

ARTE E CONHECIMENTO: DA MEDICINA À RETÓRICA PLATÔNICA

ADMAR COSTA

*Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*¹

*A vida é breve; a ciência, vasta; a ocasião, fugaz;
a experiência, instável; a decisão, difícil.*

Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ
πεῖρα σφαιερὴ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή.
Hipócrates. *Aforismas*, I, 1.

A medicina entre os homens e os deuses

As tantas ocorrências de *phármakon* em Homero deixam transparecer que o poeta é um grande conhecedor da prática médica e da manipulação de drogas variadas, tanto aquelas que nascem em solo ático quanto as que vêm do Egito e de terras distantes. De natureza ambígua, o *phármakon* faz o bem e o mal, afeta o corpo, a memória e o humor, deixando solta a fala e presa as lágrimas ou o inverso. De modo geral, trata-se de algo de origem vegetal² cujo poder despertou o interesse até mesmo dos deuses. A terrível poção preparada por Circe transforma os companheiros de Odisseu em animais, mas Hermes conhece a planta de flor branca e raiz negra que lhe serve de antídoto e a ministra a Odisseu. Ameaçada pela figura humana que resistiu aos seus encantos, Circe devolve a forma humana aos guerreiros de Ítaca, por meio de um antídoto que os rejuvenesce. Zeus confia a vida do filho ferido a Ares, que salva Diomedes com uma poção que faz estancar o sangue e cicatrizar a ferida. Atena, Circe, Medeia conhecem bem o poder das poções e sabem o momento certo de empregá-las, assim como Helena que, derramando uma droga no vinho dos hóspedes, afastou os males e fez desabrochar o riso³.

¹ Bolsista da CAPES – Brasil.

² Menos comum, em Homero, *phármakon* é associado ao veneno da serpente. Cf. HOMERO. *Iliada*, XXII, 93.

³ “Outro feliz parecer teve Helena, de Zeus oriunda:/Deita uma droga no vaso de vinho de que se serviam,/Que tira a cólera e a dor, assim como as lembranças dos males”.

No campo de batalha, os bons médicos, Macáone⁴ e Podalírio⁵ são chamados a todo o tempo pelos chefes aqueus; por seus trabalhos, são celebrados como médicos excelentes, bons aprendizes que foram do ofício do pai, Asclépio, de quem a medicina é também filha. Pelos prodigiosos feitos, o médico é um misto de sábio e mágico. Asclépio, que teve por mestre o centauro Quíron, será cultuado como um deus, na longa tradição vindoura.

A medicina entre a retórica e a filosofia

No tempo de Platão, a medicina passa por profundas mudanças. Segundo Joly: “Os tratados hipocráticos⁶ conferem à medicina uma nova tecnicidade, cada vez mais positiva e racional”⁷. Esta racionalidade a distancia tanto da medicina “artesanal” da época de Homero, quanto, mais ainda, da medicina exclusivamente teórica – “medicina de filósofos”⁸ –, expressão que visa contrapor-se à concepção de Empédocles e, sobretudo, às críticas advindas de alguns sofistas desconfiados da capacidade médica. De outra natureza, porém, é a rivalidade que a escola de Cós mantém com a escola de Cnido, exposta sobretudo no tratado *Do Regime nas Doenças Agudas (Peri diaítes oxéon)*: a natureza técnica ou específica das divergências aponta, todavia, para uma variedade de procedimentos dentro de um mesmo campo, e não o oposto. Se considerarmos que os tratados sobre medicina antiga, reunidos pela biblioteca de Alexandria, tiveram origem em várias escolas,

HOMERO. *Odisseia*, IV, 209-211. Tradução utilizada: HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Tecnoprint, s/d.

⁴ *Ilíada*, IV, 193-220.

⁵ *Ilíada*, II, 732.

⁶ Utilizaremos a terminologia *CH* para designar o *Corpus Hippocraticum*, que reúne os tratados sobre medicina antiga. Edições utilizadas/consultadas: HIPÓCRATES. *Tratados Hipocráticos*. Trad. de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1990; _____. *De L'Art Medical*. Traduction de D'Émile Littré. Paris: Livre de Poche, 1994; _____. *Oeuvres complètes*. Ed. et trad. de E. Littré. Paris: Baillière, 1846; HIPPOCRATES. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957-1959. 2 v.

⁷ JOLY, Henri. *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin, 1974. Vide p. 233. Ainda segundo Joly: Os textos médicos se valem do gênero “epidictico” para comunicar aos médicos e ao grande público a atuação da verdadeira medicina, a científica, por oposição à superstição popular, à medicina religiosa praticada no santuário de Epidauros e aos usurpadores variados (p. 235).

⁸ *Da Medicina Antiga*, 20, 4-5: Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς [...].

tais como Crotona, Cirene e Cnido, e que o nome de Hipócrates designa genericamente esta seção, ainda mais difícil torna-se o trabalho de delimitar essa fronteira que, de resto, não é o objetivo de nosso artigo. Nem o é, com efeito, ater-se ao problema autoral do tratado.

Para Hipócrates, a medicina é a verdadeira arte⁹ e se relaciona, ainda como no tempo de Homero, a uma prática e o médico é um *demiourgós*, um *kebeirotékhnes*, que não se limita ao conhecimento dos *phármaka*, pois investiga também as causas e os *pathémata*. Além disso, ele busca agir preventivamente por meio de regimes alimentares, dietas, atuando terapêuticamente e, de outro lado, fazendo incisões e pequenas cirurgias.

