

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

MARCO ANTONIO MONTAGNER GIULIANIS

SINCRONIAS ENTRE A MEDICINA GREGA E O PENSAMENTO FILOSÓFICO:
OS PRÉ-SOCRÁTICOS E NIETZSCHE

São Leopoldo
2025

MARCO ANTONIO MONTAGNER GIULIANIS

**SINCRONIAS ENTRE A MEDICINA GREGA E O PENSAMENTO FILOSÓFICO:
OS PRÉ-SOCRÁTICOS E NIETZSCHE**

Dissertação apresentada como requisito
parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
(UNISINOS)

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Oliveira de Azevedo

SÃO LEOPOLDO

2025

G537s Giulianis, Marco Antonio Montagner.
Sincronias entre a medicina grega e o pensamento
filosófico : os pré-socráticos e Nietzsche / por Marco
Antonio Montagner Giulianis. – 2025.
92 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale
do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, São Leopoldo, RS, 2025.
“Orientador: Dr. Marco Antonio Oliveira de Azevedo”.

1. Filosofia. 2. Grécia. 3. Medicina. 4. Nietzsche,
Friedrich Wilhelm, 1844-1900. I. Título.

CDU: 1:61

AGRADECIMENTOS

Reconheço que esta vitória é fruto do apoio coletivo, e por isso compartilho com cada um a alegria deste momento. Expresso profunda gratidão à minha família, cujo apoio incondicional, incentivo e compreensão foram essenciais ao longo desta jornada. Sem o amor e a confiança de vocês, esta conquista não teria sido possível.

Dedico, em especial, à memória do meu avô, cuja sabedoria, valores e exemplo de vida continuam a me inspirar. Carrego seu legado não como lembrança, mas como bússola: ilumina meu caminho e fortalece meu espírito a cada passo que dou.

SUMÁRIO

RESUMO	3
ABSTRACT	4
INTRODUÇÃO	5
 1 FILOSOFIA E MEDICINA NA ANTIGUIDADE GREGA	
1.1 A Genealogia do Pensamento Filosófico Grego	9
1.2 O <i>Corpus Hippocraticum</i> ou a Medicina Grega.....	21
1.3 A Relação entre Medicina e Filosofia	32
 2 AS CONTRIBUIÇÕES DE NIETZSCHE PARA A DISCUSSÃO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E MEDICINA	
2. 1 Os Pré-Socráticos	46
2.2 O Corpo	57
2.3 Saúde e Doença.....	69
 CONCLUSÃO	 82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88

RESUMO

A presente pesquisa, intitulada “Sincronias entre a Medicina Grega e o Pensamento Filosófico: Os Pré-Socráticos e Nietzsche”, busca explorar a relação entre filosofia e medicina, com base no pressuposto de que essa conexão pode ser elucidada ao se investigar suas raízes na Grécia Antiga. A pesquisa será estruturada em dois momentos principais: primeiro, será analisada a relação entre filosofia e medicina na Antiguidade Grega, com foco no pensamento pré-socrático e no *Corpus Hippocraticum*, que fundamenta a medicina hipocrática; segundo, será investigada a recepção dessa relação no pensamento de Friedrich Nietzsche, especialmente suas reflexões sobre o corpo, saúde e doença, e sua crítica ao racionalismo socrático. Esses dois momentos visam fornecer uma compreensão aprofundada das origens dessa relação e sua resignificação na filosofia contemporânea.

Palavras-Chave: Filosofia, Grécia, Medicina, Nietzsche.

ABSTRACT

This research, entitled “Synchronies between Greek Medicine and Philosophical Thought: The Pre-Socratics and Nietzsche”, seeks to explore the relationship between philosophy and medicine, based on the assumption that this connection can be elucidated by investigating its roots in Ancient Greece. The research will be structured in two main moments: first, the relationship between philosophy and medicine in Greek Antiquity will be analyzed, focusing on pre-Socratic thought and the *Corpus Hippocraticum*, which underpins Hippocratic medicine; second, the reception of this relationship in Friedrich Nietzsche’s thought will be investigated, especially his reflections on the body, health and illness, and his critique of Socratic rationalism. These two moments aim to provide an in-depth understanding of the origins of this relationship and its resignification in contemporary philosophy.

Keywords: Philosophy, Greece, Medicine, Nietzsche.

INTRODUÇÃO

Apesar de aparentemente no mundo contemporâneo filosofia e medicina se apresentarem em campos bastante distintos do conhecimento, historicamente parece que nem sempre elas estiveram tão distantes, ainda mais se tivermos o contexto social, político e cultural da Grécia Antiga como referência. Naquele contexto, os gregos se manifestaram e se expressaram em diversos campos, na arte, no pensamento e na ciência. É nele também que surge a filosofia, observada inicialmente no pensamento produzido pelos pré-socráticos, um tipo de pensamento que é resultado de transformações políticas, econômicas e históricas e que representa uma aparente ruptura com a visão de mundo que a antecede, sustentada pela mitologia grega.

Próximo ao período em que os pré-socráticos elaboraram seus pensamentos, também notamos a presença de uma figura que é considerada fundamental para a medicina e que na tradição ocidental é considerado o pai da medicina, isto é, Hipócrates. Inquieto com as doenças que afligia as pessoas, Hipócrates investigava os pormenores das doenças e tentava apresentar diagnósticos, utilizando um pensamento científico elementar, peculiar ao momento histórico em que vivia e frequentemente empregando explicações situadas no campo do sobrenatural. Antes do surgimento do cristianismo, outro médico grego, Asclepiades buscou promover uma aproximação entre o atomismo dos pré-socráticos Leucipo e Demócrito com a prática médica. Já no primeiro século do período cristão, mais um médico de origem grega também ocupa um lugar de destaque: Galeno. Criador de teorias no campo da anatomia, Galeno é considerado uma pedra fundamental na história da medicina, pois além de tê-la desenvolvido também influenciou a ciência médica no Ocidente durante mais de mil anos.

A pesquisa que será apresentada a seguir procura entender a gênese da relação entre filosofia e medicina a partir de suas origens gregas. Pois tomando as referências expostas anteriormente, referências que se encontram dentro da mesma conjuntura grega, talvez encontremos pontos em comum entre filosofia e medicina, pontos que de alguma maneira nos possibilite compreender melhor as origens da relação entre esses campos do conhecimento. Estabelecido isso,

pretendemos avançar nossa pesquisa investigando como a relação entre filosofia e medicina é retomada no pensamento de Nietzsche. Assim, serão valorizadas as raízes da filosofia, especialmente o pensamento pré-socrático e seus pontos em comum com a medicina, isto é, busca-se a partir de uma investigação sobre as suas raízes entender a relação entre filosofia e medicina.

Estabelecer uma reflexão sobre a relação entre filosofia e medicina exige uma investigação a respeito do que significa afirmar que a filosofia nasce de uma ruptura com o pensamento mítico, ou seja: quais aspectos e características nesse novo tipo de abordagem ou de pensamento expressam sua originalidade? Entender algumas características do pensamento presente na reflexão dos pré-socráticos, considerando o pensamento mítico que o antecipa, talvez nos guie a uma compreensão do que realmente significa essa ruptura. O exame dessa questão possivelmente nos permitirá criarmos uma base ou campo propício para avaliarmos como a medicina se inscreve no ambiente da Grécia Antiga. Construída essa base, analisaremos a “relação entre filosofia e medicina”, avaliando seus pontos comuns e suas diferenças mais marcantes.

A partir desse exame, propõe-se investigar como Nietzsche recepciona e contribui para a relação entre filosofia e medicina. Seu pensamento oferece uma abordagem singular ao incorporar categorias fundamentais que entrelaçam essas duas áreas. Nietzsche resgata elementos do pensamento pré-socrático, utilizando-os para criticar o racionalismo extremo de Sócrates, que, em sua visão, priorizou a dimensão apolínea — vinculada à razão e ao controle — em detrimento da dimensão dionisíaca, associada à criatividade, instinto e vitalidade humana. Essa crítica abre caminho para uma reflexão profunda sobre o corpo, saúde e doença, dimensões centrais em sua filosofia, que desafiam a visão cartesiana e valorizam o corpo como ponto de partida para a existência e a compreensão do ser. Nietzsche não apenas dialoga com a tradição antiga, mas também ressignifica categorias filosóficas e médicas, ampliando o debate ao considerar a saúde e a doença como fenômenos culturais e existenciais. Assim, sua contribuição é indispensável para compreender a interseção entre filosofia e medicina, especialmente em um contexto contemporâneo que exige revisitar essas questões sob novas perspectivas.

Desse modo, a pesquisa a seguir buscará oferecer uma contribuição para refletirmos sobre “a relação entre filosofia e medicina” tendo como ponto de partida o pensamento filosófico produzido na Grécia Antiga no período que se convencionou chamar de pré-socrático. Iniciar a pesquisa a partir desse ponto, nos possibilitará entender, além de algumas características de tal pensamento, o ambiente no qual ele foi elaborado, e, ao mesmo tempo, compreender como a medicina se situa nesse ambiente e sua relação com a filosofia. Visando nos aprofundar na investigação do tema proposto, pretendemos recorrer ao pensamento de Nietzsche e examinar a possível recepção que ele realiza sobre a relação entre filosofia e medicina, assim como investigar sua provável contribuição para pensarmos a respeito dessa questão. Assim, a pesquisa que se apresenta pretende valorizar o pensamento pré-socrático e buscar suporte no pensamento nietzschiano para oferecer uma contribuição fundamentada para entendermos a relação entre filosofia e medicina.

Para realizarmos a pesquisa sobre “a relação entre filosofia e medicina”, defendendo a hipótese de que é possível compreendermos essa relação a partir de um estudo sobre as raízes gregas desses dois campos do conhecimento, a pesquisa terá, para tanto, dois momentos fundamentais: no primeiro, será examinado como filosofia e medicina se situam e se relacionam na antiguidade grega, e, no segundo, pesquisaremos como o pensamento de Nietzsche recebe essa relação. Com o objetivo de desenvolver o tema: “Sincronias entre filosofia e medicina”, a pesquisa será devolvida por meio de dois capítulos complementares.

No primeiro capítulo, primeiramente investigaremos a “genealogia do pensamento filosófico grego”, demonstrando como o pensamento pré-socrático surge a partir de um ambiente favorável e operando uma aparente ruptura com a explicação mitológica de mundo; com isso, esperamos valorizar e enfatizar as principais características desse pensamento. Em seguida, examinaremos, a partir de um estudo do *Corpus Hippocraticum*, referência teórica primordial da medicina grega, como a medicina se situa no ambiente grego antigo; assim defende-se que será possível entender alguns aspectos da medicina produzida nesse contexto. Posteriormente, após termos realizado essas investigações, e construído uma base de compreensão sobre a filosofia e a medicina na Grécia

Antiga, investigaremos como ocorria “a relação entre filosofia e medicina” nesse ambiente, ou seja, procuraremos demonstrar os pontos comuns entre essas áreas do conhecimento e seus distanciamentos.

No segundo capítulo, busca-se aprofundar a pesquisa ao incorporar Friedrich Nietzsche como uma referência filosófica contemporânea indispensável para o debate sobre a relação entre filosofia e medicina. Inicialmente, serão investigadas as razões pelas quais Nietzsche resgata e valoriza o pensamento pré-socrático, enfatizando como sua crítica ao racionalismo socrático e sua revalorização do dionisíaco ecoam perspectivas centrais dos antigos e oferecem novos caminhos para pensar a saúde, a doença e a natureza humana. Em seguida, será analisado o conceito de “corpo” na filosofia nietzschiana, com foco em seu esforço para desvelar as limitações e omissões das tradições filosóficas que, historicamente, marginalizaram ou desprezaram a dimensão corpórea da existência. Nietzsche, ao contrário, posiciona o corpo como um elemento central e constitutivo do ser humano, promovendo uma ruptura com dualismos cartesianos e abrindo espaço para reflexões integradoras entre filosofia e medicina.

Por último, serão examinadas as discussões nietzschianas sobre “saúde e doença”, buscando evidenciar como esses conceitos transcendem a esfera fisiológica e se inserem no campo da filosofia moral. Para Nietzsche, saúde e doença não são apenas estados biológicos, mas expressões culturais e existenciais que revelam as condições fundamentais da vida e da criação de valores. Com essas etapas, espera-se demonstrar que Nietzsche não apenas estabelece uma ponte entre o pensamento pré-socrático e o contemporâneo, mas também oferece uma contribuição crítica e inovadora para compreender a relação entre filosofia e medicina, resignificando essas categorias sob uma perspectiva mais ampla e profundamente enraizada na experiência humana.

CAPÍTULO I – FILOSOFIA E MEDICINA NA ANTIGUIDADE GREGA

Nesse capítulo, buscaremos estabelecer uma reflexão sobre a relação entre filosofia e medicina. Para tanto, em primeiro lugar, serão analisadas as origens do pensamento filosófico grego, no segundo, serão examinadas algumas características do *Corpus Hippocraticum*, base de sustentação da medicina grega, e, em terceiro lugar, pesquisaremos a relação entre Medicina e Filosofia.

A Genealogia do Pensamento Filosófico Grego

O surgimento do pensamento filosófico grego está intrinsecamente ligado à ideia de uma ruptura com as formas de pensamento que o precederam¹. Ao ser analisada historicamente, a filosofia revela um processo de evolução conceitual marcado por seus contextos e por sucessivas transformações. A abordagem histórica permite compreender como os conceitos e metodologias filosóficas foram moldados ao longo do tempo por diferentes épocas e sociedades. Essa perspectiva é menos problemática, pois se fundamenta em fatos e contextos bem documentados, proporcionando um entendimento mais sólido das origens e desdobramentos da filosofia.

Por volta do século VI a.C., na Grécia Antiga, emerge uma forma singular de pensamento que se distingue pela centralidade atribuída à racionalidade. Essa abordagem inovadora reflete a necessidade dos gregos de explorar e compreender a realidade circundante, os fenômenos naturais e as relações entre os seres humanos e a natureza. Fundamentada em um emprego sistemático e estruturado do raciocínio, essa nova perspectiva marca uma transição paradigmática: abandona-se progressivamente o modelo explicativo mítico em favor de interpretações baseadas na lógica, na análise crítica e na observação empírica dos fenômenos. Pode-se afirmar que as origens dessa concepção

¹ Com pensamento mítico, como será demonstrado adiante.

remontam a Aristóteles, que no livro I de sua *Metafísica*, defende, por exemplo, que Tales de Mileto, foi o “primeiro filósofo” da história da filosofia².

A afirmação aristotélica inevitavelmente impele os seguintes questionamentos: antes de Tales de Mileto e do século VI a.C., que se apresenta como marco do advento da filosofia, não teria havido pensamento? Pressupondo que sim, o que então faz com que o pensamento despontado com Tales e seus discípulos seja concebido como algo tão notável a ponto de ser classificado como responsável por fundar uma abordagem inteiramente inédita? O exame de tais questões demanda uma compreensão dos argumentos usados de maneira recorrente para justificar tal caracterização referente ao alvorecer do pensamento filosófico grego.

De maneira geral, pode-se afirmar, por um lado, que os diversos povos situados no ambiente da Antiguidade, isto é, assírios, babilônios, chineses, indianos, egípcios, persas e hebreus, possuíam sim perspectivas peculiares em torno da natureza e formas distintas de entender os acontecimentos naturais e seus desdobramentos. Por outro, todavia, deve-se ressaltar que apenas os gregos produziram um tipo de abordagem que pode ser compreendida como ciência. Assim, diferente de outras culturas da Antiguidade, é possível reconhecer que somente na cultura grega encontramos as bases de uma forma de pensamento que merece ser denominada de filosófica, sendo que, nesse momento primordial, ele pode ser categorizado como “filosófico-científico”³.

Assumir a posição de que o conhecimento científico que legamos tem sua raiz na Grécia do século VI a.C. implica na busca por entender as razões pelas quais esse pensamento tão singular emana primordialmente nesse ambiente e, ao mesmo tempo, em examinar no que exatamente consiste tal “ciência”, à qual o surgimento corresponde ao aparecimento do pensamento filosófico. Afirmar que o “pensamento filosófico” nasce na Grécia no período mencionado, delimitando-o como uma abordagem peculiar na qual o homem busca depreender a realidade ao seu redor não significa propriamente a inexistência

² Segundo Werner Jaeger (2010), as origens do pensamento filosófico grego habitualmente são situadas dentro do panorama tradicional da “história da filosofia”. Nesse sentido, os pré-socráticos inauguraram, desde Aristóteles, a questão histórica e o eixo sistemático da “filosofia ática clássica, isto é, do platonismo”.

³ Como defende Danilo Marcondes (1997).

de outras abordagens distintas com o mesmo intuito. O que interessa aqui é delimitar a particularidade desse pensamento que surge na Grécia, correlacionando-o com o pensamento mítico que lhe precede na cultura grega. Desse modo, a seguir serão assinaladas as principais especificidades do pensamento mítico e do pensamento filosófico no que tange às explicações sobre a realidade.

A mitologia ou o pensamento mítico refere-se a um tipo de procedimento em que um povo se mobiliza na construção de explicações a respeito de elementos centrais da realidade na qual ele se encontra inserido. Em seu livro *O pensamento selvagem*, Claude Lévi-Strauss (1990) resume tais elementos em: a busca por compreender a origem do mundo, a dinâmica da natureza e dos desdobramentos naturais, as origens do povo, assim como seus princípios basilares. A forma mítica de se buscar entender a realidade tem como particularidade especialmente a maneira singular como essas explicações são apresentadas, isto é, devido à narrativa que assume. Reportando-se à etimologia do termo “mito”, do grego *mythos*, observa-se que ele significa uma forma muito específica de narrativa, uma narrativa fictícia fundamentada na imaginação. Frequentemente esse tipo de narrativa ou discurso encontra-se associada a um discurso falso, mentiroso.

No contexto grego da Antiguidade, porém, o mito se apresentava como uma narrativa ou discurso declarado para ouvintes que o consideravam como verdadeiro, pois tinham confiança nos narradores. Tais narrativas eram expostas em público e seus narradores eram vistos como autoridades que mereciam confiança e credibilidade. A base, tanto da confiança quanto da credibilidade valia-se do pressuposto de que o narrador havia testemunhado o que discorria ou que havia recebido aquela narrativa de alguém que testemunhou os acontecimentos que constituíam aquela narrativa⁴. É interessante registrar que essas narrativas míticas não eram fruto de um único autor, mas resultado da tradição cultural grega. Nesse sentido, é digno de nota também que a data precisa de suas origens é vaga e sua difusão ocorria oralmente.

⁴ Assim destaca Marilena Chaui (1999).

Os mitos gregos eram compilados pela tradição e difundidos de forma oral pelos *rapsodos*, cantores errantes que conferiam tons poéticos às narrativas populares e os declamavam nas praças públicas. A dificuldade em se conhecer os autores desses mitos relacionava-se ao fato de que em um contexto de domínio da consciência mítica não há interesse em se saber ou reconhecer quem é o autor daquela história, uma vez que tal desconhecimento se inscreve como produto do coletivismo, peculiaridade de contextos nos quais até então não se evidencia a individualidade, mais do que isso, também não existia a escrita, tornando-se impossível creditar uma obra a um autor. Em função desses aspectos, não se pode afirmar categoricamente que poetas como Homero (séc. IX a.C.), a quem costuma-se creditar a autoria dos textos da *Ilíada*, narrativa sobre a guerra de Tróia e, da *Odisseia*⁵, relato concernente ao retorno do herói Ulisses a Ítaca, assim como Hesíodo (séc. VIII a.C.), com a *Teogonia*, narrativa acerca da origem do mundo e dos deuses⁶, tenham existido e sejam realmente os autores desse compêndio mitológico.

Devido a tais motivos, alguns estudiosos como Jean-Pierre Vernant (2000) e Werner Jaeger (2010) avaliam que as referidas obras foram produzidas ao longo dos séculos por diversos autores⁷. A despeito dessa polêmica, as narrativas supostamente de Homero e Hesíodo desempenharam um papel pedagógico de relevância na existência dos gregos na Antiguidade, na medida em que relatavam sobre o período conhecido como “civilização micênica”⁸ e divulgavam os valores da cultura desse período por intermédio de narrativas em torno dos deuses e ancestrais, manifestando uma certa concepção de vida e de

⁵ Tratam-se de obras-primas completamente realizadas, poemas narrativos de grande extensão e requinte. São verdadeiras representantes da época heroica da Grécia, com extraordinária vivacidade e clareza. Ver mais em *O legado da Grécia – uma nova avaliação*, M. I. Finley.

⁶ Werner Jaeger (2010) lembra que Hesíodo no início da *Teogonia* relata como “despertou para a vocação de poeta”. Ele era um simples pastor e guarda o seu rebanho na encosta do Hélicon, quando um dia recebeu a “inspiração das musas, que lhe puseram nas mãos o bastão do rapsodo”. Devemos a Hesíodo, ressaltava Werner Jaeger, uma compreensão da situação do campo no seu tempo, as condições agrícolas, os detentores do poder e as inclinações espirituais e jurídicas dos camponeses daquele período.

⁷ Posição sustentada por M.I Finley (1998).

⁸ Período da história da Grécia Antiga transcorrido desde o início do segundo milênio a. C.. Tem esse nome devido à relevância da cidade de Micenas, local de onde, no século XII a.C., partem Agamemnon, Aquiles e Ulisses com o objetivo de sitiarem e conquistarem Tróia.

mundo. Certamente, por conta disso, naquele período, as crianças memorizavam precocemente trechos dos poemas de Homero e Hesíodo.

Tendo em vista que o mito se refere a uma parte da tradição cultural, pode-se afirmar que o mito representa a visão de mundo dos indivíduos, a maneira como eles experimentam esta realidade. Tanto é que o mito demanda a aprovação dos indivíduos, uma vez que diz respeito às formas como eles vivenciam o real. Além da aprovação, nota-se que o mito é destituído de argumentação racional, por isso não está aberto a questionamentos e críticas. Logo, tratando-se de mito, existe uma ausência de debate, especialmente porque ele integra a própria visão de mundo dos indivíduos incluídos em uma determinada comunidade ou sociedade, suprimindo assim outras visões que poderiam instalar discussões sobre sua legitimidade.

Outro aspecto que se destaca no mito é que suas explicações a respeito da realidade se baseiam no sobrenatural, no mistério e na magia. Em outras palavras, suas explicações sobre os fenômenos naturais, os acontecimentos que ocorrem na vida dos homens, são justificados a partir da ideia de uma realidade exterior ao mundo humano e natural, ou seja, de um campo misterioso e divino, portanto, são os deuses e o destino que comandam a natureza, o homem e a sociedade. Nessa perspectiva, guias religiosos e oráculos operam como mediadores entre as duas realidades, a concreta (humana) e a externa (divina). Os rituais e os suplícios identificados em comunidades nas quais prevalecem essa visão de mundo tem como função ajudar os indivíduos a conquistarem benesses divinas, reconhecer o recebimento de graças ou então o benefício de tranquilizar a cólera dos deuses. Na Antiguidade grega, por exemplo, essas características podem ser verificadas no Orfismo⁹ e nos mistérios de Elêusis¹⁰, que possivelmente sugestionaram a Escola de Pitágoras e o pitagorismo¹¹ de maneira geral.

⁹ Uma série de crenças e práticas religiosas ligadas à figura do poeta mítico Orfeu. Heródoto e Platão testemunharam tais práticas, chegando a relatar em seus escritos.

¹⁰ Trata-se de ritos de iniciação prestados às deusas agrícolas Deméter e Perséfone, que eram celebradas na cidade de Elêusis, próxima de Atenas.

¹¹ Cabe frisar, no entanto, que embora seja possível inferir sobre essa influência, não existem evidências claras de que pitagóricos tenham tido contato direto com o Orfismo e suas práticas religiosas.

Como foi dito, aprendemos com Aristóteles que Tales de Mileto constitui a pedra fundamental do pensamento filosófico. Tal pensamento eclode principalmente de um descontentamento em relação à explicação da realidade oferecida pela concepção mítica. Nesse sentido, segundo Danilo Marcondes (1997), a concepção mítica parece ter em seu cerne uma singularidade um tanto paradoxal. Visto que, se, em um sentido, almeja proporcionar uma “explicação da realidade”, em outro, evoca nessa explicação artifícios situados no campo do mistério e do sobrenatural, ou seja, justamente em algo inteligível. Com efeito, a explicação que a concepção mítica fornece sobre a realidade recorre e se embasa no âmbito do enigmático, inviabilizando o conhecimento.

