, lista sinais, estuda a geografia, as águas, os ventos, os tipos físicos dos homens, compara resultados, sempre objetivando a cura das doenças do corpo. Para ele, não há doenças da alma, à exceção, até onde investiguei, da falta de impulso (melancolia) que alguém venha a mostrar, ou seu contrário, sinalizados no sono ou vigília e relacionados ao modo como os órgãos do corpo e suas funções se movem e se atritam. Platão não negaria, num primeiro momento. É uma técnica divinatória por meio da leitura de sinais corpóreos, amparada na boa observação e posterior articulação do *lógos*. As doenças são sempre corpóreas para a arte hipocrática, à margem dos adivinhos, mágicos, charlatães, como é dito no *Corpus Hippocraticus*, livro I, II e III do *Peri hieiros nousoi* (*Sobre a doença sagrada*). Mesmo quando os homens admitem que certas doenças não são corpóreas, como é o caso da doença sagrada (epilepsia) e dos delírios que aparecem na vigília ou no sono, para um médico, longe de terem origem divina ou serem conhecidos somente por um *lógos* divino, tratam-se de sinais corpóreos e têm causas observáveis. A *manía*, por ex., é tratada como sintoma de falta ou excesso de ar ou fogo na cabeça, do estreitamento ou dilatação das artérias, e assim por diante (id. XVII-XVIII):

... Todos os que são loucos pelo *phlegmatos* (humor da pituitária inflamada) são quietos e nada quebra sua impassibilidade; os que enlouquecem pela bile são ruidosos, malfeitores e inquietos, sempre fazendo algo inoportuno...

Eis a relação, para Hipócrates, do possível caráter (*éthos*) de alguém, que Platão aponta no *Timeu*, como visto. Ora, o que pode ser observável pode ser medido: o modo de o sangue correr pelas veias, da contração ou dilatação delas para a irrigação da cabeça e outros acontecimentos, são registrados, medidos, calculados. E a reflexão? A cabeça é o mais importante órgão do homem, diz Hipócrates (id. XIX), e “os olhos, ouvidos, língua, mãos e pés” atuam em concordância com ela (id. XIX e XX):

“...quando um homem coloca ar em si mesmo, primeiro o ar enche a cabeça e se dispersa através do resto do corpo, embora viva nela como ponto supremo (*akmé*) e em tudo o que tem reflexão (*phronimón*) e conhecimento...” “...a cabeça é interprete da compreensão” (*enképhalon einai tòn hermeneúonta tèn sýnesin*) .

Assim, a adivinhação para Hipócrates é a leitura dos sinais físicos observáveis, e ele tem cuidado ao assumir que, talvez, haja a adivinhação divina, não pertinente à Medicina e da qual não se ocupa. Ademais, chega a afirmar que a *diánoia*, durante a vigília, não tem independência, pois toda a alma está a serviço do corpo e suas sensações, mas no sono, com o descanso do corpo, ela, a alma, pode escutar o que se passou durante o dia (*Dieta*, IV, 86). Incursiona, curiosamente, pela adivinhação celeste quando sonhamos com a posição da lua, dos planetas, a duplicidade da lua, claridade ou escuridão dos astros nas imagens oníricas, e as possíveis afinidades de tais aparições com doenças graves ou menos graves (*Dieta*, IV, 59).

No entanto, aquele que recebe de um deus mensagens durante o sonho, diz Hipócrates, é um sábio. E nada mais diz. Quanto ao fígado, tão importante para Platão, não tem peso diferenciado para Hipócrates em relação aos outros órgãos, e é verdade que o asclepiáde abandona toda a herança mítica sobre o fígado, coração, medula, cabeça, para se fixar em novo caminho investigativo, do qual somos os herdeiros mais diretos: a *empeiria*.

Na antiga Mesopotâmia e China houve estudos avançados sobre o fígado, por ser considerado um órgão vital e indicativo de emoções como amargura, mágoa, labilidade emocional, melancolia, ficando, ainda, como o espelho da alma, órgão da expressão da vontade dos deuses – colocações que Platão devia conhecer e também Hipócrates. Este não crê necessário perguntar sobre o fundamento das emoções e doenças à margem da *empeiria*, e sua *téchne* se desenvolve para dar as respostas necessárias, pela via dos sinais orgânicos e das comparações de casos. Isto ele o faz extensivamente, em anotações volumosas sobre as doenças, seus modos de incidência, sua cura. É uma larga distância com a filosofia quando esta se mescla ao sagrado, como é o caso de Platão.

