

UNIVERSIDAD DE GRANADA

FLORENTIA ILIBERRITANA

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA



Nº 35 / 2024

eug

FLORENTIA ILIBERRITANA
REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Nº. 35, 2024

ISSN: 1131-8848

ISSN-e: 2951-9578

REVISTA PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

Fundada en 1990, publica un número anual con trabajos de Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásica referentes al ámbito cultural mediterráneo y europeo. Se admiten recensiones de trabajos científicos.

Founded in 1990, publishes one number by year with articles on Ancient History, Archeology and Classical Philology of the Mediterranean and European cultural field. Also reviews of scientific papers are admitted.

Director

Carlos de Miguel Mora (U. Granada)

Secretaria

Eva María Morales Rodríguez (U. Granada)

Consejo de Redacción

Minerva Alganza Roldán (U. Granada), Marina del Castillo Herrera (U. Granada), Charles Delattre (U. Lille 3), Pedro Rafael Díaz y Díaz (U. Granada), Mónica Durán Mañas (U. Granada), Concepción Fernández Martínez (U. Sevilla), Álvaro Ibáñez Chacón (U. Granada), María Juana López Medina (U. Almería), José Ortiz Córdoba (U. Granada), Ángel Padilla Arroba (U. Granada), Joaquín Pascual Barea (U. Cádiz), François Quantin (École pratique des hautes études, Sciences religieuses), Alberto Quiroga Puertas (U. Granada), Francisco Salvador Ventura (U. Granada), Juan Jesús Valverde Abril (U. Granada) y Arnaud Zucker (U. Côte d'Azur).

Comité científico

A. Bancalari (U. Concepción, Chile), J. M. Baños Baños (U. Complutense, Madrid), T. Dorandi (CNRS, Paris), A. Espírito Santo (U. Lisboa), P. Gómez Cardó (U. Barcelona), T. González Rolán (U. Complutense, Madrid), H. Gozalbes García (U. León), G. L. Gregori (U. Sapienza di Roma), J. J. Iso Echegoyen (U. Zaragoza), C. Letta (U. Pisa), F. J. Lomas (U. Cádiz), J. A. López Férez (UNED, Madrid), J. M. Maestre (U. Cádiz), A. Melero Bellido (U. Valencia), L. Miletto (U. Napoli Federico II), M. D. Rincón González (U. Jaén), J. F. Rodríguez Neila (U. Córdoba), E. Sánchez Salor (U. Extremadura), N. Santos Yanguas (U. Oviedo), F. Soussa e Silva (U. Coimbra), J. M. Nunes Torráo (U. de Aveiro).

Distribución y suscripciones: EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA.

Antiguo Colegio Máximo. Campus Universitario de Cartuja 18071 - Granada. Tlf.: 958243930

Intercambios: DEPARTAMENTO DE HISTORIA ANTIGUA

Facultad de Filosofía y Letras. Campus Universitario de Cartuja, 18071 Granada.

INTERNET: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia>. E-mail: floril@ugr.es

FLORENTIA ILIBERRITANA no se responsabiliza necesariamente de los juicios y opiniones expresados por los autores en sus artículos y colaboraciones.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

FLORENTIA ILIBERRITANA

Depósito Legal: GR. 948-1996.

ISSN: 1131-8848

ISSN-e: 2951-9578

Maquetación: Raquel L. Serrano Luque / atticusediciones@gmail.com

Imprime: Comercial Impresores. Motril. Granada.

Printed in Spain. Impreso en España. Periodicidad anual.

Motivo de Portada: Retrato de la musa Calíope de un mosaico romano del s. I d. C. conservado en el Museo del Foro Romano de Cartagena. Fotografía de José Manuel Rodríguez Peregrina.

FLORENTIA ILIBERRITANA (Flor. Il.)

ISSN: 1131-8848

Nº. 35, 2024, pp. 306

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
Sumario	7-12

ARTÍCULOS

BLANCO ROBLES, Fernando, Actividad laboral y económica de la esclavitud en Hispania romana II: libertos.....	13-43
CARDOSO BUENO, Diego Andrés, Filón de Alejandría: contexto personal, familiar y social del filósofo	45-81
FIGUEIRA, Ana Rita, <i>Kairos</i> : intersecções entre medicina e vasos gregos de figuras (VI-V a. C.).....	83-118
HEREDIA CASTILLO, Alejandro, Tras las huellas de los feciales: un análisis histórico a lo largo de la República y el Alto Imperio.....	119-137
KOTARCIC, Ana, Carneades' Role in Cicero's Conceptualisation of Justice	139-167
LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio, <i>Palaístra</i> en Galeno	169-207

	<i>Págs.</i>
SÁNCHEZ TORRES, Francisco,	
<i>Insueti splendet igne</i> : virtudes principescas y varias cuestiones filológicas en tres epitafios en verso de Francisco Sánchez de las Brozas	209-238
SOTO MARTÍNEZ, Javier,	
La <i>Vita Sancti Aemiliani</i> de Braulio de Zaragoza dentro de las hagiografías visigodas: sobre el carácter excepcional de sus mi- lagros	239-264
Reseñas	265-304

FLORENTIA ILIBERRITANA (Flor. Il.)

ISSN: 1131-8848

Nº. 35, 2024, pp. 308.

CONTENTS

	<i>Págs.</i>
Table of contents	7-12

ARTICLES

BLANCO ROBLES, Fernando, Labor and Economic Activity of Slavery in Roman Hispania II: Freedmen	13-43
CARDOSO BUENO, Diego Andrés, Philo of Alexandria: Personal, Family and Social Context of the Philosopher	45-81
FIGUEIRA, Ana Rita, <i>Kairos</i> : Intersections Between Medicine and Greek-Figured Va- ses (VI-V BC)	83-118
HEREDIA CASTILLO, Alejandro, In the Footsteps of the Fetiales: a Historical Analysis Throughout the Republic and the High Empire	119-137
KOTARCIC, Ana, Carneades' Role in Cicero's Conceptualisation of Justice	139-167
LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio, <i>Palaístra</i> in Galen	169-207

	<i>Págs.</i>
SÁNCHEZ TORRES, Francisco,	
<i>Insueto splendet igne: Princely Virtues and Some Philological</i>	
Notes to Three Epitaphs by Francisco Sánchez de las Brozas	209-238
SOTO MARTÍNEZ, Javier,	
The <i>Vita Sancti Aemiliani</i> of Braulio of Saragossa Between Visi-	
gothic Hagiographies: About the Exceptional Nature of His Mi-	
racles.....	239-264
Book reviews	265-304

*Kairos: intersecções entre medicina e vasos gregos de figuras
(VI-V a. C.)*

*Kairos: Intersections Between Medicine and Greek-Figured
Vases (VI-V BC)**

<https://doi.org/10.30827/floril.v35.28917>

Ana Rita FIGUEIRA

Faculdade de Letras, Centro de Estudos Clássicos, Universidade de Lisboa

anaritafigueira@campus.ul.pt

<https://orcid.org/0000-0002-6246-5247>

Recibido el 01-09-2023

Aceptado el 19-02-2024

Resumen

La pregunta que orienta este estudio es la siguiente: ¿Qué importancia tienen para la historia de la medicina las representaciones de Aquiles en los vasos griegos? Para responder a esta pregunta se realiza una reflexión sobre el mito de Psique y se toma en consideración la coherencia de las representaciones examinadas en cuanto a la combinación de la *iatria* y del pensamiento mitológico y racional mediante una *poiesis* donde el ser humano cuestiona su papel en la arquitectura de un cosmos del que también forma parte. Se menciona a Empédocles como figura donde estas cuestiones son particularmente significativas para la definición de los actos éticos como sintomatologías de la *psyche*, la cual, en las representaciones aquí examinadas, se configura por medio del cuerpo. Al centrar la atención en la emoción de la furia ética, *menis*, se observa el modo en que la representación del cuerpo refleja la perturbación del alma y estabiliza la duplicidad y las manifestaciones evanescentes de esta concepción, en el marco de los siglos VI-V a. C., donde nuevas perspectivas sobre el ser humano y

* Esta actividade é financiada por Fundos Nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia I. P., no âmbito do projecto UIDB/00019/2020 (<https://doi.org/10.54499/UIDB/00019/2020>).

el cosmos constituían el centro de la labor de hombres asombrados de ellos mismos y del cosmos del que formaban parte, y que, por ello, todo lo observaban y deducían, dando forma así al paisaje de la racionalidad y de la memoria mediante una perspectiva sensible e integradora. De este modo, se replantea el papel de Príamo como ana-lista de la *psyche*. La recepción de la embajada de Agamenón, el rescate del cuerpo de Héctor y la *teichoscopia* (*Iliada* 3; 9; 24) definirán homologías mutuamente significativas con las representaciones y el mito de Psique.

Palabras clave: *kairos*; *psyche*; ética; Aquiles; vasos gregos.

Resumo

A pergunta orientadora deste ensaio é a seguinte: Qual a importância das figurações de Aquiles nos vasos gregos para a história da medicina? A fim de responder a esta pergunta reflecte-se sobre o mito de *Psyche* e considera-se a coerência das figurações em exame quanto à combinação da *iatria* e do pensamento mitológico e racional mediante uma *poiesis* onde o ser humano se problematiza na moldura do cosmo de que também faz parte. Menciona-se Empédocles enquanto figura na qual estas questões são particularmente significativas para a definição de actos éticos enquanto sintomatologias da *psyche*, que, nas figurações aqui contempladas, se configura mediante o corpo. Com foco na emoção da fúria ética, *menis*, observa-se o modo como a figuração do corpo reflecte a perturbação da alma e indica o duplo e manifestações evanescentes desta concepção, no quadro dos séculos VI-V a. C., onde novas perspectivas sobre o ser humano e o cosmo constituíam o centro do labor de homens espantados com eles próprios, com o cosmo de que faziam parte e que, por isso, tudo observavam, deduziam, assim dando forma à paisagem da racionalidade e da memória mediante uma perspectiva sensível e integradora. Assim, repensa-se o papel de Príamo enquanto ana-lista da *psyche*. A recepção da embaixada de Agamémnon, o resgate do corpo de Heitor e a *teichoscopia* (*Iliada* 3; 9; 24) definirão homologias mutuamente significativas com as figurações e com o mito de *Psyche*.

Palavras-chave: *kairos*; *psyche*; ética; Aquiles; vasos gregos.

Abstract

The guiding question for this study is the following: Why are Achilles' figurations in Greek pots important for the history of medicine? To answer this question, a reflection on the myth of Psyche is provided, and the coherence arising from the confluence of the materials under examination is considered within the context of *poiesis*, *iatria*, mythological and rational thinking. This content is salient in Empedocles, in whom such questions are particularly relevant for the definition of ethical acts as symptomatology of the *psyche*, which is configured through the body in the depictions. By focusing on ethical fury, *menis*, it will be observed how the figuration of the body mirrors struggles of the soul, indicates the double and the evanescent manifestations of this conception, within the VI-V BC, where new perspectives regarding the human being and the cosmos were central to ancient thinkers and *iatroi*. As men in wonder at themselves and the cosmos of which they formed part, they

observed everything, inferred and reasoned, thus contributing to shaping the landscape of rationality and memory through a sensory and integrating perspective. In this wise, a reflection on the role of Priam as ana-lyst of the *psyche* is presented. The reception of the embassy of Agamemnon, the ransom of the body of Hector, and the *teichoscopy* (*Iliad* 3; 9; 24) will foreground mutually significant homologies with the figurations, and the myth of Psyche.

Keywords: *kairos*; *psyche*; ethics; Achilles; Greek vases.

I. Introdução

A pergunta orientadora desta reflexão é a seguinte: Qual a importância das figurações de Aquiles nos vasos gregos para a história da medicina? A fim de responder a esta pergunta um excerto de Diógenes Laércio respeitante a Empédocles indica o âmbito das questões da mente e do questionamento de impressões sobre os males do corpo-mente no século VI a. C., em que novas perspectivas sobre o mundo e o ser humano eram o centro do labor de homens espantados com eles próprios, com o cosmo de que faziam parte e que, por isso tudo observavam, experimentavam, deduziam e construíam memória. Por isso, os vasos inscrevem-se na filosofia¹ enquanto fontes de *therapia* da mente ao tempo que enunciam enigmas² éticos, assim definindo uma função contemplada no pensamento médico arcaico, designadamente, a observação e o discorrer acerca do observado. As figurações, além de referirem a fragilidade do ser humano, o desequilíbrio entre um corpo frágil e uma mente forte, como homens e mulheres parecem diferentes mas em tudo se assemelham, da mesma maneira que o corpo adoece ao reflecter o mal da alma (Pinheiro 2022; 2022:116; 226; 239).