É a partir desse descontentamento que os primeiros filósofos vinculados à escola jônica buscaram explicar a *physis* (o mundo natural) fundamentalmente e exclusivamente em causas naturais, naturalismo que será uma marca dessa escola. A explicação da realidade sob a perspectiva desses filósofos estaria ancorada, portanto, na própria natureza e não em uma realidade inteligível, externa a ela. Nesse sentido, pode-se sustentar que se abre um horizonte para a possibilidade do conhecimento, para uma explicação ampla, desse modo, para uma explicação científica. Em vista disso, compreende-se que o aparecimento do pensamento filosófico personifica uma ruptura decisiva diante da explicação da realidade oferecida pela concepção que a precede, a mítica. Ponderando sobre essa ruptura, J. Burnet (1994) afirma que, na realidade, os gregos só começaram a sentir a necessidade de se construir uma filosofia da natureza após tentativas frustradas de construir suas primeiras cosmovisões.

É digno de nota ressaltar, contudo, que a referida ruptura que o pensamento filosófico viabiliza diante da concepção mítica da realidade não ocorre de forma plena e definitiva. Isso significa que o advento de uma nova possibilidade de explicação da realidade não representou o sumiço definitivo do mito¹². Naturalmente, a função que o mito passa a desempenhar nesse novo contexto é bastante diferente da anterior, pois ele perde sua relevância em termos de poder explicativo da realidade. Cabe salientar, todavia, que essa

¹² Mesmo no período que se segue aos pré-socráticos, isto é, o período clássico da filosofia, o mito permanece. Platão, por exemplo, recorre aos mitos para ilustrar algumas de ideias, como podemos notar nos mitos de Gíges e da Caverna, presentes na obra *A república*.

mudança de perspectiva também é resultado das vicissitudes pelas quais a sociedade grega vinha passando, tudo isso contribui para o alvorecer da filosofia por volta do século VI a.C.

Uma nova sociedade vai surgindo, na qual aparecem as cidades-estados, a religião deixa de ter tanta importância e uma nova lógica econômica com base em atividades comerciais e mercantis adquire fôlego. Essas mudanças contribuem diretamente para que o pensamento mítico calcado na imaginação, nos mistérios e no sobrenatural perdesse sua capacidade de responder às demandas da nova ordenação social, consumida pela realidade efetiva, comprometida com a atividade política que exigia a participação mais ativa dos cidadãos e atenta às novas negociações comerciais. Se, por um lado, essas mudanças afetam o poder explicativo do mito; por outro, a nova conjuntura que emana produz plenas condições para o surgimento do pensamento filosófico.

Diante dessas constatações, trata-se de algo revelador a afirmação de Aristóteles de definir Tales de Mileto como o primeiro filósofo, pois o aparecimento do pensamento filosófico não eclode em Atenas, Tebas ou Esparta, mas, sim, nas colônias gregas do Mediterrâneo oriental, precisamente no mar Jônico. Segundo Danilo Marcondes (1997), tais colônias, das quais se notabilizaram sobretudo Mileto e Éfeso, foram relevantes cidades portuárias e comerciais. Portanto, essas colônias do mar Jônico eram cidades cosmopolitas nas quais prevaleciam uma diversidade cultural, marcada por várias línguas, costumes, cultos e mitos. Simultaneamente, essa sociedade era também marcada pelas transações comerciais e um certo pragmatismo, o que possivelmente incita a perda de relevância das tradições míticas e religiosas.

Expostos alguns aspectos do ambiente que propiciou o advento do pensamento filosófico, cabe analisar algumas particularidades desse novo pensamento, particularidades que não se limitam à escola de Mileto, porém, ainda que com suas devidas distinções, podem ser verificadas nas reflexões de praticamente todos os pensadores dos séculos V e VI a.C., os quais ficaram conhecidos como “pré-socráticos”, pelo fato de que, a maioria deles, viveu antes de Sócrates e também porque Sócrates inaugura um tipo de reflexão filosófica profundamente diferente daquela produzida pelos pensadores denominados de

“pré-socráticos”. Mas, quais as contribuições dos pensadores pré-socráticos? Quais os temas e questões os mobilizavam? Vejamos.

Considerando essas questões, pode-se afirmar, inicialmente, que a contribuição fundamental dos primeiros filósofos repousa em uma série de noções empregadas com o objetivo de explicar a realidade e que possibilitaram a criação de condições adequadas para a produção de conceitos primordiais para as filosofias da natureza que floresceram a partir daquele momento. É interessante registrar que essas noções delimitam a posição inicial de uma cosmovisão, que de certa maneira até os nossos dias nos oferece recursos teóricos para pensarmos a realidade. A saber, é possível atestarmos na reflexão dos pré-socráticos às gêneses de conceitos característicos da nossa tradição filosófica. Ao mesmo tempo, adiante, essa visão de filosofia passará também por um momento de ruptura quando Sócrates desloca a filosofia para outro campo de interesse, isto é, o moral e o político.

Em sua *Metafísica*, Aristóteles define os primeiros filósofos como *physiólogos*, isto é, estudiosos ou teóricos da “natureza” (*physis*). Desse modo, o objeto central de investigação desses primeiros filósofos consiste em investigar o “mundo natural”, logo, suas especulações teóricas se mobilizam em fornecer “uma explicação causal” em torno dos encadeamentos e dos fenômenos naturais mediante “causas” precisamente “naturais”, ou seja, certificadas na natureza, na realidade natural e concreta; em contrapartida, a explicação mítica que tem como base uma realidade sobrenatural, divina e imaginária. Assim, a perspectiva dos *physiólogos* oferece um entendimento da realidade natural a partir da própria realidade e não externa a ela como se nota da perspectiva mítica.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a particularidade primordial da explicação da realidade natural encabeçada pelos primeiros filósofos refere-se a um apelo à noção de “causalidade”, analisada precisamente de maneira natural. A demonstração de uma ligação causal entre certos fenômenos naturais organiza, desse modo, a forma elementar da explicação científica. A explicação pressupõe concatenar um efeito a uma causa que o precede e o baliza. Por conseguinte, a explicação consiste na reelaboração da relação causal prevalecente entre os fenômenos da natureza, tomando o fenômeno em si como o resultado de uma causa. Assim, é a prevalência dessa relação que torna a

realidade compreensível possibilitando-nos concebê-la por esse olhar. Sob o prisma dos pré-socráticos, é de extrema relevância que a relação causal aconteça entre os fenômenos naturais¹³. Contudo, a busca por uma explicação causal corre o risco de se tornar regressiva, a saber, explanar sobre um fenômeno pode conduzir a um efeito de uma nova causa e assim progressivamente em uma espécie de ciclo infinito. Ciclo que anularia a própria explicação causal e cairia no campo do misterioso, como no caso da perspectiva mítica. Com o objetivo de impedir com que sua explicação causal caia nesse equívoco, manifesta-se entre os pré-socráticos a urgência de fixar uma causa primeira ou a *arqué* (o primeiro elemento).

Visando realizar esse objetivo, os pré-socráticos vão estabelecer a existência de um primeiro elemento que serviria de ponto inicial para todo o processo. Sem dúvida, o primeiro filósofo a adotar essa postura foi Tales de Mileto, que buscando na *physis* o elemento primordial defende ser esse a “água” (*hydor*). A despeito das razões pelas quais Tales tenha elegido a “água”, o mais relevante é o fato de ele ter estabelecido a ideia do primeiro elemento na natureza. Na história da filosofia, portanto, a relevância de Tales refere-se principalmente por ter estabelecido tal ideia, delimitando assim a *arqué*. A “água” na acepção da época de Tales significava “fonte originária”, “fonte da vida”, “gênese”. Embora Aristóteles afirme que Tales tenha em sua explicação causal expressado uma preocupação de teor metafísico, essa interpretação aristotélica foi posteriormente bastante contestada. Por exemplo, a “água” em Tales não tem uma conotação metafísica, mas encontra-se relacionada a um processo geológico, isto é, sua evaporação possibilitou o surgimento das coisas. Entre os diversos motivos que evidenciam a importância de Tales, está o fato de que ele apresenta uma nova cosmovisão cuja base racional torna-se clara, uma vez que se manifesta tendo a capacidade de progressão, reflexão e substituição.

¹³ Cumpre esclarecer que o pensamento mítico também pode apresentar explicações causais. Por exemplo, na *Iliada*, de Homero, ao lermos o relato da guerra de Tróia, observamos os deuses se posicionaram a favor dos gregos e dos troianos, bem como sugerir os episódios em benefício de um em detrimento de outro. Aqui, então, os fenômenos humanos e naturais possuem nesse contexto causas sobrenaturais. Portanto, verifica-se uma explicação causal, mas pautada em causas sobrenaturais. Em função disso, pode-se afirmar que a diferença entre a explicação dos pensadores pré-socráticos em relação à perspectiva mítica diz respeito somente a causas naturais.

Vale registrar que outros pensadores pré-socráticos buscaram ocasionalmente outros elementos primordiais explicativos. Mesmo aqueles vinculados à Escola de Mileto, comandada por Tales. Anaxímenes e Anaximandro, sucessores de Tales, defenderam de modo respectivo o “ar” e o “apeiron” (um princípio abstrato que significa “ilimitado”, contido na própria natureza). Heráclito, por sua vez, sustentava que o “fogo” seria primeiro elemento explicativo, enquanto Demócrito advogaria ser o “átomo”. O mérito da noção de *arquê* estabelecida por esses pensadores situa-se precisamente em seus esforços de expor uma explicação em torno da realidade a partir de uma visão mais profunda, delimitando um princípio elementar que perpassasse a realidade natural, que em certo sentido a consubstancie, e, simultaneamente, que seja um elemento natural. Essa premissa ofereceria um caráter geral a tal abordagem explicativa, dando a ela o *status* de ciência.

Outras três contribuições presentes nas reflexões dos pensadores pré-socráticos também merecem destaque: o “cosmo”, o “logos” e o “caráter crítico”. Examinemos: Na visão dos gregos antigos, o termo “cosmo” encontra-se intimamente ligado às noções de ordem e harmonia. O “cosmo” se refere ao “mundo ou realidade natural”, assim como o universo, entendido como uma realidade ordenada, uma ordenação racional em conformidade com uma série de princípios racionais. Essa definição de “cosmo” se diferencia diretamente da ideia de “caos”, que significa justamente a ausência de ordem, a desorganização que antecede a ordenação. O “cosmo” mediante o prisma dos pré-socráticos consiste em uma ordem racional, um tipo de “razão” fundamentada e orientada por normas e princípios que estruturam a realidade. Portanto, a racionalidade que caracteriza o mundo é aquilo que o torna compreensível ao entendimento humano. Os gregos antigos acreditavam na existência de uma correlação entre a ordem racional do mundo (o cosmo) e a razão humana.

Em relação ao “logos”, em linhas gerais significa “discurso”. No entanto, cabe frisar que o “discurso” na conjuntura pré-socrática se distingue profundamente da narrativa difundida pela perspectiva mítica que reporta aos deuses e ao mistério para construir sua concepção sobre o mundo real. O discurso assumido pelos pré-socráticos ao estabelecer uma explicação do real a partir de causas naturais consiste em um “logos”, visto que se coloca como um

discurso racional, argumentativo, no qual as explicações são fundamentadas e abertas tanto à discussão quanto a críticas. Essa acepção de *logos* pode ser notada sobretudo no pensamento do pré-socrático Heráclito, que entende a realidade como detentora de um *logos*, a saber, de uma racionalidade, o que viabilizaria a formulação de um discurso racional a respeito da realidade.

Tratando-se do “caráter crítico”, observa-se que ele constitui um traço marcante da Escola Jônica. Isso significa que as reflexões fomentadas nessa escola não eram precisamente expostas como verdades incontestáveis e fixas, ao contrário, eram passíveis de discussão; estimulava-se a elaboração de pontos de vistas divergentes e antagônicos. Um exemplo notável dessa dinâmica pode ser verificado na Escola de Mileto, na qual Anaxímenes e Anaximandro, discípulos de Tales, não concordaram com a ideia do mestre de que a água seria o primeiro elemento, apresentando outros elementos como prováveis alternativas, como já destacamos, na devida ordem o ar e o *apeiron*. Esse exemplo serve para compreendermos que na Escola de Mileto não só havia espaço para a discussão e a discordância como também para a produção de novas conjecturas. A condição, para tanto, era a de que os pensadores ao apresentarem suas proposições discordantes, as apresentassem por meio de explicações e argumentações com as devidas fundamentações e igualmente as sujeitassem às críticas.

Tendo em vista a exposição dessas contribuições acerca das reflexões dos pensadores pré-socráticos, cabe ainda enfatizar que o termo “pré-socrático” refere-se genericamente a uma certa cronologia para distinguir os pensadores desse período que nos referimos ao longo desse tópico de Sócrates. Ressalta-se, portanto, que o pensamento de Sócrates representa não apenas um momento decisivo na história da filosofia como inclui na discussão filosófica novas problemáticas no âmbito da ética e da política, ofuscando a problemática da *physis* e da *arqué* e, em seu lugar, insere no campo do horizonte filosófico problemas relativos ao ser humano e à sociedade, que até então não faziam parte da discussão filosófica.

Promover uma interpretação sobre o pensamento dos pré-socráticos significa travar contato com um empecilho inquestionável: os textos desses pensadores desapareceram na Antiguidade e o conhecimento que temos são de

fragmentos ou por terceiros. Esse empecilho impele até o questionamento se, de fato, esses pensadores chegaram a produzir textos escritos à medida que naquele período a linguagem oral era mais valorizada do que a escrita. Período em que a filosofia era praticamente exposição de discurso com consequente promoção de discussões. Viu-se, todavia, que independente dos recursos utilizados pelos pré-socráticos para propagação de suas ideias, o papel que eles desempenharam na história da filosofia é de fundamental importância, pois a ruptura fomentada em relação à perspectiva mítica vem acompanhada de uma série de inovações conceituais e valorização da razão como meio de explicar a realidade com base em argumentos e justificativas sólidas, porém não isentas de abertura para o questionamento, a discussão e a crítica.

Nesse mesmo ambiente no qual emana o pensamento pré-socrático, e na Antiguidade grega de maneira geral, nota-se que os gregos também inovaram em outro campo do conhecimento: a medicina. A relação entre médicos e filósofos na Antiguidade grega chegava a ser tão comum a ponto de o conhecimento filosófico presente nas reflexões dos médicos gregos os guiarem a classificar a medicina como uma espécie de irmã ou mesmo filha da filosofia. Tal relação pode ser certificada especialmente em torno do debate sobre questões e temas relacionados à natureza, à alma, à saúde e à doença. Nesse sentido, o ambiente grego antigo não foi relevante apenas para o advento do pensamento filosófico, mas também para o pensamento médico, o qual, por meio das reflexões de escritores médicos, produziu conceitos e metodologias que contribuíram para o alargamento do entendimento do mundo natural. Tendo em vista essa preliminar certificação da relação entre a filosofia e a medicina na Antiguidade grega, cumpre perguntar: como podemos entender essa relação? Quais os pontos de encontro e de distanciamento entre filosofia e medicina no contexto da Antiguidade grega? Trata-se de questões fundamentais nesse estudo, porém, antes de examiná-las, e assim provavelmente entendermos a relação entre filosofia e medicina gregas, será importante analisar inicialmente em que consiste a “medicina grega”.

O *Corpus Hippocraticum* ou a Medicina Grega

Possivelmente na história da medicina o final do século V e o IV a.C. correspondem a um período elevado da medicina e de sua presença nos campos social e espiritual. Nessa conjuntura, o médico revela-se como o exemplo de uma cultura peculiar e do mais elevado grau metodológico. Sincronicamente, incorpora um tipo de saber proeminente dotado de finalidade ética e de natureza prática, isto é, sua figura representa uma ética profissional edificante. Devido a isso, com frequência, ela é reportada como exemplo impulsionador de confiança na capacidade produtiva do saber teórico para a elevação da vida humana.

Werner Jaeger (2010) defende que indubitavelmente o modelo de Medicina grego influenciou diretamente a reflexão ética de Sócrates. O estudioso enfatiza também que, de todas as ciências humanas, abrangendo a Matemática e a Física, certamente a Medicina grega é a que mais se aproxima da ética socrática¹⁴. Entretanto, não se pode limitar a sua relevância tão somente como uma predecessora das filosofias de Sócrates, Platão e Aristóteles, pois na história da Medicina foi na Grécia que, pela primeira vez, a Medicina enquanto ciência médica deixa de ser rotulada simplesmente como uma profissão e conquista um importante espaço também como expressão cultural de elevada grandeza para o povo grego.

Esse momento significa uma virada na história da Medicina porque, a partir dele, gradativamente, ela passa a fazer parte da cultura grega. É interessante registrar que da cultura moderna em diante, a Medicina jamais obterá novamente essa posição tão privilegiada como a que ocupou entre os gregos antigos. Ainda que altamente avançada, a Medicina atual, resultado do reaparecimento da “literatura médica” da “Antiguidade clássica na época do humanismo”, se destaca pela sua expertise profissional, característica profundamente diferente do que a caracterizava na ciência médica da Antiguidade.

¹⁴ Um exemplo disso é que Sócrates, em certa medida, compara o seu método (a maiêutica) não só ao das parteiras como igualmente a dos médicos ao afirmar que ele, Sócrates, auxilia seus interlocutores a parirem suas próprias ideias ou que ele era um “paridor de almas”.

Entre os textos fundamentais para compreendermos alguns aspectos da Medicina grega, certamente o *Corpus Hippocraticum* ou as obras hipocráticas se inscrevem como a maior referência. Trata-se de uma compilação de textos que incorpora particularidades de noções e preceitos estruturantes bem como doutrinas médicas, desenvolvidos na Antiguidade e que até os nossos dias servem de referência para a Medicina ocidental. O *Corpus Hippocraticum* consiste em sessenta e seis tratados acerca de temas referentes ao corpo humano, somados a um juramento que consistia em uma exigência a ser prestada pelo médico da Escola de Cós¹⁵, um livro de Leis (*Nómos*), constituído por cinco pequenos parágrafos, que se referia tão somente a algumas elucidações voltadas para aqueles que pretendiam ingressar nos aprendizados sobre a arte médica, além de um conjunto de cartas e discursos.

Segundo Carlos García Gua (1983), responsável pela tradução e Introdução dos *Tratados hipocráticos*¹⁶, os escritos mais expressivos, aqueles que integram o núcleo fundamental da compilação, foram elaborados entre 420 e 350 a.C., período considerado cabal na construção da doutrina hipocrática:

Talvez haja no *Corpus Hippocraticum* algum escrito um pouco anterior a estas datas, e também notadamente posteriores (...). Mas o fundamental e a maior parte dos textos recolhidos no amplo *Corpus Hippocraticum* é produto da investigação e do ensinamento de alguns escritores que compuseram suas obras nos decênios finais do século V a.C. e nos primeiros séculos IV a. C., ou seja, de médicos contemporâneos a Hipócrates, senão do próprio Hipócrates e de seus discípulos mais próximos, da geração imediata. (GUA, 1983).

Isso significa que os textos que constituem o *Corpus Hippocraticum* não possuem exatamente uma data precisa, nem mesmo se pode confirmar categoricamente a autoria de determinados tratados que compõem os textos hipocráticos. É digno de nota que a disputa em torno da autenticidade dos tratados que constituem o *Corpus Hippocraticum* impulsionou um debate entre diversos helenistas, como, por exemplo, Littré e Jouanna, que se encarregaram de investigar temas e questões pertinentes à referida obra.

¹⁵ Iremos tratar dessa escola inevitavelmente quando tratarmos – em breve – da figura de Hipócrates.

¹⁶ Edição espanhola.

Sabemos que Erotiano (I séc. d.C.) desempenhou a tarefa de organizar textos supostamente considerados de Hipócrates e os compilou sob o título de *Coleção de palavras de Hipócrates*. Observa-se no levantamento das supostas obras de Hipócrates - realizadas por Erotiano – a apresentação de um painel da condição dos *Tratados*, de Hipócrates, que precede a época do médico Galeano de Pérgamo¹⁷. Cabe frisar que o testemunho de fidedignidade de Erotiano despertou considerável interesse no século XVI, quando sua retomada pode ser constatada na famigerada edição das obras hipocráticas elaborada por Anutius Foesuius, publicada em 1595. Essa edição, inclui a classificação dos tratados hipocráticos, na qual Foesuius cataloga aqueles tratados que considera autênticos em semióticos, físicos, etiológicos e aqueles que versam sobre a arte médica, isto é, os terapêuticos, os dietéticos, os cirúrgicos e os mistos, aqueles que condensam mais de uma habilidade em particular. Portanto, é possível afirmar que Erotiano ocupa o lugar de compilador de uma série de textos supostamente de Hipócrates que chegou até nós como *Corpus Hippocraticum*.

Um aspecto interessante sobre a Medicina grega, e que vale a pena ser exposto, consiste em verificarmos a língua na qual os textos hipocráticos foram escritos. Embora a Escola de Cós, sede da Escola hipocrática fosse situada na região dórica, curiosamente a língua na qual foram escritos foi a língua jônica. Hipócrates e seus discípulos se esforçaram em seus escritos na reprodução da língua jônica; língua essa, diga-se de passagem, que possuía um significativo prestígio, especialmente devido à produção filosófica dos pré-socráticos. Na visão de Littré (2018),

Hipócrates era dórico. Por que escreveu em jônico? A Jônia habitualmente fornece escritores e sábios; um ramo da mais antiga filosofia grega é o chamado "jônico". Naturalmente os jônicos escreveram neste dialeto que lhes era familiar. Este hábito perpetuou e quase todos os filósofos, à exceção dos dórios da Magna Grécia e da Sicília, empregaram o dialeto jônico. Foi deste dialeto que serviram Anaxágoras, Parmênides, Demócrito, Méliossos, Diógenes Apolônio. Não é preciso buscar outra razão da preferência que o dório Hipócrates dá ao jônico. (LITTRÉ, 2018).

Provavelmente, ao optar por escrever em jônico, o objeto de Hipócrates e seus discípulos foi o de fazer com que seus conhecimentos e estudos

¹⁷ Um dos mais ilustres comentadores de Hipócrates.

transcendessem as barreiras de um idioma restrito e obtivesse um alcance bem maior do que teria se fosse escrito na língua dórica.

Tendo em vista o que foi exposto até aqui, cabe perguntar: por que uma compreensão do *Corpus Hippocraticum* e da figura de Hipócrates nos possibilita entender a Medicina grega? O exame dessa questão já resultou em diversas respostas ao longo do tempo, uma vez que durante séculos o *Corpus Hippocraticum* foi lido e relido por diferentes motivos. Alguns de seus tratados foram concebidos até meados do século XIX como autênticos manuais de medicina. Enquanto outros, em certa medida, foram desdenhados desde Galeno (século II d. C.), por parecem desmerecedores de Hipócrates. Independente disso, os escritos que compõem o Corpus frequentemente ocuparam uma posição de destaque na literatura médica. Tanto que, apesar do surgimento da “ciência” do Iluminismo, o *Corpus Hippocraticum* se manteve como uma importante referência. Apenas a ousadia do positivismo de Émile Littré teve a capacidade no século XIX, de mudar o Corpus de lugar nos acervos das bibliotecas. Devemos ao Positivismo a entrada do *Corpus Hippocraticum* no rol do debate de ideias, visto que o positivismo o retirou do campo que o limitava às “preleções técnicas”. Charles Daremberg, por exemplo, na primeira edição de seu *Hippocrate*, direciona-os tanto aos médicos quanto aos estudantes de medicina, que mesmo com pouco tempo possuem interesse em se ocupar com a literatura médica. Posteriormente, precisamente doze anos depois, Daremberg edita e publica pela segunda vez o seu *Hippocrate*, porém, notamos, nessa edição, especificamente na Introdução, que o texto passa a ser direcionado para outro público. Nas palavras do editor:

Continuando fiel ao meu plano primitivo, estendi sobre mais de um ponto o campo das discussões históricas (...). Eu me sentiria muito recompensado pelos novos esforços que empreendi, se a leitura deste volume puder contribuir em alguma coisa para robustecer ou engendrar em alguns espíritos o gosto pela filologia médica e pela história da medicina. (DAREMBERG, 2010).

