
archaí

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO

Restauração e desintegração: a herança da tradição médica no *Filebo* de Platão

Restoration and disintegration: the legacy of medical tradition
in Plato's Philebus

Beatriz Saarⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-1052-9672>
beatrizsaar@hotmail.com

ⁱ Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

SAAR, B (2025). Restauração e desintegração: a herança da tradição médica no *Filebo* de Platão. *Archai* 35, e03531.

Resumo: Este estudo tem como objetivo primordial determinar o lugar reservado à medicina no diálogo *Filebo*, de Platão. O estudo aborda, por um lado, a crítica que o filósofo faz à medicina, enquanto prática e ofício regulado por normas e procedimentos específicos, e, por outro, a maneira habilidosa com que ele recorre a algumas teorias

médicas, adaptando-as para seus próprios propósitos. A primeira parte da investigação busca compreender as razões pelas quais Platão critica a medicina no *Filebo*, especialmente na passagem 56b1. Essa crítica, como será argumentado, está profundamente relacionada ao método da medicina. Nesse sentido, será importante destacar que, ao criticar a medicina, Platão não busca estabelecer uma rivalidade entre a filosofia e a prática médica, mas sim questionar a pretensão da medicina de se apresentar, algumas vezes, como o melhor e único *modus vivendi*. A segunda parte do estudo, por sua vez, se concentra em analisar as influências da medicina sobre a teoria platônica do prazer, especialmente no que diz respeito ao conceito de prazer como um processo de preenchimento. Para isso, recorre-se a textos hipocráticos, como *Sobre as doenças IV*, *Sobre a natureza do homem* e *Sobre a medicina antiga*. Por fim, através da comparação de termos-chave recorrentes, destacam-se as semelhanças e as diferenças entre a concepção médica e a concepção de Platão sobre o prazer.

Palavras-chave: *Corpus hippocraticum*, *Filebo*, *Desintegração*, *Prazer*, *Método*.

Abstract: This study aims to examine the position of medicine within the context of Plato's dialogue *Philebus*, focusing, on one hand, on the critique the philosopher makes of medicine as a practice and craft governed by specific norms and procedures, and, on the other, on the skillful way in which he draws upon certain medical theories, adapting them to serve his own purposes. The first part of the analysis seeks to understand the reasons behind Plato's critique of medicine in the *Philebus*, especially in passage 56b1. This critique, as will be demonstrated, is closely related to the method of medicine. In this sense, it is important to highlight that, in criticizing medicine, Plato does not seek to establish a rivalry between philosophy and the medical practice, but rather to question medicine's claim to sometimes present itself as the best and only *modus vivendi*. The second part of the study focuses on analyzing the influence of medicine on Plato's theory of pleasure, particularly regarding the concept of pleasure as a process of fulfillment. To this end, Hippocratic texts such as *On Diseases IV*, *On the Nature of Man*, and *On Ancient Medicine* are consulted. Finally, through a comparison of recurring key terms, similarities and differences between the medical conception and Plato's conception of pleasure are highlighted.

Keywords: *Corpus hippocraticum*, *Philebus*, Disintegration, Pleasure, Method.

1. *Modus vivendi* e método. A crítica à medicina

É amplamente reconhecida a presença, assaz frequente, da medicina nos diálogos platônicos. Mesmo quando dirige críticas à técnica médica, é inegável que a discussão perpassa praticamente toda a obra platônica, dos diálogos iniciais até as *Leis*. Nesse sentido, Mario Vegetti (1995, p. 9) sugere que a crítica platônica à medicina não deve ser compreendida como resultado de um eventual desprestígio da técnica médica aos olhos de Platão, mas antes como reconhecimento da peculiar habilidade que ele teria prontamente percebido em sua constituição. Segundo o autor, como outras técnicas importantes do ponto de vista científico, a medicina representava um modelo abrangente de saber, pois estava circunscrita ao domínio específico de seu objeto – a saúde e a doença dos corpos. Era, assim, uma técnica regida por regras e procedimentos racionais, passíveis de discussão e transmissão, cuja eficácia poderia ser comprovada dentro do próprio campo do conhecimento. De fato, há suporte textual para essa interpretação na *República* (340d1-e1), especialmente na passagem em que Trasímaco questiona se é médico aquele que se engana quanto aos doentes e chega à conclusão, com a adesão de Sócrates, de que quem detém o conhecimento não erra, ou seja, o médico que detém a técnica médica, detém ele mesmo um conhecimento. Nesse sentido, entendemos que, a rigor, o médico é possuidor de um saber ou mesmo de um conhecimento. Outra passagem importante para apoiar essa hipótese está em *Górgias* (464d1-e1), quando Sócrates defende que a culinária toma por vezes a aparência de medicina, sem de fato sê-la, pois, enquanto a primeira está preocupada em buscar os melhores alimentos através do prazer, a segunda visa conhecer quais são os alimentos mais adequados aos

corpos. Isso parece ocorrer porque a medicina é uma técnica que visa, através do conhecimento, o melhor; a culinária, por sua vez, é uma atividade empírica que visa o agradável. Ambas as passagens sugerem, como observou Vegetti, que Platão reconhece a medicina como uma técnica que, quando adequadamente aplicada, pode consolidar-se como um saber legítimo.

Na mesma esteira de Vegetti, alguns autores defendem que a predileção de Platão pela medicina se deve ao fato de que essa técnica, sobretudo como apresentada no *Corpus hippocraticum*, teve que ter, desde muito cedo, um rigoroso estatuto epistemológico em resposta à medicina religiosa¹. Essa consideração apoia a existência de uma fonte comum entre a medicina e a filosofia platônica, pois, assim como a medicina hipocrática, a filosofia platônica teve que disputar sua própria existência, pondo os próprios objetos e o próprio método de pesquisa e de prática em discussão com os sofistas, os eristas e os oradores².

Apesar disso, embora a medicina e a filosofia compartilhem uma origem comum e a primeira seja frequentemente apresentada como uma técnica relevante nos diálogos platônicos, é preciso destacar que ela competia com a filosofia pela autoridade cognitiva e moral em diversas questões relativas à natureza humana, à saúde e à felicidade³. Collins (2015, p. 5) destaca que, após a Guerra do Peloponeso, o protréptico⁴ filosófico teve que lidar com diversas formulações e

¹ Sobre como a medicina hipocrática teve de se opor a outras vertentes médicas, ver Foster (1970, p. 4) e Marino (2019, p. 351).

² Devo essa distinção a Marino (2019, p. 351), que notou como o uso da medicina surge como paradigma epistemológico no *Górgias* (463a-466a), quando se argumenta que a retórica não é uma τέχνη, mas uma prática (ἐμπειρία), incapaz de dar razão das próprias operações. Por isso, resulta ser uma prática que visa sobretudo à produção de prazer e não o que é bom para a alma ou a cidade (462c7).