No famoso tratado *Da Arte*, que integra o *Corpus Hippocraticum*, a medicina é apresentada como a verdadeira *tékhne*¹⁰, identificada tanto pelo verbo conhecer (*epistémón*¹¹) quanto pela prática da observação (*sképsis*), argumentos fortes o bastante para separar o verdadeiro médico do charlatão e, ao mesmo tempo, defender a arte frente aos difamadores que, ao invés de usar a inteligência para buscar algo desconhecido, preferem a exibição pública – crítica endereçada aos sofistas. Ainda que o texto mencione criticamente os que abusam da palavra por oposição aos médicos, identificados por uma prática, a presença de técnicas e termos recorrentes da escola sofística trai o autor (ou autores) aproximando-o, de alguma forma, desta tradição. Não se trata apenas de lembrar que Hipócrates é dez anos mais novo que Sócrates e que estudou com Heródico, irmão de Górgias, de quem, certamente, ouviu muitas palestras mas, sim, que a discussão sobre a

⁹ A tradução de *tékhne* por arte e não por ciência não significa que não haja uma relação íntima e indissociável entre *tékhne* e *epistémé*, ao contrário, é exatamente este elo que está sendo paulatinamente construído, seja pelo CH, seja por Platão, e é ele que está em relevo aqui. Ademais, quando Platão, no *Fedro*, afirma que a alma do médico está três níveis distante da do filósofo, ele alude, em última análise, à diferença entre *epistémé* e *tékhne*, não no que diz respeito ao conhecimento da natureza de algo, mas ao acesso aos princípios que, a exemplo da reminiscência e da contemplação das formas, expõem como o conhecimento é possível.

¹⁰ *Da Medicina Antiga*, 4, 1: “No deja de ser comprensible que a este no se le considere un arte; porque no parece adecuado llamar a alguien experto en un arte en el que nadie es profano y que todos conocen, debido a su imprescindible uso. Pero el hallazgo en si es importante y requirio mucha observacion y conocimiento técnico”. HIPÓCRATES. *Tratados Hipocráticos*. Tradução de C. Garcia Gual et al. Madrid: Gredos, 1983. v. 1.

¹¹ O termo *epistémé* ocorre três vezes no CH: em *Lei* (4, 7 e 5, 2), em que marca uma oposição à opinião, *dóxa*, e no *Dos Lugares no Homem* (46, 7). O particípio presente *epistémôn*, porém, é bastante usado.

legitimidade do saber técnico (da medicina como arte verdadeira), seu poder e forma de aquisição, era comum a uma época e desafiava as inteligências mais brilhantes. Notável é também a exatidão da terminologia empregada – hoje identificada com os tratados sofísticos – que se quis confrontar. Como ressalta Jacques Jouanna¹², a história da retórica estará incompleta se não incluirmos nela os tratados sobre medicina, mas foi exatamente isso que prevaleceu nos últimos séculos.

A defesa da medicina como ciência começa por estabelecer uma diferença entre as coisas que existem e as que não existem – em que repercute a temática eleática do ser e do não-ser – confirmando que não pode haver arte ou ciência do que não existe.¹³ Tampouco a arte versa sobre nomes, que são convenções, mas sim sobre algo natural.¹⁴ Em ataque aos difamadores, o tratado rebate aqueles que afirmam que as curas ocorrem antes pelo favor do acaso ou da sorte (*týche*) que pelo poder da ciência. Sem negar a existência da sorte, a defesa vincula a boa sorte ao bom tratamento médico; aos que dizem alcançar a cura sem médico, o tratado vale-se disso como prova de existência da ciência médica, da qual nos servimos, mesmo quando não recorremos ao médico. É a preexistência da ciência que garante o sucesso do médico e não o contrário. Pelo erro ou acerto no tratamento, influi-se na obtenção da saúde, de onde se conclui que não existe ciência se não houver reconhecimento do limite entre o certo e o errado¹⁵. Por outro lado, a ciência não se reduz ao conhecimento do medicamento (*phármakon*), podendo o bom médico valer-se de dietas (*diatématos*) e de outros meios. O fato de desconhecermos as causas de uma doença e de sua reversão não nos autoriza a darmos crédito ao espontâneo (*autómaton*), tomando-o como o “porquê” (*dià ti tó*) de um efeito e, assim, mais uma vez menosprezar a ciência que sempre tem uma essência (*ousía*), ao passo que o autômato é só um nome pra algo que ignoramos e, pois, não existe. Tal como a natureza¹⁶

¹² Cf. JOUANNA, Jacques. La Collection Hippocratique et Platon (Phèdre 269c-272a). *Revue des Études Grecques*, Paris, t. 90, fasc. 428-429, janv.-juin 1977.

¹³ *Da Arte*, 2, 1: Δοκέει δὴ μοι τὸ μὲν σύμπαν τέχνη εἶναι οὐδεμία οὐκ εὐῶσα·

¹⁴ A oposição *phýsis* e *nómos* é seguramente emprestada da sofística, de Hípias e Antifonte. A discussão sobre os nomes – se estes são por natureza ou por convenção – é aprofundada por Platão no *Crátilo*.

¹⁵ *Da Arte*, 5, 23: Καὶ τοι ὅπου τὸ τε ὀρθὸν καὶ τὸ μὴ ὀρθὸν ὅρον ἔχει ἐκάτερον. [...].

¹⁶ A concepção de que a natureza é ordenada por regularidade e padrão fixos, que

tem os seus limites fixados, também a ciência os tem e não é justo acusá-la pelo que ela não pode, pois só se pode ser artífice (*demiourgós*) naquilo que dominamos (*epikratéein*)¹⁷.