Pode-se afirmar que diante da releitura do compilado dos textos organizados em torno do nome de Hipócrates, deflagrou-se uma nova visão sobre história da ciência e, seguramente, também para história do pensamento ocidental. A contar da conjuntura na qual Aristóteles estava inserido, é possível

observar que a contribuição do *Corpus Hippocraticum* para o campo do pensamento – que transcende estritamente o âmbito da medicina -, foi bastante desdenhado.

A natureza precursora ou fundadora dos escritos atribuídos a Hipócrates habitualmente situa-se em debates em que se rejeita a denominação de “pai da medicina” imputada a Hipócrates. Sem dúvida, a paternidade da medicina esteve cercada de diversos debates improdutivos e pouco promissores. Alguns relatos históricos sugerem que a medicina já existia bem antes do surgimento da figura de Hipócrates. Recorrendo a *Ilíada*, por exemplo, lemos palavras, tais como:

(Havia) também os da Ecália, a cidade de Êurito ecálio, lideravam-nos os dois filhos de Asclépio, dos bons, médicos, Podalirio e Macáon. Forma alinhadas por eles trinta côncavas naus (HOMERO, IL II, 730-4).

Observa-se pelo trecho citado que os “médicos” narrados na *Ilíada*, desfrutam de uma notoriedade mais elevada do que a dos guerreiros. Adiante, no canto décimo primeiro verificamos o seguinte postulado de Nestor:

Vale por muitos um homem que é médico, (que sabe) extrair flechas e aplicar medicamentos lenitivos nas feridas. (HOMERO, U XI, 514-5).

Reportando ao poema épico narrado na *Odisseia*, igualmente se verifica a figura do médico sendo apresentada como alguém de prestígio. Nos quatro primeiros cantos, certifica-se um apêndice relacionado à elucidação sobre os conhecimentos farmacológicos de Helena, há uma interessante ponderação a respeito do Egito, na qual nota-se uma importante explanação em torno da notoriedade do médico. A saber, *(no Egito) o médico é aquele que sabe sobre todos os homens, pois descendem de Peon*. HOMERO, IV, 231-2.

No que tange à figura do médico nos “relatos de Homero” na *Ilíada*, não encontramos mais documentos na cultura grega, todavia, por um lado, nesses relatos menções às curas não se restringem à figura do médico. Lê-se que “Pátroclo cura Eurípilo” (ILXI, 804 ss.). Por outro, na *Odisseia*, vemos que a egípcia Polidamna é decantada como possuidora de diversos meios para se recuperar a saúde. Contudo, ao mesmo tempo que existiam essas personagens

de curandeiras e curandeiros, existem “cantos ritualísticos” que visam a cura de doenças.

Trazendo a discussão para estudiosos contemporâneos, certifica-se de que a defesa de que a medicina existia antes de Hipócrates, ainda fomenta diversas opiniões. Como exemplo temos Pierre Pellegrin, vinculado a um grupo de pesquisadores franceses do *Corpus Hippocraticum*, que afirma:

É preciso abandonar a ideia de que Hipócrates retirou a medicina das mãos dos sacerdotes, dos curandeiros e dos charlatões. Uma medicina que se apoia sobre observações e raciocínios existe paralelamente a uma medicina mágico-religiosa muito antes de Hipócrates. (PELLEGRIN, 1994).

O pressuposto de que existia uma medicina pré-hipocrática sustentada no raciocínio e na observação, simultaneamente aos rituais de cura, aguça um debate a respeito da natureza precursora ou fundadora da medicina de Hipócrates. Tal questão segue firme a partir das investigações de Émile Littré (2018) e alcança as ponderações realizadas por Jackie Pigeaud (1997).

Sabemos que Littré se ocupou com afinco durante anos na elaboração de sua edição do *Corpus Hippocraticum*. Sua edição, composta por dez volumes, foram impressos entre 1839 e 1861. É interesse registrar que, nessa edição, Littré ultrapassa o intuito de tão somente prestar reverência àqueles que fundaram a pedra fundamental da ciência, mais do que o pesquisador, de forma semelhante a um pré-socrático, se mobilizou em buscar em Hipócrates a gênese daquilo que julgava ser a mais elevada expressão do saber. Nos termos de Littré,

Quando se pesquisa a história da medicina e os primórdios da ciência, o primeiro corpo de doutrina que se encontra é a coleção de escritos conhecida sob o nome de obras de Hipócrates. A ciência remonta diretamente a essa origem, e aí mesmo permanece. (LITTRÉ, 2018).

Por meio desse trecho, somos levados a crer que Littré, ao assinalar que o começo da ciência grega e o seu derradeiro momento tem em Hipócrates uma figura central, acreditava que as bases do que ele entendia por “ciência” situava-se no *Corpus Hippocraticum*, contudo, esse posicionamento não o desliga de

uma visão positivista de progresso¹⁸. Certamente, foi necessário a medicina do século XIX elaborar releituras de suas origens e referências para incrementar suas competências entre as outras ciências. Littré ofertou uma contribuição de extrema importância para o estudo e entendimento do *Corpus Hippocraticum* e pretendeu, também, demonstrar que desde Hipócrates as leituras em torno da medicina grega são distintas.

Diante das possíveis imprecisões de Littré e Pellegrin, Robert Joly (1966) exige que o *Corpus Hippocraticum* seja concebido como o verdadeiro berço para a história da ciência. Notamos que Joly rejeita “os médicos improvisados” que “são tomados por um transe respeitoso diante da evocação do Pai da Medicina, e esquecem a essência de seu espírito crítico” (JOLY, 1966). Já Francis Madonald Cornford (1981) vai além de Joly, exigindo outra autoria para o *Corpus Hippocraticum*, a do “empirismo”. Em seu capítulo decisivo a respeito da teoria empírica em torno do conhecimento, Cornford afirma:

É na Medicina que encontramos os começos de um método genuinamente experimental. A experimentação começa com a aplicação deste ou daquele remédio a um determinado doente, para ver se dará ou não resultado. É uma arma prática, indispensável ao médico, mas sem nenhuma aplicação, no condicionalismo antigo, aos problemas dos primeiros filósofos naturais. Os médicos foram os primeiros a interrogar a natureza com o espírito aberto e na disposição de aceitarem a sua resposta e de modificarem os seus métodos de acordo com ela. (CORNFORD, 1981).

No entendimento de Cornford, a medicina de Hipócrates instaura na visão universal que dominava o pensamento naquele período um tipo de abordagem mais propensa à especialização. Segundo Cornford, é nesse momento que a medicina deflagra um confronto com a filosofia natural, visto que, esta última estabelecia suas conclusões a respeito da natureza do homem tendo um ponto de partida contrário, isto é, “de cima para baixo”. O confronto, sustenta o pesquisador de Cambridge, ocorre entre “o empirismo e o dogmatismo pré-socrático”. A ideia de experiência sob o olhar dos pré-socráticos era tão somente a explicitação de uma noção estruturada. A saber, afirma Cornford: demonstrações de conclusões esperadas.

¹⁸ Vale lembrar que Littré é um discípulo de Auguste Comte, que se mobiliza em determinados pontos a se distanciar do mestre.

Como se sabe, em seu livro definitivo *Paideia*, no qual analisa “a formação do homem grego”, Werner Jaeger se ocupa, em um extenso capítulo intitulado de “A Medicina como Paideia”, a examinar o *Corpus Hippocraticum*, e, assim como Littré, garante a Hipócrates o lugar de “Pai da Medicina”. Todavia, em oposição a Cornford e dos demais pesquisadores hipocráticos, não se verifica no estudo de Jaeger uma primazia sobre a distinção entre filosofia e medicina hipocrática. O que notamos na profusa obra de Jaeger são, em diversos momentos, destaques e ênfases em relação ao débito da medicina hipocrática aos filósofos.

A título de ilustração, observa-se na pesquisa de Werner Jaeger um destaque à figura de Alcmeón de Crotona¹⁹ que defendeu a hipótese de que a causa das doenças encontrava-se relacionada à prevalência de uma força no organismo sobre as demais forças, enquanto o equilíbrio entre essas forças seria a causa da saúde. Em outras palavras, para Alcmeón de Crotona a composição da saúde liga-se ao equilíbrio das propriedades: o úmido, o seco, o frio, o quente, o amargo. Ao passo que a doença é o resultado do domínio de uma delas em um indivíduo. Desse modo, a doença origina-se de uma parte específica, seja devido ao excesso de calor ou de frio, ou então, em função do excesso ou falta de um alimento, sucede, por exemplo, no sangue, na medula ou no cérebro. Tais partes podem, além disso, serem atingidas por fatores externos, por exemplo, pela qualidade da água, mudanças climáticas. Assim, a saúde consiste no equilíbrio da mistura das qualidades, portanto, no seguinte princípio: “nada em excesso” (justa medida ou equilíbrio).

Diferentemente de Jaeger, em seu texto *La pratique médicale*, M.D Grmek (1995) advoga que na realidade a acomodação dessas noções em pares, na qual encontra-se inserida a observação de que o aniquilamento das forças se refere ao domínio de uma delas sobre as demais, e o pressuposto de que a saúde consistir no equilíbrio trata-se de um acréscimo incluído pelo organizador. Independentemente disso, o texto de Alcmeón fomenta, sem dúvida, uma série de indagações, sobretudo pela maneira como a tradição nos transmitiu. Nesse

¹⁹ Pensador pré-socrático e médico grego, discípulo de Pitágoras. Seus escritos, dos quais restam alguns extratos, são considerados os mais antigos documentos médicos antes de Hipócrates.

sentido, assim como sua procedência fragmentada, inevitavelmente o texto se torna alvo de especulações como as apresentadas por Grmek, e nos permite reconhecer seus traços pitagóricos, algo que o próprio Grmek reconhece em suas colocações. A visão de que a doença é fruto de uma desarmonia é notada claramente em Alcmeón, aliás, seus extratos nos permitem igualmente perceber que ele representa o ponto de vista de que para se recobrar a saúde é necessário recuperar o equilíbrio no corpo e no seu relacionamento com o ambiente.

No entanto, o nosso olhar sobre o quinhão de Alcmeón de Crotona para o pensamento médico hipocrático, não deve se restringir aos textos humorais, em que a ideia de equilíbrio claramente um valor inestimável, mas sim como uma reflexão que alcança grande parte da medicina hipocrática. Cabe observar, por exemplo, em Alcmeón a mudança da concepção de *polis* como um corpo, que posteriormente se tornaria um *topos* da historiografia de Tucídides²⁰. O emprego do termo exclusivo da política inscreve na conjuntura da filosofia médica o horizonte da *políade*. Políbio²¹, em seu tratado *Da natureza do homem*²², ao expor a teoria dos quatro humores, afirma assertivamente:

(O homem) tem saúde precisamente quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, sobretudo quando misturados. O homem adoece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais. (POLÍBIO, 1996).

No ambiente das discussões acerca da medicina no século XVIII, o médico William Harvey²³, além de recuperar e valorizar a importância da teoria de Políbio, retomou o princípio de Alcmeón. Movimento semelhante ao que Henry Ernest Sigerist realizou no século, visto que também sinaliza a relevância das ideias médicas retornarem ao princípio de Alcmeón.

Na interpretação de Canguilhem (1966), o resultado desse movimento, realizado pelo pensamento médico, com base no pressuposto de que “variações quantitativas, para mais ou para menos, dos fenômenos fisiológicos

²⁰ Ver mais em CAIRUS (1999).

²¹ Genro e discípulo de Hipócrates.

²² Existe uma profícua discussão em torno do verdadeiro autor desse tratado. Entretanto, seguimos aqui os relatos de Aristóteles que considera a autenticidade da autoria de Políbio em relação a esse tratado. Ver mais em CAIRUS (1994, pp. 28-30).

²³ Fico bastante conhecido, em função da descoberta do nosso sistema respiratório.

correspondentes”, foi a adesão da perspectiva de que o estado patológico passou a ser compreendido a partir da ideia de “normal”, por entre os lexicogênicos *hiper-* e *hipo-*, ao passo que os prefixos *a-* e *dis-* limitam-se ao campo da sintomatologia. No entanto, ainda que Canguilhem não faça propriamente referências do retorno ao pensamento fundamentalmente hipocrático que encontramos em William Harvey, vale ressaltar que, nos séculos V e IV a. C., o princípio de Alcmeón, isto é, o “nada em excesso”, adquiriu musculatura no tempo dos escritos das escolas médicas de Cnido e de Cós. Exemplificando, encontramos as seguintes palavras proferidas por Erixímaco no *Banquete*, de Platão: “(...) a medicina, para dizê-lo resumidamente, é um conhecimento do que há de erótico no corpo, em relação à saciedade e à vacuidade”.

François Hartog (1996), por sua vez, versa sobre o princípio do “nada em excesso” ou da justa medida, nos recordando que tal princípio já se encontrava presente em diversas tarefas realizadas pelo homem grego do século V, tais como as que envolviam “mistura, medida, meio e partilha igualitária”. A realização dessas tarefas pode ser compreendida a partir de termos como “climático”, “médico”, “geométrico” e “político”, implicando no entendimento que passa por uma valorização do centro como resultado de uma combinação equilibrada. Nos termos de Hartog, com exatidão: “um mesmo conceito imaginado opera em campos do saber que ainda não estão claramente separados”.

Cabe abrir um parêntese aqui para assinalar que o “princípio da justa medida” também repercute no discurso político, sobretudo aquele incorporado por Sólon. O fato é que a partir do século V a *empíria* apropria-se do discurso grego. Isto posto, seria um tanto questionável se opor a Cornford (1981), que advoga que a inclusão do empirismo no pensamento ocidental foi a maior contribuição do *Corpus Hippocraticum*. O valor do princípio da justa medida pode ser certificado igualmente na medida em que sua natureza política se consolida o cerne da cultura grega.

No campo da história, convém mencionar a pesquisa de Helena Mollo (1994), que demonstra como o historiador Tucídides empregava o instrumental da medicina. Segundo a pesquisadora, Tucídides compreende o corpo político

de maneira uniforme ao corpo humano. O relato sobre a peste em Atenas, lido no texto da Guerra do Peloponeso, explicita de forma evidente a correlação entre o corpo e a cidade. Os leitores atenienses de Tucídides, entendiam perfeitamente a natureza do saber médico. A figura do médico era tida como uma peça mediadora, uma espécie de liderança, em especial nos momentos políticos agitados.

Observa-se nas partes controversas dos tratados que constituem o *Corpus Hippocraticum* – isto é, o Da Medicina Antiga, o Da Doença Sagrada, o Da Natureza e o Do Homem e o Da Arte – uma importância para quem se ocupa em investigar a relação entre a medicina grega e o contexto no qual ela encontrava-se inserida. Nesse caso, exemplificando, não podemos nos esquivar dos primeiros parágrafos que compõem o tratado Da Natureza do Homem, em momentos em que se tenciona medir a preponderância da influência dos pré-socráticos, especificamente a dos monistas. Já, no tratado Da Doença Sagrada, vemos que a atitude positiva entre aqueles que acreditavam nos curadores difamados pelo tratado foi enrobustecida por argumentos baseados em princípios regularizados acima de tudo por outros dois tratados Da Natureza do Homem e Da Medicina Antiga. A máxima da justa medida pode ser vista no tratado Da Doença Sagrada em sua forma mais definitiva e categórica.

Retomando aos estudos de Canguilhem, cabe recordar as seguintes palavras: “definir o anormal por meio do que é de mais ou de menos é reconhecer o caráter normativo do estado dito “normal” (CANGUILHEM, 1996). Seguindo esse raciocínio, podemos asseverar que, se, por um ângulo, na medicina hipocrática o que se aspira não consiste exatamente no “normal”, mas sim no “saudável”, por outro, os tratados do *Corpus Hippocraticum* fixam um modelo de normalidade. Assim como o tratado Da Medicina Antiga, os escritos humorais fornecem fartos materiais para a fixação efetiva de uma ligação antitética entre a desarmonia e moral.

De maneira geral, os estudos a respeito da medicina ocidental concebem o *Corpus Hippocraticum* como um período valioso de um itinerário no qual perdas e conquistas repercutiram na medicina tal qual conhecemos hoje. Do século XIX em diante, a medicina, por estabelecer um vínculo com a tecnologia material, adquiriu o *status* de um campo do saber humano que acumula uma relação

prestigiada com o seu tempo. Sem embargo, foi exatamente o prestígio de tal vinculação que compeliu a fixação do *Corpus Hippocraticum* na biografia da história da medicina.

O encantamento que o *Corpus Hippocraticum* exerce em seus leitores, possivelmente encontra-se ligado à vastidão de questões que ele nos possibilita pensar e sua relação com o pensamento filosófico grego. No entanto, tal encantamento pode camuflar uma emboscada, pois as noções atestadas na medicina contemporânea, em especial aquelas de tendência mais pragmática, que remontam habitualmente ao *Corpus Hippocraticum*, em diversos momentos passaram pelo crivo do romano Galeano e pelas sistematizações de Avicena. Desse modo, cumpre-nos interpretar o *Corpus Hippocraticum* como a ocasião inicial de uma recém-adquirida maneira de pensarmos o corpo, a natureza e a relação entre os homens e as divindades. No próximo tópico, examinaremos prováveis aproximações e distanciamentos entre a filosofia e a medicina entre os gregos antigos.

A Relação entre Filosofia e Medicina

Compreendidos a genealogia do pensamento filosófico grego e o *Corpus Hippocraticum* como referência primordial da medicina grega, cumpre lembrar as questões apresentadas no final do primeiro tópico desse capítulo, em outros termos: como podemos entender a relação entre filosofia e medicina? Quais os pontos de encontro e de afastamento entre filosofia e medicina no ambiente da Antiguidade grega? Considerando tais questões e ambicionando compreender a relação entre filosofia e medicina na Grécia Antiga, inicialmente pode-se destacar dois pontos:

O primeiro ponto: a inclusão da medicina no âmbito cultural da Antiguidade, isto é, os relatos de Galeno, tendo em vista os gregos, e os escritos enciclopédicos de figuras como Catão, Varrão, entre os romanos. Vale observar que nenhum deles era propriamente médico²⁴, o que pode ser entendido como um reconhecimento posterior do lugar de destaque ocupado pela medicina e

²⁴ Como afirmar Werner Jaeger (2010).

obtido por ela desde a segunda metade do século V. A ocupação da medicina nesse lugar de importância se deve ao fato de que naquele momento os autores mencionados dotados de uma visão “espiritual universal” a inscreveram em uma posição à qual ela iria permanecer nos períodos consecutivos.

O segundo ponto: o momento áureo da medicina – na conjuntura grega – pode ser compreendido devido ao frutífero impacto da medicina com a filosofia, pois com o auxílio da filosofia, a medicina adquiriu uma espécie de consciência sistemática de si mesma e formulou seu viés clássico que possibilitou o embasamento de noção particular de saber. Acrescenta-se a isso, o aspecto peculiar da cultura grega se guiar não só pela formação do corpo como também a do espírito. A data de seu início, tal perspectiva se expressava personificada nos desígnios da ginástica e da música, síntese da cultura grega na Antiguidade.

O momento inaugural evidencia-se com o surgimento da figura do médico, colocada, paralelamente, a do professor de ginástica no que diz respeito à educação física, e, no âmbito da educação espiritual, inserida a do músico e do poeta, e como figura notável, a do filósofo. Segundo Werner Jaeger (2010), é sobretudo da relação do médico com a *paideia* que origina a posição única conquistada pelo médico no apogeu grego na Antiguidade. Todavia, é preciso considerar que, diferentemente da ginástica, a medicina elaborou desde seus primórdios uma leitura precisamente sua em que compartilha sua essência, e a qual está em débito a sua profusão universal. Concomitantemente, a medicina se coloca como uma ciência que resulta de uma conquista de um período racionalista.

O diálogo entre médicos e filósofos na Antiguidade grega era tão habitual que, como já foi dito, alguns escritores médicos gregos classificaram a medicina como filha da filosofia. Tal diálogo efetivou-se, especialmente, no campo de conhecimento que envolvia temas como natureza, alma, saúde e doença. Na seara da filosofia da natureza, escritores médicos tais como Asclépio e Díocles eram mencionados juntamente de pensadores como Platão e Aristóteles. Também era comum encontrar nas reflexões de filósofos pré-socráticos, como, por exemplo, Empédocles e Demócrito, mobilizações filosóficas voltadas para temas e questões relacionadas à medicina, isto é, a anatomia e fisiologia do corpo humano, embriologia e reprodução, na mesma medida em que

investigavam e refletiam acerca das causas de determinadas doenças e como determinados alimentos agiam em nosso corpo. Em face da constatação desse diálogo, é necessário ponderar a respeito do ambiente filosófico para depreendermos as características do pensamento médico antigo; do mesmo modo examinar a contribuição dos escritores médicos na elaboração do pensamento filosófico, uma vez que, como sustenta Sônia Soares (2008) eles expandiram as noções e procedimentos metodológicos que beneficiaram diretamente o “mundo natural”. Van Der Eijk (2005), por sua vez, lembra e assinala que teorias em torno dos sinais, causas ou inferências são dimensões nas quais se nota primeiramente diferenciações relevantes no campo do discurso médico para somente, a posteriori, ser assimilada pelas discussões no campo da filosofia.

Em certa medida, a concepção de equilíbrio ou harmonia recorrente nas perspectivas de pensadores pré-socráticos repercute nas elucidações médicas em torno dos processos fisiológicos e patológicos. Em relação a noções fundamentais da medicina grega, Werner Jaeger (2010) elucida que não temos conhecimento suficiente para afirmar se “mistura e harmonia” são oriundas da filosofia da natureza propagada pelos pré-socráticos ou se tal filosofia a apreendeu das reflexões médicas.

É interessante observar que na Antiguidade o discurso médico também pode ser visto na historiografia de Tucídides, principalmente no que se refere às concepções de corpo, saúde e doença²⁵. Um exemplo ilustrativo é o de que a alegoria da batalha vinculada à concepção de poder enxergada na medicina hipocrática é facilmente constatada na narrativa adotada por Tucídides sobre a peste de Atenas no decorrer da guerra do Peloponeso. Assim, o método empregado pelo historiador, sua maneira de observar e retratar a doença contribui fundamentalmente para entendermos a *polis* devastada pela peste como efeito dos acontecimentos de gênero tanto social quanto político expostos nos relatos históricos. Nesse sentido, o corpo humano é tomado como referência para o corpo político representado pela *polis*, e Tucídides relaciona o governante

²⁵ Charles Norris Cochrane (2003) realizou um interessante trabalho no qual defende o ponto de vista de uma correspondência entre Hipócrates e Tucídides, buscando demonstrar semelhanças não apenas na estilística de ambos como igualmente na metodologia empregada.

ao médico, visto que se espera daquele que governa, a cura da polis a partir do emprego da justa medida ou do equilíbrio.

Retomando a relação entre filosofia e medicina, pode-se afirmar que a medicina grega antiga, em seus primórdios, coexistiu com práticas de natureza religiosa e ritualística, que buscavam explicações sobrenaturais para doenças e sua cura. No entanto, gradualmente, especialmente a partir do período hipocrático, a medicina começou a se afastar dessas influências religiosas e adotar uma abordagem mais racional e empírica. Essa transição refletiu a evolução do pensamento grego, que, influenciado pela filosofia, passou a buscar explicações naturais e sistemáticas para os fenômenos ligados à saúde e à doença; nesse sentido, Homero é uma relevante fonte “bibliográfica”, pois encontramos em “suas obras” um retrato da medicina exercida nos templos. Porém, vale destacar que na medida em que os médicos itinerantes percorriam as cidades, foram adquirindo experiências que colaboraram diretamente para uma organização do saber médico na Antiguidade, essa organização foi conquistando força e se firmando como paradigma de saber até conquistar a categoria de ciência. A propósito, foi justamente o encontro da medicina com a filosofia que propiciou a primeira construir uma abordagem empírica e religiosa.