As figurações de Aquiles materializam, assim, o constructo ético-emocional em que a postura do corpo e a colocação deste em interacção com outros corpos e objectos indicam a estabilização mediante a convergência de circunstâncias evanescentes que enunciam situações extremas de antagonia e de contenda. Configuram, assim, estados de alma definidores de relações de homologia entre a ética e a iatria. Este estudo examina esta conexão fundamental mediante o *dia-logos* entre as figurações, a *Iliada*, e também contempla a maneira como a

1. No *corpus* hipocrático a dimensão filosófica ressaí da doutrina dos dias críticos. Ao aceitar as figurações como paradigmas de dias críticos no que respeita à dimensão emocional, retomo a qualidade destas como instanciações do *kairos* (Figueira 2023a). Posiciono-me neste fio condutor, a fim de definir a associação entre a iatria, a filosofia e a retórica, que ganha saliência nas figurações enquanto enunciações somáticas da *psyche*.

2. «A característica própria do enigma é dizer coisas reais associando-as a coisas impossíveis» (Aristóteles, *Poética* 58a26-27. Neste trabalho, sirvo-me da tradução de Valente 2011).

figuração consegue uma neutralidade com potencial animador do pensamento e, como tal, também da acção. Pretende-se colocar em evidência a possibilidade multisignificativa do objecto arqueológico figurado e como a precisão de sentido, que não obstante encontrar continuado estímulo, nunca é completamente alcançada, situando-se entre a dissimulação e a manifestação. As figurações contribuem, desta maneira, para a problematização do duplo, por isso, defendo que os vasos constituem a oportunidade hermenêutica para a auscultação da *psyche*. Dão, assim, significado à configuração de condições minimizadoras do destroço emocional. Ao suscitarem o achamento e a construção de sentido, os vasos de figuras não impedem o desmoronamento emocional, porém concretizam condições passíveis de este acontecer em segurança. Designadamente contribuem com um sentido de continuidade que faz coerência com a *Iliada*. Neste poema, a morte de Aquiles é um dado adquirido, do qual o herói tem completa noção. Porém, ao invés desta morte, o poema transmite inúmeros sentidos e infindas relações entre estes, de maneira que tal morte devém anúncio não realizado, enquanto o sentido múltiplo se concretiza no realizado e no desejo de realizar.

A *psyche* tem aqui um papel fundamental. As obras iniciadoras de Erwin Rhode (1925) e do filólogo e antropólogo irlandês Eric Robertson Dodds (1951) reflectem a complexidade desta a percepção grega. A primeira reflecte sobre a relação da *psyche* com a vida e a morte numa perspectiva cronológica desde Homero a Plutarco. A segunda, demonstra o caminho da irracionalidade para a racionalidade desta experiência humana continuamente pensada na mentalidade grega. Neste estudo, refiro-me àquela relação e a esta passagem circunscrevendo a reflexão a uma observação apenas, concretamente, à identificação destas questões enunciadas em combinação nas figurações em exame.

Assim, o século V a. C., em que as figurações se inserem, procurou uma justificação para parte do que antes era compreendido como manifestação dos deuses, justamente porquanto não havia outra explicação. No entanto, ao conseguir explicar o que em Homero não tinha explicação dita racional, permanece a tensão entre o justificado e o ainda-por-justificar. As configurações da *psyche* sugerem esta oscilação entre a razão e o sentimento do misterioso. Em Homero, onde se encontra a primeira autoridade literária para a iatria grega, o tratamento racional é evidente (Jones 1984: x), tal como a importância do bem-estar do corpo e da alma. Contudo, a concepção unificada da alma ou o que hoje designamos por personalidade está ausente em Homero, onde a *psyche* designa o desmaio, a proximidade da morte³ e

3. A *psyche* revela uma qualidade divina, sobretudo durante o sono, e ainda mais na morte, onde tem acesso a intuições respeitantes ao futuro (Xenofonte, *Ciropedia* 8.7.21. Sirvo-me da edição de

a condição *post-mortem* (Dodds 1951: 16), ganhando destaque em circunstâncias de manifestação do evanescente, ao passo que a personalidade animada não tem vocábulo próprio⁴. Contudo, o que pretendo pôr em evidência é a qualidade capaz de criar sentido mediante a suspensão, a leveza e, até, o apagamento da vida circundante, tornando maravilhas visíveis e, principalmente, possibilitando a ética construída mediante a acção do Amor. Vem, por isso, a propósito recordar o mito de *Psyche*⁵, onde se encontram múltiplos aspectos relacionáveis com ocorrências da *psyche* em Homero. Esta filha real suplantava as irmãs, e também qualquer mortal, em beleza, permanecendo virgem, diferentemente das outras —que realizaram afortunados casamentos (*beatas nuptias*)—, fechada em casa, abandonada à sua solidão, doente de corpo e ferida na alma, odiando a própria formosura, que todos satisfizera (*Psyche uirgo uidua domi residens deflet desertam suam solitudinem, aegra corporis, animi saucia, et quamuis gentibus totis complacitam odit in se suam formositatem*). É que a sua beleza inspirava medo. O oráculo deu instruções para que *Psyche* fosse abandonada num rochedo, para onde foi levada em trajes nupciais acompanhada por um cortejo fúnebre. Estava destinada a casar-se com uma besta selvagem (*trucis bestiae nuptiis destinata*, 5.17). Sozinha no rochedo, *Psyche* sentiu um Zéfiro elevá-la no ar. Achando-se, por fim, a pousar num vale encontrou o belo palácio onde sentiu uma presença, a do marido anunciado pelo oráculo. Porém, não deveria tentar vê-lo ou perdê-lo-ia para sempre. A saudade da família levou-a a pedir o regresso, que lhe foi concedido. Com inveja dos ricos presentes que levava para oferecer, a família levou-a a contradizer-se e *Psyche* confessou nunca ter visto o marido, subentendendo apenas a voz deste (*subaudiens uocis maritum*, 5.19). Com a lucerna oferecida para que o visse, *Psyche* achou-o a seu lado no leito. Impressionada com a beleza do marido, queimou-o ao deixar cair uma gota de azeite, que o acordou. Era o Amor, que fugiu, abandonando-a. Assim, *Psyche* sofreu a cólera de Afrodite, que a sujeitou a errar pelo mundo, além de lhe impor inúmeras tarefas. Por fim, atribuiu-lhe a missão de se encontrar com Perséfone no Hades para lhe pedir um frasco repleto de água da fonte da juventude, que não deveria abrir. No regresso, *Psyche* abriu o frasco e adormeceu profundamente. Não aguentando mais a ausência desta, o Amor despertou-a com a ponta de uma flecha, obtendo permissão de Zeus para desposar a

Walter Miller 1914). Platão (*Fedro* 247c4-e4; *Simpósio* 176c1-4) menciona que a ingestão de vinho na medida correcta ocasiona o acesso a intuições que de outra maneira não aconteceriam. Também aqui se discerne o apagamento animado da dimensão de difícil acesso. Sobre este assunto, ver Anagnostou-Laoutides (2021).

4 O princípio vital e o órgão associado ao sentimento, como o coração designa-se por *thumos* que, porém, não refere a alma (Chantraine 1968).

5. Apuleio, *Metamorfoses* 4.28-6.24 (sirvo-me da edição de Stephen Gaselee 1915).

mortal *Psyche*, logo reconciliada com Afrodite. Na narrativa merecem destaque pontos *críticos* que fazem coerência com as considerações acima feitas acerca da *psyche*. Designadamente, a tensão entre atracção e rejeição, a errância, a distância do mundo enquanto condição suficiente ao achamento do estado de alienação possibilitador de uma visão única inalienável do Amor. Eros e *thanatos* evidenciam-se; a simplicidade e a inocência associam-se à puerilidade, com uma nota de miséria, (*Psyche misella, utpote simplex et anima tenella*, 5.18) nas profundezas da calamidade (*in profundum calamitatis*, 5.18). A morte neste contexto sugere a condição de deixar-ir, a fim de não deixar escapar algo, de outra maneira inacessível.

Tal acuidade reflecte-se no *gymnasion*, como é bem evidente nos mais recentes estudos sobre Platão em que ressaí a relevância desta instituição para a formação ética (Reid 2020), onde o enlevamento propiciado por *eros* tudo propela e atravessa. Antes de Platão, porém, configurações do herói Aquiles nos vasos de figuras dos séculos VI e V a. C. enunciam explicitamente tal conexão, que, além disso, integram na iatria. O corpo e os objectos que com este interagem estabelecem a equação entre o cosmo emocional e o cosmo ético mediante sintomatologias do foro emocional, em que as forças actuates neste determinam a ética heróica. Assim, mediante o mito problematizam esta temática no mundo onde se movem e agem os seres humanos. É nesta perspectiva, que tem sido insuficientemente examinada, que o presente estudo se situa, retomando para tal a formulação de conturbações do corpo e da mente que ganhou saliência nos vasos de figuras enquanto assunto de narrativa ética e estética em figurações de Aquiles agrupadas em seis séries iconográficas (Figueira 2017; 2018; 2020; 2021; 2022; 2023b). O papel do mito, em geral, e em particular as narrativas de Aquiles dão relevo ao que designo aqui por *corpus* psicanalítico por nele se destacarem elementos prefiguradores de uma *ana-lysis* da *psyche*, na qual Freud foi inovador. Porém, a presente reflexão não se inscreve na psicologia, mas na filosofia, pois tem a finalidade de identificar possibilidades interpretativas dos comportamentos e das atitudes encetadas pelos vasos de figuras. Assim, saliento os vasos enquanto meios de ponderação de assuntos psicanalíticos, identificando nestes artefactos uma maneira de encenar a antagonia entre o contexto socio-cultural, o indivíduo e a interação na comunidade.

Por isso, a junção de figurações alusivas à recepção da embaixada enviada por Agamémnon (*Iliada* 9) com figurações evocativas do resgate do corpo de Heitor (*Iliada* 24) associa dois eventos ético-emocionais extremos, cujo contexto merece saliência por causa do importante catálogo nosológico respeitante à *psyche* que aí se destaca. Ambas as embaixadas, chamemos-lhes assim, têm como denominador comum a desmesura da acção (Serra 2003: 201-204) e ambas têm a finalidade de corrigir *-corrigo-* o excesso praticado. Porém, as acções e as soluções de nivelamento enunciadas, tal como a maneira de as transmitir, dão significado a diferenças

substanciais configuradoras de um *κατά-λογος* de polaridades. Designadamente, esquematizam a inversão de papéis, repetindo-os com variações representativas da aparência prismática dos problemas recriados. Mais do que os textos e mais imediatamente do que estes, as figurações estimulam um agregado de impressões e de sensações suscitado pela referência combinada do *gymnasion*, das práticas bélicas e do luto. Esta *pathologia* encontra-se amplamente comentada (Figueira [aguarda publicação]), bastando aqui referir que a inversão de situações denuncia a conjuntura e, simultaneamente, propõe enigmas anunciadores de resoluções. Assim também sugerem figurações da Esfinge na companhia de anciãos (ver Figura 1), com homens mais jovens (ver Figura 2), ambas semelhantes à figuração de Édipo (ver Figuras 3 e 4), todas evocativas do enigma que o Homem constitui para si mesmo.



◀ **Figura 1.** *Lekythos*, figuras negras, c. 500-475 a. C. © Freud Museum London. Esta tipologia de vaso está associada ao contexto fúnebre, contendo habitualmente óleos perfumados e azeite. A Esfinge e o conselho formado por anciãos evocam a transformação durante a vida e a passagem de testemunho, sugerindo a seguinte pergunta: O que é o ser humano?



Figura 2. ▶
Lekythos, figuras vermelhas, c. 500-475 a. C.
© Freud Museum London. Aqui destaca-se o corpo multiforme da Esfinge, denotando capacidades distintas que, em simultâneo, são incompatíveis.



Figura 3. *Lekythos*, figuras negras, c. 500-475 a. C. © Freud Museum London. A alusão a Édipo salienta o confronto do Homem com a pluralidade que o habita.



