

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

ESTUDOS CLÁSSICOS

IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI
LUCIANO COUTINHO

Capítulo 5

Medicina e religião: o divino no “Da doença sagrada”

Medicine and religion: the divine in “The Sacred Disease”

Sussumo Matsui⁵⁶

Sílvio Marino⁵⁷

Luciano Coutinho⁵⁸

Resumo: Este artigo analisa a relação entre medicina e religião na Antiguidade grega, mais especificamente nos séculos V e IV a.C., tentando justificar a proposta que os escritos hipocráticos foram interpretados segundo o racionalismo do século XIX e merecem ser revistos. Assim, tem-se como ponto de partida o tratado “Da doença sagrada”, seguindo a hipótese de que o racionalismo do autor hipocrático não é um ateísmo, nem uma negação da religião tradicional, muito menos uma divisão entre ciência e religião como se conhece nos séculos XIX e XX.

Palavras-chave: Doença sagrada; Hipócrates; Milagre grego; Religião; Racionalidade.

Abstract: This article examines the relationship between medicine and religion in ancient Greece, more specifically in the fifth and fourth centuries BCE, trying to justify the proposal that the Hippocratic treatises were interpreted according to the rationalism of the nineteenth century and should be reassessed. By doing so, has as its starting point the treatise On the Sacred Disease, following the hypothesis that the rationalism of the Hippocratic author is not an atheist nor a denial of traditional religion, neither claims a division of science and religion as it is known in the nineteenth and twentieth centuries.

Keywords: Sacred Disease; Hippocrates; The Greek Miracle; Religion; Rationality.

Introdução

56 Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Mestrando em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: <smatsui@yahoo.com>.

57 Professor de Filosofia e História no Ensino Médio na Itália. É doutor em Filosofia e atualmente é cultore della materia de História da Filosofia Antiga com a Profa. Lidia Palumbo na Università degli Studi di Napoli, Federico II. Estudou na França (CNRS e Sorbonne), e é pós-doutor pela Universidade de São Paulo (USP). Seu interesse principal é a relação entre a medicina e o pensamento filosófico. É membro da International Plato Society e de outras associações acadêmicas e colabora com várias universidades e centros de pesquisas no mundo.

58 Doutorando em Estudos Clássicos (Filosofia Antiga) na Universidade de Coimbra (UC). Mestre em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília (UnB).

As questões médicas se entrecruzaram com o plano religioso na Grécia dos séculos V e IV a.C., especialmente em algumas obras que compõem o *Corpus Hippocraticum*.

Os textos do *Corpus Hippocraticum* provavelmente derivam de uma biblioteca de uma única escola médica, mas as obras contidas nele variam tanto em data quanto em estilo. A maior parte deles provém do final do quinto ou quarto séculos antes de nossa era, sendo alguns datados da época de Aristóteles ou mesmo posterior. A crítica textual moderna (LLOYD, 1970, p. 33) chegou à conclusão de que nem todos os autores eram médicos, pois algumas das palestras foram compostas por homens que tinham pouca ou nenhuma experiência clínica. Portanto, falar “Hipócrates disse” pode parecer um pouco perigoso, já que não se sabe com certeza qual dos livros foi escrito realmente pelo médico de Cós.⁵⁹

Entre esses livros, encontra-se o “*Peri Ieres Nousou*” ou “*Da doença sagrada*”, em que o autor polemiza contra os antigos que chamavam o que hoje conhecemos como epilepsia⁶⁰ de doença sagrada. Ele afirma que a epilepsia não tem nada mais de divino e sagrado do que as outras doenças, e é por culpa dos *magoi* e dos charlatões que esta doença foi “sacralizada” (Hipócrates, “*Da doença sagrada*”, I)⁶¹.

59 Para a um debate sobre a questão hipocrática ver JOUANNA, 1992, p. 88-98; LLOYD, 1991, p. 194-223. Ver também a introdução de Carlos García Gual dos *Tratados Hipocráticos*, Madri: Gredos, 2008, p. 30-42; e a introdução da *Opere d’Ippocrate* feita por Mario Vegetti (1965, p. 65-77).