Como já foi explicado, a discussão fomentada pela filosofia nesse período encontrava-se ligada à concepção de *physis* e as conexões entre o mundo e a natureza do homem. Sob tal perspectiva, as noções produzidas e fixadas pelos pré-socráticos revestiam as diversas visões médicas que faziam parte dessa discussão. Logo, concernentes a uma tentativa de decifrar a realidade, e no empenho de compreender as transformações à custa da experiência da *physis*, busca-se alcançar o seu elemento primordial evidenciado nas partículas do todo. É, portanto, a partir desse olhar que podemos pensar a medicina hipocrática na visão de Vegetti (1965), ou seja, como uma entre as escolhas efetivadas pelo pensamento científico no tocante às múltiplas visões que imperavam entre os pensadores pré-socráticos.

Deve-se ressaltar que os pensadores tidos como “pré-socráticos” construíram uma concepção de ordenação natural no mundo físico embasadas nas leis da natureza, que supostamente também conduziriam o homem, pois ele consistiria em uma partícula desse todo. Assim, de maneira geral, o pensamento

elementar da cosmologia jônica repousa-se no pressuposto de uma volumosa ordenação que equilibra ou harmoniza os processos e desdobramentos da natureza que sugestiona tudo ao seu redor como uma espécie de justiça natural. Anaximandro, por exemplo, foi o precursor entre os pré-socráticos a elaborar a noção de uma lei que governa o cosmo e é imanente à *physis*. Observa-se na única passagem que sobreviveu de sua obra a seguinte afirmação: “onde estiver a origem do que é, aí também deve estar o seu fim, segundo o decreto do destino. Porque as coisas têm de pagar umas às outras castigo e pena, conforme a sentença do tempo”.

Diante desse extrato, pode-se inferir que a noção de harmonia se situa na totalidade dos seres, em todo o cosmo, e não apenas no âmbito humano. Na interpretação de Werner Jaeger (2010), a *physis* pode ser compreendida como uma espécie de alegação, correlacionada à ideia jurídica de compensação, visto que a ideia de “causa” corresponde ao conceito de “culpa”, e se desloca da atribuição jurídica para a causalidade física. Em seu empenho por elucidar a sistematização do universo de maneira racional, o retrato do mundo na ótica de Anaximandro pode ser concebido como um movimento arrojado, visto que opera um corte profundo com as concepções de Homero e Hesíodo.

Na visão da medicina hipocrática, a filosofia da natureza presente nas reflexões dos pré-socráticos transformou a *arqué* nos dois significados cardiais assimilados pelos gregos: o significado de “princípio cosmológico”, isto é, a ideia de início ou começo, e a acepção de “princípio constituinte”, base ou fundamento²⁶. Segundo Werner Jaeger (2010), a noção de *physis* de forma abrangente (natureza do universo), que tem suas raízes na filosofia jônica da natureza, foi utilizada e ampliada de maneira aprofundada no âmbito da teoria da natureza humana na medicina, sob o crédito daquela. Logo, a noção de *physis* entendida como o equilíbrio e a justiça desempenhou um papel primordial no saber médico. Mas, em contrapartida, do que afirma Empédocles, a noção de *physis* para os médicos hipocráticos não era compreendida simplesmente como um princípio único e eterno, e sim como uma diversidade de humores²⁷.

²⁶ Aqui seguimos a interpretação de Entralgo (2005).

²⁷ Como vimos preliminarmente.

Avançando na questão do conceito de *physis* como ponto de encontro entre filosofia e medicina, nota-se que, porquanto o corpo humano vai se tornando a parte mais relevante a ser analisada no mundo físico, o médico passa a ser visto como aquele que tinha o conhecimento mais profundo da natureza em geral. Entretanto, foi exatamente a distinção de uma *physis* relativa tão somente ao homem que gerou um afastamento entre a medicina antiga e a filosofia. Tal *physis* tanto é vista como a natureza comum de todas as coisas, bem como a natureza própria de cada coisa em sua particularidade.

Nesse sentido, o saber médico se orienta considerando o universal do ser humano e, ao mesmo tempo, o particular de cada um. Na medida em que a medicina inclui o caráter particular da natureza humana nesse terreno do saber, ela reconhece o pressuposto de que no que se refere a uma doença, cada ser humano pode expressar seus sintomas de forma peculiar. Desse modo, é à custa da noção de *physis* que a ação de cada organismo se torna coerente, inteligível e previsível, de tal maneira que possibilita o exercício médico restaurar a saúde do doente. Portanto, é a *physis* que fornece ao médico o elemento objetivo que lhe dará base para aplicar a sua técnica, ponderando com atenção a respeito da multiplicidade das circunstâncias individuais. O que dá sentido à afirmação de Heráclito de que “a arte médica deve observar e escutar a natureza”.

Cabe observar que a *physis* também pode ser compreendida tanto como “harmonia” quanto como “causa da harmonia”, ou seja, um elemento primordial ordenador. Por meio de tal entendimento, é possível identificar uma teleologia da *physis*, tendo em mente os escritos do *Corpus Hippocraticum*, nos quais se nota uma potência terapêutica da natureza, cuja figura do médico desempenha a função mediadora na restauração da condição de harmonia ou equilíbrio prejudicado devido a doença. Tal potência pode ser entendida como um “elemento primordial de movimento”. Diante disso, devemos perguntar: qual a gênese dessa potência? É possível afirmar que ela se situaria na própria natureza do corpo? Será realmente possível que esse “elemento primordial de movimento” foi criado para despertar a cura? Eis algumas questões de suma importância, mas sobre as quais, podemos sustentar que, provavelmente, a respeito delas, a medicina parece não ter progredido o bastante, enquanto se evocarmos a filosofia poderemos constatar o desenvolvimento de algumas ideias

em torno de um “elemento primordial” teleológico da natureza que terão relevância no que concerne à singularidade “divina”, que será notada com o surgimento da *physis* hipocrática. Verifiquemos como isso ocorre inicialmente no terreno da medicina antiga.

O pressuposto de que a natureza realiza o que lhe compete por uma exigência divina pode ser constatada no tratado *Da dieta*, presente no *Corpus Hippocraticum*, no qual a figura do médico expressa que, em função da limitação da arte médica, faz preciso que suas recomendações se adaptem à divina exigência da natureza. Diante dessa constatação, surgem outros problemas: não seria incongruente falar em uma espécie de exigência divina da natureza presente na medicina hipocrática? O que significa exatamente esse viés divino? Esse viés estaria inerente a um ser divino ou tão somente a um elemento natural? O exame dessas questões demanda fundamentalmente e inicialmente se considerar que a ideia de *physis* ou natureza no âmbito das reflexões hipocráticas refere-se à “natureza humana”, sendo mais exato, a “natureza do corpo humano”. Nesse sentido, ao lermos sobre a “potência terapêutica teleológica da natureza” no texto hipocrático estamos diante de uma perspectiva em torno do corpo humano desprovida de significados metafísicos.

Por conseguinte, tendo em vista que a questão central dos médicos hipocráticos era a *physis* do corpo, ao passo que a dos filósofos pré-socráticos girava em torno da *physis* universal, igualmente reconhecemos uma diferença notável entre médicos e filósofos antigos no tocante à acepção do termo “divino”, que na medicina era empregado em uma acepção específica, enquanto, em contrapartida, na filosofia notamos uma acepção ao mesmo tempo geral e abstrata. Tal diferenciação é observada por Van der Eijk (2005) quando o pesquisador investiga o problema da religiosidade no compêndio *Da Doença Sagrada*. Em seu estudo, o pesquisador avalia que a natureza divina da doença origina-se de circunstâncias relacionadas a agentes naturais serem seus motores e não os deuses, o que nos leva a crer que a assertiva de que no referido compêndio a epilepsia não pode ser vista como mais divina em comparação a outra doença; nesse caso, o médico hipocrático teria como pressuposto uma noção de causalidade da doença vinculada a uma noção de divino estabelecida no terreno de um elemento natural divino, no qual representa uma categoria

periódica presente na natureza, ao contrário de uma noção de causalidade ligada a agentes divinos devido a sua autonomia ao domínio humano, que seria efeito da premissa de que a doença pudesse tanto ser lançada quanto curada pelos deuses.

Contudo, no campo da medicina grega antiga não se pode negar categoricamente a presença dos deuses, ao mesmo tempo que tampouco se pode inferir algo de sobrenatural. É interessante registrar, com o intuito de exemplificar, que na parte do “juramento hipocrático”, presente no *Corpus Hippocraticum*, nota-se que a crença no poder dos deuses não é exatamente inexistente na medicina, como se lê no seguinte trecho do Juramento: “Juro por Apolo médico, por Asclépio, por Higéia, por Panácea e por todos os deuses e deusas”. O equivalente ocorre no compêndio A Dieta, no qual, paralelo às medidas dietéticas, existe uma súplica. Atento a prováveis equívocos interpretativos sobre a noção de divino na perspectiva médica na filosofia natural presente na reflexão dos pré-socráticos, Van der Eijk (2005) afirma:

Mas o perigo de enfatizar esta relação com a filosofia natural é interpretar ideias no texto que simplesmente não está lá. Este perigo aumenta quando esta leitura é orientada por ideias modernas sobre o que significa “primitivo” ou “mítico” e o que é “avançado” ou “racional” de modo que ao rotular um autor como avançado ou iluminado estamos sendo muito guiados em nossa interpretação do texto pelo que nós queremos que ele diga. (...). É preciso cautela não apenas pela consideração de pluralidade e heterogeneidade de opiniões sobre questões de religião na segunda metade do século V, mas também pelas diferentes formas nas quais se manifestou a reflexão sobre tais matérias. (VAN DER EIJK, p. 69, 2005).

Na interpretação de Sônia Soares (2008), podemos encontrar no cerne da medicina hipocrática elementos da “medicina laica” e igualmente da “medicina dos templos”. Observando por esse prisma, a “necessidade divina da natureza” concebida na medicina hipocrática como modelo de “ordem e regularidade” seria imprudente negligenciarmos a influência da filosofia pré-socrática ou natural e a ideia de lei que dirige a ordenação do cosmo, o que implica em realizarmos uma aproximação entre a *physis* humana da *physis* universal. De fato, é notório que os médicos hipocráticos reconheciam o peso da natureza geral sobre a natureza humana.

Outro aspecto que devemos conferir a devida atenção na relação entre filosofia e medicina concerne à ideia da conformidade a um determinado fim, isto é, a noção de teleologia. Sob o prisma da medicina hipocrática, pode-se afirmar que mesmo reconhecendo uma ação teleológica, orientada por uma potência terapêutica direcionada para a harmonia ou o equilíbrio, a medicina grega era desprovida de recurso teórico e prático suficientes para operar esses processos teleológicos no organismo, provavelmente porque a legislação daquele período condenava a prática da dissecação, impossibilitando assim que os médicos conhecessem a *physis* humana em sua dimensão intrínseca. É devido a isso, segundo Werner Jaeger (2010), que a “paideia inconsciente e espontânea” da natureza designa ao médico a função fundamentalmente educativa no segmento da medicina que se preocupa com a vida, isto é, a área da “prevenção da doença e da conservação da saúde”, que passou a ser denominada de “dietética”.

A genealogia da ideia de teleologia, ou a sua paternidade, remete à figura do médico e filósofo Diógenes de Apolônio, discípulo de Anaxágoras e Anaxímenes e preconizou que o ar é a *arché* composto de inteligência. Algo como um esforço de fundir o “ar” de Anaxímenes e o *nous* (espírito) de Anaxágoras no sentido de causa da existência do cosmo²⁸. Observa-se em Diógenes de Apolônio um empenho em associar a concepção de um “princípio material” com a inteligência que rege a configuração do cosmo de forma teleológica, estruturando as coisas da maneira mais adequada possível (característica que não vemos em Anaxágoras), conforme uma ordenação teleologicamente fixada.

Elementos dessa espécie de “determinismo ambiental” observado em Diógenes de Apolônio são verificados no compêndio *Água, Ares e Lugares*, do *Corpus Hippocraticum*. Nele, notam-se avaliações sobre como ambientes (as águas, os ares e os lugares) sugestionam a constituição humana e o nosso estado de saúde, o que pressupõe uma fisiognomonía²⁹ ambiental que tende a

²⁸ Em relação a Anaxágoras, Aristóteles, em sua *Metafísica* (I, 3), afirma que para esse filósofo pré-socrático “(...) os primeiros princípios são ilimitados em número”. E explica que todas as substâncias de partes iguais (*homeomerias*), como a água e o fogo, são geradas e destruídas por combinação e separação; em outro sentido, nem são geradas, nem destruídas, mas persistem eternamente.

²⁹ Sônia Soares (2008) ressalta que a correlação entre o “caráter da pessoa e seu aspecto exterior” tem como procedência a correlação entre “corpo e alma” que penetrou na cultura grega

contribuir na orientação da terapia médica a ser adotada. Se traçarmos um paralelo entre os europeus e os povos asiáticos – tendo como base o estudo de Orsa Maggiore (1995) –, a diferenciação dos usos e costumes atribuída às características climáticas peculiares a cada lugar, observa-se que nos locais onde não existe muitas intercorrências as pessoas costumam ser mais serenas e agressivas. Porém, além disso, é possível explicarmos esse fator com base nas instituições políticas e sociais às quais os indivíduos encontram-se subordinados, o que pode, provavelmente, tornar pusilânimes aqueles indivíduos de natureza corajosa, de maneira que, nesse sentido, a ausência de subordinação e autonomia dos indivíduos, até mesmo na Ásia, ou a despeito de serem bárbaros ou gregos, esses indivíduos seriam mais combativos.

Seguindo essa linha de pensamento, vale considerar igualmente que as pesquisas de Aristóteles concernentes aos animais foram de suma relevância para o avanço do conhecimento médico que se daria posteriormente, ainda que o estagirita não tenha tido um conhecimento profundo acerca do corpo humano³⁰. Somado a isso, é interessante lembrar que o pressuposto do “determinismo ambiental” também pode ser visto na *Política*, de Aristóteles, quando o estagirita defende que a saúde dos habitantes se encontra condicionada a uma boa localização da cidade e a qualidade de sua água. Nesse sentido, ao correlacionar os asiáticos aos europeus, Aristóteles relaciona o seu temperamento às características físicas, advogando o ponto de vista de que alguns indivíduos se tornam escravos devido à ausência de coragem originada do clima³¹.

a partir dos babilônios: “onde a fisiognomonía era uma ciência que tirava indicações futuras a partir das características físicas”. Na visão de Galeno, Hipócrates foi o verdadeiro criador dessa teoria e o termo pode ser lido de forma explícita no texto “Epidemias”. Seguindo esse raciocínio, costuma-se atribuir a Aristóteles a autoria de um tratado denominado de “Physiognomicon” que aparece classificado por Diógenes de Laércio, que observa diversas parecenças entre homens e animais e que são utilizadas como meio de compreender tipos de caráter.

³⁰ Roger French (2003), em seu texto “Medicine before Science”, sustenta que para Aristóteles a forma como os órgãos dos animais se constituía designava a sua função de cada um deles e o procedimento terapêutico a ser empregado. Adiante, os médicos chamariam essa ideia de “racionalidade anatômica”. Nesse sentido, é interessante destacar que o objetivo de Aristóteles no tratado *As Partes dos Animais* consiste em entender os motivos das características observadas, e justificar as razões pelas quais os animais eram dotados de tais características.

³¹ Essa leitura de correlacionar os povos que vemos em Aristóteles já era bastante propagada por figuras como Ésquilo, Eurípedes e até Heródoto.

Oposto à visão teleológica de Aristóteles, notamos em Demócrito, por exemplo, o entendimento de que o acaso dos fenômenos biológicos estaria associado à noção de leis naturais. Cabe observar, no entanto, que o próprio Aristóteles identifica um tipo de determinismo no pensamento de Demócrito, de natureza maquinal, mas desprovida de sentido teleológico. Convém expor os comentários de Lucio Pepe (1983) sobre essa ideia. Segundo o autor de *La vita: una struttura che si riproduce*, não se pode afirmar categoricamente que Demócrito chegou a dizer que os órgãos do corpo foram constituídos para determinados fins, tendo o intuito e se baseando em parâmetros teleológicos, logo, não se nota em sua perspectiva um olhar teleológico. Entretanto, quando o pré-socrático imputa o resultado não propriamente a um relacionamento “casual de circunstâncias”, mas, sim, o da natureza enquanto unidade, que nada efetua sem uma razão ou necessidade, pode-se afirmar que Demócrito se avizinha da perspectiva teleológica, uma vez que é ela que fornece base para atingir essa noção primordial.

Lucio Pepe (1983) observa ainda que apesar de não vermos incompatibilidade entre considerar que ordenamentos atômicos, baseado em uma exigência objetiva, subordinam-se a leis periódicas expressas nas dinâmicas invariáveis e frequentes da natureza, entre eles os “processos biológicos” e a “perspectiva mecanicista” sob a qual os infinitos mundos “são formados pelo movimento espontâneo dos átomos no vácuo”³², não é possível pensarmos uma teleologia em Demócrito, visto que o que extingue a natureza teleológica da filosofia atomista consiste no fato de não existir propriamente uma causa hegemônica que explique os processos da natureza, logo, o que há em Demócrito é uma negação de explicações de base teleológica.

Assim, Demócrito, em comparação à abordagem hipocrática, descreve de maneira distinta a incongruência entre *physis* e *bia* (violência). Em sua visão, se por meio de uma violência causal surge um ser que é oposto à natureza, a *physis* o torna infecundo, operando uma transformação no útero daqueles animais, o que sugestionaria uma lei natural que não dá abertura para exceções³³. Já Aristóteles, em sua *Física*, defende que ser oposto à natureza, entre os seres

³² Aqui seguimos os comentários de Sônia Soares (2008).

³³ Ver mais em Casertano (1983).

embutidos de movimento, em contrapartida àqueles que são por *téchne*, dotado do princípio do movimento em um objeto exterior, adquire aquilo que o estagirita denomina de “acidente”, porém direcionado aos seres dotados de racionalidade, algo que se diferencia diretamente nos seres desprovidos de razão. Cabe notar, contudo, que mesmo nesses acontecimentos opostos à natureza há determinadas finalidades, visto que mesmo o acaso pode ser uma causa que pode vir a produzir ou não um fim.

Para Aristóteles, aquilo que ocorre conforme a natureza sucede frequentemente para a realização de um fim natural. Em situações nas quais o resultado se opõe à natureza, assim ocorre devido a uma resistência da matéria à ação da forma para a realização de sua finalidade. É isso que Aristóteles chama de “acidente”. Por conta disso, não se pode afirmar que a natureza seja perfeita, ainda que se incline assiduamente para o melhor ou mais apropriado, que é a sua finalidade, visto que nem toda finalidade chega à sua realização; pois na perspectiva aristotélica, a matéria opera como uma espécie de “condicionamento” para a realização da finalidade, ou seja, situa-se no campo das hipóteses.

Tendo em vista essas observações, parece fácil entender as razões pelas quais a Medicina se delineou como um terreno propício para a expansão de uma concepção teleológica que, em algumas circunstâncias também se manteve próxima de um caráter teológico. Seguindo o estudo de Werner Jaeger (2010), em relação ao referido caráter, a medicina grega antiga não avança muito, somente por meio do “vitalismo moderno” haverá uma inclusão da noção fisiológica de estímulo como origem de atuações de natureza divina no nosso organismo.

Provavelmente seja possível compreendermos o elemento divino na medicina grega antiga debruçando um olhar atento em torno do intrincado conceito de causalidade atestado na visão hipocrática, o qual que exige termos em mente a presença de duas causas com efeito equivalente, manifestado na doença como desequilíbrio dos humores. Nesse caso, pode-se afirmar que há uma causa que podemos denominar de “provocadora” (específica), de natureza aleatória e externa, e aquela situada no “campo das inclinações”, causa mais consistente no que se refere à justificativa sobre o princípio fisiológico da doença,

todavia de difícil obtenção. Por meio dessas nuances, os médicos vão definir sua prática, considerando que, por um lado, a causa provocadora relaciona-se diretamente com a dietética, pois está ligada a aspectos externos como alimentação, ar, estações do ano, repouso e esforço. Por outro, que as inclinações se referem à causa natural, do domínio da *physis*. Desse modo vemos, a título de exemplo, no compêndio *Da Natureza do Homem*, presente no *Corpus Hippocraticum*, que as doenças cujas inclinações são conhecidas com mais propriedade oferecem diagnósticos mais exatos.

Diante disso, porém, é interessante afirmar que a causa mais fidedigna das doenças encontra-se no corpo, na *physis* humana. Tal verificação permitirá tanto um entendimento das doenças à margem da natureza divina quanto relacionada ao divino no que diz respeito à compreensão de modelo de periodicidade que se inclina a um equilíbrio emitido por essa mesma natureza. Assim, o entendimento de tal periodicidade passa a ser colocado como critério primordial para o exercício da medicina, ainda que de difícil acesso em função da insuficiência de recursos ao seu dispor. Então, à custa da sintomatologia, o médico se empenharia na elaboração do *eidos* (forma) específica de cada doença e a sua maneira de proceder se basearia no histórico dos casos já tratados, a fim de que igualmente seja definida a forma terapêutica a ser empregada.

De acordo com o que foi analisado, pode-se entender as razões pelas quais, independentemente das noções filosóficas, o ponto de encontro decisivo entre medicina e filosofia ocorreu na Grécia Antiga a partir da noção de *physis*. Reportando a Políbio, observa-se que os médicos hipocráticos não concordariam com axiomas filosóficos em torno da unidade do ser, visto que axiomas dessa natureza geram entraves na compreensão de um mapeamento para se identificar a existência de doenças. Nesse sentido, para a medicina se tornar uma área autônoma do saber que buscava conhecer e entender as causas das doenças, foi preciso que ela considerasse mais do que a circunstância ambiental, a pluralidade e amplitude dos dados da observação da natureza humana, consideração que conduziu à percepção das sensações do corpo a base do seu saber. Embora tenha se valido da pluralidade da experiência, a medicina foi capaz de mobilizar a razão como instrumento de observação da

natureza humana, e desse modo elaborar seu arcabouço teórico a despeito da sua relação com a filosofia.

Ao longo deste capítulo, buscamos apresentar a “genealogia do pensamento pré-socrático grego”, seguida de reflexões sobre o *Corpus Hippocraticum* e a chamada “medicina grega”, culminando em uma análise da relação entre filosofia e medicina. Nesse último tópico, constatou-se que o “corpo” ocupa o centro dessa relação, uma vez que os estados de saúde e doença, que estão intimamente ligados ao corpo e à história de um corpo, são as dimensões fundamentais para a existência da medicina. Ao avançarmos além das fronteiras do pensamento grego antigo e da contribuição moderna de Kant sobre o corpo e a subjetividade, encontramos no pensamento contemporâneo um filósofo cuja obra resgata e ressignifica aspectos cruciais dos pré-socráticos, ao mesmo tempo que inaugura novas formas de abordar as questões de corpo, saúde e doença. Esse pensador é Friedrich Wilhelm Nietzsche, uma figura indispensável para o debate proposto nesta pesquisa.

Nietzsche não apenas reverencia o método reflexivo e criativo dos pré-socráticos, mas também rompe com o racionalismo herdado de Sócrates e de tradições modernas, trazendo para o centro da filosofia questões que antes eram secundárias, como a experiência corporal e a condição fisiológica do ser humano. Sua abordagem crítica à visão dualista que separa mente e corpo, bem como sua ênfase na saúde como potência vital e na doença como elemento constitutivo da existência, oferecem uma contribuição única para compreender a interseção entre filosofia e medicina.

Assim, no próximo capítulo, examinaremos como Nietzsche ressignifica os conceitos de corpo, saúde e doença, desafiando tradições filosóficas e médicas ao propor uma visão integrativa e profundamente crítica. Sua contribuição não apenas dialoga com os fundamentos da medicina hipocrática, mas também amplia o horizonte reflexivo ao incorporar dimensões culturais, éticas e existenciais ao debate. Essa abordagem torna Nietzsche uma referência central para esta pesquisa, dado seu papel de ponte entre as raízes gregas da filosofia e medicina e as inquietações contemporâneas sobre o ser humano em sua totalidade.

CAPÍTULO II – AS CONTRIBUIÇÕES DE NIETZSCHE PARA A DISCUSSÃO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E MEDICINA

Nesse capítulo, será analisado como Nietzsche recepciona a relação entre filosofia e medicina. Desse modo, em primeiro lugar buscaremos entender a relação entre Nietzsche e os pré-socráticos. Em segundo lugar, investigaremos a noção de corpo no pensamento nietzschiano, e, em terceiro examinaremos as questões da saúde e da doença.