Figura 4. *Hydria*, figuras vermelhas, século c. 360-350 a. C. © Freud Museum London. Neste vaso apto a transportar água, duas ou três ansas viabilizam o transporte por mais de uma pessoa. Ao representar um jovem em nudez heróica, a cena alusiva a Édipo combina forma e função enfatizando o confronto com o passado e com o desconhecido.

Neste sentido, a noção de *pharmakon*⁶, veneno e remédio, vem, com valia, adequar-se ao presente objectivo de articulação da iatria com a ética. Por isso, presta-se à definição do perfil do paciente ético-emocional destacado nas figurações em exame, abrindo perspectivas mutuamente elucidativas. Desta maneira, a menção a Empédocles não pretende discutir os processos de composição e de decomposição norteadores da cosmologia do pensador de Ácragas, nem se adentra na articulação

6. A história desta unidade lexical não é clara, principalmente no diz respeito à etimologia. Alberga não poucas acepções, todas com matizes distintivos (Chantraine 1968; Derrida 1972).

do pensador como xamã, não obstante também a referir. Tenciona, contudo, notar o rosto duplo de que o discurso de Empédocles se serve ao combinar o mundo físico e o mundo mitológico (Primavesi 2008). É justamente esta duplicidade, entre o fáctico e o mitológico, que possibilita trazer à superfície e fazer *dialogar* entre si sentidos que permaneceriam submersos na ausência de tal dinâmica. De facto, ao estimular a narrativa mediante situações *críticas* não concluídas, a figuração encomenda a verbalização deste conteúdo ao observador. Por isso, o vaso de figuras exerce a função central de instrumento de análise da *psyche*, de pensamento e de *terapia*. Principalmente, indica o lugar proeminente da narrativa não só quanto a tribulações da mente, mas também relativamente a perturbações do corpo, porquanto ao médico cabe observar, escutar e deduzir, actuar quando e como é possível (Pigeaud 2009). Todavia, ao paciente incumbe a narrativa do conhecimento que é apenas seu, porquanto apenas quem recebe ou é acometido por uma impressão ou uma sensação tem habilitação para a transmitir. As figurações, assim defendendo, manifestam a qualidade de espelho onde todos se podem (re)ver. Por isso, não obstante a consideração médica antiga de que todos os distúrbios são perturbações do corpo, da ausência de um termo geral para referir a desordem mental e de um médico especializado nesta área, as figurações transformam o observador em paciente enquanto elas próprias materializam o psicanalista inanimado proponente de enigmas, a quem é em si-mesmo e, para si-mesmo, um enigma.

Tal figuração da *pathologia* da alma consegue sacar o afecto da interioridade individual, contextualizando-a socialmente e culturalmente. A figuração faz aparecer esta identidade. Por causa de se prestar particularmente à simbolização e à ficcionalização da herança mitológica comum, realiza a condição suficiente para a declaração do inefável e do incompreensível. Isto, porquanto consegue incorporar oposições numa imagem ambígua com aparência, e apenas a aparência, de unidade com sentido. Concretiza isto a possibilidade de infinitas perspectivas sobre os problemas enunciados, definindo uma estrutura adaptável à maioria das inquietações fundamentais do ser humano na dimensão existencial da vida. Esta *poiesis* da emoção pro-põe o questionamento perpétuo mediante o processo didáctico natural e, por isso, também terapêutico, da mimese⁷. Desta maneira, age sobre aqueles conteúdos,

7. Aristóteles, *Poetica* 1448b5-19 («Parece ter havido para a poesia em geral duas causas, causas essas naturais. Uma é que imitar é natural nos homens desde a infância e nisto diferem dos outros animais, pois o homem é o que tem mais capacidade de imitar e é pela imitação que adquire os seus primeiros conhecimentos; a outra é que todos sentem prazer nas imitações. Uma prova disto é o que acontece na realidade: as coisas que observamos ao natural e nos fazem pena agradam-nos quando as vemos representadas em imagens muito perfeitas como, por exemplo, as reproduções dos mais repugnantes animais e de cadáveres. A razão disto é também que aprender não é só agradável para os filósofos mas é-o também para os outros homens, embora estes participem dessa aprendizagem em menor escala.

contribuindo para a dimensão fáctica com o aparato minimizador do falhanço emocional e ético. Este caminho concretiza-se no acto dedutivo da aprendizagem, realizado no encontro⁸ do observador com a imagem, predispondo o ser humano a cultivar a sua própria humanidade. Aqui tem cabimento recordar a qualidade ‘quase-didáctica’ do encontro entre o *iatros* e o paciente (Laín Entralgo 1964: 19), tal como os antigos relatos médicos, que reportam não poucas ocorrências de mimese, em que a perturbação se re-solve mediante a mimese desta, apesar de muitas sugerirem mais o exercício do senso-comum do que meios psicológicos oriundos de conhecimento especializado, de uma maneira geral. Efectivamente, Gill (2018: 367) reporta numerosas situações em Celso, Célio Aureliano e Sorano, não obstante também esclarecer que permanecendo a dúvida quanto à aplicação de métodos ditos filosóficos enquanto prática médica ou exclusivamente filosófica, a terapia filosófica seria um procedimento previsível, tanto mais que também apresenta a evidência de Galeno e Plutarco terem exercido o papel de filósofos e de médicos, pelo menos no que respeita a escrita (379). Porém, diferentemente de Gill, que explora a possibilidade de a filosofia integrar a metodologia médica utilizada como tal por médicos no exercício de funções médicas, neste estudo pretendo investigar as figurações quanto ao uso que fazem de situações relacionáveis com a iatria, a fim de enunciarem questões relativas à alma e como estas afectam e ultrapassam o indiví-

É que eles, quando vêem as imagens, gostam dessa imitação, pois acontece que, vendo, aprendem e deduzem o que representa cada uma, por exemplo, “este é aquele assim e assim”. Quando, por acaso, não se viu anteriormente o objecto representado, não é a imitação que causa prazer, mas sim a execução, a cor ou qualquer outro motivo do género»).

8. Vem a propósito observar a semelhança com a questão levantada por Heraclito sobre a multiplicidade e profundidade da *psyche*, em que se afirma a impossibilidade de alguém encontrar os limites da alma. Assim, o fragmento DK45 de Heraclito (Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορεύομενος ὁδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει, que traduzo livremente por «os limites da *psyche* são impossíveis de descobrir, mesmo percorrendo todos os caminhos, tão profundamente o pensar se di-funde») sugere que a *psyche* não se reduz ao princípio biológico, mas que é, ou pode ser, fonte emocional. Por conseguinte, indica a parte não racional, sinalizando também o princípio cognitivo (Robinson 2003: 109-110). Em conformidade com tal duplicidade, fazem também coerência imediata os fragmentos DK 22B50 (οὐ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔ᾽ πάντα εἶναι ὃ Ἡράκλειτός φησι, «Heraclito disse: é ajuizado escutar não a mim, mas ao discurso e confirmar que tudo é um») e DK 22B107 (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὅτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων, «os olhos e os ouvidos dos homens são testemunhas nocivas porquanto têm *psychai* rudes»). O primeiro menciona uma concordância (*homologeîn*) com o *logos*, o que também sugere o duplo ou mesmo o plural, designadamente algo semelhante ao *logos*, o que pode alvitrar condições veiculadas pela metáfora. O segundo refere a indispensabilidade de não ser dotado de uma *psyche* rude (βαρβάρους ψυχάς). É em James Hillman (1975) que se encontra uma compreensão aproximada no que respeita a alma. Segundo o psicólogo americano, a alma reconhece a *psyche* que tem em si, fora de si, designadamente, pode entender-se que a *psyche* tem um *logos* metafórico.

duo, contaminando a interação entre todos. Assim, mediante a análise da postura dos corpos e da colocação destes relativamente aos objectos, tenciono apontar a associação que as figurações fazem entre a perturbação da alma e a ética, designadamente penso na interdependência do bem-estar físico e emocional individual e da ordenação social que ganha relevo nas figurações aqui em exame. Por isso, a deslocação combinada de elementos referenciadores da alma e do corpo denunciam a dimensão retórica, uma das *technai* emergentes no século V a. C., da medicina da figuração. Esta co-relação amplamente estudada no *corpus* hipocrático por Jacques Jouanna (2012) é aqui duplamente actuante, porquanto dá conta de dois aspectos centrais nas figurações, designadamente a comparação entre o efeito do discurso na alma com a alusão implícita aos seguimentos dos *phamaka* no corpo. Além disso, indica a acção diplomática do *dia-logos* enquanto meio de resolução de contendas. Ao fazê-lo, não deixa de recordar que a habilidade para discursar é competência inseparável da obtenção de funções públicas como médico⁹, estando em qualquer caso ligada à intenção de persuadir, tal como atestam os verbos ἐπιδείκνυμι, “mostrar abertamente”, “exibir”, δηλώω, “tornar evidente”, e o substantivo ἐπίδειξις, “exibição”, “demonstração”. Por sua vez, tais acções ligam-se à medicina mediante a subtracção ou a adição de elementos que põem algo em evidência. De facto, é esta a definição de medicina destacada por Jouanna (2012: 48) que tem extrema relevância enquanto definição exacta da organização do conteúdo das figurações neste estudo: ἱατρικὴ γάρ ἐστιν ἀφαίρεσις καὶ πρόσθεσις, ἀφαίρεσις μὲν τῶν πλεοναζόντων, πρόσθεσις δὲ τῶν ἐλλειπόντων («na verdade a iatria é deixar

9. Vem a propósito mencionar que, não obstante Estrabão (15.1.45) se referir a práticas não gregas, a designação de sofistas (τοὺς σοφιστάς) qualifica quem se ocupa de tratar doentes. A retórica, enquanto narrativa, também exerce uma função didáctica na instrução do médico. De facto, Segundo Estrabão, diz-se que Hipócrates aprendeu com as narrativas de curas que se encontravam nos templos (Estrabão 14.2.20). Não pretendo avaliar a veracidade da afirmação, porquanto o que me parece relevante destacar é a importância do relato individual enquanto meio indispensável de transmitir o conhecimento inacessível de outra maneira, pois apenas o indivíduo sentiente pode comunicar o que sente. Desta maneira, o passo de Xenofonte (*Memorabilia* 4.2.5) poderá compreender-se como paródia a tal aprendizagem, apenas acessível a partir da narrativa e da observação do indivíduo, ao tempo que também parodia a substancialidade da persuasão no exercício da actividade iátrica. Mediante a adaptação da sátira às falácias e à manipulação do discurso pelos sofistas, Xenofonte dá destaque à ausência de regulação da actividade iátrica que, assim, depende da capacidade persuasiva de cada um (Jouanna 2012: 51-52): ὁ ἄνθρωπος Ἀθηναῖοι, τὴν ἱατρικὴν τέχνην ἔμαθον, οὐδ’ ἐζήτησα διδάσκαλον ἐμᾶντῳ [...] ὁμῶς δέ μοι τὸ ἱατρικὸν ἔργον δότε πειράσομαι γὰρ ἐν ὑμῖν ἀποκινδυνεύων μανθάνειν («Atenienses, não aprendi a *technē* iátrica, nem procurei um único mestre para mim de entre os *iatroi* [...], contudo dêem-me o cargo de *iatros* e eu atrever-me-ei a aprender experimentando em todos vós»). A escrita do conhecimento iátrico revela outra face. O estilo do *corpus* hipocrático, diz Jones (1984: xv), «is grave and austere [...] language is used to express thought, not to adorn it. Not a word is thrown away. The first two treatises [*Prognostic, Regimen in Acute Diseases*] have a literary finish, yet there is no trace in them of sophistic rhetoric».

ir e proteger; deixar ir o que está em excesso, proteger o que escasseia»¹⁰. Concretamente, ganha aqui saliência a medida e o tempo em que esta se manifesta. Uma parte importante da *techne*¹¹ iátrica seria reconhecer e aproveitar tal oportunidade. É isto que distingue as figurações neste estudo. A mistura de elementos dá destaque ao momento indeterminado que, ao convergir com o observador, suscita sentidos múltiplos e relações entre estes.