³ Para um estudo mais acurado sobre o estatuto da medicina na época de Platão, ver Mihai (2021, p. 14): “In Plato’s time, medicine and philosophy often interfered and competed with each other for cognitive and moral authority in matters concerning human nature, health, and happiness”.

⁴ Protréptico é o nome dado a um gênero literário antigo, geralmente designando um convite à filosofia. É conhecido o protréptico escrito por Aristóteles. Porém, como ocorreu com boa parte de sua obra, restaram apenas alguns fragmentos.

abordagens possíveis do que seria a “boa vida” – incluindo novos discursos intelectuais, como historiografia e medicina. Várias disciplinas, como filosofia, retórica, medicina e sofística, estavam frequentemente envolvidas em uma competição mútua por autoridade cognitiva e moral, cada uma reivindicando sua preeminência sobre as outras. A medicina, em particular, tornou-se conhecida por despertar o interesse dos leigos, ou seja, das pessoas que não eram iniciadas na técnica. Parte desse interesse encontra-se no *Sobre a medicina antiga (De prisca medicina)*:

Quando se fala sobre essa arte, é preciso sobretudo, segundo me parece, falar coisas que são compreendidas pelo público leigo. Com efeito, não compete à medicina nem investigar nem falar de nenhuma outra coisa que não das afecções das próprias pessoas que estão doentes e sofrendo. Para elas, que são leigas, não é fácil compreender suas próprias afecções, como elas se geram e cessam, por qual motivo aumentam ou diminuem. (*De prisca med.*, 2.10-16; trad. Rafael Huguenin, Rodrigo de Brito e Sussumo Matsui).

O tratado fala sobre a gênese da medicina e sobre seu papel, indicando, inclusive, a importância, para o médico, de saber como se comunicar de forma comprehensível, para que o público leigo – aliás, o mais interessado nas promessas da medicina –, possa mais facilmente assimilar suas prescrições. Esse relato mostra como a medicina torna-se parte essencial da cultura grega antiga, deixando de ser restrita às escolas filosóficas e médicas para se tornar um interesse compartilhado por toda a sociedade⁵.

Quando Platão critica a medicina, portanto, não o faz porque não a reconhece como uma gama de saberes que possuem largo impacto social, mas parece referir-se a um ponto mais específico: ao fato de a medicina arrogar para si a detenção do melhor *modus vivendi*. Isso se

⁵ Diz-nos Jouanna (1990, p. 9) sobre esse aspecto: “La littérature médicale de l’époque classique se composait non seulement de traités écrits mais aussi d’œuvres destinées à être prononcées devant un public. L’auteur de *L’Ancienne médecine* le laisse entendre clairement dans deux passages où il emploie les verbes «dire» et «écrire» pour désigner ceux qui ont composé des œuvres médicales”.

torna evidente quando verificamos que autores hipocráticos defenderam a preeminência da medicina sobre a própria filosofia. O autor de *Sobre a medicina antiga* (2.1-3) nos diz: “Mas quanto à medicina, desde muito ela já dispõe de tudo, tendo já descoberto um princípio e um caminho, com os quais muitas coisas admiráveis foram descobertas ao longo de muito tempo” (Ιητρικῇ δὲ πάντα πάλαι ὑπάρχει, καὶ ἀρχὴ καὶ ὁδὸς εὐρημένηκαθ' ἦν καὶ τὰ εὐρημένα πολλά τε καὶ καλῶς ἔχοντα εὑρηται ἐν πολλῷ χρόνῳ). “Caminho” pode ser entendido não apenas como os passos trilhados pela medicina, mas como o próprio método estabelecido pela técnica médica. No trecho, a medicina também ostenta uma certa tradição, como se antevê na menção a *χρόνος*: ela aparece como uma prática que se organizou e se consolidou ao longo do tempo. Finalmente, como prova cabal do sucesso desse saber, estão as descobertas de coisas admiráveis que a medicina logrou alcançar. Logo em seguida a essa afirmação em que elogia a medicina, o autor critica abertamente as abordagens feitas por vários filósofos sobre temas como “o que é o ser humano e de quais causas ele é feito” (20.11-13). Ele nos diz:

No entanto, alguns médicos e sofistas afirmam que não seria possível alguém conhecer medicina sem saber o que é o ser humano e que para quem se propõe a tratar corretamente do ser humano é necessário aprender isto. Porém, o discurso deles se encaminha para a filosofia, como no caso de Empédocles e outros que escreveram sobre a natureza, descrevendo desde o princípio o que é o ser humano, como ele surgiu inicialmente e a partir de que coisas foi formado. (*De prisca med.*, 20.1-6; trad. Rafael Huguenin, Rodrigo de Brito e Sussumo Matsui).

Na passagem referenciada, há uma clara tensão entre o autor e a filosofia, sobretudo associada à figura de Empédocles⁶. Há uma crítica evidente aos métodos da filosofia quando ele ressalta que, para poder praticar medicina, não é preciso conhecer o que o ser humano

⁶ Embora Empédocles seja diretamente mencionado, alguns estudos apontam que o autor do tratado pode, na verdade, estar fazendo críticas a outros filósofos também, como Filolau. (Cf. Velandia, 2021, p. 264).

é, qual sua origem ou quais são os seus elementos constituintes – exatamente o que Empédocles e todos os primeiros filósofos se propõem a investigar. Para o autor, isso “diz menos sobre a técnica médica do que a pintura” (*ἥσσον νομίζω τῇ ἴητρικῇ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῇ γραφικῇ*, 20.6-8). Em outras palavras, na concepção do autor hipocrático, aquele que se propõe a seguir o método dos filósofos estaria mais próximo de um artista do que propriamente de um investigador da natureza. Portanto, para o autor hipocrático, compreender os princípios primeiros revela-se irrelevante no contexto da prática médica, pois essa é, antes de tudo, uma ciência que visa o particular. O método aplicado a cada paciente não é universal, mas deve ser adaptado a cada caso em específico. Na concepção presente no tratado referenciado, o médico deve priorizar a investigação dos sintomas e a prescrição de tratamentos personalizados, como uma dieta adequada ao indivíduo, considerando que isso é mais benéfico e eficaz do que se perder em especulações sobre os princípios da natureza e dos seres.

Ainda sobre a disputa em torno do melhor modo de vida, Mihai (2021, p. 16) desenvolveu uma tese para explicitar o método platônico – aplicado sobretudo nos diálogos de juventude – que visa estabelecer a preeminência da filosofia sobre a medicina. Segundo o autor, Platão introduz um tópico filosófico bastante conhecido, a saber, a distinção corpo-alma. Em diversos diálogos, Platão insiste em assegurar a superioridade da alma em relação ao corpo. Esse parece ser o caso da passagem do *Críton*:

{SO.} Mas será digno de viver ainda que se corrompa o que em nós se deteriora com a injustiça e se aperfeiçoa com a justiça? Ou devemos considerar isso que há em nós – e que está relacionado com a justiça e a injustiça – mais insignificante do que o corpo?