4.2. Quanto a Aristóteles, não difere aparentemente de Hipócrates nos seu pequeno *Tratado sobre a Adivinhação no sono*, que se segue ao seu *Tratado dos sonhos*. Desconsiderando o envio direto da adivinhação pelo deus, mas aceitando a *phýsis* “daimônica” como sinalizadora possível durante o sono (TAS, cap 1, 463a,2), o filósofo deixa seu leitor da *Física e Metafísica* – ou até dos *Analíticos* – um tanto desconcertado. Parece que ter uma natureza visitada pelo *daímon* é algo conhecido pelo senso comum, é um fato, de modo que Aristóteles não crê ser necessário maiores explicações a respeito. Afasta-se da vidência sagrada, pois crê que os deuses não falariam com pessoas que se dizem videntes, gente aliás bizarra, incomum (*atopoi*), pois se o divino não fala aos melhores, por que falaria aos *atopoi*? Deixa espaço aos

daímones para algumas pessoas em função do seu *étbos*. Ora, é surpreendente a seguinte passagem do *TAS*, que Aristóteles não leva adiante quando, após considerar possíveis sonhos divinatórios como coincidência, ou reprodução do visto na vigília, ele pergunta (I, 463a 6):

...Mas, entre os sonhos, alguns podem ser causas, e outros, podem ser sinalizadores, por exemplo, do que se passa no corpo? ... médicos hábeis pretendem que se leve mais a sério a atenção aos sonhos. É um gênero de observação que alguns podem fazer razoavelmente, sem serem versados na arte médica, saber observar as coisas de uma maneira verdadeiramente filosófica.

Eis uma boa relação com Platão, a ser desenvolvida. Aristóteles está indicando que a Medicina é séria porque sabe observar, como faz Hipócrates e ele mesmo, ao menos para certos campos do conhecimento. Além disso, e seguindo a maioria dos filósofos, marca a diferença entre o recebimento de multidões de sensações durante a vigília e no sono, de modo que nos confundimos quanto ao que recebemos; durante o sono, quando os órgãos já estão mais tranquilos, muito do que se apreendeu na vigília pode surgir. Está presente, aí, o viés hipocrático de Aristóteles, ao relacionar a *phýsis* de um homem – que o médico chama de *étbos* – com as ocorrências invisíveis durante o sono: um homem cuja *phýsis* é melancólica e falante, único tipo para o qual o filósofo dispensa mais palavras, e tem em geral as visões do sono multifacetária. Isto ocorre porque ele recolhe na vigília imagens e emoções numerosas, e os jogos imagéticos durante o sono são muito ricos (*TAS*, II, 1). Esse tipo de natureza melancólica e falante tem emoções intensas, violentas e de extrema mobilidade, e sua imaginação é um campo enorme. Talvez esteja indicando a natureza de alguns artistas, porque em seguida ele cita o poeta Philegides (*TAS*, II,11).

Há homens que, realmente, podem prever o futuro? – pergunta Aristóteles. É um fato que eles existem, diz, mas interpreta tais homens como de pouca reflexão, vazios como desertos, de modo que qualquer movimento recebido alhures é suficiente para movê-los, e eles adentram em transporte estático (*ekstatikôn*), vagante, por outros móveis que lhe são próprios (*TAS*, II,9). Note-se que o “deserto” do estático não é o “vazio sensível” no sono do inspirado, como em Platão. Outros exemplos são expostos, não de modo muito claro, porém, a marca que ele deixa nesse pequeníssimo tratado é a de buscar fundamentos não sagrados para suas respostas. De qualquer modo, a

adivinhação está relacionada aos *eidola*, aos *phantásmata* recebidos pelo *ais-theterikón* e *phantasia* (sensibilidade e imaginação, se queremos), bem como ao jogo dos movimentos da alma e do corpo durante o sono do receptor.

Os tipos de *manía* platônicas apresentadas no *Fedro* não são consideradas. Por mais metafórico que Platão tenha sido neste diálogo, ele conhecia Hipócrates o suficiente para expor, se quisesse, o ângulo médico da *manía*. Não o fez. E, no *Timeu*, poderia restringir-se à Medicina ao falar dos órgãos do corpo e da alma mortal e imortal. Não o fez. Antes, aproximou, de modo muito complexo e rápido (ao menos no texto estabelecido que nos chegou), o corpo e a alma mortal da imortal e do *noûs*. A investigação está, ainda, em aberto. Concluo com um fragmento de Heráclito, difícil de compreender e pertinente neste contexto:

“O cosmos dos despertos é um e o mesmo, mas os que dormem têm cada qual o seu particular.” (D-K, 89)

[Recebido em maio 2011, Aceito em agosto 2011]

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley, LA : University of California Press, 1951.
- EDELSTEIN, L. *The relation of Ancient Philosophy to Medicine*. Bulletin of the History of Medicine, vol. XXVI. Ed. Johns Hopkins Univ. Press, EUA, 1952.
- HARRIS, W. V. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Harvard Univ. Press, EUA-London, 2009.