A medida, *metron*, configurada nas imagens dá significado a uma sintomatologia pictural, assim designo as figurações alusivas ao desacerto emocional; ao representar-se mediante desarmonias do corpo manifesta isto mesmo, constituindo, por isso, um importante testemunho, habitualmente não explorado, da dimensão filosófica da medicina, já consagrada (Cardoso 2010: 15-30). A condição médica enunciada mediante o desenho evoca o complexo nexu cujas oposições apelam à *empathia* do observador, que, por ser dotado de *logos*, saberá reconhecer o afecto na representação *perfeita* deste. É desta possibilidade narrativa que acontece a diversidade de crítica, a reflexão aturada do continuamente observado¹², resultando isto em novas combinações com qualidade logoterapêutica (Lain Entralgo 1958).

10. A tradução de Jacques Jouanna (2012: 48) é a seguinte: «For medicine is subtraction and addition: subtraction of what is in excess, addition of what is lacking». A versão que apresento em português tenta transpor a noção temporal veiculada nos traços semânticos das unidades lexicais. Assim, observo a concordância com a doutrina hipocrática, que me parece transmitir a compreensão da iatria como arte de agir atempadamente no tempo em que determinadas circunstâncias convergem, momento em que a acção humana conduz a um desfecho único. A este propósito e, principalmente, na sua relação com o *kairos*, ver Pigeaud 2009; Figueira 2023a.

11. Com este vocábulo pretendo designar o “saber fazer”. A palavra começou por referir a noção de construção Encontram-se os diversos contextos de utilização desta palavra, nomeadamente a distinção entre *techne* e *arete*; *techne* e *episteme*; *techne* e *phronesis*, por exemplo, em Chantraine 1968 e, mais recentemente, em Schatzberg 2018.

12. «La historia clínica hipocrática es el conciso relato de lo que el médico griego veía ante sus ojos. Un trozo individual de la naturaleza, específica y singularmente caracterizado, sufre un desorden en la dinámica de su existencia. El médico se siente capaz de conocer algo acerca de la consistencia real y de las causas de ese desorden; la apariencia misma de la alteración, concebida como un conjunto de “señales” o *semeia*, será el camino real del conocimiento. Envuelto y determinado por la Naturaleza universal, movido por su propia naturaleza, ayudado por el arte, va el enfermo padeciendo su dolencia. El médico describe día a día lo que observa, orientado por la realidad misma y por su idea del trastorno. Inicia su narración, bien desde que se inició la alteración morbosa, bien desde que pareció manifestarse causa suficiente de ella en la vida del enfermo y en su total contorno físico. Si el enfermo llega a sanar, con la noticia de su curación acabara el relato, porque ese día ha cesado el desorden en su *physis*. Si muere, la mención de su muerte será también el término de la historia, porque en la Grecia hipocrática no existía el hábito de abrir cadáveres helenos. Galeno llama una vez a Hipócrates *pantón agathôn euretês*, “inventor de todos los bienes”. De la historia clínica, por lo menos, lo fué. Pero esta invención hipocrática, ¿va a ser un canon permanente e inmutable para toda la posteridad? ¿Será aceptada por los médicos ulteriores a Hipócrates sin que ninguno se proponga—con mayor o menor deliberación—

As imagens em exame são, assim, indicadoras da *psyche* enquanto algo traduzível na relação *iатros*-paciente (ver Figuras 5 e 6). Constitui isto um enigma, porquanto apenas se enuncia a situação, aqui alusiva à dimensão divina da *psyche*, tal como sugere Hermes ao enviar Príamo a Aquiles. Ao invés de indicar acções ou práticas médicas, com personagens míticas ou anónimas (ver Figuras 7 e 8), ficcionalizam o afecto do cuidado e da observação para referir a mais ajuizada acção ética mediada pela *psyche*. Ao fazê-lo, os vasos não atribuem a resolução ética aos deuses, outorgam-na ao observador, a de que este reflecta acerca do que vê. Assim, a recriação mitológica adquire a qualidade testemunhal que lança o problema representado na história, contribuindo para esta, ao tempo que constitui aprendizagem, *therapia* individual e finalidade e *telos* moral, designadamente a diferenciação entre o que é correcto e o que é incorrecto. Assim, a *therapia* investe-se da didáctica dos sentimentos.

Neste sentido, não pretendo analisar supostas figurações de doença, mental e física enquanto tal. Pelo contrário, o meu objectivo é salientar o meio que, fazendo alusão a tais circunstâncias, indica o papel activo da vida afectiva e psíquica no constructo ético. Por conseguinte, as recriações de Aquiles, ao mostrarem-se paradigmáticas da *menis* (ver Figuras 9-11), enquanto condição lúcida para ajuizar acerca de assuntos éticos e também do excesso revelador da perturbação —que amplia a desordem ao invés de a resolver— estabelecem a dependência da (in)correção da acção do equilíbrio indicado na homologia com a *iatria* (Figueira 2017; 2020). Outras personagens, Helena (ver Figura 12) e Penélope (ver Figura 13) configuram situações de perturbação mediante posturas semelhantes. Tais figurações põem em desenho a recriação da *Iliada*, principalmente os cantos nono (embaixada de Agamémnon) e vigésimo quarto (resgate do corpo de Heitor), dando relevo ao papel da poesia nos assuntos éticos e iátricos. É que Homero¹³ não é alheio à compreensão hipocrática de que o meio circundante afecta a condição física e mental¹⁴.

É neste sentido que a referência a Empédocles emparceira com as imagens, dando destaque às possibilidades de construção de sentidos suscitadas pela articulação da medicina, da filosofia e da *poietica*, também definidas em Homero.

la tarea de recrearla originalmente? La respuesta a estas dos interrogaciones constituye la historia de la historia clínica» (Lain Entralgo 1949: 48).

13. Na *Iliada*, as acções e a natureza causam o bem-estar, principalmente as refeições, o estar-em-companhia, os cuidados com o corpo (5.795; 10.575), porém também o mar, com acção purificadora (10.574). Sobretudo o mar ganha destaque pela acção equilibradora e calmante, tal como sugerem as presenças e acções de Tétis, a deusa do mar, e o afastamento de Aquiles junto ao mar (1.349-427), onde a homologia com Psyche no rochedo ressaí, ou onde se refugia Dioniso (6.135). Na *Odisseia* (4.568), o natural da natureza tem um papel preponderante. Por exemplo, a amenidade dos Campos Elísios, é benéfica para Menelau, por causa dos benevolentes Zéfiro restauradores da saúde.

14. Hipócrates, *De Ares, Águas e Lugares*, 2 (sirvo-me da edição de Jones 1984).



Figura 5. *Kylix*, figuras vermelhas, c. 500-540 a. C. © New York, Private Collection. Este vaso de simpósio usado para beber confronta o conviva com o resgate do corpo de Heitor. A postura de Príamo recorda o *iatros* e a de Aquiles reproduz o paciente.



Figura 6. *Krater* de colunas, figuras vermelhas, c. 500-450 a. C. (Desenho de G. Penello. Citado em Baggio, M. (2009), «Stori di madri e di figli: Gesto e postura in un cratere del Museu di Berlino» en Monica Salvadori & Monica Baggio (eds.), *Gesto – Immagini: Tra antico e moderno: Riflessioni sulla comunicazione non-verbale*. Roma, Antenor Quaderni 16: 19-32, p. 19). Usado para misturar vinho com água, o *krater*, em geral denota a *crasis*. Aqui, Tétis e Aquiles aludem à temperança.

Figura 7. *Kylix*, figuras vermelhas, c. 500-540 a. C. © Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung. Aquiles faz um curativo a Pátroclo. O elmo de Aquiles salienta a concentração na tarefa em curso. A perna esticada de Pátroclo, os dedos do pé em tensão contra a moldura, a mão que ampara o braço lesionado e a cabeça inclinada para o lado oposto sinalizam a dor.

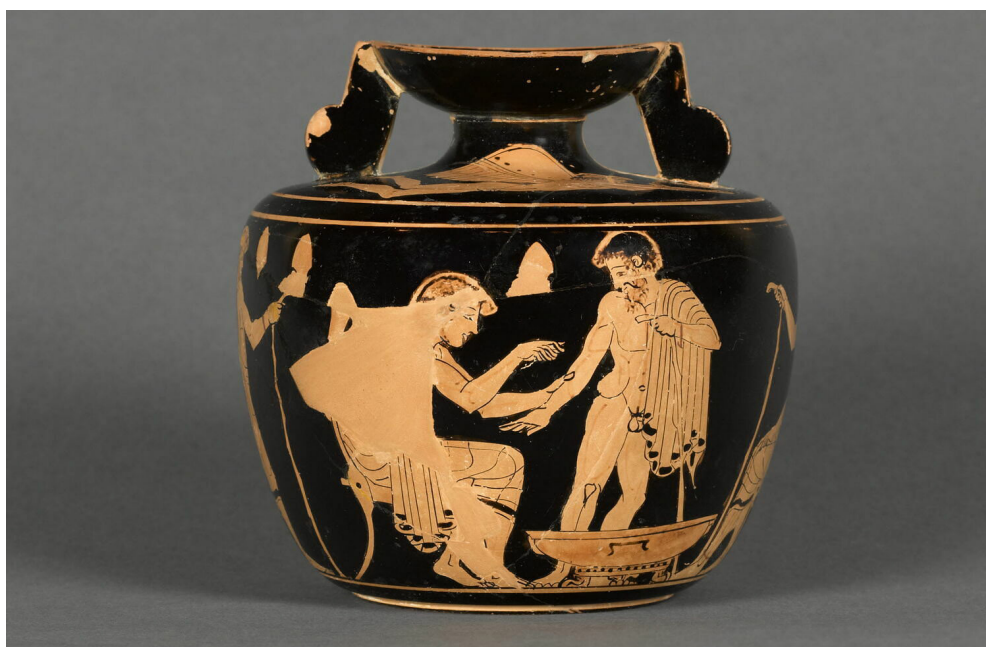


Figura 8. *Aryballos*, figuras vermelhas, c. 480-470 a. C. © 2011 Grand Palais Rmn (Musée du Louvre) / Stéphane Maréchal. Utilizada principalmente no *gymnasion*, esta tipologia destinava-se a conter óleos para os cuidados com o corpo. A forma redonda evoca uma bolsa, que podia conter plantas medicinais. O médico, sentado, entrega uma flor ao paciente, um homem barbudo. Em cima, o eros esvoaçante sugere um tratamento do foro sexual.



Figura 9. *Kylix*, figuras vermelhas, c. 500-540 a. C. © The Trustees of the British Museum. Aquiles, sentado em postura de lamento, recusa a proposta de Agamémnon para regressar à batalha, apresentada por Odisseu, em pé, inclinado para a frente.



Figura 10. *Stamnos*, figuras vermelhas, c. 500-540 a. C. © Rijksmuseum van Oudheden. Photographer Robbert Jan Looman. Aquiles envolto num manto segura um bordão, evocando a atitude pensativa, entre Tétis e Antíloco, evocando motivos que levaram o herói a retirar-se da batalha.



Figura 11. *Kylix*, figuras vermelhas, c. 500-540 a. C. © Medelhavsmuseet. Ao representar Aquiles, a figuração evoca o tema da *Iliada*, designadamente, a *menis*.



Figura 12. Ânfora, figuras vermelhas, c. 450-400 a. C. © Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung /CC BY-SA 4.0. Helena, em postura semelhante à de Aquiles, com Afrodite, entre o desejo, Hímero, e a sedução da eloquência, Peitho, e erotes, também representados na espalda, a área sobre o bojo.



Figura 13. *Skyphos*, figuras vermelhas, c. 450-400 a. C. © Museo Archeologico di Chiusi. Este vaso alto, e sem pé para beber, representa o lamento de Penélope junto ao tear, na companhia de Telémaco.

II. O *ιατρός*. O paradigma de Empédocles¹⁵

Em conformidade com as considerações feitas acima, concentro-me agora na cadeia de sentidos veiculada na importante conexão entre a medicina e a poesia, proeminente em Empédocles, que foi considerado por Galeno¹⁶ fundador da escola italiana de medicina. Não obstante a figura do xamã, alguém dito “fisicamente instável”, merecer a longa reflexão que ultrapassaria o objectivo deste estudo de mostrar a importância das representações de Aquiles para a história da medicina, o grupo representativo cujas qualidades incomuns não encontravam designação precisa deve mencionar-se, na medida em que faz coerência com a dimensão divina nunca totalmente ausente dos assuntos da *psyche*. Justifica-se desta maneira referir que ao xamã se atribui instabilidade e capacidade de bilocação, sendo uma figura importante, na medida em que veicula a sabedoria incomum da qual não está ausente a dimensão

15. Esta reflexão não contempla o papiro recentemente editado por Nathan Carlig (2024), ao qual não tivemos acesso durante a preparação deste trabalho.