{CR.} De forma alguma.

{SO.} Porém mais honroso?

{CR.} Muito mais. (*Críton*, 47e6-48a4; trad. nossa)

O que há em nós que se atenta ao que é justo e injusto é precisamente a alma. Assim como o corpo deteriorado nos impede de viver (47e3-4), o passo indica que também a alma arruinada torna o

viver indigno. Interessa notar que a alma é apresentada como mais importante do que o corpo. Algo semelhante ao que lemos em *Górgias* (465c7-d1), onde Sócrates chega à conclusão de que a alma comanda o corpo ($\eta\ \psi ux\eta\ t\bar{\omega}\ s\omega m\at{a}t\iota\ \acute{e}pe\sigma t\acute{a}tei$). Tanto em um diálogo, como no outro, essa preeminência parece justificar-se pelo mesmo motivo: a alma é capaz de fazer algo que o corpo não alcança, a saber, a alma é capaz de contemplar ($\acute{u}p\bar{o}\ t\alpha\acute{u}t\i\ k\alpha t\acute{e}\theta e\omega r\bar{e}\tilde{\i}\tau\bar{o}$, 465d1), e essa capacidade lhe permite o aprendizado de distinções conceituais, como a diferença entre a medicina e a culinária. Enquanto o critério do corpo é o prazer, que avalia os alimentos conforme o nível de agradabilidade que nos proporcionam, o critério da alma é a inteligência, capaz de discernir quais alimentos são benéficos e, assim, determinar o que é mais apropriado para um determinado corpo (465d2-3). A mesma tese se repete ainda no *Primeiro Alcibiádes*, onde se diz que a alma se serve do corpo ($\chi\rho\tilde{\i}\tau\bar{a}\ t\bar{\omega}\ \eta\ \psi ux\eta$, 130a1) e o comanda ($\acute{a}r\chi\ou{s}\sigma\alpha$, 130a3)⁷.

Ora, visto que a medicina se preocupa principalmente com o corpo e a filosofia privilegia a alma, o ponto de Platão é que a última deve ser considerada uma importante forma de vida. É isso o que se argumenta em *Primeiro Alcibíades* (131a5-6): “nenhum médico, na medida em que é médico, conhece a si mesmo” (οὐδεὶς ἄρα τῶν ἰατρῶν ἔαυτὸν γιγνώσκει, καθ' ὅσον ἰατρός)⁸.

Assim, o *Críton*, o *Primeiro Alcibiádes* e o *Górgias*, quando lidos e articulados em conjunto, sugerem que a verdadeira felicidade

⁷ Essa tese culmina em um ponto ainda mais extremo: Sócrates afirma que os indivíduos acabam por ser nada mais do que alma ($\mu\eta\delta\acute{e}n\ \ddot{\alpha}\lambda\lambda\omega\ t\acute{o}\v{v}\ \ddot{\alpha}\eta\theta\rho\omega\pi\omega\nu\sigma\mu\beta\acute{a}\iota\acute{e}v\in\ \ddot{\eta}\ \psi\omega\chi\acute{h}\nu$, 130c3).

⁸ O aforismo delfico "conhece-te a ti mesmo" (*γνῶθι σεαυτόν*) aparece em diversos diálogos platônicos através de Sócrates e desempenha diversas funções. No *Primeiro Alcibiades* aparece conectado sobretudo à noção de temperança (*σωφροσύνη*): "se a temperança consiste em conhecer a si mesmo, nenhum deles é temperante pela sua técnica" (131b4-5). O que Platão defende é que nenhuma técnica, para além da filosofia, é capaz de tornar o indivíduo temperante, pois só a filosofia possui a capacidade de conhecer a alma. É por isso que "essas técnicas são consideradas manuais e não um saber digno de uma pessoa excelente" (*βάναυσοι αὗται οἱ τέχναι δοκοῦσιν εἶναι καὶ οὐκ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ μαθήματα*, 131b7-8).

abrange tanto a integridade corporal, a saúde, como depende também do autoconhecimento e da temperança, que não podem ser alcançados somente pela medicina. Isso não implica afirmar que a saúde do corpo não pode ser avaliada entre um dos maiores bens, mas simplesmente que a saúde funciona melhor em um corpo cuja alma está em boas condições⁹.

O que não resulta em um desprezo à medicina, como alguns autores sustentaram¹⁰, mas em uma tentativa de Platão de assegurar que, por mais que a medicina seja uma técnica completa, ela não é capaz de realizar discursos sobre a alma e promover o conhecimento de si. Portanto, mais do que uma tentativa de exclusão ou total afirmação da predominância de uma técnica sobre a outra, podemos entender a sugestão platônica como uma espécie de aceno para uma cooperação entre os campos do saber. A medicina, sozinha, não é capaz de abranger toda a complexidade de um viver saudável e pleno. Desse modo, a prática filosófica, compreendida não como investigação dos primeiros princípios, como citou o autor hipocrático, mas enquanto conhecimento de si, pode enriquecer o cuidado médico, pois tal prática investiga não somente aquilo que se é, mas os hábitos, as dietas, em suma, o modo de vida de cada indivíduo. Assim, Platão, ao enfatizar que a medicina, embora seja uma técnica completa, não é capaz de abordar questões da alma ou promover o autoconhecimento, não desvaloriza essa prática, mas sugere uma colaboração ativa entre a filosofia e a medicina. A filosofia complementa a medicina ao tratar não apenas do corpo, mas

⁹ No *Górgias* (452a1-b1) é levantada a hipótese de que a medicina lidaria com o maior bem dos indivíduos (*περὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν τοῖς ἀνθρώποις*), a saber, a saúde (*ὑγίεια*). Exatamente o que sustentam os tratados hipocráticos. Mas isso é colocado à prova próximo ao fim do diálogo, quando o bem-estar psíquico é apresentado como muito mais importante do que o bem-estar do corpo, pois ser injusto, licencioso, covarde e ignorante (vícios da alma, *ψυχῆς πονηρία*) é mais feio e mais doloroso do que ser pobre e doente (477c6-e2).

¹⁰ Ver, por exemplo, o estudo de Levin (2014, p. 54): “Plato’s disputes with poetry and rhetoric/sophistry have received much scholarly attention. In contrast, the very fact that there is a rivalry with medicine in Plato, let alone the significance of that dispute, has not yet received its due through concerted investigation”.

também da alma, por isso o *modus vivendi* daquele que pratica a filosofia é reiteradamente elogiado por Platão.