60 Epilepsia, no grego, significa ataque. O conceito de epilepsia na Antiguidade não é igual ao nosso. Essa enfermidade (noûsos, nósema) que é chamada comumente “sagrada” (he hieere kaleomene) não tem outra denominação senão esse apelativo tradicional que expressa claramente a errônea concepção popular, a que o médico hipocrático opõe uma crítica radical. O termo “epilepsia” – denominação científica moderna – não é usado no grego em tal aplicação até a época muito tardia. Epilepsis, em grego clássico, significa simplesmente “ataques”. Quem é atacado por este mal são os epileptoi, porém esse termo, que aparece repetidamente neste tratado, tem um valor concreto. A carência de um nome específico para epilepsia pode ser notado no capítulo 5.

61 HIPÓCRATES, 1983.

Muitos veem a unidade do *corpus* hipocrático apoiada principalmente no fato de que todos os autores utilizam uma medicina racional (JOUANNA, 1989, p. 3), e a atitude desses médicos ao confrontar o sagrado. Contudo, não se deve inferir que o racionalismo de Hipócrates se opõe à noção de divino ou que seja incompatível com a religião tradicional.

1. Perspectiva de um “milagre grego”

O estudo da coleção hipocrática teve sua época de ouro durante o século XIX, na França, quando a obra do grande e famoso médico de Cós recebeu uma edição crítica com uma monumental tradução em dez volumes por Emile Littré. Hipócrates foi traduzido e editado de médico para médico (JOUANNA, 1989, p. 4) com o objetivo de alcançar os médicos de seu tempo, como disse Littré.

No prefácio de 1838, Emile Littré aponta duas dificuldades ao abordar os antigos. A primeira consiste em conhecer as teorias antigas e a segunda, conhecer a língua antiga (LITTRÉ, 1839, p. x, xi). Então, como abordar o passado? Ele responde afirmando que a aproximação entre presente e passado pode nascer apenas em certas condições, sendo elas o leitor e a maneira por meio da qual o livro se apresenta para ele.

Littré estabelece, assim, uma harmonia em que o passado se apresenta e se harmoniza com o moderno, e este pode penetrar e caminhar com segurança no passado (LITTRÉ, 1839, p. xiv). O contato entre o pensamento antigo e o pensamento moderno se encontra, dessa forma, relacionado um ao outro: meditar com grandes espíritos dos tempos passados, doutrinas e observações “sobre a marcha da ciência”.

Nesse sentido, a ciência moderna remonta diretamente a essa origem, ou seja, o *Corpus Hippocraticum*. Antes dele havia apenas médicos-sacerdotes, filósofos-fisiológicos e ginastas que tratavam

sobre a saúde do homem. Littré afirma que a escola hipocrática influenciou todo o futuro (LITTRÉ, 1839, p. 458) e que o método de Hipócrates e o moderno não são, em essência, diferentes (LITTRÉ, 1839, p. 463).

Nessa perspectiva, Littré faz um paralelo entre Hipócrates e Sócrates: o primeiro defende a medicina dos charlatões e o segundo defende a filosofia dos sofistas. Ele diz:

La haine qu'Hippocrate ressentait et exprimait à l'égard des charlatans, est très comparable à la haine qui animait Socrate, son contemporain, contre les sophistes. Le médecin et le philosophe poursuivent d'une égale réprobation ces hommes qui abusaient de la crédulité populaire pour vendre, les uns une fausse médecine, les autres une fausse sagesse (LITTRÉ, 1839, p. 470).

Até meados do século XX, Hipócrates foi interpretado dentro da visão de Littré, de um “milagre grego” racional, que combatia as crenças populares. Mesmo reconhecendo o valor da medicina egípcia, Werner Jaeger afirma que ela não conseguiu superar as magias, pois não possuía especialização nem empirismo. Jaeger entende que o conceito de *physis* dos pré-socráticos tomou uma dimensão que influenciou os conceitos da natureza espiritual do homem a ponto de o autor do ensaio “Da doença sagrada” afirmar que todas as doenças são divinas e humanas (JAEGER, 2001, p. 1004).