16. Galeno, *A Arte de Curar*, 1.3 (sirvo-me da edição de Kühn 1825).

religiosa. O xamã é, assim, uma figura iátrica de elevada sofisticação e aturado treino, em que se inclui o asceticismo, ocasionando uma espécie de transe suscitador de um conhecimento único (Dodds 1951: 140).

Efectivamente, o adivinho, o médico e o poeta ocupam na hierarquia de Empédocles o mais elevado estatuto, e o próprio Empédocles rivaliza com Homero no que diz respeito à utilização da metáfora¹⁷. Ao mover-se entre o *mythos* e o *logos*, a religião e a ciência (Kingsley 2020), o pensador é exemplar para a dimensão divina da *psyche* que nas figurações também não se encontra desligada do divino e das forças abissais, tal como sugere a Górgona (ver figura 14). Diógenes Laércio conta que Górgias afirma ter estado presente quando Empédocles realizou actos mágicos (2.59). O relato importa aqui apenas como vestígio daquelas forças poderosas assim explicáveis. Porém, este conteúdo resgata a noção dos efeitos benéficos da natureza, já mencionados em Homero:

Φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ πεύσῃ, ἐπεὶ μούνη σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα. παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἳ τ' ἐπὶ γαῖαν ὀρνύμενοι πνοαῖσι καταφθινύθουσιν ἄρουραν· καὶ πάλιν, ἣν ἐθέλῃσθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις· θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου ρεύματα δένδρεθρεπτα, τὰ τ' αἰθέρι ναιήσονται, ἄξεις δ' ἐξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

Virás a dar-te conta de que os fármacos são uma defesa contra a velhice e contra os infortúnios, pois, exclusivamente para ti, eu levarei a cabo todas estas coisas. Tu cessarás a incansável pujança dos ventos revolvedores e devastadores da terra, que arrasam os trigais com rajadas; e, mais outra vez, se assim quiseses, em retaliação, tu chamarás os ventos de volta. Para os homens, tu transformarás a negra chuva em oportuno estio, e outra vez, depois da seca do verão, tu farás habitar e fluir do éter os caudais alimentadores de árvores; do Hades resgatarás a virilidade de um homem (Diogenes Laércio 2.59)¹⁸.

A narrativa de Diógenes Laércio transmite uma determinada imagem de Empédocles que poderá justificar a fama de loucura¹⁹ do filósofo médico, não obstante a incorrecção desta avaliação. Naquele excerto, o papel do *iatros* associa-se à administração e elaboração de fármacos, aqui não importante. É, porém, o tom do texto, entre a

17. Aristóteles, *Poética* 57b24; 61a24.

18. Versão do grego para português da autora. Consultou-se também a edição de Hicks 1972.

19. A interpretação realiza um significado. Aliás, Crises na *Iliada* constitui um exemplo firme da impropriedade de associar a loucura a esta acção hermenêutica, a que os estudos de Freud deram destaque. A este propósito, que não cabe no âmbito deste trabalho, ver Simon 1984.



Figura 14. *Kylix*, figuras vermelhas, c. 490-480 a. C. © 2021 Grand Palais Rmn (Musée du Louvre) / Tony Querrec. Corpo de Heitor sob a *kline* de Aquiles. A figuração alude ao resgate de Heitor e às forças emotivas respeitantes a esta circunstância, tal como indica o escudo suspenso, no qual está representada uma Górgona.

composição encantatória²⁰, o oráculo e a prescrição personalizada, que motiva o questionamento do conteúdo. A promessa do fármaco capaz de tornar o paciente apto a restaurar a virilidade, e, além disso, também a habilitá-lo a manipular as estações do ano. Apesar do aparente exagero, trata-se de um facto hipocrático. Conhecedor da natureza, o *iatros* aprendeu a prever as condições atmosféricas e exteriores²¹.

Não se pretende averiguar a veracidade do texto nem ponderar acerca da presumível loucura e Empédocles. Pelo contrário, o factor motivante é o que tal narração pode revelar acerca da maneira como o médico e a medicina eram

20. As práticas encantatórias são também praticadas por outros povos, tal como relata Estrabão (15.1.71).

21. Hipócrates, *Dos Ares, das Águas e dos Lugares* 6.

compreendidos. O exagero parece evidente, o que enfatiza o efeito de incredulidade quanto ao conteúdo. Porém, a articulação deste conteúdo com descobertas coevas sugere a propriedade do mesmo. Por exemplo, a observação do cosmo material levou à previsão das estações, o que deixa de ser uma acção dos deuses, passa a ser o conhecimento do homem educado. Quer isto dizer que, ao invés de se sujeitarem aleatoriamente aos ciclos das estações, aprenderam a criar condições para exercerem o controlo possível sobre as colheitas e a sementeira, a fim de obterem vantagem. Uma situação semelhante surgiu no mesmo período relativamente ao funcionamento do corpo (Upson-Saia, Marx-Wolf & Secord 2023). Neste contexto, a promessa de capacidade de manipulação em Empédocles ganha outra dimensão. Uma tal tonalidade articula-se com a noção de fármaco que, para os que desconhecem o corpo e a mente, surgirá como esperança e, até enquanto feito inacessível aos mortais, portanto, digno de deuses. De facto, o conhecimento restrito da arte médica terá dado lugar à ampla audiência predisposta a acreditar em promessas surpreendentes, porquanto a mais simples intervenção médica teria parecido obra de um deus, não obstante mais não fazer, em alguns casos, do que «aliviar a afecção e», ao fazê-lo «alivia também a dificuldade que dela advém» ou, noutras situações, indo além disso, controlando a fertilidade (Pinheiro 2022:179; 25).

Ao não ler o texto relativo a Empédocles literalmente, combina-se a aliança entre ciência e o senso comum, que aí ganha destaque, pois, tanto para o homem não educado como para o homem educado fora do círculo iátrico, toda a acção decorrente da tomada de consciência do funcionamento das coisas tomaria a aparência de prodígio, apenas concebível se tal acção modificadora fosse operada por um deus.

Da mesma maneira, e principalmente em circunstâncias de confusão, desorganização e desesperança, a acção correcta e adequada é causadora de espanto, *thauma*, tal como reporta o resgate do corpo de Heitor na *Iliada*. Aquiles espanta-se com a acção de Príamo. De tal maneira lhe parece tão prodigiosa e surpreendente a atitude do ancião que não duvida da acção de um deus. Este deus é Hermes, protector do *iatros* e da iatria.

Mas quando chegaram [Hermes e Príamo] à tenda do Pelida, tenda / alta [...]; e a porta era fechada por uma única trave de pinho, / que três Aqueus moviam para a fechar, / e outros três para abrir a grande tranca da porta, / três dos outros: pois Aquiles movia-a sozinho – / então Hermes, o Auxiliador, abriu a porta para o ancião, / e trouxe para dentro os gloriosos dons para o veloz Pelida [...]. / O ancião foi direito à casa / onde Aquiles, dileto de Zeus, costumava estar sentado. / Aí o encontrou, mas os amigos sentavam-se à parte. / Eram só dois: o herói Automedonte e Alcimo, vergôntea de Ares, / que o serviam. Ele acabara há pouco a refeição, parara / de comer e beber. A mesa estava ainda ao seu lado. / Despercebido deles entrou o grande Príamo; acercou-se / e com as mãos agarrou

os joelhos de Aquiles e beijou / as terríveis mãos assassinas, que tantos filhos lhe mataram. [...] / assim se espantou Aquiles ao ver Príamo divino. / Espantaram-se os demais e olhavam uns para os outros (*Iliada* 24.448-484)²².

Esta circunstância no poema de Homero inscreve-se na ética, designadamente, diz respeito ao hábito do esforço para fazer o melhor, não obstante o falhanço. Trata-se, portanto, do resultado do trabalho interior com vista à harmonia interna e externa ao indivíduo. Será a atitude correcta e digna deste que funcionará como espelho ético onde a sociedade também se reflectirá. Por isso Aquiles se espanta e em Príamo não identifica um homem, mas antes um deus. Apenas a atitude *catastrófica* o relembra do pai, o confronto com a condição humana que é a sua, a de Príamo e de todos. Não será especulação a identificação desta cena da *Iliada* enquanto corpo nosológico colectivo, cuja condição requer imediata acção intensivista. Príamo destaca-se enquanto *iatros* resgatador da *psyche* que abandonou o corpo descendo ao Hades. Ocupo-me em seguida desta matéria reinventada nos vasos de figuras (ver Figuras 5-14).

III. *Metáforas do corpo e da psyche nos vasos de figuras. Para um catálogo sintomatológico*

Os vasos de figuras materializam catálogos sintomatológicos porquanto dão a ver problemas relativos à alma ou a resolver mediante o pensamento. Tal conteúdo somatiza-se e contextualiza-se em circunstâncias que, apesar de parecerem objectivas, se representam com a ambiguidade e a indeterminação suficientes ao contributo intelectual do observador, a fim de este resolver o enigma enunciado na composição pictorial. A recriação figurativa do problema equacionado consiste fundamentalmente na representação de uma acção no estado de imobilidade em que esta já não é algo, porém, também ainda não é outra coisa. Figura-se, assim, o momento oportuno, o *kairos*.

Não obstante manifestar uma história insuficientemente esclarecedora, o *kairos* (Figueira 2023a) é relevante na Antiguidade Clássica em três domínios, designadamente na poesia arcaica, na sofística e na arte, onde, provavelmente, encontra a síntese mais expressiva do alcance semântico desta metáfora, aliás, nevrálgica no discurso hipocrático. Independente das gradações semânticas de *kairos*, a textura da palavra traz-se ao estatuto de termo mediante o padrão emergente da ordenação,

22. As traduções da *Iliada* neste trabalho são de Lourenço 2010, excepto quando tal for indicado.

do cosmo²³, não obrigatoriamente favorável ou prejudicial para o sujeito, apesar de a circunstância beneficiadora se designar quase sempre por *kairos* no século IV a. C., quando esta acepção se banaliza. Nesta data já não contempla o valor temporal dominante a partir do século V a. C., tal como também não incorpora o sentido ético emergente em Hesíodo nem a aparência estética saliente em Píndaro. A *Iliada* designa o ponto nevralgico, quase sempre fatal, καίριος²⁴, firmando coerência com o universo do γυμνάσιον e do ἀθλητής. De facto, a estátua do καιρός, próxima de Hermes ἐναγώνιος, à entrada de um ginásio em Olimpo indica isto mesmo, intrincando o καιρός na apreensão e no aproveitamento do ponto propício²⁵ ao desequilíbrio do adversário, o que é decisivo para a vitória. Num passo sobre as tecedeiras, na *Odisseia*, a acepção de fio bem entramado²⁶ contextualiza o καιρός no cosmo. O significado de ponto crítico encontra-se em Hesíodo²⁷, ao passo que em Eurípides se especifica o sentido de perigo²⁸. O καιρός serve, antes mais, para referir o ponto certo, o que vem a propósito e o que é adequado (Chantraine 1968).

Por isso, o καιρός destaca a porta que subitamente se abre. Efectivamente é disso que trata a oportunidade, aliás um substantivo sustentado por um deus romano e por uma corrente atmosférica. Quanto ao primeiro, *Portunus*, o deus da passagem, *portus*, refere exactamente o ponto de passagem de um compartimento para outro, enquanto o segundo se define no prevérbio ‘ob-’, que indica que algo está em direcção a alguém ou a qualquer coisa. A labial sonora assimila os traços distintivos da labial surda e duplica-a impulsionando o substantivo, de onde deriva oportunidade. A passagem e a impulsão sintetizam a qualidade da figuração no vaso. Recria-se o problema, a impulsão, que se dá a ver em estado insinuator da passagem.

Trata-se, com propriedade, de uma passagem. Os vasos reinventam as histórias e os mitos que circulavam no discurso oral, maioritariamente a declamação levada a cabo por rapsodos ou, mais informalmente, nas famílias, a fim de transmitir algo novo e de perpetuar a memória colectiva e, assim, um receituário adaptável auxiliador de vida que as rotas comerciais faziam chegar a civilizações circundantes.