Uma importante consideração para entender a crítica de Platão à medicina está no *Filebo*, quando ele a compara com outras técnicas. Em 56b1, Sócrates posiciona a medicina ao lado de técnicas como a agricultura, a navegação e a estratégia militar, na classe das “técnicas manuais”, que, assim como a aulética e a prática musical em geral, consiste em “ter em grande medida uma mistura do que não é claro, e pouco do que é seguro (*πολὺ μεμειγμένον ἔχειν τὸ μὴ σαφές, σμικρὸν δὲ τὸ βέβαιον*, *Phlb.*, 56a6-7):

S: Pois bem, a música, de certo modo, harmoniza o consoante não pela medida, mas pela conjectura, e é esse o caso de toda aulética, que persegue, através da conjectura, medir o tamanho de cada corda que é conduzida. Nesse caso, a falta de clareza predomina e a parte da segurança é excepcionalmente reduzida.

P: Extremamente verdadeiro.

S: E podemos encontrar algo semelhante na medicina, na agricultura, na navegação e na estratégia militar.
(*Phlb.*, 56a3-b2; trad. nossa)

Ao analisar a passagem acima, Ayache (1999, p. 35) defende que a avaliação platônica da medicina no *Filebo* pode ser explicada pela classificação das artes nos passos anteriores (55e1), em que Sócrates as distingue com base no uso de três princípios orientadores: ἀριθμητική (a técnica dos números), μετρητική (a técnica da medida) e στατική (a técnica do peso). As técnicas ditas “menos seguras”, ao invés de recorrerem ao número, à medida e à pesagem, baseiam-se na conjectura (*στοχασμός*), estando estreitamente alinhadas às percepções sensoriais refinadas pela experiência e pela prática (*τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρίᾳ καὶ τινὶ τρίβῃ*). De modo semelhante à ideia central contida no *Filebo*, no *Sobre a medicina antiga* o autor nos diz:

Por isso, a questão é muito mais complexa e requer mais precisão, pois é preciso se ater a uma certa medida. Mas não encontrarás outra medida, nem número, nem peso, em referência à qual tu possas obter precisão (*μέτρον δὲ, οὐδὲ σταθμὸν, οὐδὲ*

ἀριθμὸν οὐδένα ἄλλον, πρὸς ὁ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβὲς), exceto a sensação do corpo. Por isso é trabalhoso adquirir conhecimento com tanta precisão de modo a cometer apenas uns poucos erros aqui e ali. (*De prisca med.*, 20.1-6, trad. Rafael Huguenin, Rodrigo de Brito e Sussomo Matsui).

Não se trata apenas de uma semelhança vocabular no uso da tríade μέτρον, ἀριθμός, σταθμός, que Platão também emprega na passagem supracitada, o passo é importante principalmente por evidenciar a causa de a medicina não possuir uma medida objetiva para orientar seu ofício: o médico recorre à “sensação do corpo” (τοῦ σώματος τὴν αἰσθησιν), que pode ser interpretada como a percepção subjetiva do paciente ou do médico. Assim, entende-se que o método da medicina é essencialmente variável e impreciso, pois os indivíduos, e também os médicos, podem ser frequentemente enganados a respeito de seus padecimentos.

Porém, essa constatação não significa que Platão julgue que a técnica médica é totalmente ausente de regras. Como vimos acima, ela possui não apenas uma tradição, um conjunto de regras racionais e procedimentos eficazes, como também é capaz de dar razão às suas próprias operações, algo que a retórica não conseguia (*Gorg.* 462c7). No *Fedro* (268b-c), por exemplo, Sócrates propõe uma situação hipotética em que alguém se dirige a Erixímaco e a seu pai Acúmeno, ambos médicos, para perguntar-lhes se o simples domínio de procedimentos como provocar vômitos, resfriar o corpo ou induzir a transpiração seria suficiente para caracterizar o verdadeiro médico. A conclusão do argumento é negativa: não basta realizar tais operações, é preciso saber quando, em quem e por quanto tempo cada uma deve ser aplicada. Essa exigência de aplicação criteriosa e contextual demonstra que a medicina não é apenas um conjunto de regras mecânicas, mas uma verdadeira técnica guiada pelo intelecto, capaz de justificar internamente cada um de seus atos.

Portanto, julgo que o ponto de Platão, ao incluir a medicina entre as técnicas pouco claras, é mostrar que, embora seu objeto de análise seja determinado, a falta de método ou de aperfeiçoamento pode levar o médico a erros com consequências fatais. Uma evidência dessa tese

pode ser encontrada em *Filebo* (17c7), quando Platão contrasta aquele que conhece apenas o agudo, o grave e o intermediário e aquele que adquiriu o conhecimento das harmonias e ritmos transmitidos pelos antigos. A comparação é útil quando pensamos que, assim como o músico, não basta ao médico saber apenas uma das partes constituintes de seu ofício, contrariamente, ele deve entender os princípios subjacentes que regem os sistemas complexos. A saúde, por exemplo, é o modelo perfeito da proporção certa, que nasce da união entre o determinado e o indeterminado. Portanto, o médico, ao compreender melhor os princípios que regem a saúde, seria capaz de executar de uma maneira mais acertada o seu ofício. No *Filebo* há uma clara indicação de que entender o que é uma boa mistura implica conhecer os seus elementos um a um ($\ddot{\epsilon}\nu\ \dot{\alpha}v\vartheta'\ \dot{\epsilon}\nu\circ\zeta$). Em outras palavras, o conhecimento do todo é também o conhecimento de cada um dos seus elementos.

Em conclusão, Platão enfatiza que, embora a medicina seja uma técnica com tradições, regras e procedimentos racionais, o método dialético e a filosofia podem complementá-la, à medida em que o *Filebo* sugere um processo de matematização das ciências, que parte do indeterminado ao determinado. Neste sentido, podemos entender a crítica platônica como uma cooperação entre os campos do saber, dessa vez com o método caro ao *Filebo* e aos diálogos tardios: a dialética e a matematização. A analogia com a música, especialmente no que diz respeito ao conhecimento das harmonias e ritmos, evidencia a ideia de que, assim como o músico precisa entender a totalidade da música e seus componentes, o médico, pode estabelecer uma relação harmoniosa com o filósofo, compreendendo melhor os princípios subjacentes à saúde – , que é, por sua vez, uma harmonia entre os elementos que constituem o corpo – e estimulando o cuidado de si, representativo do cuidado para com a alma.