A medicina encontra seu *floruit* na era de Péricles; período visto também como um “iluminismo” (LESKY, p. 516) em que o espírito da medicina hipocrática se caracteriza por uma grande oposição com as práticas dos sacerdotes.

Na primeira metade do século XX, esses teóricos olhavam para a Antiguidade pensando em “um caminho certo”, inspirados por uma espécie de progresso teleológico que presta atenção aos aspectos por meio dos quais a medicina clássica “fala” com o presente. Com as la-

cunas deixadas pelas grandes guerras mundiais, a Guerra Fria, bem como o pluralismo, o comparativismo e o pós-modernismo, o estudo da ciência e da medicina grega sofreu um impacto. Essa mudança abriu espaço para ideias como as de Philip van der Eijk e Jacques Jouanna, que defendem uma visão mais plural da medicina grega e também uma variedade dentro de um sistema como o hipocrático.

Essa mudança de atitude nos estudos da medicina antiga ampliou a atenção dos textos para os contextos, assim como de história “intelectual” para a história de “discursos” (EJIK, 2005, p. 4). Como resultado, houve maior valorização na diversidade da medicina grega, que costumava ser vista como “a medicina hipocrática”. Novas descobertas comprovaram (VERNANT, 1957, p. 207) que a medicina dos séculos IV e V a.C. só se tornou um saber especializado na época do helenismo. O “Papiro de Edwin Smith” demonstrou que os egípcios tinham alto conhecimento de fraturas e um guia de prescrições médicas (SCHIAPPA, 2012, p. 309) e o “Papiro de Ebers”, datado de 1550 a.C., mostrou que já havia uma medicina prognóstica no Egito (AYACHE, 1992, p. 10).

Além disso, foi demonstrado que os escritores hipocráticos não rejeitaram categoricamente o recurso para a cura divina (EJIK, 2005, p. 5). Nas obras sobre o regime, eles defendem a oração a deuses específicos junto com a dieta para prevenir doenças. Resta, agora, conciliar essa nova visão com as duras críticas do autor do ensaio “Da doença sagrada” à religião.

2. A crítica aos concorrentes

O autor do ensaio “Da doença sagrada” começa atacando a ideia de que não existe nada mais divino nem mais sagrado nessa doença “chamada sagrada” (*ieres nousou kaleomenes*), mas, pela incapacidade de compreendê-la, a consideram divina. Quem, afinal, a considera divina? A resposta está no segundo capítulo do tratado. São os magos

(*magoi*), os purificadores (*kathartai*), os charlatões (*agyrtai*) e os mendigos (*alazones*)⁶².

Jacques Jouanna traça um paralelo com a tragédia de Sófocles, na qual Édipo, encolerizado, se refere ao adivinho Tirésias como mago e mendigo. Os magos, charlatões e mendigos carecem de um meio de vida e carecem de técnica, por isso inventam explicações. A crítica se resume a seu amor ao ganho e à ignorância de arte. Eles dizem, por exemplo, que se alguém imita uma cabra ou ruge e sofre de convulsões pelo lado direito, são as mães dos deuses as responsáveis. Por outro lado, se os doentes gritam de modo forte e agudo, dizem que se assemelha a um cavalo, por isso o responsável é Poseidon (JOUANNA, 1992, p. 264).

O autor compara sua própria explicação racional à explicação religiosa. As ideias fisiológicas são claras e refletem as ideias de alguns importantes pensadores da época. De um lado, temos a circulação do sangue, junto com o *pneuma* ou o ar interior, pelos condutos venosos maiores e menores; de outro lado, a função central que desempenha como órgão de pensamento e sensibilidade, com o cérebro (*enkephalos*), que é responsável pela vida psíquica⁶³ e as mais graves doenças quando sofre alguma alteração em seu funcionamento. Então, descoberta a causa desses ataques (epilepsia) o médico diz:

É preciso, pois, tanto nesta como em outras enfermidades, não aumentar as doenças, senão eliminá-las, administrando o mais contrá-

62 A palavra *alazones* oferece, segundo o léxico de Liddell and Scott, duas possibilidades de tradução. A palavra pode ser entendida, em um primeiro sentido, como vagabundo, mendigo. Em um segundo sentido, ela pode ser traduzida como falso pretendente, impostor (LIDDELL; SCOTT, 1891). A opção pela tradução de mendigo segue Jouanna, porém, tem-se em mente que o sentido pode ser duplo, pois no capítulo 4 diz-se que eles carecem de um meio de vida e inventam qualquer truque (JOUANNA, 1989, 1992).