23. Designo por cosmo a ordem e realidade ordenada.

24. ἐν καιρίῳ (4.185; 8.84); com sentido de lugar, καίριον (8.238); “no fio da navalha”, ἐπὶ ζυποῦ ἀκμῇ (10.173), i.é, o que acontece no momento crítico, na *krisis*, “au moment critique” (Bailly 2002). Outra aparência da designação de *kairos* concretiza-se no composto κατακαίριον (*Iliada* 11.439).

25. Porquanto integra uma noção central do vocabulário do desporto, em particular das práticas da luta, a língua inglesa contribui com relevância para esta acepção mediante a palavra ‘timing’.

26. Tais traços semânticos encontram-se no vocábulo Καιρουσσέων (*Odisseia* 7.106), não obstante a etimologia denotar obscuridade (Bailly 2002; Chantraine 1968).

27. Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias* 694.

28. Eurípides, *Andrómaca* 1120.

Também a medicina se inspirou no conhecimento de circulação oral, não raro atributo de mulheres (Pinheiro 2022: 25); poderá, talvez, ter-se também inspirando na matéria figurada nos vasos, não se excluindo a hipótese de mútuo influxo, apesar de tal constituir apenas uma especulação, não obstante esta se fundamentar na sustentação lógica, ao exemplo da articulação entre a pintura e a tragédia, mencionada, pelo menos, desde o século XIX, em relação a Aquiles, tal como se pode ler no texto que cito em seguida.

Eschyle n'était pas étranger à ce qui se passait en dehors de la tragédie [...] le poète rend hommage aux peintres de son temps en tirant certaines de ses images de la technique même de leur art. Nous signalerons surtout la prédilection qu'il avait pour les scènes muettes, les silences pathétiques qu'on prendrait, dans l'œuvre dramatique, pour autant de motifs détachés d'une fresque ou d'un bas-relief (Laurent 1898: 186).

A metáfora mais evidente respeitante às figuras enquanto enunciados gerais de enigmas sobre a mente e o corpo encontra-se em recriações mais antigas da esfinge (ver Figuras 1-4), que a tragédia retomará (Eurípides, *Édipo*). Nas figuras mais antigas (ver Figura 1), os anciãos evocam o *dia-logos*, ao passo que as mais recentes recriam o mito de Édipo.

A metáfora mais específica que conheço, e também a mais explícita, encontra-se neste *krater* onde estão representados Tétis e Aquiles. A deusa ampara a cabeça do herói entre as mãos (ver Figura 6). Neste contexto, as asas assinalam, de imediato, protecção. Porém, o contexto revela a alusão à narrativa, a atmosfera de maior amplitude que o lado B do pote confirma, ao representar o rapsodo a declamar. Efectivamente os mitos são assunto da alma, das suas defesas e sintomas, como entendeu Freud na última fase das suas investigações sobre a ansiedade. A composição, ao evocar a *Iliada*, transporta um mundo de emoções em ebulição e desordem, em que os assuntos da mente constituem o tema da epopeia, concretamente, a μήνις, «a cólera funesta [...] mortífera» (*Il.* 1.1-1). São, pois, as asas da deusa que equilibram²⁹ e erguem o herói como si-mesmo, acima de si-mesmo. As asas, isto é, a narrativa, são o φαρμακόν de Aquiles. De facto, parece ser este o sentido que ganha destaque ao comparar-se o conteúdo pictural com a *Iliada*: πειρήθη δ' ἔο αὐτοῦ ἐν ἔντεσι δῖος Ἀχιλλεύς, εἰ οἷ ἐφαρμόσσειε καὶ ἐντρέχοι ἄγλαα γυνῖα, «Experimentou-se então a si próprio nas armas o divino Aquiles». O verbo ἐφαρμόζω junta-se ao sentido de asas a fim de elevar Aquiles do choro (*Il.* 19.345) até ao estado de alma capaz de conduzir os outros, por acção das armas-asas: τῷ δ' εὖτε πτερὰ γίγνεται, ἄειρε δὲ ποιμένα

29. Com esta unidade lexical tento aglutinar os sentidos de *liber* e de *ταλαντεύω*.

λαῶν, «como asas lhe servem as armas: levantavam o pastor do povo!» (Il. 19.386). A alusão ao carinho maternal dá saliência à metáfora do mar (ver Figuras 6; 9) enquanto *energeia* actuante na regeneração da *menis*. Tétis cuida do filho, pois apenas regenerado pode Aquiles erguer-se à condição de pastor.

O mesmo é válido para a embaixada de Príamo, já mencionada. Nesta *kylix* (Figura 5), própria para beber vinho, a forma e o conteúdo enlaçam-se com notável amplitude semântica. No *tondo*, a simplicidade da composição sintetiza o conteúdo complexo, identificável, de imediato, pelo observador conhecedor da *Iliada*. A robustez da qualidade semântica exerce-se na novidade de os únicos intervenientes serem Aquiles e Príamo, estando este sentado na *kline* onde o herói repousa. Este *esquema* único, entre os vasos que conheço, transporta com inteligência a metáfora do συμπόσιον-γυμνικός até à análise da mente, assemelhando-se a demais recriações do exercício médico, em geral. Entre as consequências e-motivas desta especulação sobressai a universalidade da condição comum de ser humano, anulando-se a oposição entre gregos e troianos.

A superação da situação de extremo desnorte aqui recriada avulta o ideal do hábito, do *ethos*. Tal estatuto de elevação do hábito ao ideal, visa o esforço para alcançar o bem e o belo (Caeiro 2010: 104). A propósito da acção de Príamo, cabe aqui mencionar o conceito axial de «trabalho épico», em que se estrutura a epopeia e que se define da seguinte maneira:

A estrutura da epopeia é o resultado desse trabalho épico. Ela corresponde às fases do processo. A epopeia caracteriza-se pela presença de duas camadas, ou melhor —porque é precisamente o traço que caracteriza esse trabalho épico— de dois movimentos complexos, em parte contraditórios (Goyet 2021: 278).

Assim confirmaram as incongruências plenas de sentido nos vasos. No eixo vertical desta taça com duas ansas para beber vinho, de que a *skyphos* de Viena é exemplar (ver Figura 14), o trocadilho pictural entre a fragilidade e a virilidade destaca-se. A oposição investe a força vital de Príamo na transmissão e na curadoria da formação física e espiritual da força em bruto, somatizada em Aquiles. No eixo horizontal, o corpo de Heitor reitera a energia incessante do esforço oferecido à geração seguinte. A capacidade de reconhecimento e de incorporação desta qualidade da autoridade de Príamo encontra-se com a predisposição de Aquiles para a acatar, aliás reflectida na inclinação do corpo deste.

A dialogia entre texto e imagem deu lugar à coerência obtida da estranheza de juntar Príamo e Aquiles, em atitudes sugestivas do paciente e do analista da *psyche*. O impulsionamento da acção é causado por Hermes, cujo atributo, o bordão, ganha significado no nivelamento de forças antagónicas e no erotismo da inclinação epistemológica, *mathema*, denotada por Aquiles. A conversa iátrica entre tais pares

distorce a compenetração do ana-lista, mas apenas assim pode salientar o tema, designadamente, a centralidade da narrativa, ao tempo que alude a uma concepção mais humana da prática médica, ao destacar o encontro entre o médico e o paciente, em aquele se detém junto a este, *ad-sistere* (Laín Entralgo 1961: 18). A *ergasia* do traçar reflecte a dinâmica do sentir e do pensar, dando saliência à libertação do Homem para vir-a-ser. *Idiografa-se* a reconfiguração do projecto ético na chegada de Aquiles à *mathematica*, e na confirmação *erotica* de Príamo.

A plenitude desta organização pictural expande-se, porquanto Aquiles assume aquela função *technica*, sugerindo um ‘saber-fazer’ (ver Figuras 7-8). Não obstante aqui o desnivelamento se manifestar no corpo e ali na alma, ganha relevo a conexão com o acto de corrigir *-corrigo-*, na acepção de encaminhar o sujeito involuntariamente faltoso, alinhando-o, física e moralmente. Em Grego, o acto de corrigir diz-se ἐπανορθώω, um vocábulo que nomeia a acção de restaurar, ligando-se, com proporção, συμμετρία, à refeição do filho de Tétis. No exterior desta *kylix*, uma taça larga e baixa com duas ansas horizontais e pé de dimensão variável assente sobre uma base, a espada, elevada à linha horizontal, encima Príamo e Aquiles reafirmando a semântica do ritual ἀθλοφορικός. Príamo segura o bastão de nós, o atributo do caminhante, do pastor e do pensador, fidelizando duplamente a composição à monstruosidade, *monstruo*, do cuidar, porquanto o acto é digno de se dar a ver (ver Figura 14). O esguardo de Aquiles indica o domínio da τέχνη (ver Figura 7), ao tempo que a figuração do ιατρός evoca o comportamento individual do agente, por inferência, o tempo e o esforço (Chantraine 1968) denotado no vocábulo. O mesmo se aplica ao σχήμα, organização no exterior desta *kylix*, onde Príamo está próximo de Aquiles, na postura inclinada exigida pela *kline*, o divã de refeição, tal como também se reconfigura na *skyphos* de Viena (ver Figuras 5; 14). Não sendo uma composição relativa ao convívio, como se percebe, a curvatura transpõe-se para Aquiles, indicando-se mediante esta linha a trajectória da suavidade, da elegância e da abrangência, em consonância com a dialéctica, aliás, intrincada na disposição erótica, não independente daquela instituição ateniense, como Platão a recriará no *Banquete*. Apesar de se referir à linguagem cinematográfica, é aqui extremamente oportuno retomar a seguinte afirmação, porquanto transmite com exactidão tal dinâmica: «A melhor comunicação, mais impressiva e durável, há-de ser aquela que saiba tanger o destinatário com toda a sensualidade» (Ponce de Leão 1998: 505).

É assim que as evocações do γυμνάσιον, citadas na indumentária, na lança, nas idades distintas e na nudez³⁰, se juntam ao συμπόσιον, explicitando o alcance

30. A nudez indica o homem autêntico formado na *paideia*. Em Rodrigues (2011) encontra-se reflexão respeitante à nudez heróica.

epistémico, por isso também erótico, destas figurações. Tudo indica que assim seja. Suspende-se a parafernália bélica e o γυμνάσιον retoma a *paideia* de Aquiles (ver Figura 14), complementando a composição com a indicação de harmonia entre o Homem e o cosmo, tal como clarificam as alusões a matizados do deus Dioniso e ao próprio deus, como foi já demonstrado (*apud* Figueira 2020: 288-292). Ao tempo, margem, limite e óculo, a moldura circular da *kylix* (ver Figura 5) nova iorquina dá-se à especulação do desnorte da κρίσις, colocando sob vigia a gravidade da situação e a urgência de observação, ponderação e, principalmente, do tempo de preparação exigido para o fazer com valência.

A estruturalidade da distorção ressaí. A presença do deus Hermes noticia a difícil missão orientadora do ancião. É de uma orientação que se dá conta, como se depreende de Píndaro, ao mencionar a facilidade de devastação de uma cidade por oposição à «luta difícil» de a edificar, «a não ser que, subitamente, um deus se torne o timoneiro dos seus chefes» (*Pítica* 4.273-274)³¹. O ritual ἀθλητικός impulsiona a atitude meta-esforçada na máxima correcção possível, metaforizando o enunciado ético. O observador terá noção de que o corpo reporta o trabalho muscular, mas apenas para referir a *musculatura afectiva*, metamerizada na *pathologia* evidenciada na proporção, nos desjustes e nos estranhamentos. Isto elucida o sentido da curvatura do herói, clareando-se o sentido de que este alcançou o estatuto de *mathematicos*, mediante a inclinação evocativa da aprendizagem. Mais coerência faz a profusão de poiéticas da desproporção, que também vem ao encontro do que escreve Goyet, quando afirma que «[c]ompartilhar é uma operação longa e complexa, por meio da qual o chefe mostra seu saber não fazendo mal a ninguém, ou seja, dando a cada um a honra que lhe é devida» (Goyet 2021: 104).