Os Pré-Socráticos

O pensamento de Nietzsche representa um marco na história da filosofia, especialmente a crítica que este pensador endereça à tradição filosófica clássica e moderna. Verificamos em Nietzsche uma relevante discussão a respeito do corpo e também sobre a saúde e a doença, verificação essa que nos permite inferir que provavelmente ele ofereceu uma contribuição teórica em torno da relação entre filosofia e medicina. Porém, antes de examinar a noção de corpo e as dimensões da saúde e da doença em seu pensamento, convém analisar alguns aspectos presentes nos escritos de Nietzsche que revelam uma sua reverência à reflexão produzida pelos pré-socráticos.

Os escritos de Nietzsche são envoltos em polêmicas e se apresentam por meio de aforismos e extratos, e demarcam uma oposição à tradição filosófica, ao mesmo tempo em que preconiza um tipo de pensamento que pode ser compreendido como uma “filosofia de afirmação da vida”. Pode-se afirmar que o ponto inicial do pensamento nietzschiano consiste em uma indagação em relação ao próprio momento do advento da filosofia na Grécia Clássica. Em Nietzsche, acompanhamos uma insubordinação constante ao modelo tradicional de filosofia advindo da transição do pensamento mítico para o pensamento de Sócrates que instaura na filosofia o domínio da razão, da racionalidade argumentativa e da lógica.

Em suas reflexões póstumas de juventude, Nietzsche enfatiza a admirável audácia e genialidade dos primeiros filósofos gregos, entre eles Tales de Mileto, Demócrito e Heráclito, como se pode constatar no escrito *A filosofia na época*

trágica dos gregos. Na perspectiva nietzschiana, cada filósofo pré-socrático expôs em prosa ou em verso uma autêntica concepção de mundo e demonstravam fortes convicções de que detinham a verdade. Segundo Nietzsche, as verdades atestadas nos pensamentos dos pré-socráticos podem ser concebidas como resultados de uma espécie de “intuição mística”, de um tipo de experiência reflexiva situada nos campos da magia e do ilógico.

Nietzsche denomina o período dos Séc. V e VI na Grécia Antiga de a “época trágica dos gregos”, na qual os mitos e os valores da concepção de mundo homérica que enalteciam os deuses olímpicos e o modelo de herói épico foram colocados em xeque. Em sua obra *O nascimento da tragédia*, Nietzsche, por um lado, associa a perspectiva homérica à visão apolínea, por outro, todavia, afirma que “precisamos demolir pedra após pedra (...) o artístico edifício da *cultura apolínea*, até vislumbrarmos os fundamentos nos quais se assenta” (NIETZSCHE, 2003, p. 35). O filósofo alemão revela também uma crise sem precedentes na “Montanha mágica do Olimpo”, pois Apolo não conseguiu obstar a introdução de Dionísio e de seu companheiro, o sábio Sileno³⁴, no ambiente.

Para Nietzsche, o alvorecer da filosofia, bem como da poesia lírica e da tragédia, encontram-se intimamente ligados a um momento de derrocada, isto é, consiste no resultado de um desmoronamento da visão mítica de mundo. Portanto, os filósofos e a arte passam a ocupar o lugar da referida visão que está desvanecendo. Diferentemente do herói épico, a poesia lírica é embutida de um “eu”, marcado pelas paixões, misérias e sofrimento, e a tragédia explicita esses dramas no palco do teatro, representados pelas personagens e pelo coro. Diante disso, cabe então indagar o que, segundo Nietzsche, a filosofia apresenta de novidade nesse cenário.

Pode-se afirmar que a dissemelhança da filosofia nascente em comparação à poesia lírica e à tragédia consiste no fato de que a filosofia se apresenta como um ponto de inflexão não apenas em relação a perspectiva

³⁴ Segundo J. Guinsburg (2003), responsável pelas notas de *O nascimento da tragédia*, Sileno era um semideus, preceptor e servidor de Dionísio (deus do vinho e êxtase místico. Filho de Pã ou, segundo outras versões, de Hermes e Géia, era representado como um velho careca, de nariz chato arrebitado, sempre bêbado, montado num asno ou amparado por sátiros, que acompanhava o cortejo do deus por toda parte e de cuja ebriedade falava sempre a voz mais profunda do saber e da filosofia).

homérica de maneira integral, mas também especificamente ao pensamento mítico-religioso. Nota-se que a figura nascente do filósofo instaura uma nova forma de pensar³⁵ fundamentada, como já foi demonstrado, na noção de *physis*. Vale ressaltar, de uma natureza viva e inteligente. O surgimento da figura do filósofo na conjuntura grega da Antiguidade representa uma discordância abrangente, pois se contrapõe às crenças que pautavam paradigmas ético, religioso e político da cultura grega até então, e os expoentes que representavam esses paradigmas, ou seja, poetas, profetas e videntes. Nietzsche destaca o teor revolucionário que os primeiros filósofos demonstram em suas reflexões e como eles promovem uma emancipação dos indivíduos no que tange à visão mítica.

Segundo Nietzsche, a filosofia emana entre os gregos em um momento de “plena maturidade viril, na alegria ardente de uma idade adulta, corajosa e vitoriosa” (NIETZSCHE, 1987, p. 18). Todavia, o filósofo adverte que a profusão e a força do período arcaico da filosofia grega não têm uma significativa longevidade, e se encerra na passagem do século V para IV a. C., quando aparece um novo modelo de homem, que Nietzsche chama de “homem teórico”, dotado de uma profunda racionalidade, e, sobretudo, desprovido de teor místico e, conseqüentemente, de teor artístico. E a figura que personifica de forma definitiva esse novo homem é Sócrates.

Assim, Sócrates, ao inaugurar um novo modelo de homem, inaugura igualmente uma nova concepção do que significa ser um “filósofo”. Na leitura nietzschiana, Sócrates incorpora o amplo desenvolvimento da racionalidade lógica, e ao romper com a preocupação da doutrina da realidade natural vista na reflexão dos pré-socráticos opera uma profunda transformação na História da filosofia. A partir de Sócrates, assinala Nietzsche, o filósofo se converte em uma espécie de “otimista teórico”. Fundamentando sua filosofia exclusivamente na razão, o novo modelo de filósofo desdenha de todos os impulsos que não se sujeitam a ela, e, por meio de sua metodologia embasada na causalidade lógica, se empenha na busca da verdade.

Lendo Nietzsche, percebe-se sua admiração pelos filósofos pré-socráticos que, em sua percepção, demonstravam suas convicções com altivez.

³⁵ Como se viu no capítulo anterior, uma forma racional de se pensar a realidade.

Além disso, entre eles não havia um pensamento meramente teórico e tampouco uma separação entre pensamento e sentimento. Para Nietzsche, o pensamento dos pré-socráticos se apresentava como um suporte para a vida e não para um conhecimento duto. Os filósofos conhecidos como pré-socráticos ou os “físicos” como os classificou Aristóteles, especialmente Tales, Anaximandro, Anaxágoras, Heráclito, Parmênides, Pitágoras, Empédocles e Demócrito, como já foi destacado³⁶, instauram novas e autênticas formas de entendermos o Cosmo. Tais pensadores tiveram a audácia de se mobilizarem solitariamente em busca de desvendar o que podemos compreender por universo e divulgar para os outros as suas visões de mundo. Nas palavras de Nietzsche:

De Tales aos sofistas e a Sócrates, nós temos sete categorias independentes, quer dizer, sete vezes o aparecimento de filósofos originais e independentes: 1 – Anaximandro, 2 – Heráclito, 3 – os Eleatas, 4 – Pitágoras, 5 – Anaxágoras, 6 – Empédocles, 7 – Atomismo (Demócrito). Eles representam sete visões de mundo radicalmente diferentes. (NIETZSCHE, 1994, p.128).

Os pensadores pré-socráticos citados por Nietzsche, produziram – cada um deles – uma reflexão em que apresentaram uma definição do que entendiam por ser a “verdade” acerca da *physis*. Essa “verdade” divulgada pelos pré-socráticos, segundo o autor de *A filosofia na época trágica dos gregos*, era entendida como uma espécie de dádiva alcançada de forma inesperada. Nesse sentido, salienta Nietzsche, as argumentações apresentadas por eles evidenciavam o resultado de uma experiência extasiante, de viés mágico e não-racional. Logo, pode-se sustentar que os filósofos pré-socráticos não guiavam seus pensamentos lógicos de forma consciente para chegar à “verdade”. Diferentemente disso, a verdade é que caminhou ao encontro deles, em uma daquelas circunstâncias inusitadas e fortuitas. Para Nietzsche: “os momentos das iluminações súbitas, quando o homem estica seu braço imperiosamente, como que para criar o mundo, produzindo luz de si mesmo e espelhando-a em torno” (NIETZSCHE, 1996, p. 25).

Na interpretação de F. M. Conford (1989), não estava no horizonte dos pensadores pré-socráticos a preocupação em saber se o homem tinha a

³⁶ No nosso primeiro capítulo.

capacidade de alcançar o conhecimento preciso. Como ilustração, afirma o intérprete,

O filósofo do século VI não tivera quaisquer dúvidas quanto à sua “apreensão mental” de verdades evidentes em si mesmas. Lucrécio descreve muito bem esta atitude quando compara as afirmações dos filósofos pré-socráticos aos oráculos de Apolo! Saúda a poesia de Empédocles como a voz do gênio inspirado que apresenta suas magníficas descobertas de tal maneira que nem parece descender da raça dos mortais. Ele e outros inferiores a ele foram inspirados pelos deuses para descobrir muitas verdades e “têm tirado do sacrário dos seus corações respostas mais santas e mais certas do que as proclamadas pela Pítica do tripé e do loureiro de Febo” (CONFORD, 1989, p. 102).

Portanto, tendo em vista que a verdade não era alcançada por meio de um fio condutor lógico do discurso racional, os filósofos pré-socráticos recepcionavam e acolhiam o que a Natureza lhes soprava. Assim, comparando os pré-socráticos a Sócrates, pode-se dizer que entre eles imperava a escuta, enquanto no Pai da filosofia moral reinava a fala.

Como se viu, o surgimento do pensamento filosófico na Grécia Antiga aparece como uma cosmologia embasada em uma investigação racional concernente ao universo, a qual opera uma ruptura com a cosmologia predominante até então. Também foi demonstrado que pensadores pré-socráticos como Tales e Demócrito, por exemplo, se mobilizavam em busca de entender qual o princípio elementar de todas as coisas, isto é, a *arché*, que em suas percepções encontrava-se na *physis* ao invés de uma realidade transcendente. A propósito, é pouco provável a existência de uma transcendência anterior a Sócrates. Contudo, pode-se afirmar que os pré-socráticos são os primeiros a pensar impregnando o uso de conceitos³⁷ e encadeamentos lógicos; por esse motivo, Danilo Marcondes (1997) os vê como os primeiros cientistas.

A importância desse viés científico entre os pré-socráticos é valorizada por Nietzsche, que chega a declarar que a filosofia pré-socrática se opõe ao mito

³⁷ Pensando nisso, Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos gregos*, afirma: “Quando Tales diz: “Tudo é água”, o homem estremece e ergue-se do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas, pressente a solução última das coisas e, com esse pressentimento, supera o acanhamento comum dos graus inferiores de conhecimento.”

e sai em defesa da ciência. Todavia, ainda que Nietzsche observe a proximidade entre filosofia e ciência, do mesmo modo assinala suas diferenças fundamentais. Segundo o filósofo alemão, se as ciências possuem um objeto específico a ser analisado por meio de uma metodologia singular, a filosofia pré-socrática não tem um objeto específico e é desprovida de um método em especial. Talvez possamos afirmar que seu não-objeto seja o mundo de forma abrangente, enquanto seu não-método seja a capacidade de “escuta”, cabe lembrar.

Para Nietzsche, a frase “a água é o princípio de todas as coisas”, proferida por Tales de Mileto, ilustra a distinção entre as visões de filósofos e cientistas, especialmente porque o que Tales atestou consiste precisamente em algo que os sentidos não nos revelam, isto é, conseguiu atestar o princípio que é Um e a multiplicidade (todas as coisas), e, principalmente, atestou que Tudo é Um e Um é Tudo. Nos termos nietzschianos: “Se (Tales) tivesse dito: A água transforma-se em terra’, teríamos apenas uma hipótese científica falsa, mas difícil de refutar. Mas ele vai além da ciência propriamente dita” (NIETZSCHE, 1987, p. 27).

É importante destacar que Nietzsche constata outra particularidade nos pré-socráticos que os distingue dos cientistas e que ele denomina de “intuição mística”. Novamente reportando a Tales, o autor do *Nascimento da tragédia* sustenta que a frase sobre água, proferida por Tales, não se encontra embasada em observações empíricas, mas sim em uma espécie de “intuição mística” que também pode ser verificada nas reflexões dos demais pré-socráticos. Nesse sentido, cada um dos pré-socráticos demonstra estar plenamente convencido de que apenas ele identificou a verdade absoluta do universo. Esse convencimento, defende Nietzsche, tem origem em um “imenso *pathos* da verdade”, um sentimento vigoroso que toma o pensador.

Na interpretação de Fernanda Machado de Bulhões (2020), o adjetivo “imenso” é empregado por Nietzsche para destacar que não se refere a uma “verdade baseada em preceitos lógicos”, do contrário, o emprego seria inapropriado, uma vez que “não há gradação de intensidade nas demonstrações lógicas”, ou seja, “estas são absolutamente verdadeiras ou são absolutamente falsas”. Seguindo ainda os comentários da estudiosa que tem como base a interpretação de Giovanni Reale (1995), a elocução “*pathos* da verdade” pode ser visto em diversos extratos póstumos de Nietzsche. *Pathos* é um termo grego

que se refere à “paixão (por oposição à ação), sentimento, sensação (...)”. Em relação ao termo “*pathos* da verdade” refere-se ao título de um livro que provavelmente Nietzsche desejou escrever, mas não chegou a fazê-lo. Deve-se acrescentar que a “intuição mística” e o “*pathos* da verdade” condizem com a ideia de “possessão, que implica estar fora de si, não mais em posse da própria razão, na medida em que esta é possuída pelo Divino (REALE, 1995, p. 158). Em outras palavras, trata-se de uma “loucura divina” ou um “delírio” em momentos nos quais o “impulso divino toma posse da razão humana”.

Prosseguindo, podemos sustentar que o fato de os pensadores pré-socráticos terem construído uma cosmologia se deve ao pressuposto de que a *physis* revelou essa visão a eles. Usando um termo nietzschiano, os pré-socráticos viveram uma espécie de “arroubo dionisíaco”. Sob essa ótica, pode-se sustentar igualmente que os pré-socráticos indagaram a perspectiva mítica, porém não questionaram a “experiência mística-religiosa que lhe fez ver-sentir-ouvir a (sua) verdade”³⁸. Entre os pré-socráticos não reinava “um frio (...) raciocínio lógico, mas, sim, um imenso e quente sentimento”. Isso significa afirmar que no pensamento pré-socrático, os mitos foram ultrapassados, entretanto, os impulsos místicos permaneceram.

Segundo Nietzsche, arrebatados pelo “*pathos* da verdade” os pré-socráticos apenas refletiam e verbalizam após esses arroubos. “O imenso *pathos* da verdade” compele à verbalização e à lógica. O que implica dizer que a razão é utilizada posteriormente com a finalidade de ordenar os referidos arroubos conceitualmente e incluí-los em uma ordenação lógica, uma cosmologia oriunda de uma experiência abrupta e ilógica. Assim, faz sentido o pressuposto de que devido à origem ilógica de suas teorias os pré-socráticos não demonstraram nenhuma intensão ou ambição de construir e sustentar as verdades que defendiam à custa de argumentações lógicas, até porque esses tipos de argumentações não pertenciam aos seus horizontes. Nesse sentido, cabe afirmar que sob o prisma dos pré-socráticos a intuição desempenhava uma função primordial, enquanto a razão se situava em uma posição sem muita

³⁸ Ver mais em Fernanda Machado de Bulhões (2020).

relevância. Portanto, as suas noções e teorias são resultados de uma experiência factual e subjetiva marcada pela intuição.

É digno de nota então afirmar que os pensadores classificados como pré-socráticos intuíram uma verdade a partir de uma experiência fundamentalmente individual e por meio de seus extratos (que nos restaram) pode-se confirmar suas tentativas de emitirem suas verdades. Seguindo a leitura nietzschiana, tais extratos consistem em tentativas de converterem em palavras o “*pathos* da verdade”, que não pode ser exatamente codificado, visto que o verbo não é capaz de proferir a “verdade” baseada na “intuição”. Os pensadores pré-socráticos expressam a verdade mencionada por meio de seu texto de maneira semelhante à de uma artista que produz uma obra dotada de beleza e não tem necessidade de apresentar uma justificativa. Se a maneira de proceder do pensador pré-socrático diverge da do cientista, do qual se exige comprovações que sustentam sua teoria, o pensador pré-socrático se aproxima da maneira do músico proceder, isto é, escuta a música e executa um instrumento musical; nas palavras de Nietzsche: “o filósofo busca ressoar em si mesmo a sinfonia do mundo e destacá-la em conceitos para fora de si” (NIETZSCHE, 1987, p.131).

Na visão de Nietzsche, os fragmentos dos pré-socráticos são marcados por uma qualidade poética, tendo em vista que expressam ou buscam expressar uma “verdade” com base na “intuição”. Tal verdade apresenta-se como algo difícil de ser demonstrado, mas são hábeis em sugerir um caminho. Um dos pontos de aproximação de Nietzsche com os pré-socráticos ou a reverência que o pensador alemão expressa em relação a esses filósofos encontra-se ligada ao valor dado pelo autor do *Nascimento da tragédia* à estética. Eis um exemplo disso: “o filosofar está ainda presente como obra de arte, mesmo que não se possa demonstrá-lo como construção filosófica (...), o que decide não é o puro instinto de conhecimento, mas o instinto estético” (NIETZSCHE, 2001, p. 20).

Nietzsche classifica os pré-socráticos de “cavaleiros audazes”, os mais audaciosos na história da filosofia, pois em suas reflexões solitárias não buscavam notabilidade, tampouco ambicionavam pelo reconhecimento das “massas”. Sabiam de seus valores e suas aptidões filosóficas incomparáveis e singulares. Nas palavras do autor de *A filosofia na época trágica dos gregos*:

É no meio dos filósofos que se devem procurar os cavaleiros mais audazes entre aqueles que procuram a glória, os que acreditam encontrar seus brasões inscritos em uma constelação. Sua ação não se volta para um “público”, para o alvoroço das massas e o aplauso aclamador dos contemporâneos; pertencem à sua essência os passos solitários da estrada. Sua vocação é a mais rara. (...). Ele não saberia ficar se não fosse sobre as asas vastamente abertas de todos os tempos. (NIETZSCHE, 1996, p.2).

Essa forma de se “fazer filosofia” – assinalada por uma vivacidade e enorme capacidade inventiva - que encontramos nos pré-socráticos, à qual Nietzsche se refere de maneira bastante elogiosa, pois está embutida de aspectos que o impressionam como a abordagem poética e mágica, por exemplo, se encerra com o aparecimento da figura de Sócrates, que encarna e representa um novo modelo de homem e de filósofo, o modelo de “homem teórico”, segundo Nietzsche. Sócrates promove uma ruptura com os pré-socráticos e instaura uma nova concepção do que é ser um filósofo, a qual tem como característica primordial o fato de ser movido por uma força racional e lógica que se opõe firmemente ao modelo de filósofo impulsionado pelo “*pathos* da verdade” ou por uma “intuição mística”.

Na interpretação de Nietzsche, o que Sócrates buscava era o mesmo que os homens célebres do seu tempo “oradores, poetas, estadistas e artistas”, isto é, o verdadeiro conhecimento. Mas, ao invés de descobrir um saber articulado sob suportes firmes e lógicos, apenas encontrou soberba e vaidade em nome do saber ou “presunção do saber”. Nos termos de Nietzsche,

(...) a palavra mais incisiva em favor dessa nova e inaudita estimação do saber e da inteligência foi proferida por Sócrates, quando verificou que era o único a confessar a si mesmo que não sabia nada; enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber”. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem mesmo sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. (NIETZSCHE, 1992, p. 85).

Como se sabe, os interlocutores de Sócrates habitualmente entravam em contradição e expressavam incapacidade de demonstrar o provável saber que detinham por meio de argumentos lógicos, como explicita Nietzsche no trecho acima extraído do *Nascimento da tragédia*. Sócrates desconfiava de qualquer sabedoria baseada no “instinto”, pois na sua compreensão ela era desprovida de

pensamento consciente e racional. Após exaustivos diálogos com seus interlocutores, Sócrates se convencia de que ele era o mais sábio dos homens, como havia proferido o Oráculo de Delfos, pois ele (Sócrates) era o único que “sabia que nada sabia”, o único com plena consciência de nada sabia.

Nietzsche destaca que a filosofia antiga se encontra diante de dois tipos de filósofos: um, entre os pré-socráticos, em que prevalece uma unidade entre o pensamento e a vida, sendo que a vida fomenta o pensamento, e o pensamento afirma a vida. Todavia, pontua Nietzsche, o desenvolvimento da filosofia trouxe consigo a gradual “degeneração dessa característica”, e, em oposição a uma “vida ativa e um pensamento afirmativo” a filosofia assumiu como ocupação “julgar a vida”, contrapondo a ela valores supostamente mais elevados, se conduzindo por eles, estabelecendo-lhes limites, censurando-lhes. Em contraposição ao que Nietzsche chamava de filósofo legislador – modelo de filósofo encontrado nos pré-socráticos –, crítico dos valores estabelecidos e arquiteto de novos valores, emana o “filósofo metafísico”.

O autor de *A filosofia na época trágica dos gregos* vê nessa transição de um modelo de filósofo legislador para um modelo de filósofo metafísico uma verdadeira degeneração e que pode ser verificada evidentemente com o aparecimento da figura de Sócrates, pois fixou a diferença entre dois mundos, opôs essência e aparência, verdadeiro e falso, inteligível e sensível. Para Nietzsche, Sócrates “inventou” a metafísica, tornando a vida algo que “deve ser julgado, medido, limitado, em nome de valores “superiores” como o Divino, o Verdadeiro, o Bem e o Belo. O modelo de filósofo encarnado por Sócrates, na percepção nietzschiana, moldou a construção de paradigma de filósofo automático e implicitamente subserviente, fundando a era da “razão e do homem teórico” divergente ao “sentido místico de toda tradição” vista na filosofia da época trágica dos gregos.

Segundo Nietzsche, a tragédia grega enuncia com peculiaridade o “saber místico da unidade da vida e da morte”, desenhando uma direção que aponta um caminho fundamental para a compreensão do mundo. Sócrates, entretanto, enxergou na arte trágica algo meramente irracional, um tipo de expressão que expõe “efeitos sem causas e causas sem efeitos” de forma caótica que não mereceria a nossa atenção. Em função dessa visão, Sócrates classificou a

tragédia como uma das “artes adadoras” que representam aquilo que é agradável, mas não tem utilidade, logo, na sua concepção, seus discípulos deveriam se manter distantes das “emoções” fomentadas pelas tragédias, pois elas não podem ser consideradas dignas de filósofos. Para Sócrates, a arte da tragédia “desvia o homem do caminho da verdade” e afasta o homem do bem e da virtude.

Sócrates se mobiliza na construção de um bem ideal que existiria em um mundo ininteligível, inacessível ao conhecimento dos sentidos, os quais apenas evidenciam aquilo que é aparente e irreal, como procura demonstrar Platão na Alegoria da Caverna. Sócrates avaliava que existia apenas uma atividade digna do homem: a reflexão, e juntamente com ela penetrar na essência das coisas, discernindo a verdade da aparência. Nietzsche se opõe fortemente a essa visão metafísica socrática. Em sua concepção trata-se de uma “ilusão metafísica de um pensamento puramente racional”. Não apenas se opõe como a combate, pois extrai do mundo ininteligível o valor consistente que Sócrates confere a ele e, igualmente, defende as ideias não mais como simples verdades ou falsidades, mas sim como sinais. O homem, para Nietzsche, encontra-se fadado à multiplicidade, e cabe a ele interpretá-la.