À parte isso, a medicina opera pelo exame visual (*ópsis* ou *sképsis*), de modo experimental, e nem sempre as doenças são visíveis, obrigando o médico a interpretar (*hermeneúein*) sintomas (*semeía*), evidências (*tekmería*) e reações corporais: secreções, fluidos, odores, vômitos, febres etc., ou, ainda, a ajudar o corpo a manifestar tais indícios, sendo um deles por meio da fala do paciente. Deste modo, a medicina alcança o seu status de *tékhnē*, ao combinar informações advindas das sensações (visão e audição) com inteligência. A produção de conhecimento médico se dá a partir do sensível e confere ao bom médico uma prática versátil. Por exemplo, quando dá-se “o caso das doenças escaparem ao exame dos olhos, caem elas submetidas ao exame do pensamento”.¹⁸ A positividade da percepção e do verbo correlato em mostrar (*délon hē aísthēsis*)¹⁹ tudo que é relativo ao corpo é celebrada ao longo de vários tratados, consagrando os médicos como *empeiroi*. Aliás, como afirma Joly²⁰, a distinção entre *empeiría* e *tékhnē* não ocorre antes de Platão, nem tão pouco a degradação da *empeiría* em *tribé*, termo que rotulará a retórica no *Fedro*. O médico aplica, de forma exemplar, um saber geral, a ciência, a um corpo particular, examinado e observado, e busca o momento oportuno (*kairós*) pra intervir: “Isso deve saber o médico, de modo que, distinguindo o momento oportuno (*diagignóskein tòn kairón*) de cada coisa, aumente o alimento em um caso, e diminua e negue-o em outro”²¹. É isso

independem de nosso desejo e ação, conjuga-se com a noção de que o costume (*nómos*), quando forte e perseverante, é capaz de alterar a natureza; como prova, oferece-se a modelação do formato das cabeças, costume entre os Macrocefalos, que resultou em cabeças naturalmente modeladas, com o tempo. Cf. *Ares, Águas e Lugares*, 14-15.

¹⁷ *Da Arte*, 8, 11: τῶν τεχνῶν ὄργανοις ἐπικρατεῖν, τουτέων ἐστὶν ἡμῖν δημιουργοῖς εἶναι... A transposição de termos do campo político para o médico é usual ao longo do tratado. Destaque para o termo *epikratéein* (predominar) que, ao lado de *biaíos* (violentamente), *isomoirie* (proporcional), *pleonexía* (ambição) e *hybris* (desmedida), descrevem estados clínicos também em *Dos Ares, Águas e Lugares*, 12-13.

¹⁸ *Da Arte*, 11. 8-9: ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτῃται.

¹⁹ *Epidemias*, 6, 6, 1, 1.

²⁰ JOLY, 1974, p. 237.

²¹ *Da doença sagrada*, 15, 4.

que mostra o tratado *Prognósticos*, texto diretamente atribuído a Hipócrates, mestre da escola de Cós, nos idos de 410 a.C.²²

O prognóstico, para muitos, é o conceito chave da medicina hipocrática e consiste em partir do reconhecimento do enfermo, de ouvir criticamente a fala do paciente, completá-la com a observação e a experiência sobre o assunto e, assim, construir a história clínica do paciente e da doença. A combinação de várias informações, colhidas de forma crítica e atenta, é transformada em uma narrativa, incansavelmente reparada pela alteração dos sintomas e do quadro geral do paciente. Impondo-se como um diálogo vivo e constante entre o sensível e o discursivo, a medicina constrói sua ciência. Mais amplo que o diagnóstico, o prognóstico permite ao médico, não simplesmente curar o paciente – algo às vezes impossível –, mas identificar a doença e antecipar o desenvolvimento do seu estado. Assim começa o tratado: “Que o médico se exercite na previsão (*prónoian*) me parece excelente, para se conhecer de antemão e predizer aos enfermos seus padecimentos presentes, passados e os futuros”²³.

Com a *prónoia*, os médicos obtêm tanto ou mais reconhecimento que com a cura. Mais que isso, a *prónoia* torna-se a característica principal desta ciência, conferindo-lhe o status de paradigmática²⁴. A medicina arrebatava um poder próprio aos deuses ou que, por dádiva desses, pertencia aos adivinhos e aos magos, mas mantém-se distinta do fenômeno religioso. Após listar os vários tipos de adivinhação, nos mais variados contextos, o autor assevera: “Eu não faço adivinhações (*ou manteúsomai*) eu descrevo os sintomas (*semeía*), pelos quais posso estimar (*teikmaíresthai*), dentre os indivíduos, quais vão se curar e quais vão morrer, em pouco ou em muito tempo”.²⁵

Fora do terreno da superstição popular, a medicina hipocrática investe no desenvolvimento de uma técnica de interpretação dos sintomas

²² Cf. n. 1 da introdução, p. IX de HIPPOCRATES. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. v. 2.

²³ Edição utilizada: HIPPOCRATES, 1959, v. 2.

²⁴ No *Laques* (198d), Sócrates afirma (ou cita): “A medicina, sendo a única para todos os tempos, adverte a respeito da saúde, de que modo sucedem as coisas passadas, tanto como as presentes e as futuras”. A ideia de que a medicina é um exemplo de saber técnico autêntico é recorrente nos diálogos *Protágoras* (311b), *Górgias* (501a), *República* (342, 346, 438, 604d), *Fedro* (270) e *Filebo* (55d).

²⁵ *Predições*, II, 2.1.20 (livre tradução).

fisiológicos relativos a cada uma das doenças, em seus diferentes estágios de maturação, no homem, na mulher e na criança, o que resultou em um tratado detalhado, onde se mostra possível alcançar uma evidência (*tekmerion*) através da interpretação e descoberta de um conjunto de sintomas. Ato contínuo, tem-se o prognóstico, cujo objetivo é convencer o paciente de que o médico conhece a doença em seu estado presente, passado e futuro e pode, por meio da ciência, saber se há cura possível ou se a morte é iminente ou demorada. O médico, ao instruir o paciente acerca da doença, altera a relação com esta e contribui para uma ressignificação da morte. Ao contrário dos adivinhos que culpavam o doente pela falha no tratamento, por ter este deixado de cumprir um detalhe insignificante da dieta prescrita, o médico conquista a confiança do paciente mesmo frente a um prognóstico fatal.