2. Para além de uma suposta “rivalidade”: a influência médica na tese do prazer

Para além de um suposto desacordo entre medicina e filosofia, alguns estudos notaram a especial influência do *Corpus hippocraticum* na obra platônica¹¹. Em primeiro lugar, há fortes indícios de que Platão estabeleceu contato com diversos tratados médicos¹², e que não somente foi um leitor assíduo, mas que fez uso direto dessas leituras: as diferentes referências e pastiches de tal tradição que pululam ao longo dos *Diálogos*, nos mostram que ele faz uso de tais teses para a formulação de muitas de suas considerações. Por isso, não é exagero afirmar que a medicina hipocrática atravessa toda a produção platônica¹³. Entre as influências médicas que Platão incorpora em seus diálogos, destaca-se a explicação fisiológica do prazer. Em diversos momentos, ele recorre a analogias físicas para abordar esse conceito, entendendo o prazer como uma espécie de “preenchimento” ou “restauração” a um estado anterior e natural. Essa perspectiva, que associa o prazer ao equilíbrio do corpo, é uma constante em sua obra¹⁴. A fim de melhor

¹¹ A influência da medicina nos textos platônicos é uma temática respaldada nos estudos platônicos, existem diversos estudos relevantes na área, como os de Schuhl (1960, p. 73-79); Joly (1961, p. 435-451); Lombard (1991, p. 1); Vegetti (1995, p. 1); Lo Presti/Marino (2011, p. 1-41) e Marino (2019, p. 349-358).

¹² Sobre o que Platão teria lido e em especial sobre o contato com a tradição médica, é recomendada a leitura de Kutash (2007, p. 12).

¹³ Hipócrates é citado diretamente em duas passagens do *corpus*: em *Protágoras* (311b-c) e no *Fedro* (270c9-10). Enquanto no *Protágoras* Hipócrates é apenas mencionado em relação à medicina, no *Fedro* há um comentário ao método hipocrático de investigação: Sócrates cita a afirmação de Hipócrates de que o método correto da medicina é estudar a “fisiologia do todo” e sugere que o método correto é discernir se uma coisa é simples ou complexa, se tem a capacidade de agir ou não etc. No entanto, é preciso salientar que a influência dos tratados médicos em Platão não deve resumir-se a essas breves menções textuais. Schuhl (1960, p. 73), nos diz que a medicina é, de todas as técnicas, aquela que mais cativa a atenção de Platão. Para sustentar sua hipótese, o autor cita passagens dos diálogos que mencionam nomes de médicos, como Heródico e Alcmeão, além de oferecer diversas passagens do *corpus* que resguardam uma relação com tratados médicos.

¹⁴ Para além do *Filebo*, ela aparece de modo evidente na *República* (583e-584b), no *Górgias* (493b-494a) e no *Timeu* (86c-87a).

compreender essa contribuição, é fundamental o estudo do tratado *Sobre as doenças IV (De morbis IV)*, cuja autoria é associada ao “autor C”, assim chamado por Grensemann¹⁵. No tratado referenciado, o autor aborda a natureza, os sintomas e o tratamento de doenças, e oferece uma explicação detalhada do processo de diagnóstico. Sua abordagem médica é amplamente empírica, enfatizando a necessidade da observação cuidadosa dos sintomas e sinais corporais para entender as causas subjacentes da doença.

No tratado *Sobre as doenças IV*, por exemplo, o autor apresenta a teoria dos humores:

Esses elementos são fleuma, sangue, bile e humor aquoso [...] quando o ser vivo se forma, há nele tantas variedades de humor saudável e mórbido quanto em seus pais. (*Morb. IV*, 32.6-9; trad. nossa).

No tratado acima, o autor introduz o humor aquoso (ὕδρωψ) como um dos quatro humores primários, em vez da bile negra apresentada em *Sobre a natureza do homem* (4.1-7). Essa substituição provavelmente privilegia uma análise centrada em fluidos do corpo, destacando o papel da umidade e da hidratação na manutenção da saúde. Em sua análise dos humores, logo em seguida no *Sobre as doenças IV*, o autor escolhe, então, um exemplo do âmbito da nutrição, pois afirma que “em todos os alimentos e bebidas há algo bilioso, algo aquoso, algo sanguíneo e algo fleumático em maior ou menor quantidade” (33.2). Importa-nos, nesse momento, a descrição que o autor faz:

Caso sinta falta de algum tipo de bebida ou alimento, o corpo irá arrastá-lo das fontes até que o humor surja menor do que adequado; então o indivíduo sente

¹⁵ Ver Grensemann (1975; 1982; 1987). Conferir também a recente tradução de Marino (2024, p. 83-88) do tratado *De Genitura*, em que na introdução se discute a questão da autoria deste tratado. Embora o autor do tratado *De Morbis IV* não cite seu próprio nome explicitamente, Marino demonstra que ele faz questão de atribuir a si mesmo a paternidade dos textos que escreveu: em *Morb. IV* (LVII 6), por exemplo, o autor cita a si próprio, reivindicando, como em *De Genitura/De Natura Pueri*, a autoria do *De Mulierum Affectibus*.

desejo de comer ou de beber algo daquilo que possa preencher aquela parte da fonte e torná-la igual às outras. (*Morb.* IV, 39. 33-37; trad. nossa).

Em primeiro lugar, entender o que são as “fontes”¹⁶ ($\tauῶν πηγέων$) é de suma importância para a teoria médica do autor hipocrático. Resumidamente, elas devem ser entendidas como depósitos dos fluidos corporais: são lugares específicos situados no corpo que sinalizam o que nos alimentos e bebidas é de natureza biliosa, fleumática, sanguínea e aquosa¹⁷, inclusive antes que o corpo seja capaz de interpretá-las¹⁸. Em outras palavras, a cada humor corresponde um reservatório orgânico no corpo: a cabeça (atrelada à fleuma), a vesícula biliar (bile), o coração (ao sangue), o baço (humor aquoso). Cada uma dessas fontes extrai do alimento ou da bebida no estômago aquele humor ao qual ele é semelhante e cada um desses humores está presente em maior ou menor quantidade em todos os alimentos. A função dessas fontes, portanto, é a de prover um equilíbrio dos humores no corpo.

O desejo ($\iotaμερος$), descrito na passagem anterior, resulta ser nada mais do que uma consequência do ato de “necessitar” ($\epsilonνδέω$). Essa necessidade surge através da atração que o corpo exerce sobre os humores em suas fontes, precisamente quando se encontra em situação de deficiência nutritiva. Tal atração provoca um desequilíbrio nos fluidos presentes nas fontes e surge então o desejo

¹⁶ Compartilho com Craik (2015, p. 188) a ideia de que o termo empregado pelo autor do tratado tem uma conotação poética forte, sendo melhor traduzi-lo, para guardar o “gosto” do termo original, por “fonte” do que por “reservatório” ou “receptáculo”: “The sense of the term $\piηγή$, which is metaphorical and has a poetic, somewhat archaic, flavour, is better conveyed in a literal translation such as ‘fount’ or ‘well-spring’ than in the more prosaic ‘source’. (The author seems to claim this as his own neologism)”.