Com essa exposição, podemos afirmar ainda que Nietzsche, ao adotar como estilística o aforismo e o poema, engrandece a filosofia. Algo que tem como resultado uma nova noção de filosofia e de filósofo, na qual a busca de um ideal de conhecimento verdadeiro tem sua importância suspensa e, em seu lugar, a interpretação e a avaliação adquirem uma relevância fundamental. Diante da encruzilhada entre os pré-socráticos (exaltados) e Sócrates (criticado duramente), Nietzsche defende um modelo de filósofo hábil em realizar interpretações e avaliações, esse intérprete seria uma “espécie de fisiologista e médico”, alguém capaz de considerar os fenômenos como sintomas e se expressar por meio de aforismos; o avaliador, por sua vez, seria uma espécie de artista que pondera e também produz visões, se expressando por intermédio do poema. Unindo tais habilidades, para Nietzsche, o filósofo do porvir precisaria ser artista e, simultaneamente, um médico-legislador. Considerando a exposição sobre “Nietzsche e os pré-socráticos” e avaliando que uma das características do filósofo deve ser a sua capacidade de operar como um “médico-legislador”,

convém, a seguir, examinar as reflexões nietzschianas sobre “o corpo”, para, finalmente, examinar as noções de saúde e doença apresentadas pelo autor de *O nascimento da tragédia*.

O Corpo

Nietzsche, em sua obra *A genealogia da moral*, destaca que em situações em que toda diversidade de sentidos se encontra adensada em uma única noção, essa configuração tende a lhe elidir, isto é, “todos os conceitos, nos quais colidem semioticamente um processo inteiro, esquivam-se à definição: definível é somente aquilo que não tem história” (NIETZSCHE, 1999, P. 13).

Diante dos termos nietzschianos, avalia-se que delimitar uma provável definição de corpo que desse suporte ao endurecimento de uma noção representaria a perda do horizonte que marca o ofício do filósofo, ou seja, a de deslindar o significado de um percurso em que um outro, a alma, adquiriu altivez à custa do corpo. O que Nietzsche busca em sua análise sobre o corpo é revelar o que está oculto nas iniciativas da tradição filosófica de definir o corpo, examinar os motivos do desdém a tudo que está relacionado ao corpo. Logo, o filósofo alemão assume a tarefa de compreender os passos implícitos do desenvolvimento que geraram a definição de corpo que prevalecia desde a modernidade.

Entretanto, a concepção de Nietzsche a respeito do corpo pode ser examinada além de um enrijecimento conceitual. Lemos em *Crepúsculo dos ídolos* que o pensador alemão, ao expressar a ausência de coerência histórica como uma espécie de particularidade dos filósofos, defende que nada absolutamente vivificador teve origem a partir dos filósofos metafísicos, vistos por Nietzsche como adoradores de conceitos, que difundem e louvam conceitos como verdadeiros ídolos. Na visão de Nietzsche, mesmo diante do trabalho dos adoradores conceituais, o corpo não se deixa enclausurar pelo referido trabalho dos filósofos que tentam defini-lo. Pois o corpo é marcado pelo afã dos contrastes, ele não ostenta igualdades, e, aturdido, o corpo engendra resultados extemporâneos em face das causas equivalentes.

Sob a percepção de Nietzsche, o corpo se postula como uma oposição às ideias de unidade, durabilidade e indivisibilidade, ao invés disso, explicita os desdobramentos geracionais, o desenvolvimento, a transformação e a finitude. O pensador alemão acrescenta que o projeto dos adoradores conceituais em sua busca de uma definição do corpo, encontrar uma verdade acerca dele e enclausurá-lo em sua definição, situa-se no campo da abstração, constatação que conduz Nietzsche a explicitar que esses filósofos camuflam uma recusa de crer no caráter inevitável que marca os processos variáveis do corpo, o que guia os adoradores conceituais à frequente busca para encontrar uma definição de corpo, em seus vãos esforços de aprisioná-lo em uma noção homogênea.

Em oposição aos adoradores conceituais, Nietzsche expõe sua noção de corpo de maneira coerente com sua filosofia, isto é, uma filosofia embasada em uma contestação à tradição metafísica de origem socrática-platônica. Na elaboração da noção de corpo de Nietzsche, nota-se um restabelecimento e uma valorização de ideias como transformação, diversidade, transitoriedade e finitude. Elementos que constituem traços marcantes do seu próprio filosofar. Ao demarcar sua posição contrária ao que chama de adoradores conceituais, Nietzsche se mobiliza em delimitar os contornos da sua zona de enfrentamento, em suas palavras:

A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. A tarefa não consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, a agilidade, a maestria das armas – subjugar adversários iguais a nós... igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto (NIETZSCHE, 2000, p. 7).

A partir das palavras utilizadas por Nietzsche nesse trecho de *Por que sou tão sábio*, pode-se entender como ele insere a problemática do corpo em seu pensamento. Nota-se também sua intenção de promover um “duelo honesto”. Delimitado o campo do duelo, Nietzsche então se direciona e toma como alvo a concepção de corpo que encontramos no pensamento de Descartes. Vale lembrar que Descartes levou às últimas consequências a separação entre corpo e alma, fundada pela tradição socrática-platônica, ao traduzi-la para os termos *res extensa* e *res cogitans*. Ao imputar ao cogito (penso, logo existo) a posição

de primeira certeza metafísica, o autor de *O discurso do método* forneceu prioridade à alma em relação ao corpo. Assim, o pensador cartesiano, assevera sua convicção na sua essência pensante, distinta do corpo, ideia que é confrontada diretamente por Nietzsche. Segundo o filósofo alemão, Descartes “reconheceu autoridade apenas à razão: mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial” (NIETZSCHE, 1996, p. 418). Na mesma medida, em seu *Assim falou Zaratustra*, mirando aqueles que denomina de “desprezadores do corpo”, Nietzsche reforça a superficialidade de Descartes, ao afirmar que:

Todo eu sou corpo e nada mais; a alma não é mais que uma palavra que designa uma parte do corpo (...). Essa pequena razão tu chamas de “espírito”, ó meu irmão, é um pequeno instrumento do teu corpo e um brinquedo da tua grande razão (NIETZSCHE, 1996, I, p.213).

Adotando essa postura, Nietzsche desvela o que parece oculto na ideia de razão cartesiana, isto é, revela o seu caráter instrumental e restabelece a importância e o lugar da noção de corpo. Desse modo, pode-se afirmar que nesse duelo que Nietzsche convoca Descartes, ambos pensadores expõem suas visões acerca do corpo e das dinâmicas que lhe são peculiares. Em outras palavras, se, por um lado, Descartes manifesta sua visão sobre o corpo estabelecendo uma correlação a um relógio que se movimenta autonomamente como se lê nas *Paixões da alma*; Nietzsche, por outro lado, compreende o corpo como uma grande razão, marcada pela multiplicidade e ambivalências. Sendo assim, em Descartes encontramos uma espécie de reflexão fisiológica que busca elucidar o funcionamento de um corpo-máquina, um tipo de corpo situado no campo do inteligível e coadunado a uma alma com a qual, substancialmente, não irá se reconhecer. De modo distinto, Nietzsche ressalta o caráter da multiplicidade na sua concepção de corpo, o confronto e as variações dos impulsos para explicitar sua visão fisiopsicológica em que a grande razão propagada pela tradição é identificada tão somente como uma pequena razão, um instrumento.

Em seu duelo contra Descartes, a estratégia nietzschiana parece se aproximar intimamente de seu opositor visando, em um primeiro momento, fortalecer sua crítica, para, em um segundo momento, lhe direcionar punhaladas. Seguindo essa interpretação encontramos, não por acaso, em *O anticristo* o

seguinte elogio de Nietzsche a Descartes: “no que se refere aos animais, Descartes foi o primeiro, com audácia digna de respeito, a ousar considerar o animal como máquina: toda fisiologia se esforça para demonstrar essa tese” (NIETZSCHE, 1974, p.14). Aqui, podemos observar, nas entrelinhas, que Nietzsche parece ter a intensão de demonstrar que a tese cartesiana a respeito do corpo realça, na realidade, os posicionamentos nietzschianos. Pois, é como se ela realçasse a ideia de que o homem e os animais se encontram paralelamente em um “idêntico grau de perfeição” (NIETZSCHE, 1974, p. 14).

Possivelmente, a tese de Descartes, em que os corpos do homem e do animal são concebidos por um protótipo de máquina, realça o ponto de vista nietzschiano. E, devido, a essa característica, Nietzsche reconhece que a audácia cartesiana merece estima. Todavia, é apenas em relação a esse aspecto que Nietzsche revela estima. Pois, como se pode certificar mais à frente, o elogio adquire *status* de crítica e identificação do erro de Descartes. Eis os termos nietzschianos:

Nós mudamos de método. Nós voltamos mais modestos em tudo. Não fazemos mais o homem derivar do espírito, da divindade, o colocamos entre os animais (...). Logicamente, não colocamos o homem à parte, como fazia Descartes: o que hoje se concebe do homem chega exatamente ao ponto em que foi entendido como uma máquina (...). Em outro tempo, via-se na consciência do homem, no “espírito”, a prova de sua procedência superior, de sua divindade; para aperfeiçoar o homem foi-lhe aconselhado, ao modo da tartaruga, concentrar seus sentidos em si mesmo, interromper o trato com as coisas terrenas, despojar-se do “invólucro mortal”: então restava o principal dele, o “espírito puro”. Nisso também modificamos nosso modo de pensar (...). O “espírito puro” é umaoura estupidez: descontando o sistema nervoso e os sentidos, o “invólucro mortal”, nos equivocamos em nossa conta – nada mais!... (NIETZSCHE, 1974, p. 14).

Desse modo, percebe-se a passagem do momento inicial – vinculação a tese cartesiana – ao segundo momento: a crítica e a demarcação de uma posição distinta. Ao evidenciar uma alusão a Descartes, Nietzsche denuncia que provavelmente por vaidade, ao rejeitar a possibilidade de inserir o homem entre os animais, o pensador cartesiano tentou excluir as dinâmicas em torno do corpo de um provável “espírito puro”. Em certo sentido, para Nietzsche, caso a concepção de Descartes de homem permanecesse limitada a um corpo-máquina, não cairia o equívoco estúpido do “espírito puro”. E, em linhas gerais,

é justamente isso que o pensador cartesiano promoveu, na percepção de Nietzsche.

Segundo Nietzsche, ao estabelecer sua noção do animal máquina, Descartes contribui diretamente para a demolição da diferença entre homem e animal, pois, assim como *res extensa*, o homem comunga, bem como os outros animais, da mesma referência inequívoca para compreendermos as fases que constituem seus processos corpóreos. Nesse sentido, Nietzsche admite e reconhece uma relevante audácia em Descartes. Mas, por outro enfoque, o autor das *Meditações* se enganou ao facultar ao homem um espírito puro, como particularidade que o distinguiria dos outros animais. Por conseguinte, na visão nietzschiana, caso o pensador cartesiano tivesse se dado por satisfeito tão somente como o corpo máquina, provavelmente teria se sobressaído, mas isso não resguardaria sua tese do “espírito puro” de críticas³⁹.

Porém, tal ponderação não significa que Nietzsche hospedará em seu pensamento a concepção cartesiana de corpo ou se furtar de confrontar o pressuposto de espiritualidade do homem. O que se pode pressupor é que Nietzsche busca emergir a possibilidade de compreender o espírito, assim como suas particularidades, como o corolário de processos corpóreos. Assim, o termo “vontade”, tão presente na filosofia nietzschiana se inscreve fundamentalmente para se referir a uma resultante, “uma espécie de reação individual que segue necessariamente uma multiplicidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte concordantes” (NIETZSCHE, 1974, p. 14). Em Nietzsche, “o espírito é o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, um ensaiar, um tatear, cometer erros, um penoso trabalho em que se gasta, desnecessariamente, muita energia nervosa” (NIETZSCHE, 1974, p. 14).

³⁹ Segundo Moreira (2006), de forma literal, Descartes não considera o homem um “espírito puro”, mas um “único todo”, formado de “corpo e alma”. O escritor d’*O discurso do método* esclarece que ainda que possamos conceber pelo entendimento somente a diferença substancial, a natureza nos ensina (mediante as experiências da dor, da fome e da sede) que alma e corpo estão intimamente conectadas, chegando a se confundirem e misturarem-se a ponto de formarem um “único todo” (*Meditações*, VI, 23. 24). Destarte, pode-se afirmar que a ligação entre corpo e alma não se configura em uma coincidência ou oposição, mas sim precisamente uma junção entre duas substâncias. Teixeira (1990), por sua vez, sustenta ser tal união também uma substância, na mesma medida em que a alma e o corpo são. Consequentemente, a ligação refere-se a uma combinação de duas substâncias, com o intuito de produzir uma terceira substância, mesmo que contingente.

Na percepção nietzschiana, Descartes buscou na realidade extinguir contornos que constituem a natureza do homem ao desprezar o corpo e preconizar a existência de um alicerce capaz de transcender tanto os sentidos quanto o sistema nervoso. Contudo, o corpo é o ponto de convergência entre homem e animal, e ainda que Descartes tenha propagado a sua ideia de “espírito puro”, não obteve êxito ao tentar demonstrar algo diverso. Nietzsche reforça sua perspectiva em *Para além de bem e mal*, ao confrontar o “espírito puro” com a “vontade fundamental do espírito” como um dos nossos processos corpóreos.

No texto mencionado, o pensador alemão instaura uma crise nas ambições metafísicas, especialmente em sua tentativa de imputar outra natureza ao homem, em que o “espírito” seria a confirmação de sua base hegemônica. No lugar dessa ambição metafísica, que fomenta o orgulho vão do homem e um desejo de superioridade, Nietzsche insere a possibilidade de orientar o homem para o mundo natural. A saber:

(...) reconverter o homem para a natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e segundos sentidos vaidosos e delirantes que até agora foram rabiscados e pintados sobre aquele eterno texto fundamental *homo natura*; fazer com que o homem, doravante, fique diante do homem, como já hoje, endurecido na disciplina da ciência, ele fica diante da outra natureza, com intrépidos olhos de Édipo e tapados ouvidos de Odisseu, surdo aos engodos dos velhos passarinhos metafísicos, que pode demasiado tempo lhe flautaram ao ouvido; “Tu és mais! tu és superior! tu és de outra ascendência” (NIETZSCHE, 2003, p. 230).

Na visão de Nietzsche, “reconverter o homem para a natureza” significa se opor às tintas utilizadas pelos metafísicos para retratar o homem, tintas que por meio de suas pinceladas buscaram elevá-lo a uma outra natureza. Nesse sentido, o emprego do artifício do *homo natura* se inscreve como uma possibilidade de aglutinar integralmente o homem à natureza e frisar assim que nem mesmo a ação do espírito encontra-se distante dos processos do mundo. Dessa forma, Nietzsche explicita que é apenas por meio da negação daquilo que existe de “natureza” no homem, isto é, a irracionalidade, a prevalência dos sentidos e do instinto descomedido, que a tese do “espírito puro” adquire um delineamento exato.

Em *O anticristo*, Nietzsche tece duras críticas ao que denomina de “ficções” produzidas pelos pensadores metafísicos, tais como “alma”, “eu”,

“espírito puro” e a noção de “natureza”. Segundo ele, ao observarmos essas “ficções” percebemos um “ranço metafísico”, mesmo em situações na qual se remete a uma provável “natureza humana” ou em circunstâncias em que se imputa ao invocado “mundo natural”. Assim afirma Nietzsche:

Depois que o conceito natureza foi inventado como contra-conceito para “Deus”, “natural” tinha de ser a palavra “reprovável” – aquele interior mundo de ficções tem sua raiz no ódio contra o natural (- a efetividade!), é expressão de um profundo mal-estar com o efetivo (NIETZSCHE, 1974, p. 15).

Isso significa que, para Nietzsche, na visão metafísica natureza e divindade não podem dividir o mesmo espaço. Tal posição segue o pressuposto de que o campo do criador não deve se misturar com o das criaturas. Logo, na interpretação de Moreira (2006), por conta disso os metafísicos “operam uma divisão de mundos: este mundo, o da natureza, odioso, reprovável em seus acontecimentos e o outro mundo, muito diverso, elevado, divino”. Tendo como alvo essa divisão de mundos é que Nietzsche decide empregar o termo “efetividade”.

Seguindo essa mesma linha de pensamento, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche preconiza que o mal-estar no tocante ao corpo e aos processos efetivos é o que guia os metafísicos a promoverem uma verdadeira vingança contra a vida, por meio da “fantasmagoria de ‘outra’ vida, de uma vida melhor” (NIETZSCHE, 2017, p. 6). Para Nietzsche, os metafísicos fomentam essa divisão de mundos porque: “a morte, a mudança, a idade, do mesmo modo que a geração e o crescimento são para eles objeções – e até refutações”, A “razão” na filosofia, 1). Logo, se eles preconizam a divisão da efetividade é porque buscam se distanciar da transitoriedade, da iminência da morte, inerentes ao corpo. Enervados com a efetividade, buscam se identificar a um espírito situado em outra dimensão cósmica, pois o corpo encontra-se unido a “este mundo”, e a tudo que faz parte dele, isto é: “os processos de geração, crescimento, perecimento e morte”. Em contrapartida, exaltam a outra dimensão cósmica, pela pressupõe “unidade, identidade, perenidade e indivisibilidade”. Além disso, rejeitam e amaldiçoam o mundo da efetividade por meio da fábula de uma outra vida em uma dimensão cósmica ou um mundo melhor. Nesse sentido, na percepção dos metafísicos a ideia de “vida após a morte” surge como um

expediente para outro mundo que não o efetivo. Mas essa nova configuração de vida não abrange o corpo, ao contrário, o exclui, pois ele é perecível, e encontra-se reservada à alma, que é tida como imortal e por isso tem admissão a esse outro nível de vida.

Segundo Nietzsche, a alma não se encontra imaculada em face dos processos corpóreos. Tendo em vista que os filósofos metafísicos defendem a existência de outra vida em outra dimensão cósmica, e que a vida em nossa dimensão consiste apenas em simulacro, Nietzsche sustenta, em oposição a essa ideia, que a única convicção provável é a de que apenas podemos salvaguardar a infalibilidade dos processos da efetividade. Fortificando seus argumentos, notamos em uma passagem de *Para além de bem e mal*, em que ele direciona críticas ao que chama de “atomismo da alma” uma contestação em relação à crença metafísica nas ideias de indestrutibilidade, eternidade e indivisibilidade da alma. É interessante observar que o procedimento teórico nietzschiano não busca advogar em prol do corpo em desfavor da alma, mas sim retratar a alma como uma das particularidades daquilo que, costumamos, imputar a dimensão corpórea, nas palavras de Nietzsche:

Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livra-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses (...). Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social de impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência (NIETZSCHE, 2003, p. 12).

A partir do confronto que Nietzsche promove em relação à concepção de alma de Descartes, nota-se que a concepção de alma cartesiana e suas características, isto é: unidade, indivisibilidade, incorruptibilidade abre-se à possibilidade de uma competição entre a concepção cartesiana e outras compreensões de alma. Compreensões que atribuem singularidades à alma que habitualmente encontravam-se restritas ao corpo, tais como impulsos e afetos. Nesse sentido, Nietzsche advoga que o corpo pode ser visto como uma configuração social composta de diversas almas. Assim, o pensador alemão encurrala a distinção substancial (corpo e alma) promovida por Descartes, mas isso não significa abdicar da alma, mas incumbir corpo e alma no mesmo nível, aquele que contém a pluralidade de impulsos e afetos.

Ainda em *Para além de bem e mal*, Nietzsche questiona sobre a inviabilidade de nos elevarmos ou descermos à outra dimensão que não seja mediante os impulsos e defende que o pensar consiste “apenas em uma proporção desses impulsos entre si” (NIETZSCHE, 2003, p. 36). Já na *Genealogia da moral*, observamos que Nietzsche, ao fomentar uma reflexão a respeito do período no qual o homem desloca-se para um modo de vida gregário e possivelmente plácido, inscreve a alma no âmbito dos impulsos que adquirem formatos de interiorização. Algo que faz com que os impulsos se retirem do domínio e função de regular as ações dos homens e ingressem no domínio da consciência e do pensar. Tornando os homens inibidos - “voltados para dentro” - é o que Nietzsche chama de “interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma” (NIETZSCHE, 2002, p.16). Daí resulta que a alma não transcende o domínio da necessidade de controle da expurgação dos impulsos⁴⁰, “estabelecida pela forma de vida gregária e pacífica”.

Nesse sentido, Müller-Lauter (1999) recorda que Nietzsche, ao evocar a fisiologia⁴¹ com o intuito de tratar do espírito e asseverar que “suas necessidades e faculdades, aqui, são as mesmas que os fisiólogos estabelecem para tudo que vive, cresce e se multiplica” (NIETZSCHE, 2003, p. 230), expõe uma similaridade entre o espírito e o estômago e enfatiza seu vigor digestivo. Ideia semelhante pode ser verificada na *Genealogia da moral*, na qual Nietzsche estabelece uma equiparação entre absorção de vivências e absorções digestivas. Nas palavras do filósofo alemão,

um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não “dá conta” de uma vivência, esta espécie de digestão é tão fisiológica quanto a outra – e muitas vezes, na verdade, apenas uma consequência da outra (NIETZSCHE, 2002, III, p. 16).

⁴⁰ Na interpretação de Moreira (2006), se, em Descartes, o pensamento é atributo de uma *res cogitans*, para Nietzsche, mesmo o pensar pode ser apresentado por meio das relações entre impulsos como, por exemplo, o sentir e o querer.

⁴¹ Para um aprofundamento, sugere-se: *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*: a propósito da crítica tardia Friedrich Nietzsche a Richard Wagner, Muller-Lauter (1999). *Cadernos Nietzsche* 06, São Paulo, 1999, p. 11-30.

Seguindo essa linha de raciocínio, nota-se que tanto as absorções psíquicas quanto as corpóreas se configuram em processos fisiológicos, assim, a separação entre as dimensões corporal e espiritual, preconizada pela concepção cartesiana, deixam de ter coerência. Portanto, Nietzsche apresenta uma perspectiva fisiopsicologista em que as dinâmicas fisiológicas e psicológicas são efeitos das diversas correspondências ocorridas entre os impulsos.

No pensamento de Nietzsche, a estrutura do homem é constituída por uma fisiopsicologia resultado das relações entre os impulsos. As relações entre eles sucedem por meio de disputas e combates. Logo, na dinâmica dos impulsos as disputas por prevalência são frequentes. Em tais disputas, os impulsos variam de posições, em alguns momentos dominam, enquanto em outros são dominados. Com isso, Nietzsche almeja demonstrar as variações e flutuações da estrutura fisiopsicológica dos impulsos e afetos humanos. Somado a isso, o filósofo alemão acrescenta que no contexto das disputas entre os impulsos, ainda que não ocorra extirpação dos disputantes, os arranjos hierárquicos de impulsos correm o risco de se desagregarem, adquirem novos moldes na efetividade.

Nesse sentido, Moreira (2006) interpreta que aquilo que denominamos de morte consiste em uma ampla degradação de uma configuração fisiopsicológica que, ao se despedaçar, formará outras ordenações. Desse modo, acrescenta a estudiosa, por meio da explanação em torno do caráter contínuo da luta e da demonstração das frequentes desagregações que sucedem ao longo do processo, Nietzsche desestabiliza a dicotomia entre vida e morte. Vale ressaltar que, para Nietzsche, mesmo que uma configuração fisiopsicológica se desestruture com as disputas entre impulsos, ela pode não sofrer uma desintegração total. Assim, pode-se dizer que onde os metafísicos veem dualismos, tais como: corpo e alma, vida e morte, Nietzsche enxerga uma diversidade variante de impulsos em constante disputa em busca de domínio.

Sob essa perspectiva, Nietzsche pretende nos mostrar que até o que chamamos de “espírito” consiste no efeito das várias relações de mandar e obedecer, de dispor-se e submeter-se concomitantes em uma aglutinação de impulsos. A título de ilustração, percebe-se em *Para além de bem e mal*, que

Nietzsche inscreve o “espírito” como corolário da ação de uma reunião de impulsos que ambicionou colocar-se como superior e tencionou operar a passagem da multiplicidade à simplicidade. Sendo que, em uma dinâmica de simplificação, um aglutinado de impulsos operou a definição de uma configuração hierárquica e estabeleceu-se como um “Eu”. Mas, para Nietzsche, não existe um “Eu”, nos formatos advogados por Descartes, incumbido pelas ações de mandar e sujeitar. Existe apenas uma “variedade de sujeitos” inseridos em uma dinâmica marcada por relações de frequente disputas que giram entre o sujeitar-se e o mandar. Nos termos nietzschianos,

somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento (...) por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito de “eu” (NIETZSCHE, 2003, p. 19).