O tratamento de Fedro

O paciente reclama de fadiga e mal-estar. Atribui seu estado ao consumo excessivo do discurso de Lísias, quadro agravado pelo longo tempo sentado em local fechado. Segundo a prescrição do médico Acumeno, amigo de Sócrates, Fedro deve trocar a imobilidade pelo movimento, o lugar fechado pelo campo. O tratamento começa. O corpo responde bem, mas a alma ainda está acorrentada ao texto de Lísias, perdida e encantada nas suas trilhas tortas, circulares, labirínticas. Perturbado, ele se intriga com o conselho ouvido de Lísias, de que o melhor, quando se trata de relações íntimas, é entregar-se a quem não se ama. A cura completa não vem. O tratamento requer outro prognóstico e o auxílio de mais um especialista.

Fedro encontra Sócrates por acaso, no limite entre a cidade e o campo. Eles caminham e olham a paisagem. Faz parte do cenário um Fedro de aparência muito jovem, com a beleza realçada pelo vivo entusiasmo gerado pelo tesouro que carrega sob o manto: um texto, o discurso de Lísias, que ele oferece também a Sócrates. Agradecido pela oferta, Sócrates declara-se apaixonado por discursos e menciona que este poderoso *phármakon* é capaz de fazê-lo viajar até Mégara, mesmo a ele que nunca sai da cidade e, portanto, parece estar em débito com o médico Heródico, que recomendava esta caminhada. Já são dois médicos a prescrever viagens, o sol caminha pro meio-dia, e os companheiros são estimulados pela percepção (*aísthesis*) do lugar em que pisam, o que nos proporciona uma detalhada descrição

da paisagem, dos cheiros, dos sons da voz, do canto das cigarras, do calor do sol e do frescor das águas do Ilisso. A contemplação da paisagem segue a velocidade e a direção da caminhada e faz brotar também lembranças acerca de figuras mitológicas que teriam habitado a região. Antigas narrativas se misturam e se confrontam em torno de um projeto *paidêntico* que se resumiria em praticar o autoconhecimento e converter o monstro que somos em um ser simples e belo.

Fedro está, ainda, vacilante. Sócrates deseja examinar a causa deste estado perturbado. Os amigos se recostam na relva e leem, em voz alta, um discurso intrigante, superficialmente belo. Por todo o prado, além das águas do Ilisso e do canto das cigarras, ressoa: o deus enviou o amor aos homens para arruiná-los. O amor é uma doença. O deus é mau.

O efeito da peça de Lísias se opõe ao conselho da medicina e produz uma súbita paralisia, de corpo e alma, nos ouvintes. Sócrates logo denuncia os paradoxos, a circularidade, a repetição dos argumentos, mas está, ainda, sob o efeito do veneno. De dentro do labirinto de palavras ele tenta apontar uma saída e começa a refazer todo o discurso, em um estado declaradamente alterado, como se desejasse converter o labirinto numa estrada em linha reta. Atingido, porém, pelo *daímon*, ele reage. Primeiro, identifica os possíveis danos a que eles estão expostos: a cegueira é lembrada. Fugindo dela, como fez o poeta Estesícoro, ele logo prepara o antídoto que pode evitá-la, um discurso inspirado, o qual consiste na troca da paralisia pela investigação, do humano pelo divino, da mentira pela verdade. O caminho da cura total é longo, difícil e arriscado, envolve a mobilidade do corpo, na terra, e da alma, até o supraceleste, altura jamais cantada pelos poetas. Este raro antídoto à ignorância, o conhecimento, em que consiste, onde e como é alcançado?

Por inadequado que seja, lancemos mão de um atalho. O Platão do *Fedro*, em consonância com vários outros diálogos, aponta a alma como sede do conhecimento, descrevendo-a, pela ação e afecção, ao longo de duas escatologias. Em forma de mito, a alma é figura como uma carruagem alada, puxada por dois cavalos de índoles opostas e um piloto que os dirige. O conhecimento consiste, em última análise, na contemplação das essências supracelestes: beleza, justiça, sabedoria e verdade. A ação contemplativa resulta, por sua vez, da combinação entre a força motriz, presente nos dois

cavalos, e a destreza de condução, pelo guia da alma que, como se estivesse em uma corrida, busca estar o mais perto possível e assemelhar-se ao líder de sua rota, um deus. Tendo feito uma boa jornada, a alma se nutre de sabedoria e verdade nas alturas, do contrário, nutre-se apenas de opinião e de migalhas de saber. O que o *Fedro* mostra, com esta imagem, é que o processo que torna a alma, aqui na terra, desejosa de contemplação, com fome de conhecimento, é despertado pela força da percepção estética da beleza, pois só “vendo a beleza daqui [terrena] e recordando a [beleza] verdadeira [*alethoús anamimne(i)skómenos*] é que a alma toma asas”²⁶. O processo não ocorre com as outras essências, no plano sensível, porque “somente a beleza resplandece ao olhar” (*kallos de tót' ên ideîn lamprón*) e somente ela nos permite seguir o coro de um dos deuses e tomar parte na mais “benéfica das iniciações, que celebramos [*argiázomen*], completos e protegidos de qualquer falta [*kakón*] vindoura”²⁷. Somente a alma que alcança as essências e as contempla conhece, de modo forte. Todavia, todas as almas que já habitaram um corpo humano – se não tiverem atentado gravemente contra a justiça – não voltarão a reencarnar em uma fera, pois “não se tem contorno [*skhéma*] humano sem ter visto a verdade” (*idoúsa tèn alétheian*)²⁸. Logo, é próprio à condição humana compreender²⁹, isto é, reunir as múltiplas percepções em uma forma, na medida própria de cada um.