63 Essa ideia do cérebro como responsável pela vida psíquica (ROBINSON, 2010, p. 52) era partilhada por Alcmeon e Platão, que consideravam o cérebro como a ligação entre o corpo e a alma. Já Empédocles e Aristóteles viam o coração como o responsável por essa ligação.

rio à enfermidade em cada caso e não o que é mais habitual. Pois como o afim se desenvolve e aumenta, e por efeito do contrário se consome e extingue. Aquele que sabe produzir o seco e o úmido, o frio e o quente entre os homens, mediante a dieta, esta pode curar também esta enfermidade, se reconhece os tempos oportunos (*kairos*) para os tratamentos adequados, sem purificações, nem magia, nem todo charlatanismo deste estilo (“Da doença sagrada”, X)⁶⁴.

O autor se dirige, então, contra os *kathartai*, homens isolados dotados de grande poder para curar. Durante o século V a.C., a doença teve conotações morais claras. A doença epidêmica era uma poluição, um miasma (GORRINI, 2005, p. 138) derivado de uma ofensa aos deuses. Mesmo que uma única pessoa ou um único grupo de pessoas fossem responsáveis pelo crime, a culpa incidia sobre toda a comunidade e, conseqüentemente, a única possibilidade de cura era uma purificação coletiva.

Os *kathartai* eram chamados para realizar ritos de purificação para tratar do miasma. Diógenes Laércio⁶⁵ (I, 109-115) menciona um Epimênides de Creta que foi chamado para purificar um miasma em Atenas. Seu trabalho era de um exegeta e *kathartes*, pois, primeiramente, ele investigou o passado para conhecer o mal e depois realizou o ritual catártico.

O autor hipocrático (“Da doença sagrada” III) acusa os *kathartai* de impiedade (*asebeia*) e de ateísmo (*atheos*). Estes não seriam concorrentes diretos dos médicos (JOUANNA, 1989, p. 18), como os *magoi*; eles vão além, pois possuem uma concepção deturpada da divindade.

A refutação consiste em admitir que a hipótese de explicação divina às doenças produz conclusões e conseqüências contrárias à rea-

64 HIPÓCRATES, 1983.

65 A figura de Epimênides de Creta aparece no texto aristotélico “Constituição de Atenas” I como quem purifica a cidade após a família que causou o miasma ser banida de Atenas.

lidade. Em “Ares, águas e lugares”⁶⁶ XXII, o autor afirma que os citas acreditavam que alguns homens tinham uma doença provocada pela divindade. Tal doença acarretava em impotência ao ponto de eles irem trabalhar com as mulheres e falar o mesmo que elas. A explicação aqui é que a equitação praticada pelos citas gerava dores articulares, que depois os deixavam coxos. Eles se automedicavam, cortando uma veia por detrás da orelha, o que causava desequilíbrio no sêmen. Segundo o autor hipocrático, se essa doença é mais divina que as outras, ela deve atingir os que menos oferecem sacrifícios e oferendas aos deuses, isto é, os pobres. Porém o que acontece aqui é o inverso. A doença ataca principalmente os ricos, que possuem cavalos.

Outro argumento contra os ritos de purificação está no quarto capítulo de “Da doença sagrada”, em que o autor argumenta que o divino não “polui” o corpo humano, por isso se uma doença vem do divino, ela não vem para manchar. A divindade tem o poder de purificar ou santificar, porém o sangue utilizado nos rituais catárticos não possuem esse poder. Essa crítica lembra o fragmento 5 de Heráclito, no qual ele diz que “eles procuram em vão purificar o sangue quando estão sujos”.