Príamo não suplica e também não procura a indulgência individual ao resgatar o corpo de Heitor. Da mesma maneira, ao interrogar Helena³² (*Il.* 3), acusa pouco empenho em saber quem é o belo homem. Ao invés, ganha aqui relevo o regresso e a reflexão suscitada pela pergunta. De facto, Príamo admira-se³³, ἄγαμαι, (*Iliada* 3.181) com a resposta de Helena, por esta denotar esforçada avaliação do seu passado: «[...] (*Iliada* 3.172-180). «Venerando és tu para mim, querido sogro,

31. Neste ensaio sirvo-me da tradução de Caeiro (2010).

32. Apenas por ser mulher, Helena jamais receberia o pedido informal de Príamo para se sentar com ele, assim denota o verbo *idzu*, ainda para mais sob o olhar dos outros homens, e, menos ainda, encetariam um diálogo sobre a condição humana. Estes aspectos, que já constituíram objecto de reflexão (Figueira [aguarda publicação]) servem apenas para reforçar o papel de Príamo enquanto analista da *psyche*, chamando-se assim a atenção para homologias recorrentes e consistentes na *Iliada* e nos vasos, apesar de a conversa com Helena não se representar nestes.

33. Lourenço (2010: 79) traduz por “maravilhado”.

e terrível» (*Iliada* 3.171). A palavra grega ἄγαμαι elucida o último adjectivo, ao incorporar a acepção de excesso. O pedido de Príamo vela com amabilidade o difícil exercício (auto)reflexivo em que interna Helena, à semelhança da figuração de Príamo com o séquito portador dos prémios. Não obstante não ser este o passo que se recria, sintomaticamente Helena representa-se mediante uma postura semelhante à de Aquiles (ver Figuras 12; 9). A colocação corporal de Aquiles denuncia admiração pela dificuldade do gesto de Príamo. A vinda deste afirma o árduo labor do regresso à *paideia*. Este enunciado, explícito na torsão de Aquiles (ver Figura 14) para fitar o efebo *athleta*, já foi comentado (Figueira 2020: 279), pretendo apenas contribuir com um complemento. A indicação do regresso reflexivo ressaí da compreensão do efebo como sendo o jovem filho de Peleu e Tétis: Aquiles-homem olha para Aquiles-efebo, i.é, ao esforçar-se para o melhor possível, dando expressão à plena realização do ἄνθρωπος, a ἀρετή. O desenho realiza-os na acção recíproca de dar a ver uma imagem de si ao observador, trazendo à existência esta re-flexão. Por exemplo, a indumentária grega é comum a todos, igualando-os. Isto viabiliza a integração subjectiva, porquanto instaura o reconhecimento de autoridade à composição iconográfica. «Até a Musa cresce com uma mensagem bem transmitida» (*Pítica* 4.279). Este verso de Píndaro descreve adequadamente a qualidade intrínseca e distintiva da autoridade de Príamo. A alusão à atribuição do prémio ao *athleta* que vence, em reconhecimento do esforço, completa a metáfora da elevação à dignidade, opondo-se ao afundamento na vileza, à semelhança do afundamento do μένος na obscuridade do Hades, no texto acerca de Empédocles, acima citado (Diógenes Laércio 2.59).

Esclarece-se também a função da refeição, assinalada pelos alimentos sobre a mesa pequena (ver Figura 14). Recria-se o ritual da restauração da alma, apesar de se referir o corpo. Mais outra vez, reverbera o resgate no texto em Diógenes Laércio. Ideia-se a urgência de equilíbrio em cumplicidade com o *dia-logos*. Os gestos das personagens à frente de Aquiles predispõem aquela atmosfera, com a solenidade indicadora do tema exigente da máxima ponderação, a κρίσις, assim intrincada nos embates semânticos geradores de discurso renovado. A imposição de juízo define-se na alusão ao rito funerário, indicado pelo corpo sob a mesa com alimentos, opondo a vida e a morte, mediante o paralelismo com o posicionamento de Aquiles e de Heitor. As personagens ascendem ao eixo vertical, extrapassado por objectos (ver Figura 14), valendo a figuração da fronteira e da travessia, πρᾶζω. O acto de atravessar mais se concretiza nos espaços de movimentação das personagens, do exterior para o interior. Além disso, são movidas pelo deus Hermes, protector do γυμνάσιον e da palestra. Habitualmente posicionado atrás de Príamo, Hermes, também está associado à eloquência, à travessia e à diplomacia. O bordão referencia o equilíbrio entre antagonias, vinculando esta metáfora conceptual ao estatuto de missão, que encontra

o paralelo, já mencionado, na impulsão *ecfractica* de Helena, pela mensageira Íris, quando subitamente sai do tálamo, imediatamente antes do encontro com Príamo nas muralhas (Il. 139-141).

IV. Metaphoria da Ansiedade

Não poucas figurações de Aquiles, e também outras que reflectem atitude idêntica, denotam colocações corporais indicadoras de estados de ansiedade³⁴. Destes emergem desproporções que sugerem o encaminhamento para a implusão ética da πόλις. Ao desenhar o corpo em estado de ansiedade em circunstâncias alusivas ao γυμνάσιον, a πόλις está obrigatoriamente implícita e a condição do corpo-alma reflecte e reflecte-se nesta figuração, na qual se combina a *menis* de Aquiles e vinda de Tétis com novo equipamento bélico encomendado a Hefesto (ver Figura 10).

Todas as figurações evidenciam harmonia e sugestão de equilíbrio. De facto, em Hipócrates (*De Ares, Águas e Lugares* 290) o sofrimento comporta uma dimensão de talento, de oscilação que se pretende equilibrar, sobretudo veiculada pelo verbo *ταλαιπωπέω*, enquanto o substantivo *ταλαιπωρία* denota não só a dor, mas também a prática extenuante (*De Ares, Águas e Lugares* 293; *Das articulações* 821). Em Hesíodo (*Escudo de Héracles* 425), a coragem reside numa espécie de oscilação do coração, *ταλακάρδιος νιός*, filho corajoso. É exactamente a oscilação que se confirma em Platão (*Crátilo* 395); *ταλαντεύω* e *ταλαντεία* comunicam também a oscilação, o que é particularmente relevante num diálogo em que a reflexão sobre a língua assenta na demanda do sentido das palavras que se constroem mediante o esforço de dizer algo mais usando os sons das letras. Trata-se de uma oscilação entre a convenção e o significado que é intrínseco, que se encontra protegido pelos

34. Apontam-se os seguintes exemplos, que estão disponíveis em Figueira 2020: Londres, British Museum 1843.11-3.61; Los Angeles, J. Paul Getty Museum 83.AE.217; Berlim, Antikensammlung 1970.5; Munique, Antikensammlungen 8770; Berlim, Antikensammlung F 1655; Berlim, Antikensammlung: 30036; Atenas, National Archaeological Museum 1700; Berlim, Antikensammlung 1983.1; Boston, Museum of Fine Arts 08.205; Berlim, Antikensammlung Staatliche Museen 2355; Roma, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia 50441; Ádria, Museo Archeologico Nazionale B619; Berlim, Antikensammlung F 1887; Basel, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig BS477; Berlim, Antikensammlung F 2176; Musée du Louvre G 264; J. Paul Getty Museum 86.AE.271 (parte do *skyphos* 93.AE.54); Moscovo, Pushkin State Museum of Fine Arts Ив. II 16 73; Leida, Rijksmuseum van Oudheden XVIII G 32; Dinamarca, NM Ant 2346; Berlim, Antikensammlung 3163; Kiel, Antikensammlung B 773; Boston (Massachusetts) Museum of Fine Arts 95.83; Londres, British Museum 1864.1007.126; Paris, Musée du Louvre G163; Puglia, Museo Archeologico Provinciale ‘Sigismondo Castromediano’, Lecce de Cavallino.

sons tal como se dizem e combinam entre si. Parece estar em causa algo com um tempo próprio, uma queda na interioridade³⁵ de Crátilo, tal como Aquiles dentro da armadura ou entre as mãos de Tétis. Sugere-se, assim, um momento de passagem que subitamente se abre.

V. Considerações finais

Chegada ao fim deste artigo, destaco os vasos gregos aqui examinados enquanto catálogos nosológicos respeitantes à *psyche*, nos quais a *ergasia*, a força activa, do traçado reflectiu a dinâmica do sentir e do pensar, dando saliência à libertação da mente para vir-a-ser. A antropomorfização das emoções materializou-se em *idografias* (εἶδος), nas quais se reconfigurou um projecto de análise da *psyche*, em que se configurou a chegada de Aquiles à *mahtematica* e a confirmação *erotica* de Príamo. Indicou isto a relevância desta temática para os assuntos éticos e, além disso, estabeleceu conexões com os poemas de Homero, suscitando novas perspectivas. A *ergasia*, a força activa, do traçado reflectiu a dinâmica do sentir e do pensar, dando saliência à libertação da mente para vir-a-ser. De seguida, reúno algumas noções que me pareceram merecedoras de ênfase.

Foi mediante a instituição central na πόλις, o γυμνάσιον, que os vasos ganharam relevo enquanto precursores de matérias do foro da psicanálise, assim confirmando a confluência do mito, da cultura material e da iatria no entendimento comum de que o corpo e alma não podem compreender-se senão na ligação entre ambos e esta não pode separar-se da vida vivida. Por isso, situações da vida diária, com as quais o observador é levado a identificar-se e a sentir-se de imediato absorvido pelo conteúdo pictural, serviram para representar posturas denunciadoras de desnivelamentos de ambos.

Além disso, os vasos contribuíram para o destaque de coerências com o mito de *Psyche*, designadamente com a tensão estabelecida entre forças antagónicas. Destas, saliento o erotismo patente na inclinação epistemológica, *mathema*, comum a Aquiles, Helena e Príamo, na qual se inclui a luz trazida pelo conhecimento e a

35. Parménides (frag. 8) tratou este tema, designando-o por *suneches*, considerando homogéneo e indivisível, designadamente, como indica o termo, algo que “se mantém ligado”. Segundo Barbara Sattler (2019a; 2019b; 2020) este momento deve entender-se no plano ontológico, diferentemente do sentido espacial e temporal que a *Iliada* e a *Odisseia* parecem atribuir-lhe (*Iliada* 12.26; *Odisseia* 9.74-75), à semelhança da *Teogonia*, de Hesíodo (635-636). Quanto ao *corpus* fragmentado sob o nome de Heraclito, o termo *exaiphnes* liga-se à noção do fluir, aparenta constituir a contradição em que algo é e não ao mesmo tempo.

obscuridade sucitada pela desmesura que também o rege, tal como revela o pingo de azeite, também este uma luz, que caindo sobre o Amor determina a fuga deste.

A propósito da acção de Príamo, cabe aqui retomar o conceito estruturante de «trabalho épico» definido na importante obra *Pensar sem conceitos: a função da epopeia guerreira (Iliada)*:

A estrutura da epopeia é o resultado desse trabalho épico. Ela corresponde às fases do processo. A epopeia caracteriza-se pela presença de duas camadas, ou melhor —porque é precisamente o traço que caracteriza esse trabalho épico— de dois movimentos complexos, em parte contraditórios (Goyet 2021: 278).

Da superação da situação de extremo desnorte recriada nos materiais aqui examinados, avulta o idear do hábito, do *ethos*, de, não obstante a procela, «ter ainda em vista o bem e o belo» (Caeiro 2010: 104). De facto, a conversa iátrica com Príamo, mais aproxima a filha de Zeus e Leda do filho de Tétis, como fizeram alguns tecelões de narrativas, casando-os onde não se vê, no Hades, assim unindo a luz ao ser e ao pensar, tal como o *iatros*, que aprendeu a ver, a antever, ouvir e conhecer (εἶδω), onde não se vê.

VI. Referências bibliográficas

- ANAGNOSTOU-LAOUTIDES, Eva (2021), «Sócrates, el sátiro sóbrio y la posición de Platón respecto a la risa», en J. Lavilla de Lera & J. Aguirre Santos (eds.), *Humor y Filosofía en los Diálogos de Platón*. Barcelona - UAM-Iztalapa, Anthropos: 258-270.
- AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa de (2007), Platão. *O Banquete*. Lisboa, Edições 70.
- BAILLY, Anatole (2002), *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, Hachette.
- BARTHES, Roland (2018), *Câmara Clara: notas sobre a fotografia*. Trad. Manuela Torres. Lisboa, Edições 70.
- CAEIRO, António de Castro (2010). Píndaro. *Odes: seguido de cinco conferências*. Lisboa, Quetzal.
- CARDOSO, Adelino (2010). «Filosofia e inteligibilidade médica», in Adelino Cardoso, António Braz de Oliveira & Manuel Silvério Marques (eds.), *Arte Médica e Imagem do Corpo*. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal: 15-30.
- CARLIG, Nathan (2024), *The 'Cairo Empedocles' (P. Fouad 218): New verses of the 'Physica' from an unpublished Greek papyrus from the late 1st cent. C. E.* Brussels, *Papyrologica Bruxellensia* - Association Égyptologique Reine Elisabeth.