Tékhnē e epistémē

Encontramos a forma substantivada do termo *epistémē* oito³⁰ vezes ao longo do *Fedro*. As quatro primeiras ocorrências (247c8, 247d1, 7 e 247e2) referem-se ao máximo acesso possível à verdade e ao conheci-

²⁶ PLATÃO. *Fedro*, 249d. Edições utilizadas: PLATÓN. *Fedro*. Trad. de María Isabel Santa Cruz. Buenos Aires: Editorial Losada, 2007; _____. *Phèdre*. Traduction de Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

²⁷ PLATÃO. *Fedro*, 250b-c.

²⁸ PLATÃO. *Fedro*, 249b.

²⁹ δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰδὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον. “Pois é necessário que o homem compreenda o que se diz segundo uma forma, passando das múltiplas percepções até a unidade reunida pelo raciocínio [...]” PLATÃO. *Fedro*, 249b.

³⁰ O verbo *epístamai* é usado 14 vezes em contextos variados, dentre os quais eu destacaria toda a página 268, com sete ocorrências relacionadas à distinção entre quem conhece (médico) e quem não conhece (o retórico).

mento, mas com a advertência – repetida mais de uma vez – de que se trata da alma divina e não humana. Entre as almas dos mortais, a que melhor segue a alma imortal assemelha-se com ela, mas em um contexto de luta, dor e disputa pelos lugares de melhor contemplação. O particípio do verbo *eikázō*, assemelhar, aqui usado para aproximar a alma mortal da imortal, não é encontrado nos papiros, só nos manuscritos.³¹

Das passagens restantes, duas são cabais, por colocar em jogo a comparação entre quem tem ou não conhecimento, valendo-se do modelo médico – 268b4 e 269d5 –, e duas não. Nestas últimas, 276a5 e 276e7, Sócrates contrapõe aqueles que têm o conhecimento na alma, razão de falar e escrever com propriedade, aos que não têm, e por isso falam de modo superficial e sem envolvimento intelectual. Na sequência, Fedro é convidado a abandonar a retórica e a se dedicar ao estudo da dialética para, só assim, falar e escrever com arte. A mesma arte que Sócrates afirma ser propriedade da medicina.

O modelo da arte da medicina aparece em um contexto em que a dialética já foi apresentada. Podemos situar o início da discussão em 259e, quando Sócrates propõe como pré-requisito ao falar bem, a existência, no pensamento (*diánoian*), do saber (*oída*) a verdade sobre o assunto tratado. O conselho supõe como perigo extremo falar sobre o que não se sabe pra quem não sabe, o que se mostrou inoportuno no discurso de Lísias e, mais ainda, quando é o caso de pessoas que, como os retóricos, falam para a multidão sobre bem e mal, justiça e injustiça, desconhecendo e confundindo tudo. Fedro parece, porém, acreditar que o retórico deve ser julgado pelo efeito que causa, a persuasão, e não pelo saber que detém. Não basta saber apenas falar, diz Sócrates; não basta apenas saber, rebate Fedro. Se esta leitura procede, podemos compreender por que a apresentação da “arte dialética” não é suficiente para demover Fedro de sua opinião. Aceitar que a dialética é um bom caminho para o verdadeiro aprendizado não é aceitar que ela torne alguém um mestre da palavra, à altura de Górgias, Protágoras, Tísias, Trasímaco e tantos outros que Fedro distingue como realzas (*basi-*

³¹ Θῆ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν, Ed. De Burnet e θεοῖς ἐπομένη ὑπερῆρεν, Ed. Les Belles Lettres, 1954. Santa Cruz (Ed. Losada, 2007) sugere que se trata de uma interpolação muito antiga, introduzida talvez por um copista cristão, já presente no comentário de Hermes.

likoi), não pela dialética – evidentemente –, mas por algo que ainda escapa. Neste momento, para contrapor-se à insistência de Fedro, que reconhece como eficaz – pelos resultados – um grande conjunto de técnicas, manuais, livros e estratégias utilizadas e descritas pelos mestres retóricos, Sócrates denuncia que a discussão está muito frouxa, pois não há tempo de examinar todos esses efeitos englobados pela retórica³², e condiciona a investigação sobre “o poder da arte” ao prévio esclarecimento sobre quem tem ou não tem arte, recorrendo ao modelo da medicina.

Invocando pai e filho médicos, Erixímaco e Acumeno, Sócrates propõe o seguinte problema: o que dizer de alguém que, por saber (*epístamai*) receitar (*prospbérein*) ao corpo o que vai fazê-lo esquentar, esfriar, vomitar ou evacuar, considera-se médico e capaz de fazer igualmente médico a quem transmitir seus conhecimentos (*epistémen paradô*)? E Fedro confirma que é preciso perguntar a esta pessoa se ela também compreende (*prosepístatai*) como aplicar tudo aquilo, quando (*hopóte*) e em que medida e por quanto tempo (*kai mékbrí hopóson*). E ambos concordam que aquele que se considera médico, apenas porque leu um livro ou um manual sobre o assunto, deveria ser chamado de louco, pois nada sabe sobre a arte da medicina. Mas quem é que sabe realmente e por quê?

Para responder a essas perguntas Sócrates oferece-nos um modelo de ciência, à luz da medicina, descrevendo sua metodologia³³. A condição geral³⁴ para toda grande ciência se apresenta nos seguintes passos. Toda

³² Segundo Fedro, uma variedade muito grande de “artes” são englobadas pela grande arte da retórica e todas elas têm um poder (*dýnamis*), tais como a arte de falar, de escrever, de responder, de perguntar, da eloquência, arte da brevidade, do estilo, o que também engloba a “magia do verbo” e técnicas de uso de vocabulário, de imagens, de máximas. Enfim, são dezenas de ocorrências do termo *tékhne* que, subitamente, serão confrontadas com a arte da medicina.