O médico faz uma crítica em nome de uma concepção maior de divindade. Nesse ponto, nota-se que há uma sutil transformação de *theoi* para *theion*. Cumpre, agora, investigar a ideia de *theion* no tratado.

3. A ideia do *theion* no “Da doença sagrada”

O autor hipocrático diz que essa doença chamada sagrada não é “mais divina nem mais sagrada que as outras, senão que tem sua

66 A citação de “Águas, ares e lugares” para elucidar a crítica do autor aos rituais de purificação das doenças sagradas deve ser entendida a partir do ponto de vista de ser o autor deste tratado o mesmo da obra “Da doença sagrada”. Segundo Jones, os dois tratados não podem ser vistos independentemente (JONES, 1923, p. 129).

natureza própria como as demais enfermidades e daí se origina” (“Da doença sagrada” I)⁶⁷.

Na base dessas declarações positivas sobre o caráter divino da doença, vários intérpretes tentaram deduzir “teologia” ou crenças religiosas e relacionar tal enunciação ao desenvolvimento do pensamento religioso grego no século V a.C. Desse ponto de vista, o escritor de “Da doença sagrada” pode ser visto como o expoente de uma religiosidade “racionalista” ou “naturalista” ou, ainda, como um adepto de uma forma mais avançada de pensar o divino, o que pode ser observado em alguns filósofos pré-socráticos e que se assemelha a algumas opiniões encontradas nos sofistas, em algumas tragédias de Eurípedes e nas *Histórias* de Tucídides. Essa tradição chama de divino o que é fundamental ao cosmos (BROADIE, 2008, p. 272).

Segundo Van der Eijk (2005), no tratado “Da doença sagrada”, existem duas interpretações diferentes do uso da palavra divino (*theios*) e humano (*anthropinos*) no que diz respeito às doenças, sendo que ambos têm uma forte base textual (p. 49).

A primeira interpretação indica que a doença é divina em virtude de ser causada por fatores (*prophasies*) que são eles mesmos divinos, a saber, fatores climáticos: o calor, o frio e os ventos. Esses fatores podem ser chamados divinos por fugirem do controle humano. A doença também é chamada humana por ser causada por fatores que são humanos, como o cérebro, a idade, etc. Estes últimos podem ser controlados por intervenção humana. Tal interpretação parece estar sugerida nos capítulos VIII à XI.

A segunda leitura afirma que a doença é divina em virtude de ter a *physis*, ou seja, um padrão regular de origem (causa) e um caráter definido. Tal conotação levou os pré-socráticos a aplicar a palavra a seus

67 HIPÓCRATES, 1983.

princípios fundamentais. Essa segunda interpretação pode encontrar sua base no caráter etiológico do capítulo XVIII.

A proposta não é oferecer uma nova interpretação, nem conciliar as duas, mas reconhecer os pressupostos subjacentes a cada uma. Outra observação é que oposições terminológicas como “racional contra irracional” e “natural *versus* sobrenatural” fazem a discussão se tornar ainda mais confusa.

Uma provável refutação está no capítulo XXI, no qual a palavra *theion* parece ser usada em dois sentidos: natural e divino. Isso não precisa constituir necessariamente um problema, mas parece improvável que, nesse texto – no qual o sentido em que a epilepsia pode ser chamada de divina é um dos temas centrais –, o autor permita tal mudança sem marcá-la explicitamente.

Ambas as implicações parecem chegar à conclusão de que o autor hipocrático nega que as doenças são enviadas por deus, no sentido tradicional, e que a doença pode ser curada por meio de dieta. Assim, suas declarações teológicas positivas podem ser vistas como premissas para suas conclusões etiológicas e terapêuticas.

O perigo desta “teologia” positiva consiste em declarações que pressupõem algumas generalizações questionáveis e que parecem ser questionáveis à luz de outras afirmações do tratado. Duas generalizações frequentes (EIJK, 2008, p. 61) consistem em tomar um fenômeno natural por divino e falar sobre o divino de um modo abstrato. Chamar um fenômeno de divino e dizer que o divino é idêntico à natureza, ou, ainda, dizer que o divino é abstrato, parece contradizer o texto, que usa a expressão com o equivalente à *hoi theoi* (os deuses)⁶⁸.