- CHANTRAINE, Pierre (1968), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots*. Paris, Klincksieck.
- DERRIDA, Jacques (1972), *La Dissémination*. Paris, Seuil.
- DODDS, Eric Robertson (1951), *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California press.
- FIGUEIRA, Ana Rita (2017), «Contributos da Iconografia Teatral para a análise do vaso grego», *Euphrosyne: Revista de Filologia Clássica* 45: 9-23. <https://www.brepolonline.net/doi/10.1484/J.EUPHR.5.125167?mobileUi=0>
- FIGUEIRA, Ana Rita (2018), «Aquiles e Penteseileia: aspectos marginais de paideia num vaso de Exéquias», in Alberto Filipe Araújo, Custódia Martins, Henrique Miguel Carvalho, José Pedro Serra & Justino Magalhães (eds.), *Paideia & Humanitas: formar e educar ontem e hoje. To form and educate yesterday and today*. V.N. Famalicão, Húmus: 25-50.
- FIGUEIRA, Ana Rita (2020), *Iconografia de Aquiles: Teatralidade, retórica e comunicação na cerâmica grega dos séculos VI e V a. C.* Tese de Doutoramento. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10451/51825>.
- FIGUEIRA, Ana Rita (2021), «Retórica do silêncio: Aquiles num vaso grego do século V a. C.», in Belmiro Fernandes Pereira & Marta Isabel de Oliveira Várzeas (eds.), *Retórica e Poesia*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra: 217-239. DOI: <https://doi.org/10.14195/978-989-26-2078-7>
- FIGUEIRA, Ana Rita (2023a), «O kairos em *Sessenta minutos* de Christina Ramalho», in Cristina Pimentel & Paula Morão (eds.), *A literatura clássica ou os Clássicos na literatura: presenças clássicas nas literaturas de língua portuguesa*. vol.VI. Lisboa, Colibri: 359-386.
- FIGUEIRA, Ana Rita (2023b), «A Study on Kairos: Exekias's amphora depicting Achilles slaying Penthesileia (VI B. C.)», *Thaumazein* 11.2: 40-59.
- FIGUEIRA, Ana Rita (aguarda publicação)³⁶, «Ver o Resgate do Corpo de Heitor: Reconfigurações da Ilíada em vasos gregos (séculos VI-V a. C.)».
- GASELEE, Stephen (1915), *Apuleius. The Golden Ass, being the Metamorphoses of Lucius Apuleius*. London, William Heinemann. New York, G.P. Putnam's Sons.
- GIL, Luis (1969), *Therapeia: La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid, Guadarrama.

36. Trabalho aceite para publicação, resultante da comunicação oral apresentada ao Congresso Internacional «Figurações Interartes», 21, 22 e 23 de Junho de 2022, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. <https://congresso-interartes.jimdosite.com/>.

- GILL, Christoffer (2018), «Philosophical Psychological Therapy: Did it have any impact on medical practice?», in Chiara Thumiger & P. Singer (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina*. Leiden, Brill.
- HICKS, R. D. (1972), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, Harvard University Press.
- HILLMAN, James (1975), *Re-Visioning Psychology*. New York - Evanston - San Francisco - London, Harper & Row.
- JONES, William Henry Samuel (1984), *Hippocrates*. With an English translation by W. H. S. Jones, Vol. 1. Cambridge MSS, Harvard University Press.
- JOUANNA, Jacques (2012), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected papers*. Leiden, Brill.
- KINGSLEY, K. Scarlett & PERRY, Richard (2020), «Empedocles», in Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/empedocles/>.
- KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle & SCHOFIELD, Malcolm (2010), *Os Filósofos Pré-Socráticos: história crítica com seleção de textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- KÜHN, Karl Gottlob (1825), *Claudii Galeni Opera Omnia. Vol. X (De methodo medendi)*. Lipsiae, Officina Libraria Car. Cnoblochii.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1949), «La historia clínica hipocrática», *Archivos Ibero-americanos de Historia de la Medicina* 1: 9-48.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1958), «Catarsis Terapéutica y Logoterapia en el Epos Homérico», in F. L. Bernadez, A. Castro, X. Rof Carballo *et alii*, *Homenaxe a Ramón Otero Pedrayo: no LXX aniversario do su nacimiento*. Vigo, Editorial Galaxia: 79-90.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1964), *La relación Medico-Enfermo: Historia y teoría*. Madrid, Revista de occidente.
- LAURENT, Marcel (1898), «L'Achille Voilé dans les Peintures de Vases Grecques», *Revue Archéologique* 33.3: 111-186.
- LEÃO, Delfim (2010), «Tyche, Kairos et Kronos dans le Phocion de Plutarque», in F. Frazier & Delfim Leão (eds.), *Tychè et Pronoia, La marche du monde selon Plutarque*. Coimbra, Centre d' Études Classiques et Humanistiques de l' Université de Coimbra: 183-194.
- LITTRÉ, Émile (1839), *Œuvres Complètes d'Hippocrates, traduction nouvelle avec le texte Grec en regard, collationné sur les manuscrits et toutes les éditions; accompagnée d'une introduction, de commentaire médicaux, de variantes et de notes philologiques, suivie d'une table générale des matières*, vol. 1. Paris, Chez J. B. Ballière.

- LOURENÇO, Frederico (2010), Homero, *Iliada*. Lisboa, Cotovia.
- MILLER, Walter (1914), *Xenophon: Xenophon in Seven Volumes*, Vols. 5 and 6. Cambridge (MA), Harvard University Press. London, William Heinemann, Ltd.
- MOUTSOPOULOS, Evanhélos (1989), «Éros, Kairos», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 179: 15.
- MOUTSOPOULOS, Evanhélos (1991) *Kairos. La mise et l'enjeu*. Paris, Vrin.
- MOUTSOPOULOS, Evanhélos (2005), *L'Univers des Valeurs, univers de l'homme: Recherches axiologiques*. Atenas, Centre de Recherche sur la Philosophie grecque / Académie d'Athènes.
- PIGEAUD, Jackie (2009), *A crise*. Tradução de Adelino Cardoso. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- PINHEIRO, Cristina, PINHEIRO, Joaquim, SILVA, Gabriel & FONSECA, Rui Carlos (2022), *Gynaikeia: Colectânea de textos antigos sobre ginecologia*. Vila Nova de Famalicão, Húmus.
- PONCE DE LEÃO, Isabel (1998). «Perversidades (Party: entre dois códigos)», in Isabel Ponce de Leão & Olímpio Pinheiro (eds.), *Agustina, bodas escritas de oiro*. Porto, Edições Universidade Fernando Pessoa: 497-506.
- PRIMAVESI, (2008), «Empedocles: Physical and mythical divinity», in Patricia Curd & Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press: 250-253.
- REID, Heather L. (2020), «Plato's Gymnastic Dialogues», in Heather L. Reid, Mark Ralkowski & Coleen P. Zoller (eds.), *Athletics, Gymnastics and Agon in Plato*. Fonte Aretusa, Parnassos Press.
- ROBINSON, Thomas More (2003), *Heraclitus. Heraclitus Fragments*. Toronto, University of Toronto Press.
- RODRIGUES, Nuno Simões (2011), «A nudez do guerreiro grego», *Humanitas* 63: 201-216.
- SATTTLER, Barbara (2019a), «The notion of continuity in Parmenides», *Philosophical Inquiry* 43.1: 40-53.
- SATTTLER, Barbara (2019b), «Time and Space in Plato's Parmenides», *Études Platoniciennes* [online] 15. URL: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1717>.
- SATTTLER, Barbara (2020), *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHATZBERG, Eric (2018), «The trouble with techne: Ancient concepts of technical knowledge», in Eric Schatzberg (aut.), *Technology: critical history of a concept*. Chicago, The University of Chicago Press: 16-28.
- SERRA, José Pedro (2003), «O Resgate do Corpo de Heitor na *Iliada* (Il. XXIV)», *Euphrosyne* 31: 201-204.

- SIMON, Bennett (1984), *Razón y Locura en la antigua Grecia. Las raíces clásicas de la psiquiatría moderna*. Traducción de Felipe Criado Boado. Madrid, Akal Editor.
- UPSON-SAIA, Kristi, MARX-WOLF, Heidi & SECORD, Jared (2023), *Medicine, Health, and Healing in the Ancient Mediterranean 500 BCE-600 CE: A source book*. California, University of California Press.
- VALENTE, Ana Maria (2011), Aristóteles. *Poética*, 4.^a edição. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

FLORENTIA ILIBERRITANA

Normas de edición

1. Los originales se enviarán a través de la plataforma OJS de la revista: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/about/submissions>. Los/as autores/as necesitan registrarse en la revista para poder hacer envíos.

2. Los originales deberán ser inéditos y no estar aprobados para su publicación en ninguna otra entidad.

3. Los originales recibidos serán examinados por miembros del Consejo de Redacción y a continuación enviados a un proceso de evaluación por pares. La revista cuenta con la colaboración de evaluadores externos ajenos a su equipo editorial y a la institución editora.

4. Los originales se presentarán en documentos Microsoft Word o elaborados con procesadores de texto libres equiparables. En caso de que incluyan signos o tipos de letra que puedan perder su formato, se aconseja añadir un documento PDF. Los artículos y reseñas tendrán respectivamente una extensión máxima de veinticinco y tres páginas de la revista. Se incluirán obligatoriamente dos resúmenes, uno en español y otro en inglés, y se aconseja incluir otro en la lengua del trabajo, si este no está redactado en ninguna de estas dos lenguas, con un máximo de diez líneas para cada uno de ellos; también se incluirán de tres a seis palabras claves.

5. Los cuadros, mapas, gráficos, figuras y fotografías que se entreguen con el trabajo deberán ser originales o se deberá especificar la fuente y el tipo de copyright. Todos irán numerados y llevarán un breve pie para su identificación.

6. Las citas de autores clásicos seguirán el modelo de abreviaturas del Diccionario Griego-Español (DGE), Madrid, 1989 (<http://dge.cchs.csic.es/1st/1st1.htm>) y del *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 1990² (<https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html>). Las citas de los autores modernos seguirán el modelo siguiente: Libros: J. FAIRWEATHER, *Seneca the Elder*, Cambridge, 1981². Artículos: A.H.M. JONES, "The constitutional position of Odoacer and Theoderic", *JRS* 52 (1962), 126-130. Abreviaturas más usuales: *op. cit.*, vol., p., pp., *vid.*, etc.

7. Durante la corrección de pruebas no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Los autores se comprometen a corregir las pruebas en un plazo máximo de diez días desde la entrega de las mismas.

8. La revista no se responsabiliza de los contenidos de los artículos y reseñas.

9. Todos los libros remitidos a la redacción serán objeto de reseña o referencia.

Florentia Iliberritana es una revista científica que publica trabajos originales de investigación relacionados con el mundo antiguo en general y grecolatino en particular en sus aspectos históricos, textuales, lingüísticos, literarios, filosóficos y arqueológicos; incluye una sección de reseña de libros. Su periodicidad es anual, y su copyright corresponde a la Universidad de Granada (Editorial Universidad de Granada).

La revista está presente en las siguientes bases de datos y repertorios:

L'Année Philologique (APH); Biblioteca Classica Selecta (TOCS-In); CARHUS Plus+ 2014; Clasificación integrada de revistas científicas; CSIC. Revistas de CC. Sociales y Humanidades; Dialnet; Dyabola; ERIH PLUS; Instituto de Información de Ciencias Sociales y Humanidades (ISOC); Interclassica Universidad de Murcia; International Serials Data System (ISDS); JSTOR University of Ithaka; Latindex; Linguistics & Language Behavior Abstracts; Dulcinea; SHERPA/RoMEO; Periodicals Index Online (PIO); Regesta Imperii; SOCIOLOGICAL ABSTRACTS INC; Ulrichs Web.

La información sobre Florentia Iliberritana se encuentra en la siguiente dirección de internet: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia>.

FLORENTIA ILIBERRITANA

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA



Nº 35 / 2024



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

eug

EDITORIAL
UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ISSN: 1131-8848