³³ De modo resumido podemos dizer que a relação entre Platão e Hipócrates toca três problemas importantes: i. precisar qual é a fonte a que Platão teve acesso, considerando a dificuldade autoral que ronda o *CH*. (Litré e Kucharski, p. ex., defendem tratar-se de *Da Medicina Antiga*, XX); ii. quantificar o peso de Hipócrates e de Anaxágoras no modelo investigado e iii. saber até que ponto o próprio método dialético é devedor do modelo da medicina, assumido como uma metodologia geral científica.

³⁴ Em um dos primeiros trabalhos sobre este tema, Paul Kucharski (La «méthode d’Hippocrate» dans le Phèdre. *Revue des Études Grecques*, Paris, t. 52, fasc. 245, avril-juin 1939.) chega a falar de “postulado de Sócrates” para a ciência, apresentando-o, em seguida, em cinco etapas.

tékhnē de importância necessita de falatório³⁵ e especulação sobre a natureza. Este fato levou Péricles a adquirir a arte, precisamente pela proximidade com Anaxágoras, que alcançou a natureza da inteligência (*phýsin nou̐ te kai̐ anoías*) e a expôs em abundantes discursos, de onde proveio a arte do discurso.

À pergunta de Fedro, Sócrates reforça a analogia entre medicina e retórica, afirmando que em ambas é preciso distinguir (*dielésthai*) a natureza, do corpo em uma e da alma na outra, para não proceder apenas por rotina e experiência (*tribé(i) mónon kai̐ empeiría(i)*) mas por arte (*tékhnē(i)*). Com arte, a medicina, através de drogas e nutrição, dá ao corpo saúde e força, enquanto que a retórica, com discursos e práticas habituais, transmite à alma a persuasão e a virtude que se deseja.

O segundo passo leva diretamente ao terceiro, que é saber se o conhecimento da alma implica o conhecimento da natureza do Todo³⁶ (*toú hólon phýseōs*). Em uma clara indicação de que o assunto diz respeito à medicina e a Hipócrates, especialmente, Sócrates concorda com a observação de Fedro de que o mesmo método (*methódou*) vale para o corpo. Enfim, trata-se de um método atribuído a Hipócrates, que compreende a parte em vista do todo, e que agora precisa ser examinado em mais uma etapa.

O exame confronta o ensinamento do médico de Cós sobre a natureza e o discurso verdadeiro (*ho alethēs lógos*) e, conseqüentemente, conclui pela validade do método e por sua aplicação geral à natureza de qualquer coisa, condicionando os seguintes passos: primeiro, se que-

³⁵ O termo *adoleskhía* é de difícil compreensão neste contexto e pode imprimir um tom irônico a toda passagem. Embora o termo apareça com sentido positivo em Platão, particularmente em *Crátilo*, 401b e *Parmênides*, 135c, prevalece a conotação pejorativa em ARISTÓFANES. *Nuvens*, 1480, 1485, *CH*, *Preceitos*, 2, 3 e no próprio PLATÃO. *Político*, 299b.

³⁶ A expressão *Tò hólon* tem sido compreendida de três maneiras: i. o conhecimento do corpo é inseparável dos fatores ambientais, posição conhecida como medicina meteorológica; ii. o conhecimento do corpo é inseparável do conhecimento do Universo, em conformidade à analogia micro/macro, corpo/Universo: medicina Cosmológica (Cf. EDELSTEIN, L. *ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ und die Sammlung der Hippokratischen Schriften*. Supplément critique au Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Berlin: Weidmann, 1931.); e iii. *tò hólon* designando o todo do objeto tratado, isto é, a alma mesma, em respeito ao contexto da discussão (cf. JOUANNA, 1977). Nossa interpretação se aproxima desta última, mas entende que o contexto da alma no *Fedro* engloba, de um lado, a natureza dinâmica de algo composto por três partes e, por outro lado, o fato de que a alma afeta e é afetada pelo seu entorno, de cuja análise depende a revelação de sua natureza invisível e de difícil apreensão.

remos ser técnicos (*tekhnikoi*) em algo e ainda transmitir a outro esta capacidade, precisamos determinar se este algo é simples ou composto (*haploûn ê polyeidés estin*); depois, se se tratar de algo simples, examinar qual é sua capacidade (*dýnamin*) natural para atuar (*drân*) e sobre o que atua, qual é sua capacidade para sofrer (*patheîn*) um efeito e por obra de quem o sofre. Quando se tratar, porém, de algo que tem muitas formas (*pleío eidê êkhe(i)*), depois de enumerar cada forma, devemos repetir o mesmo procedimento utilizado no caso de algo simples. Com o apoio de Fedro, Sócrates acrescenta que este método é o oposto de um caminho de cego. Com este método, isto é, com a arte, podemos proporcionar a alguém um discurso com arte, que expõe rigorosamente a essência (*ousían*) da natureza a qual o discurso se aplica.

Portanto, é claro que se o intento de Trasímaco ou de qualquer outro escritor ou orador é produzir a persuasão e proporcionar a arte retórica (*tékhnen rhetorikén*), antes de tudo seria preciso ter escrito com todo rigor possível sobre a alma, a fim de dizer se ela é naturalmente una ou homogênea ou se, tal como o corpo, ela é multiforme. Aplicando o método ao caso da alma, Sócrates pede que se diga como ela age e sofre, repetindo as etapas de pesquisa já mencionadas.

Cumprida a tarefa de saber o que é a natureza da alma, através do método de análise e divisão, pode-se agora atingir uma terceira etapa, que consiste em apontar ou ajustar (*diataxámeno(s)*), por um lado, os gêneros (*géné*) de almas e suas afecções (*pathémata*), por outro, o mesmo em relação ao discurso, para explicar todas as causas, atando cada um deles entre si e ensinando qual classe de discurso é responsável (*hên aitian ex anánke(s)*), necessariamente, pela persuasão de uma alma sim e de outra não.