Observando por esse prisma, “o espírito puro” cartesiano caracterizado por ser uno e indivisível *res cogitans* se apresenta tão somente como efeito de um processo de simplificação do “querer” conquistar primazia em relação à pluralidade de impulsos que travam uma disputa. Ainda que Nietzsche impute aos impulsos o caráter do “querer”, ele adverte que eles não são comissários de uma ação. Não existe uma “substância” no que tange à ação dos impulsos. Para o pensador alemão, “o agente é uma ficção acrescentada à ação” – a ação é tudo” (NIETZSCHE, 2002, I, p. 13). Na percepção nietzschiana, Descartes emprega, de forma desacertada, o termo “eu” embasado na linguagem com o objetivo de firmá-lo como comissário do pensamento. Tendo essa percepção em vista, Nietzsche infere que a ação de pensar um “eu” que pensa, um sujeito, uma *res cogitans*, como difunde Descartes, não passa de um singelo “hábito gramatical”, nas palavras de Nietzsche:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – um pensamento vem quando “ele” quer e não quando “eu quero”, de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que esse “isso” seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de uma maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. (...). Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda a atividade requer um agente, logo – “. (NIETZSCHE, 2003, p. 17).

Observa-se que Nietzsche compreende a estrutura do pensamento de Descartes como embasada em um protótipo lógico-gramatical-sujeito-predicado-objeto⁴², que emana da ação de pensar (Predicado), um comissário para a ação (Sujeito) e, ainda uma ideia (Objeto), como enfatiza Moreira (2006). Desse modo, o pensador alemão explicita que foi à custa de um prejulgamento de base lógica-gramatical que o filósofo cartesiano concebeu seu “Eu” e imputou a ele uma categoria metafísica.

Considerando a explanação realizada, pode-se concluir que Nietzsche explicita sua contestação em oposição aos processos ou dinâmicas da efetividade estabelecida em sigilo pelo corpo, em função do esgotamento e da morte emergentes das ordenações fisiopsicológicas. Uma vez que os filósofos metafísicos expressam um verdadeiro desdém pelo corpo e se esquivam da efetividade. Em suas visões, as dinâmicas de transformação, falência e morte parecem inconcebíveis, logo, demandam controle. Nietzsche reconhece em Descartes o pensador metafísico mais acabado, nesse sentido, isto é, aquele que incorpora uma visão negativa do corpo e o rejeita em detrimento da alma e da razão. Contrapondo-se à perspectiva cartesiana, o filósofo alemão apresenta uma perspectiva balizada nos impulsos e na qual corpo e alma, ao invés de separados, constituem um todo.

Exposto isso e apreendido as inovações apresentadas por Nietzsche em relação à questão do corpo, que contém a valorização dos impulsos e afetos, bem como a retomada que o filósofo alemão realiza em sua filosofia dos pensadores pré-socráticos, convém, no próximo e último tópico, examinar as ideias de saúde e doença no pensamento nietzschiano antes de concluirmos a nossa perquirição. Para iniciar o tópico faremos referência às reflexões de George Canguilhem⁴³.

⁴² Como bem assinala Moreira (2006).

⁴³ A partir dos modelos de explicação biológica e o binômio normal/patológico, forneceu uma importante contribuição teórica para a fase inicial da construção da ideia de saúde coletiva no Brasil.

Saúde e Doença

Em sua obra *O normal e o patológico*, George Canguilhem (2006) analisa como a medicina delinea o seu conceito de normalidade e reflete sobre uma questão de extrema importância a respeito do modelo de saúde que prevalece até os nossos dias, isto é, “seria o estado patológico somente uma alteração quantitativa do estado normal?”. Para enfrentar essa questão, Canguilhem retorna à medicina grega, com outra definição ou significado de doença, a saber: a doença não simplesmente como uma oposição à saúde, e sim como “o esforço que a natureza opera no homem para conquistar novamente o equilíbrio”. Nas palavras de Canguilhem:

A doença é uma reação generalizada com intenção de cura. O organismo desenvolve uma doença para se curar. A terapêutica deve, em primeiro lugar, tolerar e, se necessário, até reforçar essas reações hedônicas e terapêuticas espontâneas (CANGUILHEM, 2006, p. 10).

Diante de tal afirmação, pode-se supor que não se deve esperar muito da intervenção humana para se restabelecer a normalidade. Mas como definir o que é o normal? Quem estabelece em que consiste o normal? Considera-se que a partir do momento em que um cientista do campo da medicina estabelece um conceito de normalidade, ele descobre uma espécie de padrão para um “corpo mais saudável”, e, ao mesmo tempo, fixa um padrão contrário, ou seja, de um “corpo não saudável”. Logo, aquilo que não se enquadra nesse padrão, fatalmente estará tanto no campo científico quanto no social passível de críticas e estranhamentos.

Em outra leitura sobre a saúde, Canguilhem (2006), tendo em mente Thomas Sydenham (1624-1689) e Morgagni (1682-1771), observa que se reconhece e espera-se que o homem seja capaz de forçar a natureza e restabelecê-la em conformidade aos seus desejos normativos. Vale destacar que Sydenham assinalou em suas reflexões que para auxiliarmos um doente seria necessário balizar e diagnosticar o seu mal. Enquanto Morgagni, ao produzir uma definição de anatomia patológica, abriu precedente para que relacionássemos lesões de órgãos, fixando à custa disso um conjunto de sintomas regulares.

Nesse sentido, parece que assumimos uma linha de raciocínio baseada

no pressuposto de que ao delimitarmos um sentido do que significa “viver bem e saudável”, torna-se desnecessário definir o contrário, isto é, em que consiste “viver mal e de forma não saudável”. Por esse olhar, Canguilhem (2006) verifica nas explicações de Henry F. Sigerist (1932), contidas em sua vasta obra *História da medicina*, um desenvolvimento consistente das concepções médicas. Tal desenvolvimento teve como efeito a produção de uma teoria em torno das relações entre o normal e o patológico. Essa verificação não se refere apenas à confirmação de algo, mas também o que foi elaborado a partir daí, em outras palavras, o que passamos a admitir como digno de ser chamado de “saudável”, avaliando como uma verdade universal. Nos termos de Canguilhem,

A necessidade de restabelecer a continuidade, para melhor conhecer, a fim de melhor agir é tal que, levando-a às últimas consequências o conceito de doença se desvaneceria. A convicção de poder restaurar cientificamente o normal é tal que acaba por anular o patológico. A doença deixa de ser objeto de angústia para o homem sã, e torna objeto de estudo para o teórico da saúde (CANGUILHEM, 2006, p. 12).

É recorrente que a humanidade passou a imputar valores antagônicos em relação ao normal e ao patológico precisamente em meados do século XIX, praticamente estabelecendo um dogma, segundo Canguilhem (2006), cientificamente assegurando, em que a extensão nas áreas da filosofia e da psicologia parecia estabelecida pelo que biólogos e médicos validavam. Na França, a divulgação desse dogma pode ser vista nas ideias propagadas por Auguste Comte e Claude Bernard. No primeiro, lê-se que “o interesse se dirige do patológico para o normal”, logo o positivismo buscará fixar leis sobre o normal. No positivismo de Comte, encontramos uma identificação do “normal” e o patológico se inscreve em benefício do conhecimento a respeito do normal. Sob o olhar de Claude Bernard, vemos uma explicação de que esses fatos seriam tão somente ou simplesmente quantitativos. Portanto, encontramos nos dogmas divulgados por Comte e Claude Bernard chavões em torno de saúde e doença que prevalecem até os nossos dias. Recorremos a essas referências para demonstrar as raízes dessa visão e não para desqualificar seus pensamentos.

No contexto do pensamento moderno, em que se nota claramente a oposição entre saúde e doença, algo que igualmente pode ser compreendido como um tempo contraproducente em divergência a um tempo no qual o

indivíduo gozando de saúde está disposto e disponível para vender sua força de trabalho, a condição do doente também pode ser entendida como insuficiência, circunstâncias ociosas na qual se adocece e busca-se recobrar a saúde e a força para assim voltar a desempenhar o trabalho, seja físico ou intelectual. O adoecimento vinculado a uma natural debilidade do doente abre precedente para a atuação dos usos e técnicas compassivas daqueles que amparam os convalescentes, isto é, médicos e enfermeiros, bem como familiares e afetos. Sob uma perspectiva humanista, ainda na conjuntura da modernidade, o doente necessita de uma série de cuidados. A partir do diagnóstico da doença, o doente costuma exigir isolamento e necessita realizar uma série de demandas para evitar com que seu estado se agrave.

No século XIX, Nietzsche, ao instaurar suas reflexões sobre o homem da modernidade, coloca em seu campo de discussão a questão da doença, paralelo à condição do doente, e o problema do sofrimento. Em sua visão, o sofrimento consiste em um ensejo decisivo na vida do filósofo. A partir desse delineamento, Nietzsche elabora uma filosofia para cada uma dessas instancias. Em oposição ao pressuposto recorrente que concebe o doente como um ser digno de comiserção, Nietzsche afirma que quando estamos acometidos por uma doença nos tornamos mais inclinados e perspicazes em distinguir o saudável do patológico em nós mesmos, ao passo que quando estamos saudáveis ficamos desprovidos dessa perspicácia e tendemos a criticar aqueles que estão adoentados. A doença, nesse sentido, seria uma espécie de percurso capaz de nos guiar pelos trajetos do pensamento e do conhecimento, algo que não ocorre nos indivíduos predominantemente saudáveis. Isto é:

A severa enfermidade, trazendo consigo a grande dor, pode dar ocasião a uma restauradora perspectiva de libertação e, por isso, a um certo tipo de vida filosófica, transformando-se num precioso anzol do conhecimento, num atrativo maior para continuar a viver e a pensar, para percorrer o caminho da convalescença conduzindo a uma nova grande saúde. (GIACOLA, 2005, p.118).

Assim, em Nietzsche, nota-se uma reflexão sobre a doença embasada em um estado de expediente para o surgimento de uma potência que tenha sido aberta devido a um estado de doença. Porém, inicialmente, para que isso aconteça, a doença não deve ser incorporada pelo ressentimento, sendo

fundamental que o sujeito esteja devidamente esclarecido a respeito da constituição e o significado do ressentimento. De acordo com Nietzsche, apenas assim o sujeito será capaz de triunfar sobre o ressentimento alojado em si mesmo. Recorrendo novamente ao texto *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*: Nietzsche e a modernidade, lemos:

Opor absolutamente o saudável ao doentio, mas de operar no interior de duas modalidades diversas de patologia: por um lado, aquela do doente incurável e, por outro, aquela do enfermo que pode retornar a si e partir para uma nova saúde, tendo a grave enfermidade como condição (GIACOIA, 2005, p.12).

Considerando a exposição dessas primeiras ideias, cabe seguir nossa investigação sobre “saúde” e “doença” tendo o pensamento de Nietzsche como apoio.

Observa-se no pensamento de Nietzsche, o emprego frequente das palavras “saúde” e “doença”. Sobretudo nos derradeiros escritos. No terreno fisiopsicológico, Nietzsche adota como fundamento diagnóstico de saúde e doença o exercício de hierarquias de impulsos, como janela de possibilidade de experimentação de diversas maneiras de querer, sentir e pensar. Uma vez que, o pensador alemão, identifica o homem como uma espécie de processo de formação de diversos arranjos hierárquicos de impulsos. É interessante observar, que em certas passagens Nietzsche emprega os termos nitidamente de forma avaliativa. Fundamentado nessa diferenciação entre “saúde” e “doença”, o pensador formula seu diagnóstico da doença alojada na alma da modernidade, seu questionamento sobre a decadência da conjuntura em que está vivendo, sendo que, concomitantemente, designa a grande saúde como um remédio à sintomatologia mencionada. Desse modo, afirma-se que a “grande saúde” preenche um lugar considerável no pensamento nietzschiano.

Seguindo sua linha de abordagem, embasada no peculiar viés genealógico, Nietzsche afere o diagnóstico da decadência que permeia sua época com a ideia da grande saúde, inserindo-as nos quadros de “valor”, entendidas como sintomas e remédios para os tipos que as estatuiu. Assim, no terreno genealógico, a perspectiva valorativa adquire uma compreensão que se torna decisiva na análise da composição fisiopsicológica dos tipos que as fundam

e assumem. Trata-se de valores produzidos por certa ordenação hierárquica de afetos que são examinados por Nietzsche como sintomas de sua condição fisiopsicológica.

Ao problematizar a questão da moral em seu pensamento, Nietzsche pretende compreender a origem da doença que afeta os homens do seu tempo. Doença que torna os homens pusilânimes, medíocres e resignados. Desse modo, a obra *Genealogia da moral* situa-se em uma posição de extrema importância entre os escritos nietzschianos, visto que nela o pensador, ao escavar as raízes dos valores morais, associa sua genealogia da moral ao processo de adoecimento que devasta o homem moderno. Portanto, na esfera do pensamento de Nietzsche, a doença é o que singulariza o homem pusilânime, esgotado, enfermo para agir e carente de descanso. Por outro lado, a saúde refere-se a tudo o que confere valor e intensidade à vida, aguçando sua dilatação. Nesse sentido, daqui por diante, tencionamos realizar algumas ponderações sobre a questão da doença e, em seguida, examinar a grande saúde em Nietzsche tendo como apoio, especialmente, a *Genealogia da moral*, avaliando os aspectos que configuram o processo de enfermidade do homem moderno. Algo que nos permitirá posteriormente investigar o contraponto sugerido por Nietzsche, ou seja, a grande saúde como um antagonismo ao adoecimento dominante.

Cumprе ressaltar, inicialmente, que na obra *Genealogia da moral* Nietzsche se propõe a complementar os estudos iniciados em *Além do bem do mal*. A obra é constituída por três dissertações que tem como escopo, sob olhares distintos, tratar da origem dos valores morais vigentes na cultura ocidental. Interpretando a evolução da moralidade como uma história da crueldade humana, Nietzsche endereça severas críticas as mais caras ideologias da tradição religiosa e filosófica ocidental, isto é, à compaixão, à igualdade, à crença na verdade e apresenta algumas de suas teses mais relevantes e polêmicas. Segundo Nietzsche, as três dissertações que constituem a *Genealogia da moral* são o que mais provavelmente de mais inquietante ele escreveu. Em resumo, escreve o filósofo alemão sobre as três dissertações: a verdade que marca a primeira é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento como uma insurgência contra os

valores nobres. A segunda, oferece a psicologia da consciência: “o instinto de crueldade que se volta para trás quando já não pode se descarregar para fora”, a crueldade como um dos mais “antigos e indelévels substratos da cultura”. A terceira, busca responder à pergunta sobre a origem do volumoso poder que marca o ideal ascético, em que o ideal sacerdotal, ainda que seja um ideal pernicioso, por excelência, representa uma vontade de fim, “um ideal de *décadence*”.

Nessa obra, Nietzsche expressa apreensão no que diz respeito à excessiva valorização da moral com base na compaixão e seus instintos que rejeitam a vida. O filósofo alemão vê esse aspecto como algo que se opõe à vida, um tipo de doença realçada pela melancolia. Tal apreensão sobre o valor da moral da compaixão aparece devido à sua crescente desconfiança de que essa moralidade é responsável por impedir o surgimento da potência no homem forte. Para Nietzsche, há uma ligação entre a história da moralidade e o processo de extenuação do homem, isto é, uma ligação entre moral e doença. Logo, ao indagar sobre o valor da moral, o pensador alemão ambiciona compreender a origem da doença que consome o homem da modernidade, doença que tem como principais sintomas a compaixão e a resignação.

Ao adotar a tática genealógica em sua *Genealogia da moral*, Nietzsche se empenha em promover uma desconstrução dos valores morais, contestando suas ambições absolutas, visando abrir margem para o aparecimento de novas visões. Utilizando essa tática, Nietzsche busca entender as condições e ambientes que contribuíram para o surgimento desses valores que foram sendo desenvolvidos e transformados até o contexto nietzschiano, assumindo um viés de hegemonia. Ao analisar as civilizações de épocas anteriores e a conduta dos indivíduos, Nietzsche constata algumas características que, frequentemente, aparecem misturadas, embora sejam claramente diferentes. Nesse sentido, o filósofo observa nas diversas civilizações, como nos diversos indivíduos, que existem “dois tipos primordiais de moral”: “há moral de senhores e a moral de escravos”. Afirma o pensador em *Além do bem e do mal*:

Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma (NIETZSCHE, 2003, p. 172).

Na moral dos escravos, por um lado, o homem ressentido e pusilânime entende a ideia de “mau” com que se refere aos “senhores”, os nobres e corajosos, ou seja, os mais fortes do que ele – adotando essa postura, atinge como avesso a noção de “bom”, que ele imputa a si mesmo. Por outro lado, o senhor, o homem forte, compreende naturalmente o princípio “bom” tendo si mesmo como parâmetro e apenas posteriormente elabora a noção de “ruim”. Desse modo, na visão do forte, “ruim” é somente uma invenção acessória, ao passo que para o fraco “mau” é a invenção primária, o ato que institui a sua moral.

Na interpretação de Scarlett Marton (1996), o fraco apenas consegue afirmar-se negando aquele a quem não consegue se tornar igual. Assim, a lógica da moral do ressentido se estabelece, isto é, a partir dessas duas posições: negação e oposição. Nessa visão, força e maldade parecem se embaralhar. Entretanto, a moral dos nobres se apresenta como profundamente distinta, pois ela advém da afirmação, mais ainda da autoafirmação. Eis a diferença basilar entre essas moralidades. Nesse sentido, afirma Nietzsche na Primeira Dissertação, da *Genealogia da moral*:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (NIETZSCHE, 2002, p.29).

Esse trecho nos permite compartilhar três conclusões apresentadas por Scarlett Marton (1996). A primeira delas é a de que o valor “bom” da moral dos nobres se distingue do valor “bom” presente na moral dos escravos. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que os valores “bom” e “ruim” foram inventados sob uma visão nobre de juízo, “bom” e “mau” foram produzidos por meio de uma visão avaliadora dos escravos. Cabe observar que ao valor “bom” da moral dos

nobres não se imputa ao similar valor ao “bom” da moral escrava. Pois, o primeiro advém de uma dinâmica de autoafirmação e, o segundo, da dinâmica de negação e oposição, logo não são correspondentes. A segunda é que o valor “bom” de uma moral equivale precisamente ao valor “mau” da outra. Se os fortes afirmam: “nós, os nobres, nós, os bons, os belos...”, os fracos afirmam: “se eles são maus, então nós somos bons”. Levando isso em conta, “mau” na acepção da moral do ressentimento é fundamentalmente o nobre, o corajoso, o mais forte, é o “bom” da moral dos senhores. A terceira conclusão é a de que a moral dos escravos emerge de uma inversão dos valores; logo, o ato que a funda é tão somente uma reação. Isso significa que o valor “mau” da moral do ressentimento equivale ao valor “bom” da moral oposta, portanto, os ressentidos não exatamente produzem valores; sua postura restringe-se em inverter o sentido dos valores colocado pela moral dos senhores.

Diante do exposto, avancemos um pouco para entender a questão do ressentimento antes de tratar precisamente da grande saúde. Aqueles dotados da moralidade de senhor ou nobre realizam suas avaliações afirmando o sentimento de plenitude e excesso da força. Como ele é o seu próprio ponto de referência, não necessita da concordância e prescinde de qualquer parâmetro de paridade. Em oposição, o ressentido avalia primordialmente as ações e julga os homens em função delas. Vale ressaltar que o cerne de sua avaliação consiste na maneira como o indivíduo se relaciona com o grupo que integra. Assim pensa o ressentido, pressupondo que o forte é mau devido a ele gerar medo, logo, bom só pode ser aquele que ninguém pode ter medo. A partir desse pressuposto no qual opera a divisão entre o homem e a ação, a moralidade ressentida vai se tornando mais ampla.

Assim, avaliar um homem por suas ações é presumir que ele poderia agir de outra maneira. Todavia, para o homem de moralidade nobre não existe escolha, ou seja, ele necessita mostrar a própria força. Ela tão somente se realiza, logo, pela própria definição não há como a força não se efetivar. Mas essa é a forma do ressentido conceber as coisas, ao afastar a força de suas demonstrações, ele acaba fixando uma relação causal: o homem forte seria a causa dos próprios atos e estes, resultados de sua atividade, como bem demonstra Scarlett Marton (1996). Para Scarlett Marton (1996), o ressentido

busca também transformar a força em fraqueza. A comentadora explica que o ressentido se converte em virtude, ambicionando ser fraco de propósito, e reivindica pra si a capacidade da resignação. Mas, na realidade, sua incapacidade de empreender ações nesse mundo é o que o conduz à construção da existência de outro, em que terá uma “posição de destaque”. Dessa forma, o ressentido converte sua incapacidade em bondade e é de sua própria incapacidade que se origina e nutre seu desejo de vingança. Por conta disso, o ressentimento, na visão de Nietzsche, não pode ser considerado uma reação, pois é inábil para reagir, o que lhe resta, portanto, é apenas ressentir-se. Além do mais, o ressentido não se assume como ressentido, em contraste, acusa o outro de ser ressentido, pois ele não se percebe como alguém ressentido. Porém, o ressentido utiliza diversas formas de desdenhar, inferiorizar e desonrar sejam amigos ou inimigos dele.

Compreendida a maneira como Nietzsche inscreve a discussão sobre a doença e saúde em suas investigações sobre a moralidade, convém tratar do nosso último ponto, isto é, “a grande saúde”, antes, porém, cabe trazer algumas ideias ligadas à questão que vamos discutir adiante. Na Segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma que “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também o máximo de sentimento de culpa” (NIETZSCHE, 2002, p. 79). A afirmação do pensador alemão pode ser entendida como o empenho efetuado pelo cristianismo em levar a ideia de dívida até as últimas consequências, tendo ela se tornado impagável e imperdoável, mas que exige ser quitada; nessa situação, uma autopunição que corresponda ao valor da dívida. Por ter essas características, o sentimento de culpa se aloja nas vísceras do homem e o persegue cotidianamente.

Almejando complementar o processo de adoecimento do homem e da civilização, o cristianismo nos oferece, na perspectiva nietzschiana, o ideal ascético. Esse ideal apresenta um sentido para o sofrimento humano, pois argumenta que o sofrimento cessará em uma vida em outro plano, após a morte - nela os fracos terão seus pecados perdoados e serão vistos como mais fortes do que os fortes. Para Nietzsche, o ascetismo é resultado de um elemento crucial presente na vontade humana, isto é: “o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer*”

(NIETZSCHE, 2002, p. 87). A questão se problematiza quando o ideal ascético se eleva acima da própria vida, como algo além, pelo qual devemos imolar a vida e torná-la um meio para atingirmos um objetivo, isto é, chegar no mundo do além. Dessa forma, Nietzsche vai nos demonstrando como o ideal ascético tornou o paradigma moral que se solidificou no Ocidente, ou seja, a moral socrática-platônica-cristã, que trabalha de forma elementar com um ideal metafísico.

O ideal ascético estabelecido na medida em que recomenda o nada como objetivo tem como intenção redimir o homem da ausência de sentido, e abre a possibilidade oposta ao que recomenda, ou seja, uma espécie de contra ideal, um tipo de ideal se que contrapõe ao hegemônico. Tal promessa advém não somente porque o ideal ascético conserva uma abertura para o sentido, mas, especialmente, pela “grande saúde” que se torna possível suplantar uma profunda doença, resultado de longo processo de adoecimento.

A noção de “grande saúde” aparece com nitidez no pensamento de Nietzsche a partir de 1886, ano que o pensador publica a segunda e definitiva edição de *A gaia ciência* (1882), adicionando um prefácio e mais um capítulo (o quinto) em que ele esboça pela primeira vez a referida noção. Assim, podemos afirmar que a noção de “grande saúde” se encontra situada no período conhecido como momento da transvaloração de todos os valores, nele Nietzsche assume uma entonação profunda, eis alguns termos nietzschianos:

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós precisamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte[,] alerta alegre[,] firme[,] audaz[,] que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a grande saúde – aquela que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar (NIETZSCHE, 2001, p.382).