Além dessas generalizações, há evidências, no próprio texto, de que é errado atribuir a “teologia” naturalista ao autor do tratado “Da

68 As referências específicas se encontram no volume 6 da edição de Littré, (1840 p. 358, 360 e 364 *intervention divine*). To teion aparece com o sentido de caráter divino na p. 352.

doença sagrada”. Isso pode ser demonstrado no ataque que o médico investe contra os charlatões. “Eles são ímpios, ateus” (JOUANNA, 1989, p. 17). Ele continua dizendo que purificam os possuídos com sangue como se fossem criminosos, mas “deveriam fazer o contrário com eles, fazer sacrifícios e preces e levá-los aos templos para suplicar aos deuses” (c. IV). Nesse sentido, Jouanna e Van der Eijk concordam que as fronteiras entre a medicina secular e a medicina no templo nunca foram tão acentuadas como se tende a pensar (JOUANNA, 1992, p. 293; EIJK, 2005, p. 72). Ao contrário, foi no século V a.C. que o culto de Asclépio “decolou” (LLOYD, 2009, p. 40), justamente no período em que muitos autores hipocráticos estavam na ativa. Em muitos templos, os sacerdotes conduziam os doentes para o ritual de incubação e faziam enormes prescrições dietéticas (GORRINI, 2005, p. 141). Essa medicina “racional” trabalhou lado a lado com a “irracional” até a época romana.

O autor também faz uma afirmação de caráter religioso. Ele acredita (*aksio*) que o divino purifica e santifica (c. IV). O que nos permite suspeitar que a “ciência” grega não era totalmente divorciada da religião como se apresenta na atualidade. Isso é atestado pelas evidências das relações entre Hipócrates e de sua família com o Santuário de Apolo, em Delfos (JOUANNA, 1992, p. 289), que testemunha que a prática de uma religião não é incompatível com uma medicina racional, pois Asclépio representava uma união entre a medicina racional dos asclepiades e a medicina religiosa dos sacerdotes de Asclépio.

Outros autores hipocráticos fazem várias asseverações de cunho pessoal, dizendo: “para mim também (*emoí dè kai auto*) essas doenças são divinas” (“Águas, ares e lugares”, XXII)^{69, 70} No tratado “Sobre a

69 HIPÓCRATES, 1983.

70 Geralmente, os tradutores que defendem o “milagre grego” omitem a tradução de *kai auto* (JOUANNA, 1989, p. 11), pois eles se sentem constrangidos por essa concessão feita por um médico racionalista à uma explicação religiosa, como é o caso de

dieta” (IV, 87)⁷¹, o autor não exclui a petição aos deuses no tratamento médico e nas dietas; ele diz que “invocar os deuses é bom; porém convém invocar os deuses e ajudar a si mesmo”. Além disso, é possível observar a proximidade da relação entre a medicina racional e a religião pelo início do juramento: “Juro por Apolo médico, por Asclépio, Higiéia e Panacea, assim como por todos os deuses e deusas, colocando-os por testemunha...”.

Considerações finais

Émile Littré obteve êxito em começar uma crítica textual no *Corpus Hippocraticum* na modernidade. Ao fazer isso, ele começa a traduzir os textos com pressupostos de um milagre grego, de uma origem primeva da ciência moderna na Grécia Antiga. No presente, é impensável a tese de que a medicina hipocrática seja a origem imaculada da ciência moderna. A Grécia Antiga experimentou uma pluralidade de medicinas: hipocráticas, não hipocráticas, “racionais” e mágicas. É difícil pensar também que a medicina hipocrática tenha saído dos templos de Asclépio. Mas a medicina “racional” foi compatível com o culto oficial, pois o médico participava da vida pública.