Logo, todos os que agora escrevem, diz Sócrates, são engenhosos (*panoúrgoi*) na arte do discurso e sabem muito sobre a alma mas dissimulam (*apokryptontai*). Como a força do discurso está na condução de almas (*lógon dýnamis tynkhánei psykagogía*), quem deseja ser orador precisa saber quantas formas (*eidê*) tem a alma e qual é sua natureza, para pôr-se em conformidade com todas as etapas do método de análise da natureza de algo, antes exposto. Feito isso, o técnico saberá qual dentre as formas (*eidê*) de discursos tem que tipo de ação, em virtude de que causa, em relação a cada tipo humano. E isso só não basta. Na hora da prática, tal como o médico, o técnico precisará

acompanhar ações e fatos pela força da percepção (*té(i) aisthēsei dýnasthai*) para saber em quais oportunidades (*kairoús*) deve falar ou calar-se e quando deve falar muito ou brevemente. Ao menos no que concerne à prática, o médico e o retórico se valem da mesma expertise para interagir com casos particulares, analisá-los criticamente e aproximá-los de algum modelo previamente conhecido a fim de verificar a correspondência do comportamento entre um e outro e ser capaz de prever o passo seguinte. À ausência de modelo, ambos devem estar atentos às reações corporais e psíquicas aos *phármaka*, pois ações, reações e afecções são sintomas e, logo, um modo de comunicação capaz de guiar a prática do técnico, médico ou retórico.

No fim das contas, a medicina e a retórica são indissociáveis de uma prática que as vinculam à percepção da temporalidade e consequentemente às mudanças advindas com ela. São artes ou ciências que só se completam quando se alcança a boa combinação entre conhecimento³⁷ e percepção e é justamente aí que elas – que andavam a se confundir com a filosofia – se distinguem. Na *República*, tal como no *Fedro*, a *dýnamis* do dialético e, portanto, do filósofo, é definida como a de pensar as formas sem valer-se de bases sensíveis. Nessa linha, vemos a geometria mais perto da filosofia que a medicina e a retórica, mas isso não pode ser tratado aqui. Além de mostrar a familiaridade entre o método médico e o método dialético no que tange à investigação da natureza, Platão também evidencia a proximidade entre medicina e retórica. Ora, isso já era patente também pelo objetivo, explícito no *CH*, de diferenciar a verdadeira arte e, com ela, o médico do charlatão. Ao defender a medicina das críticas sofísticas, o autor ou autores dos tratados mostrou-se hábil na arte do convencimento, indicando que o médico não pode tratar o corpo sem ganhar a alma do paciente e, assim, obter sua confiança mesmo quando diante do mais terrível dos prognósticos. Descortinando o futuro a partir de um presente e passado nebulosos, a medicina se impõe como uma ciência da temporalidade, capaz

³⁷ Citando Snell, Allen adverte para o sentido prático do termo *epistémē*: “Bruno Snell’s survey of pre-Platonic uses of ἐπιστήμη as follows: “ἐπίσταμαι and ἐπιστήμη, like σοφία and unlike γιγνώσκειν and συνείναι, have as their primary meaning ‘efficiency in practise’, practical intelligence; sometimes denoting a restricted technique (ability in some special field), sometimes a generally intelligent approach to living... ἐπιστήμη does not imply contemplation of an object, but understanding, in the sense of ability to act”. ALLEN, R. E. The Socratic paradox. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 21, p. 256-265, 1960.

de identificar um padrão de repetição, da doença e da saúde, em corpos em constante mudança.

Retórica e medicina: conclusão

Aos olhos de Platão, a medicina tem o que a retórica ainda não tem: um conjunto de saberes que orienta a sua prática. Especificamente, falta à retórica um conhecimento sobre a alma, pois é a esta que a persuasão se destina, na forma de *psykagogía*. Logo, ou os retóricos que ora escrevem e ensinam a arte do discurso dissimulam que têm esse conhecimento, ou eles têm apenas prática e experiência e não são detentores da *tékhnē*. Dentre este grupo, apenas Trasímaco foi expressamente nomeado. Platão parece conceder-lhe o benefício da dúvida mas não o título de “técnico”. Esta dúvida, porém, permite a compreensão da posição de Fedro, que insistiu, mais de uma vez, no sucesso da prática retórica, a despeito do conhecimento exigido por Sócrates. Além disso, caberia perguntar: i. A retórica pode tornar-se uma *tékhnē* ao alcançar tais exigências?, ii. O conhecimento exposto sobre a alma, na palinódia, é este saber? e iii. Há em Platão lugar para uma arte retórica ao lado da dialética?

Em ritmo de conclusão, eu responderia “sim” a todas as perguntas, com algumas ressalvas. A possibilidade de a retórica tornar-se arte está aberta, mas por se tratar de um processo, podemos dizer que Platão lançou a primeira pedra. Olhando atentamente a revolução que ocorre na medicina e na geometria, em sua trajetória de consolidarem-se como ciências, Platão critica a retórica em geral, não para negar-lhe existência, e sim para motivar uma transformação radical capaz de fazê-la mais útil e confiável, o que implica o passo seguinte. Longe de dirimir a importância daquilo que já é característico do retórico, a percepção da oportunidade e as qualidades naturais, o que se exige é uma constante reflexão sobre a própria atuação, conhecimento sobre a alma e sobre o assunto abordado. Platão não é o primeiro a dizer que o discurso visa à alma³⁸, mas é talvez o mais obsessivo em dizer o que é discurso e o que é alma. Neste ponto, o que o *Fedro* revela

³⁸ “O poder da magia, convivendo com a opinião da alma, fascina-a, persuade-a e transforma-a por encantamento”. GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 61-62. Tradução utilizada: GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de O. e Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

sobre a alma satisfaz e extrapola a demanda de saber que foi posta sobre ela. A palinódia oferece tanto uma compreensão sobre a natureza da alma³⁹, quanto uma descrição do mundo supraceleste⁴⁰ e da jornada da alma, em sua subida e queda, o que nos leva a defender que a retórica é necessária e distinta da dialética. O campo para justificar esta necessidade é o político, na sua dimensão mais prática, a saber: o da persuasão e da formação de todo cidadão que precisa ser levado a agir politicamente mesmo sem estar pronto, porque não tem – circunstancialmente – uma compreensão geral e profunda das forças políticas em tensão.