Ao explanar a questão da “grande saúde”, Nietzsche a concebe como uma condição de possibilidade para a produção de outro ideal, um ideal digno de admiração, repleto de perigos, elevado a ponto de que o povo seja capaz de

nele encontrar de maneira espontânea a sua medida de valor, sendo que ela não significará perigo ou decadência. Nos termos do pensador alemão:

Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “má consciência”. Uma tentativa inversa é em si possível – mas quem é forte o bastante para isso? – ou seja, as propensões *inaturais*, todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, a natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes irmanados à má consciência. (NIETZSCHE, 2002, p. 84).

Observa-se que diante da *décadence* dominante no contexto em que vive, Nietzsche sugere promover um procedimento inverso, isto é, unir todas as inclinações humanas que passaram por um processo de desnaturação. Desse modo, na sequência do trecho citado anteriormente, Nietzsche declara:

Seria preciso uma outra espécie de espírito, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas inverniais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma grande saúde! (NIETZSCHE, 2002, p. 84).

Nota-se que Nietzsche busca estabelecer uma base para a construção de um tipo de homem hábil em adotar diferentes condutas e procedimentos morais, alguém capaz de produzir seus próprios valores, homens do porvir dotados da “grande saúde”. Uma saúde que diferencia profundamente da doença que acomete o doente homem da modernidade. Em outros termos, o pensador alemão associa a concepção de uma dinâmica oposta, uma inversão, em primeira mão, um tipo de homem superior ou soberano, capaz de operar uma conversão do “tu deves” para o “tu podes”, conversão que representaria uma suplantação da moral.

De acordo com Nietzsche, o homem que suplanta a moral é o efeito da disciplina ascética da moral e da razão, bem como das instituições sociais e práticas genéricas convencionais seguidas pelo rebanho. No entanto, sua soberania é definida em função do arranjo da moralidade dos costumes. Pode-se argumentar que esse homem é o resultado dessa moralidade e finalidade que sustenta tal processo. Todavia, o homem só consegue conquistar sua liberdade

por meio da conversão pela lei, pois sem o empenho da moralidade tirânica que o submeteu a um processo de socialização, ele não seria capaz de dominar a si mesmo, de se converter-se no seu próprio senhor.

Tendo em vista o valor a ser pago e os empenhos na formulação de ideias, Nietzsche se indaga a respeito de uma oportunidade para outra investida com a finalidade de promover uma inversão. Na visão nietzschiana, essa investida, que resultaria na produção do já citado contraideal, ocorreria por meio da ação do “homem redentor”, um tipo de homem do porvir que, segundo o Autor:

Nos salvará não apenas do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre à vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão, e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...* (NIETZSCHE, 2002, p. 84/85).

Devemos acrescentar que a tarefa do homem que menciona Nietzsche apenas poderia ser desempenhada por um homem de nobreza moral, dotado de uma ordenação hierárquica particular de seus impulsos. Vale registrar que tanto o homem soberano quanto o redentor mencionados por Nietzsche possuem notáveis proximidades com o *Übermensch* (vulgo super-homem) que aparece em *Assim falou Zaratustra*, mas não cabe aqui tratarmos desses detalhes conceituais.

Visando concluir esse tópico, antes de apresentarmos a conclusão dessa perquirição vale acrescentar que Nietzsche demonstra saber das dificuldades em torno desse tipo de homem moralmente soberano, e expressa, assim, o trabalho de autocriação que ele exige, ressaltando que se trata de algo ao alcance de raros homens. Segundo Nietzsche, a capacidade que esse homem soberano pode e deve “jamais poderiam poder e dever os enfermos” (NIETZSCHE, 2002, p. 114). O ponto primordial de distinção refere-se a uma hierarquia na qual, no tipo superior, a promessa de soberania é forte o suficiente para conservar sua palavra diante das dificuldades, enquanto no tipo que promete, nota-se uma incapacidade de manter sua palavra no decorrer do tempo. Assim, nesse arranjo hierárquico, o tipo superior, concebido por

Nietzsche como um tipo saudável, deve manter um distanciamento do segundo tipo (doentes) para se preservar.

CONCLUSÃO

Se atualmente filosofia e medicina se apresentam como áreas do conhecimento bastante distantes, não se pode afirmar que sempre houve essa distância entre elas. Voltando o nosso olhar para a Grécia Antiga é possível percebermos uma íntima proximidade entre ambas. Na conjuntura em que surge a filosofia na qual os pensadores pré-socráticos manifestam uma inquietação em relação à ordenação do cosmo e investigam esse problema buscando a *arqué* (o primeiro elemento) na *physis* (natureza), apelando para a noção de causalidade, também encontramos os pilares básicos da medicina grega e vemos que alguns primeiros médicos na Grécia Antiga eram filósofos contemporâneos dos pré-socráticos, os quais demonstravam inquietações semelhantes e utilizavam recursos semelhantes para pensar problemas relacionados às doenças que afetavam as pessoas.

Filosofia e Medicina na Grécia Antiga são ciências. A filosofia nasce como uma ciência fundamentada na razão. Os primeiros filósofos eram cientistas que buscavam justificar seus pontos de vista por meio de argumentos que eram submetidos a frequentes discussões nas escolas filosóficas. Muito do conhecimento que temos sobre esse período da filosofia devemos a Aristóteles, que nos apresenta esse conhecimento em sua obra *Metafísica*, na qual chama os primeiros filósofos de *physiòlogos*, ou seja, teóricos da natureza. Logo, o objeto de investigação dos primeiros filósofos-cientistas consiste no mundo natural. A medicina também nasce como uma ciência que procura refletir, igualmente utilizando a razão para pensar sobre os males que afetam a humanidade. Não só pensar como apresentar diagnósticos e soluções para recobarmos a saúde. Se a filosofia se organiza em escolas nesse período, como a célebre Escola Jônica, de forma semelhante faz a medicina, por exemplo, com a Escola de Cós, liderada por Hipócrates, o Pai da Medicina, responsável por tornar a medicina uma disciplina ou ciência autônoma e por fundar uma verdadeira medicina hipocrática que revolucionou a medicina entre os gregos antigos, principalmente por naquele período valorizar a observação clínica, apresentar uma classificação de doenças e formular sua conhecida teoria dos humores corporais. Podemos ler nas obras hipocráticas uma descrição de sintomas de doenças presentes até os nossos dias, tais como tuberculose,

malária e pneumonia; assim como estudos relacionados a possíveis causas de epidemias. Nesse sentido, Hipócrates utiliza hipóteses que buscam se sustentar em aspectos relacionados a questões climáticas, raciais, dietéticas e a realidade social na qual as pessoas estavam inseridas.

Na pesquisa que realizamos, no primeiro capítulo “Filosofia e Medicina na Antiguidade Grega”, antes de nos concentrarmos no estudo “Relação entre Filosofia e Medicina”, buscou-se demonstrar inicialmente as origens da filosofia e como algumas transformações sociais, políticas e econômicas ocorridas naquele contexto contribuíram para o surgimento de um ambiente propício para o advento da filosofia. Em seguida, recorremos à obra *Corpus Hippocraticum* para examinar as pistas que ela nos oferece para uma compreensão da medicina grega. Ressaltamos que naquele período o médico era dono de uma cultura bastante particular e vinha desenvolvendo uma metodologia muito própria. Ao mesmo tempo em que incorporava na medicina nascente aspectos da ética filosófica e da filosofia da natureza. O trabalho de pesquisa realizado nesses dois momentos foram fundamentais para criarmos um terreno adequado e tratarmos na sequência da relação entre filosofia e medicina.

Buscando apresentar algumas “Considerações sobre a Relação entre Filosofia e Medicina”, no terceiro tópico do nosso primeiro capítulo, demonstramos como o período mais elevado da medicina no ambiente grego antigo se deveu ao impacto da medicina com a filosofia, uma vez que com o apoio da filosofia a medicina conquistou uma consciência sistemática de si mesma; elaborou sua perspectiva científica constituindo-se assim como um saber particular. Também nos empenhamos em demonstrar que havia nesse contexto um diálogo fecundo e frequente entre médicos e filósofos, tanto que alguns médicos gregos, como ficou evidente, chegavam a classificar a medicina como uma “filha da filosofia”. Ressaltamos que o diálogo entre essas áreas do conhecimento envolvia principalmente temas e questões relacionados à natureza, à alma, à saúde e à doença. Foi demonstrado igualmente que nas reflexões de alguns pré-socráticos, entre eles Empédocles e Demócrito, algumas questões ligadas à área da medicina se faziam presentes como a anatomia e a fisiologia do corpo humano, a embriologia e a reprodução, assim como determinados alimentos agiam em nosso corpo. Procurando compreender

melhor a relação entre filosofia e medicina tendo o contexto antigo como horizonte, demonstramos que a concepção de equilíbrio ou harmonia presente nas visões dos pensadores pré-socráticos foram decisivas para que os médicos gregos esclarecessem questões sobre os processos fisiológicos e patológicos.

Procuramos demonstrar que o ponto comum de encontro entre medicina e filosofia na Grécia Antiga ocorreu principalmente em torno da noção de *physis*. Mas pontuamos – recorrendo a Políbio – que os médicos hipocráticos discordariam de máximas filosóficas sobre a unidade do ser, pois, na visão deles, provavelmente, máximas dessa natureza criariam obstáculos para um entendimento de diagramação para reconhecermos a existência de algumas doenças. Por esse olhar, a medicina se torna uma área independente do saber com o objetivo de conhecer e compreender as causas das doenças. Para tanto, foi fundamental a ela considerar, além do ambiente, a pluralidade e amplitude dos dados da observação da natureza humana; consideração, como se viu, que teve por guias a percepção das sensações do corpo a base de seu saber. Além disso, enfatizamos que, ainda que tenha recorrido à pluralidade da experiência humana, a medicina teve a habilidade de mobilizar a razão como recurso de observação da natureza humana, e assim construiu sua base teórica independente de sua relação com a filosofia. Destacamos ainda – nesse capítulo – o lugar fundamental do corpo na relação entre filosofia e medicina, enfatizou-se como efeito que as condições de saúde e doença encontram-se diretamente ligadas ao corpo e à sua história, dimensões essenciais para a existência da medicina. Estabelecida essas considerações, entre tantas outras, nossa pesquisa partiu para o segundo e último capítulo.

Em nosso segundo capítulo, “As Contribuições de Nietzsche para a Discussão sobre a Relação entre Filosofia e Medicina”, com o intuito de avançar a discussão sobre a relação entre filosofia e medicina, buscou-se apoio no pensamento de Nietzsche, pois sua filosofia fornece pistas que avaliamos serem capazes de contribuir para um entendimento mais aprofundado da questão pesquisada. Inicialmente, isso pode ser observado nas constantes reverências que o filósofo alemão faz aos pré-socráticos, a valorização do corpo em seu pensamento e a presença frequente de termos como “saúde” e “doença”. Tendo em mente as pistas apontadas, o capítulo foi dividido em três momentos, sendo

que no primeiro tópico buscamos demonstrar as razões pelas quais Nietzsche retoma os pré-socráticos, para nos tópicos subsequentes examinarmos sua contribuição para a discussão sobre a relação entre filosofia e medicina, lançando nosso olhar sobre a questão do corpo e a visão nietzschiana a respeito da saúde e da doença.

É possível inferir que o marco primordial da filosofia de Nietzsche diz respeito a uma indagação que direciona para o momento do surgimento da filosofia na Grécia Antiga. Nietzsche, como foi demonstrado, apresenta um pensamento que contesta o modelo tradicional de filosofia oriundo da passagem do pensamento mítico para o aparecimento da figura de Sócrates, que estabelece a prevalência da razão, da lógica e da racionalidade argumentativa. Para contestar a concepção de filosofia divulgada por Sócrates, Nietzsche recorre aos pré-socráticos e sustenta que eles tinham uma concepção de filosofia oposta à de Sócrates, na qual apresentavam um tipo de experiência reflexiva situada nos campos da magia e do ilógico. Segundo o filósofo alemão, Sócrates desenvolve a racionalidade lógica e rompe com a preocupação da doutrina da realidade natural que vemos na reflexão elaborada pelos pré-socráticos. A partir de uma concepção de filosofia embasada exclusivamente na razão, o novo modelo de filósofo expressa um desprezo por todos os impulsos que não se subordinam à razão, e por meio de sua metodologia fundamentada na causalidade lógica, busca a verdade. Na visão nietzschiana, como demonstramos, na abordagem pré-socrática não encontramos uma separação entre pensamento e sentimento. Os pré-socráticos foram ousados o suficiente para revelarem uma compreensão do universo e fornecerem diversas visões de mundo.

Resgatando uma noção rejeitada pela tradição da filosofia socrática-platônica e fundamental para a discussão entre filosofia e medicina, Nietzsche desenvolve uma noção de corpo. O pensador alemão, como demonstramos, buscou em sua análise revelar o que se encontra por trás das iniciativas da tradição filosófica de definir o corpo, investigar as justificativas dessa tradição em desprezar o corpo. Nietzsche procurou entender as etapas implícitas do desenvolvimento da história da filosofia que geraram a definição de “corpo” que prevalecia desde a modernidade. Demonstramos que Nietzsche vê uma

ausência de coerência história na visão dos filósofos metafísicos sobre o corpo e na defesa de seus conceitos como verdadeiros ídolos. Em oposição a essa visão, o pensador alemão enfatiza que o corpo não se deixa enclausurar pelo esforço dos metafísicos em tentar diminuí-lo frente à razão e à alma. Visto que o corpo é constituído pela ânsia dos opostos, ele não vangloria igualdades, e produz resultados extemporâneos diante das causas equivalentes. Para Nietzsche, o corpo se apresenta como uma oposição às ideias de unidade, durabilidade e indivisibilidade, em contraste, manifesta-se por meio de desdobramentos geracionais, desenvolvimento, transformações e finitude. Os filósofos metafísicos ocultam a recusa de acreditar no aspecto inevitável que marca os processos variáveis do corpo - o que conduz os “adoradores conceituais” a tentativas de definir o corpo e cerceá-lo em um conceito homogêneo. Como certificamos, Nietzsche, ao elaborar sua noção de “corpo”, restabelece e valoriza ideias tais como transformação, diversidade, transitoriedade e finitude. Compreendida a noção de corpo e a coerência dela com sua filosofia, que desafia a tradição socrática-platônica que despreza o corpo em detrimento do domínio da alma e da razão, buscamos analisar as questões da saúde e da doença no pensamento nietzschiano.

No estudo que realizamos sobre “saúde” e “doença” em Nietzsche, certificamos que o pensador insere sua discussão no campo fisiopsicológico, assumindo como embasamento diagnóstico de saúde e doença o desempenho de hierarquias de impulsos, como uma abertura de possibilidade de experimentação de várias formas de querer, sentir e pensar. Tendo Nietzsche identificado o homem como uma espécie de processo de formação de várias ordenações hierárquicas de impulsos, ele utiliza os termos “saúde” e “doença”, como foi demonstrado, de maneira avaliativa. Assim, com base na diferença entre “saúde” e “doença”, Nietzsche elabora seu diagnóstico sobre a doença presente de maneira intrínseca na alma da modernidade, sua indagação a respeito da decadência do contexto em que vive, ao mesmo tempo, como se certificou, apresenta a “grande saúde” como um remédio à doença que caracteriza a modernidade. Além disso, vale lembrar que observamos no pensamento de Nietzsche que a doença é vista como um estado de possibilidade para o surgimento de uma potência que tenha se apagado.

Conclui-se que Nietzsche, ao se opor ao pensamento tradicional metafísico de origem grega que perpassa a modernidade, formula uma filosofia que busca demolir pilares que sustentam a tradição. Nesse sentido, o ponto-chave nessa etapa conclusiva da nossa pesquisa não se refere ao resgate do pensamento dos pré-socráticos, mas sim na presença da valorização do corpo no pensamento nietzschiano e dos estados de saúde e doença. No que diz respeito à valorização do corpo, nota-se uma coerência interna em seu pensamento e um recurso de contestação à tradição que asfixia o corpo em função da supervalorização da razão e da alma. Quanto aos estados de saúde e doença, é interessante lembrar que, ainda que o pensamento nietzschiano nos apresente uma contribuição para pensarmos esses estados, a discussão adquire um novo caminho, pois o filósofo, após defini-las, as inscreve no campo da sua filosofia moral. Portanto, pode-se argumentar que Nietzsche oferece, sim, uma contribuição para a discussão entre filosofia e medicina, mas ultrapassa a dimensão corpórea atingindo o terreno da reflexão moral.

REFERÊNCIAS

- ALLAME-RAFFIN, C. & LEPLÈGE, A. *História da medicina*. São Paulo: Ideias e Letras, 2011.
- ARISTÓTELES. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *A metafísica*. São Paulo: Edipro, 2012.
- _____. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BATISTA, R. S. *Deuses e homens. Mito, Filosofia e Medicina na Grécia Antiga*. São Paulo: Landy, 2003.
- BERNARD, C. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- BOUDON-MILLOT, V. *Galien de Pergame – un médecin grec à Rome*. Paris: Le Belle Lettres, 2012.
- BROADBENT, A. *Philosophy of medicine*. Oxford: University Press, 2019.
- BRUNET, J. *O despertar da filosofia grega*. São Paulo: Siciliano, 1994.
- BULFINCH, T. *O livro de outro da mitologia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- BULHÕES, F. M. de. Antes da lógica, o ilógico: Nietzsche e a verdade mística dos pré-socráticos. v. 26, n. 53, p. 163-175, 2020. (Coleção Princípios).
- BUNGE, M. *Filosofia para médicos*. Madrid: Gedisa Editorial, 2012.
- CANGUILHEM, G. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. Fundamentos do saber.
- _____. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CAIRUS, F. H. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. mimeo. Tese (Doutorado em Língua e Literatura Grega). Faculdade de Letras, UFRJ. 175 fls. Rio de Janeiro, 1999.
- CAIRUS, F. H. & RIBEIRO, Jr. W. A. *Textos hipocráticos – o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- CASERTANO, G. *Os pré-socráticos*. Editora Loyola, São Paulo, 2011.
- CHAUÍ, M. *Convite a filosofia. Ática*. São Paulo, 1999.
- COCHRANE, C.N. *Christianity and classical culture*. Indiana: Liberty Fund, 2003.
- CONFORT, F. M. *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- COMTE, A. *System of positive polity*. New York: Lenox Hill, 1854.
- DESCARTES. *Discurso do método*. Nova Cultural: São Paulo, 1996. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Meditações*. Nova Cultural: São Paulo, 1996. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Paixões da alma*. Nova Cultural: São Paulo, 1996. (Coleção Os Pensadores).

DURENBERG, C. *Hippocrate* (1845). London: Kessinger Publishing, 2010.

ENTRALGO, P. L. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

_____. *La medicina hipocrática*. Madrid: Alanza Universidad, 1987

FINLEY, M.I. *O legado da Grécia*. Brasília: UnB, 1998.

FAGOT-LARGEAULT, A. *Medicina e filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2014.

FOX, R. L. *The invention of medicine: from Homer to Hippocrates*. London: Peguim Books Ltda, 2022.

FRIAS, I. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

GALEAN, C. *Sobre as escolas de medicina para os iniciantes*. São Paulo: Unesp, 2022.

GALEN. *On the constitution of the art of medicine*. Harvard: University Press, 2016.

GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2001.

GIACOIA JUNIOR, O. Corpo: ponte para o mundo. In: FONSECA, T.M.G.; KIRST, P.G.

(Orgs.). *Cartografias e devires: a construção do presente*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 23-42.

_____. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS: UPF Editora, 2005.

_____. *Ressentimento e vontade*. São Paulo: Via Verita, 2021.

GIGON, O. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 2012.

GUERRA, E. R. M. *Filosofía para estudiantes de medicina: medicina y filosofía*. Madrid: Gedisa Editorial, 2021.

HARTOG, F. *Mémoire d'Ulisses: récits sur la frontière em Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1996.

HARVEY, W. *The discovery of circulation of the blood*. New Delhi: Prabhat Prakashan, 2017.

HEGENBERG, L. *Doença: um estudo filosófico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.

HELENO, J. M. *Filosofia e medicina*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2011.

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Hedra, 2002.

- HIPÓCRATES. *Sobre a medicina antiga*. São Paulo: Unesp, 2024.
- _____. HIPPOCRATE. De la nature humaine. In: *Oeuvres complètes*. Ed. Littré. Tome I. Paris: J, Baillière, 1839.
- _____. *Tratados hipocráticos*. (Tradução de Carlos García Gua do Corpus Hippocraticum para o espanhol). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1983.
- HOMERO. *Ilíada*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- _____. *Odisseia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- JAEGER, W. *Paideia – a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- JOUANNA, J. *Hippocrates*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2001.
- JOLY, R. *Le niveau de la science hippocratique*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- LEVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papyrus Editora, 1990.
- LITTRÉ, E. *Dictionnaire de Medicine*. London: Forgotten Books, 2018.
- MARCONDES, D. *Iniciação a história da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- MARTON, S. *Nietzsche – a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.
- MÉNARD, R. *Mitologia greco-romana*. São Paulo: Opus, 1997.
- MOLLO, H. *A influência do Corpus hippocraticum na historiografia de Tucídides*. Dissertação (Mestrado em História Social). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, Rio de Janeiro, 1994.
- MOREIRA, A. *Corpo, saúde e medicina a partir da filosofia de Nietzsche*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2006.
- MÜLLER-LAUTER, W. Décandence artística enquanto décadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Tradução de Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6. São Paulo, 1999, p. 11-30.
- NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. (Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho) São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)
- _____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- _____. *El anticristo*. Tradução de Andrés Sánches Pascual. Madrid: Alianza Editoria, 1974.
- OLIVEIRA, Y. M. *Genealogia e clínica: Nietzsche e a experiência do sofrimento*. Curitiba: Appris, 2024.
- PASSOS, J. D. *A filosofia como cura da alma: a formação ética como terapia da alma na atividade filosófica antiga*. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2019.
- PELLEGRIN, P. *Médecine hippocratique et philosophie*. In: HIPPOCRATE. De l'art médical. Paris: Le Livre de Poche, 1994. p.14-40.
- PIGEAUD, J. *olie 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' Ethique à Nicomaque d'Aristote. *Conferência* proferida na X Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo: 1997. [Publicação restrita ao Congresso]
- PORTER, R. *História da medicina*. Rio de Janeiro: Thieme Revinter, 2008.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *O Banquete*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)
- PEPE, L. La vita: una struttura che riproduce. In: CASERTANO, G. (Org.) *Demócrito: dall'atomo ala città*. Napoli: Loffredo Editore, 1983, p. 11-27.
- POLÍBIO. *História*. Brasília: UnB, 1996.
- REALE, G. Léxico, Índices, Bibliografia. In: *História da filosofia antiga*. v. V. São Paulo: Loyola. 1995.
- REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia*. v. I, II e III. São Paulo: Paulus, 1990.
- RUIZ-VALDEPEÑAS, B.H. *Filosofia y medicina: una historia de amor*. Taugenit, 2021.
- SANTANA, B.W.G. *Da grande saúde em Nietzsche: para além do maior e do pior*. Curitiba: CRV, 2021.
- SIGERIST, H. E. *Introduction à la médecine*. Paris: Payot, 1932.
- SOARES, S. *Medicina filosófica: as relações entre medicina e filosofia na Grécia Antiga e em Kant*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) UFRN. Natal, 2008.
- SÓCRATES. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- SOLDINI, M. *Filosofia e Medicina. Per uma filosofia pratica dela medicina*. Roma: Armando Editore, 2006.

SOUSA, J. E. de. Nietzsche e a grande saúde. In: *Controvérsia*, v. 7, n.2, p.25-38, São Leopoldo – RS, 2011.

THOMPSON, R.P & R.S. UPSHUR. *Philosophy of medicine: an introduction*. Routledge, London: 2017.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Brasília: UnB, 1987.

VAN DER EIJK, P. *Medicine and philosophy in classical antiquity: doctors and philosopher on nature, soul, health and disease*. Cambridge: University Press, 2005.

VEGETTI, M. *Opere di Ippocrate*. Torino: UTET, 1965.

VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

VIERIA, M.C.A. *O desafio da grande saúde em Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.