Nesse contexto, deduz-se que o autor do tratado “Da doença sagrada” não acreditava que a epilepsia era uma doença “sagrada”, ou seja, proveniente de uma possessão divina ou de um miasma, mas que ela tem uma causa e pode ser curada por métodos dietéticos. Ao afirmar isso, ele não professa um ateísmo, mas acusa os magos e os charlatões de ateus e ímpios, em prol de uma ideia de que o divino purifica. Ao contrário do que pensava Littré e outros racionalistas, o médico hipocrático que se opõe à superstição e à magia não é ateu,

Littré, que traduz: “Pour moi, je pense que cette maladie vient de la divinité come toutes les maladies” (LITTRÉ, 1840, p. 76-77).

71 HIPÓCRATES, 1983.

pois ele se posiciona como quem acredita também na religião oficial. Littré leva adiante seus pressupostos até a tradução.

Enfim, podemos concluir que pensar a Antiguidade a partir do *Corpus Hippocraticum* não é somente uma tarefa de um médico, como pensava Littré, pois a ciência e a medicina – como profissão – ainda não estavam definidas como estão atualmente. O *Corpus Hippocraticum* permaneceu e, para alguns classicistas, permanece ainda hoje como simples escritos médicos. Porém, tais escritos da Grécia Antiga são fontes ricas (e pouco exploradas) para se pensar e refletir temas como religião, filosofia, artes, retórica e costumes do mundo antigo.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. São Paulo: Edipro, 2012.
- AYACHE, L. *Hippocrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- BROADIE, S. Teologia racional. In: LONG, A. A. *Primórdios da filosofia grega*. 2. ed. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2008. p. 271-292.
- EIJK, P. J. Van der. *Medicine and philosophy in classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GORRINI, M. E. The Hipocratic Impact on Healing Cults: the archaeological evidence in Attica”. In: EIJK, P. J. Van der. *Hippocrates in Context*. Netherlands: Brill, 2005. p.135-156.
- HIPÓCRATES. *Águas, ares e lugares*. In: *Tratados hipocráticos*, v. 2. Madrid: Gredos, 1983.
- HIPÓCRATES. Da doença sagrada. In: HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos*, v. 1. Madrid: Gredos, 1983.
- HIPÓCRATES. De la maladie sacrée. In: LITTRÉ, E. *Oeuvres Completes d’Hippocrate*, tome 6. Paris: Chez J. B. Baillièrre, 1839.
- HIPÓCRATES. Juramento. In: HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos*, v. 1. Madrid: Gredos, 1983.
- HIPÓCRATES. *The Sacred Disease*, v. 2. London: Harvard University Press, 1923.
- HIPÓCRATES. Sobre a dieta. HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos*, v. 3. Madrid: Gredos, 1983.
- HIPPOCRATES. Works. Introdução, tradução, comentário e notas de W. H. S. Jones. Massachusetts: Harvard University Press, 1923, vol. 1.

- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JOUANNA, J. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
- JOUANNA, J. Hippocrate de Cos et le sacré. *Journal des savants*, n. 1-2, p. 3-22, 1989.
- LAERCIO, D. *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- LAMI, A. *I Presocratici, testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1991.
- LESKY, A. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos, 1989.
- LIDDELL; SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Abridged Edition, 1891.
- LITTRÉ, E. *In the Grip of Disease: studies in the Greek imagination*. New York: Oxford University Press, 1970.
- LITTRÉ, E. *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LITTRÉ, E. *Oeuvres complètes d'Hippocrate, tome 1*. Paris: Chez J. B. Baillièrre, 1839.
- LITTRÉ, E. *Oeuvres Complètes d'Hippocrate, tome 2*. Paris: Chez J. B. Baillière, 1840.
- LLOYD, G. E. R. *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. London: Chatto and Windus, 1970.
- ROBINSON, T. M. *As Origens da Alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.
- SCHIAPPA, M. *Platão: helenismo e diferença, raízes culturais e analyses dos diálogos*. São Paulo: Annablume, 2012.
- VEGETTI, M. *Opere d'Ippocrate*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1965.
- VERNANT, J. Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, v 10, n. 3, p. 205-225, 1957.