Ainda que o governante, em uma cidade utopicamente ideal, tenha a prerrogativa de usar a força para corrigir os desvios daqueles que, unicamente por ignorância, são contrários a este governo, ele preferirá a docilidade à violência. Se educado na filosofia, o detentor do poder sabe que “o cidadão foge da lei, como as crianças do pai, porque foram educadas, não pela persuasão, mas pela violência”⁴¹. Se o corpo fosse sempre são e livre de ferimentos, de que serviria a medicina? Se houvesse um consenso geral sobre como agir e sobre como conduzir o governo da cidade, de que serviria a persuasão? É exatamente quando o corpo e alma adoecem que Platão manda buscar os remédios, *phármaka*, poções e discursos, capazes de fazer “a alma a ser o mais rápida possível a curar e a endireitar o que caiu e adoeceu, eliminando as lamentações com remédios”⁴², do mesmo modo que fazemos quando o corpo adoece.

O objetivo do discurso é persuadir almas, persuadir significa conduzir (*psykhabageîn*) e, conseqüentemente, curar a alma da fadiga da dissensão e da paralisia. Esta cura incluirá, necessariamente, o diagnóstico do tipo de alma e o tratamento, que consiste na escolha de um tipo de discurso a ser ministrado na hora certa e com duração determinada. A medicina e a retórica fundidas convertem-se na arte da política, onde corpos e almas sadios, através da profilaxia da ginástica, da dieta e da música, realizam a justiça.

³⁹ PLATÃO. *Fedro*, 245c.

⁴⁰ PLATÃO. *Fedro*, 247c.

⁴¹ PLATÃO. *República*, 548b. Edições utilizadas: PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993; e SLINGS, S. R. (Ed.). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

⁴² PLATÃO. *República*, 604d.

Porém, se alguma enfermidade sobrevém ao corpo e à alma e resulta no tipo mais grave de doença, a injustiça⁴³, esta enfermidade pode contaminar toda a esfera social e dizimar a cidade. Neste momento, caberá ao político a prescrição do tratamento adequado a fim de restituir a saúde coletiva e individual, do todo e da parte. Não há remédio único que cure todos os corpos, nem há um só discurso capaz de eliminar a injustiça. A divisão do corpo social em diferentes grupos deve decorrer de um diagnóstico preciso, capaz de reunir e separar a partir da análise do todo e da parte, para tornar possível o tratamento dos que padecem da mesma doença. Cada grupo deve buscar realizar o que é próprio e evitar o tipo de enfermidade que lhe é correlato. O filósofo evita a perversidade, a apatia e a tirania, o guardião evita o medo, a paixão e a ferocidade do lobo, enquanto que o artesão evita a preguiça, a ganância e a licenciosidade. Administrando a cidade e harmonizando a própria alma, de modo o mais perfeito possível, o político ministra discursos em forma de instrução, de leis, de mitos, de elogios, de críticas, de hinos, de música e de preces que, na dinâmica do diálogo com cada cidadão, perpassa toda a engrenagem social, servindo-lhe de *phármakon*.

RESUMO

O *Fedro* nos apresenta a persuasão como o efeito pretendido por todo discurso. Comparando os efeitos da persuasão e do discurso com aqueles produzidos pelas drogas (*phármaka*), utilizadas pelos médicos, Sócrates estabelece as condições para se distinguir o médico do charlatão e o orador comum do detentor da arte. Como esta distinção já está suficientemente apresentada pelos textos médicos, interessa-nos, aqui, examinar as justificativas apresentadas pela medicina e, posteriormente, por Platão – no *Corpus Hipocraticum* e no *Fedro*, respectivamente – para determinar que a medicina e a filosofia operam no domínio da arte ou ciência (*tékhnē*), enquanto a retórica não. O entendimento acerca da concepção de *tékhnē* que foi utilizada para rebaixar o estatuto da retórica enseja, paralelamente, a ocasião de comparar e confrontar os modelos de *tékhnē* do médico, do filosófico e do retórico, e aferir

⁴³ PLATÃO. *República*, 444c-d.

as consequências práticas advindas para esses diferentes ramos do conhecimento.

Palavras-chave: *Tékhnē*. Conhecimento. Medicina. Retórica. *Phármakon*. Discurso.

RESUME

Le *Phèdre* nous présente la persuasion comme l'horizon propre du discours. En comparant les effets du discours avec ceux produits par les drogues (*pharmaka*), qui sont du ressort de la médecine, Socrate définit les conditions pour distinguer le médecin du charlatan et aussi l'orateur de la parole commune aux hommes ordinaires. Comme cette distinction est déjà suffisamment présentée dans les textes médicaux, on s'intéressera d'abord ici à examiner les justifications présentées par la médecine et soutenues plus tard par Platon – chez le *Corpus Hippocraticum* et chez le *Phèdre*, respectivement – pour déterminer que la médecine et la philosophie opèrent dans le domaine de l'art ou de la science (*tekhnè*), tandis que la rhétorique non. La compréhension de la *tekhnè* qui a été utilisée pour abaisser le statut de la rhétorique soulève, en outre, la possibilité de comparer les modèles de techniques propres à la médecine, avec ceux de la philosophie et de la rhétorique, et d'évaluer les conséquences pratiques de ces différentes branches de connaissance.

Mots-clés: *Tékhnè*. Connaissance. Médecine. Rhétorique. *Pharmakon*. Discours.