¹⁷ Essas classificações se referem a teoria dos quatro humores, descrita nos capítulos 33-41 do tratado. Lonie (1981, p. 260) oferece uma explicação sintética da teoria: “There are four humours in the human body. These humours are congenital, as the author states in *Morb.* IV 32,1. 84,7—11 Joly = VII 542,8-11 Li. (cf. Genit. 3,1. 46,14f. Joly = VII 474,8f. Li.: man has these forms of humour in him from birth), and frequently implies elsewhere). To each of these humours corresponds, an organic reservoir: the head, the gall-bladder, the heart, the spleen”.

¹⁸ Cf. *De morbis* IV. 39. 27-31.

pela completude daquilo que foi perdido. Deve-se notar que neste ponto está implícita a noção de que o alimento adequado realiza um preenchimento ou uma restauração ao estado natural do corpo. O procedimento do autor nos dois tratados é o mesmo: o corpo sinaliza uma deficiência nutricional, surge o desejo e a consequente necessidade de superar esse déficit. Finalmente, recepta-se a alimentação, a fim de que se possa retornar ao estado natural do corpo, de modo a dotá-lo de saúde. E é por isso que o ato de alimentar-se é descrito como prazeroso, porque o prazer está ligado ao processo de supressão de uma falta.

Em linhas gerais, o tratado aproxima-se da descrição platônica no *Filebo* quando Sócrates sugere, também em termos fisiológicos, que a harmonia corresponde ao estado natural do ser humano:

S: Eu digo que, tendo se desatado a harmonia em nós, seres vivos, ocorre a dissolução da natureza e, simultaneamente, no mesmo momento surgem as dores. (...) Mas, quando a harmonia se recompõe novamente retornando à sua própria natureza, devemos dizer que surge o prazer – se temos que estabelecer as maiores coisas em poucas palavras e o mais rápido possível. (...)

S: A fome, por exemplo, não é, certamente, dissolução e dor?

P: Sim.

S: Então, o ato de comer, realizando de novo o preenchimento, é prazer?

P: Sim.

S: E a sede, por sua vez, é uma corrupção e uma dor, e o poder do líquido que preenche de novo o ressecado, é prazer; e a separação e a dissolução contra a natureza, as afecções do calor asfixiante, são dor; mas a restauração, o resfriamento, de novo, de acordo com a natureza, é prazer. (...) E o congelamento, contra a natureza, pelo frio, dos líquidos do animal, é dor; enquanto que o caminho de acordo com a natureza, quando, de novo, os líquidos retornam ao estado anterior e se separam, é prazer. Em suma, vê-se que parece comedido o discurso que afirma que a espécie viva, como falávamos anteriormente, que veio a ser, de acordo com a natureza, a partir do ilimitado e do limite; quando é corrompida, essa corrupção é dor, ao passo que a leva, de novo, a seu próprio ser, esse

retorno, em todos os seres, é prazer. (*Phlb.*, 31d4-32b4; trad. Fernando Muniz)

O que vemos na passagem é um entendimento do prazer como um processo de restauração do equilíbrio natural e um resultado do retorno a um estado de saúde e harmonia. Sócrates observa que quando a harmonia é dissolvida (λυομένη), há uma ruptura correspondente no estado natural do ser vivo (ζῶον). Essa ruptura causa sofrimento (ἀλγηδόν). A referência à harmonia na passagem supracitada é crucial, pois, na filosofia platônica, a harmonia frequentemente simboliza o estado equilibrado do ser onde todos os elementos estão em um relacionamento adequado uns com os outros, seja no corpo, na alma ou no cosmos. Quando a ruptura da harmonia é corrigida, há um retorno à ordem natural, e esse retorno leva à experiência do prazer. Isso reforça a ideia de que o prazer não é algo separado da natureza, mas está integralmente conectado ao processo de reequilíbrio do corpo e da alma. O prazer está, portanto, ligado diretamente à completude natural (πλήρωσις), à satisfação de uma necessidade inerente (como fome ou sede) e ao retorno a um estado harmonioso. Desse modo, não resulta ser o objetivo da vida em si, mas um subproduto do retorno ao estado ou propósito natural de algo. Isso torna o prazer um efeito secundário em vez de um objetivo primário a ser perseguido isoladamente.

Um outro ponto importante de contato entre as duas descrições do prazer é a fome. A fome é apresentada, em linhas gerais, como sendo um processo de desintegração do ser vivo, sendo um elemento crucial nos tratados médicos, nos quais ela é apresentada em termos semelhantes ao de Platão, como é possível ver no *Sobre a medicina antiga*:

O corpo se corrompe e definha pela ação da fome ([τὸ σῶμα] φθίνει δὴ καὶ ξυντήκεται ὑπὸ λιμοῦ). Com efeito, todas as coisas que eu digo que ocorrem ao ser humano eu atribuo à fome. E afirmo também que todos os outros seres humanos, por saudáveis que sejam, se passarem dois ou três dias sem comer, sofrerão os mesmos efeitos que mencionei em relação aos que deixam de almoçar. (*De prisca med.*, 11.8-14; trad.

Rafael Huguenin, Rodrigo de Brito e Sussomo Matsui).

O autor menciona, em passos anteriores (10.18-28), que aquele que está acostumado a fazer uma refeição, como o almoço, e essa prática lhe é benéfica, sofre imediatamente de fraqueza intensa, tremores e desmaios quando ela é omitida durante alguns dias. Em seguida, o autor descreve uma série de alterações físicas: os olhos ficam mais verdes, a urina torna-se mais grossa e quente, surge um gosto amargo na boca, as vísceras parecem suspender-se, e há sensação de desfalecimento, abatimento e dificuldade para realizar o trabalho (*ἐπὶ τούτοισιν ὄφθαλμοὶ χλωρότεροι, οὗρον παχὺ καὶ θερμὸν, στόμα πικρὸν, καὶ τὰ σπλάγχνα οἱ δοκέει κρεμᾶσθαι, σκοτοδινίη, δυσθυμίη, δυσεργίη, 10.20-23*). Ora, tanto em *Sobre as doenças IV*, quanto em *Filebo*, a fome é associada à dor e à desintegração gradual do corpo. Enquanto no tratado hipocrático, a fome é descrita como uma causa de enfraquecimento e dissolução do corpo, Platão considera a fome como uma falta de equilíbrio, uma condição que, quando preenchida, corresponde ao prazer¹⁹. Do mesmo modo, no tratado hipocrático a sede também está relacionada ao desconforto e à necessidade de restaurar o equilíbrio corporal. Por fim, a dor é um termo-chave em ambas as passagens, ela surge associada ao processo de dissolução ou falta de equilíbrio. Em *Morb. IV*, a dor é associada diretamente à fome e suas consequências no corpo humano, isto é, interessa ao autor sobretudo descrever os processos físicos envolvidos na fome. Platão, por sua vez, defende que a dor é uma consequência da ruptura da harmonia.

Em Platão, a noção de harmonia está pautada especialmente no conceito de natureza e entende-se a harmonia como sendo um retorno ao estado natural do ser. Por isso, o termo φύσις é central no *Filebo*, sendo usado para referir-se ao estado natural do ser, tanto no plano

¹⁹ O verbo πληρόω (encher, preencher, tornar completo) e suas extensões aparecem tanto na tradição médica, quanto na passagem analisada. Em ambas, o processo de preenchimento, suplantando uma ausência, instaura o prazer. Contrariamente, a dissolução ou esvaziamento (διάλυσις) instaura uma dor, pois promove o desequilíbrio dos elementos do corpo.

físico quanto metafísico. No *Filebo*, em 31c2-3, Sócrates sugere que o par dor-prazer ($\lambdaύπη \tauε \kai \lambda\deltaονή$) esteja no gênero comum e especifica tal gênero como sendo aquele que combina o que é indeterminado com aquilo que determina (31d4), exatamente o gênero da saúde e da harmonia. Segundo essa linha de raciocínio, nesse gênero confere-se determinação ao indeterminado, de modo a que surja uma estabilidade em sua natureza. Nesse sentido, a quebra da harmonia provoca uma quebra da ordem natural. Sócrates defende a existência de um estado “natural” dos seres vivos ($\epsilon\nu \tauοις \zeta\omegaοις \alpha\muα \lambda\lambda\sigmaιν \tauης \phi\upsilonσεως$, 31d5). Exatamente aquilo que defendia a tradição médica, em que a fome, mesmo exemplo evocado aqui por Sócrates, foi apresentada como uma condição anômala à condição natural²⁰.

Embora não seja tão claro nos textos hipocráticos a associação do prazer como um retorno ao estado natural ou um processo de preenchimento²¹, tal como vimos em Platão, temos algumas evidências dessa associação nos tratados *Sobre os ventos* (*De flatibus*), *Sobre o uso dos líquidos* (*De humidorum usu*) e *Doenças IV* (*De morbis iv*). Em *Sobre os ventos* (*Flat.* 12, 14 (VI 92 Littré)), primeiramente, encontramos uma descrição do funcionamento fisiológico associado às noções de repleção e esvaziamento, o termo “πλήρωση”, o preenchimento – utilizado por Platão – é utilizado pelo autor do tratado para descrever o que ocorre no estômago quando ingerimos algum alimento. Embora não tenhamos uma associação direta ao prazer, o termo utilizado é o mesmo. Em *Sobre o uso dos líquidos* (*Hum.* 6, 23 (VI 128 Littré)), por sua vez, quando é descrito o funcionamento fisiológico das lágrimas, é dito que no canto dos

²⁰ A mesma hipótese é apresentada também no tratado *Sobre os ventos* (*De flatibus*, 1. 27-32).

²¹ A ideia de que o prazer consiste no retorno ao estado natural é desenvolvida em *Sobre as doenças IV* (*Morb.*, IV. 39. 4, 23-26), especificamente, embora todo o capítulo 39 seja importante, e em *Sobre a geração* (1.1-4.1), quando o autor explicita o prazer no campo das relações sexuais. No primeiro capítulo, prazer e calor são associados à perturbação do fluido que causa a secreção de sêmen e o autor apresenta uma espécie de gráfico cujas coordenadas são a produção de sêmen do homem e da mulher e a intensidade do prazer. Para uma abordagem mais acurada, ver Lonie (1981, p. 120).

olhos ocorre um preenchimento líquido que efetiva um retorno ao estado natural da condição dos olhos. As lágrimas evitam a irritação e promovem um retorno ao estado natural dos olhos. No caso dessa passagem, embora a palavra prazer não surja, temos a evidência de que o preenchimento efetivado pelo líquido lacrimal é o que impede a irritação nos olhos, ou seja, ele impede o desequilíbrio; por outro lado, o equilíbrio que o preenchimento promove é descrito como um retorno ao estado natural, ou seja, ao funcionamento adequado dos olhos. Portanto, por mais que o autor não evidencie textualmente que tal processo é prazeroso, a ideia de que o retorno ao estado natural nos afasta do desequilíbrio e, em última instância, da dor, já pode ser presumida do texto. Finalmente, e mais importante, em *Doenças IV* (*Morb. IV 41, 12 (VII 604 Littré)*), ao analisar o funcionamento dos humores no corpo, o autor nos diz que, quando o estômago está vazio, o corpo fornece o humor correspondente para preenchê-lo, e então é dito que esse ato de supressão do vazio “ἐπαυρίσκεται”, traz deleite, satisfação. Ora, por mais que o termo utilizado para descrever tal processo não seja aquele tipicamente utilizado por Platão, como “ἡδονή”, “ἡδύς” ou semelhantes, não devemos ignorar que há na passagem uma associação forte entre o preenchimento e a fruição. O preenchimento surge conectado ao deleite, à satisfação e, em última instância, ao prazer. Quando o vazio é finalmente preenchido com o humor adequado que o corpo concede, o humor retorna para a sua fonte originária.

Em linhas gerais, vimos que a teoria humoral e a teoria do prazer como processo de preenchimento no *Filebo* abordam a natureza da saúde humana e o equilíbrio dos processos internos, mas analisam essas ideias de diferentes perspectivas: uma médica e fisiológica, a outra fisiológica e metafísica. No tratado referenciado, a saúde é entendida como um equilíbrio entre os quatro humores. Quando esses humores estão em equilíbrio, o corpo funciona bem e a pessoa é saudável. O autor defende, em *Sobre a natureza do homem*, como vimos, que o desequilíbrio dos quatro humores leva à doença, seja febre (excesso de bile amarela) ou condições melancólicas (excesso de bile negra). O tratamento, então, visa restaurar o equilíbrio, normalmente por meio de dieta, exercícios ou medicamentos que

tratem do desequilíbrio subjacente dos humores. No *Filebo*, Platão sugere, de modo similar, que o prazer desequilibrado leva a um estado doentio não só do corpo, mas também – apoiando-se na identificação alma-corpo – da alma. Finalmente, tanto na tradição platônica quanto na médica, a saúde é concebida como intimamente ligada ao equilíbrio adequado dos fluidos corporais. No entanto, para Platão, a saúde representa uma harmonia entre os elementos que constituem o corpo, orquestrada por uma causa inteligente. Sua preservação e restauração, portanto, constituem uma questão de sabedoria universal (30b1-4). Em contraste, no tratado analisado, a saúde é encarada como uma mistura indeterminada de humores, na qual os elementos perdem suas identidades individuais e se dissolvem. O equilíbrio entre os humores não pressupõe necessariamente uma causa inteligente. O autor hipocrático, por exemplo, não associa diretamente o prazer a uma medida justa de saúde. Assim, a originalidade do tratamento platônico dos prazeres reside na imposição de um *μέτριον*, de uma medida justa.

Apesar disso, tanto na medicina, como na filosofia, os prazeres dos seres não são buscados por si mesmos, mas surgem do processo de restauração ao estado natural, que é vital para a sobrevivência. Com efeito, no *Filebo* Sócrates argumenta que a experiência do prazer é o resultado da correção de um desequilíbrio ou vazio no corpo. Assim, o prazer não é algo que existe por si só, mas faz parte de um processo maior de obtenção de um estado natural e harmonioso. Enquanto o autor hipocrático parece oferecer uma compreensão mais empírica e fisiológica do prazer, o relato de Platão sobre o prazer é mais ontológico, por atrelar-se à dialética e relacionar-se com conceitos como medida e harmonia. A despeito disso, pode-se concluir que, de uma maneira similar, ambos os pensamentos analisados ressaltam a ideia central de que o prazer não é um fim em si mesmo, mas o resultado natural da correção de um desequilíbrio ou do retorno a um estado de saúde e harmonia e que, à par toda ideia de rivalidade ou competição, nos resta o aceno de Platão para uma possível cooperação entre tais campos do saber.

Disponibilidade de Dados

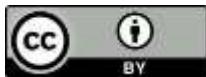
Não aplicável.

Bibliografia

- AYACHE, L. (1999). Le fonds médical du *Philebe*. In: DIXSAUT, M. (ed.). *La fêlure du plaisir*. Vol. 2. Paris, Vrin, p. 35-60.
- BAILLY, A. (1935). *Dictionnaire Grec – Français*. Paris, Hachette.
- BLANCO, M. E. R. (2003). Sobre las enfermedades IV. In: BLANCO, M. E. R.; POLO, L. V.; CUENCA, J. C. *Tratados Hipocráticos VIII*. (Traducciones, introducciones y notas). Madrid, Gredos.
- BURNET, J. (ed.) (1900). *Platonis Opera*. Vol. 2 e 3. Oxford, Clarendon Press.
- CAIRUS, H. (1999). Da natureza do homem *Corpus hippocraticum. História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 6, n. 2, p. 395–430.
- CAIRUS, H. (2005a). Da natureza do homem. In: CAIRUS, H.; JÚNIOR, W. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, p. 39-59.
- CAIRUS, H. (2005b). Da doença sagrada. In: CAIRUS, H.; JÚNIOR, W. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, p. 61-90.
- COLLINS, J. H. (2015). *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. New York, Oxford University Press.
- CRAIK, E. M. (2015). *The ‘Hippocratic’ corpus: content and context*. Abingdon, Routledge.
- DAVIDSON, D. (trad.) (1990). Platão. *Philebus*. New York, Garland Publishing.
- DIÈS, A. (trad.) (1993). Platon. *Philèbe*. Paris, Les Belles Lettres.
- FOSTER, M. (1970). *Lectures on the History of Physiology. During the 16th-18th Centuries*. New York, Dover Publications.

- GRENSEMAN, H. (1975). *Knidische Medizin Teil 1: Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre und Analysen knidischer Schriften im Corpus hippocraticum*. Berlin/New York, De Gruyter.
- GRENSEMAN, H. (1982). *Hippokratische Gynäkologie. Die gynäkologischen Texte des Autors C nach den pseudohippokratischen Schriften De muliebribus I, II und De Sterilibus*. Wiesbaden, Franz Steiner.
- GRENSEMAN, H. (1987). *Knidische Medizin, Teil II. Versuch einer weiteren Analyse der Schicht A in den pseudohippokratischen Schriften De natura muliebri und De muliebribus I und II*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- HUGUENIN, R.; BRITO, R. P.; MATSUI, S. (2024). Hipócrates. *Sobre a medicina antiga*. Apresentação de Silvio Marino. São Paulo, UNESP.
- JOUANNA, J. (1990). *Hippocrate: Tome II, Γ Partie - De l'ancienne médecine*. Paris, Les Belles Lettres.
- JOUANNA, J. (2012). *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*. Leiden, Brill.
- LEVIN, S. B. (2014). *Plato's Rivalry with Medicine: A Struggle and its Dissolution*. Oxford, Oxford University Press.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R. (1961). *A Greek – English Lexicon*. JONES, H. (ed.). Oxford, Clarendon Press.
- LITTRÉ, E. (1840). *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Paris, J. -B. Baillière.
- LO PRESTI, R.; MARINO, S. (2011). Dialégesthai: fisiologia di un atto. Interazioni fra lessico medico e lessico filosofico fra V e IV secolo (Corpus Hippocraticum e Platone). *Journal of Ancient Philosophy* 5, n. 2, p. 1-41.
- LOMBARD, J. (1999). *Platon et la médecine. Le corps affaibli et l'âme attristée*. Paris, L'Harmattan.
- LONIE, I. (1981). *The Hippocrates treatises “On generation”, “On the nature the child”, “Diseases IV”: a commentary*. Berlin/New York, De Gruyter.

- LOPES, R. (2011). Platão. *Timeu-Crítias*. (Tradução do grego, introdução, notas e índices). 1ed. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- MARINO, S. (2016). The Style of Medical Writing in the Speech of Eryximachus: Imitation and Contamination. In: CORNELLI, G. (ed.). *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*. Berlin/Boston, De Gruyter, p. 241-252
- MARINO, S. (2019) Medicina. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (ed.). *Platão*. Coimbra, Coimbra University Press, p. 347-358.
- MARINO, S. (2024). De genitura - ΠΕΡΙ ΓΟΝΗΣ [Hipócrates]. *Journal of Ancient Philosophy* 18, n. 2, p. 82-112.
- MIHAI, C. (2021). Protreptic and Medicine in Plato's Early Dialogues. *Hermeneia*, n. 26, p. 14-26.
- MUNIZ, F. (trad.) (2012). Platão. *Filebo*. São Paulo, Loyola.
- NUTTON, V. (2013). *Ancient Medicine*. New York, Routledge.
- PRADEAU, J.-F. (trad.) (2002). Platão. *Philebe*. Paris, Flammarion.
- PRADO, A. L. A. A. (trad.) (2014). Platão. *República*. 2 ed. São Paulo, Martins Fontes.
- PULQUÉRIO, M. O. (trad.) (1991). Platão. *Górgias*. Coimbra, Universidade de Coimbra.
- REIS, M. C. G. (trad.) (2016). Platão. *Fedro*. São Paulo, Penguin-Companhia.
- VEGETTI, M. (1995). *La medicina in Platone*. Venezia, Il Cardo.
- VELANDIA, A. (2021). ¿Es Filolao el oponente del *De prisa medicina?*. *Escritos* 29, n. 63, p. 264-286.



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista Archai? Acesse
<http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
