

INSTITUTO DE HOMEOPATIA JAMES TYLER KENT



ESCOLA KENTIANA DO RIO DE JANEIRO



**VIRTUDE, VÍCIO E JUSTA MEDIDA: CATEGORIAS
ARISTOTÉLICAS E SUAS APLICAÇÕES PRÁTICAS NA
PROPOSTA ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE
MASI ELIZALDE**

**Trabalho realizado para apresentação no
Encontro Internacional de Homeopatia Numênica
em 29-07-06**

**Por
Conrado Mariano Tarcitano Filho
Julho / 2006**

Virtude, vício e justa medida: categorias aristotélicas e suas aplicações na proposta aristotélico-tomista de Masi Elizalde

Este trabalho tem por objetivo mostrar a relação existente entre os conceitos de virtude, vício e justa medida presentes na filosofia de Aristóteles e a concepção homeopática aristotélico – tomista de Masi Elizalde evidenciando suas aplicações práticas. Tal proposta consiste na identificação de uma compreensão de homem, enfermidade e cura em Hahnemann que coincide com a concepção de homem em Aristóteles comentada por Tomás de Aquino alguns séculos depois. Masi Elizalde identifica na obra hahnemanniana tal concepção o que torna obrigatória a leitura destes dois filósofos. Para realizarmos este trabalho utilizaremos as *Actas del Instituto Internacional de Altos Estudios Homeopáticos James Tyler Kent*¹, o *Organon*² de Hahnemann e a *Ética a Nicômaco*³ de Aristóteles cujas leituras nos permitirão compreender de forma substancial o papel desempenhado pela filosofia aristotélica na concepção homeopática aristotélico-tomista em Hahnemann. Ao apresentar seu método, Masi Elizalde, conseqüentemente, nos apresenta uma prática homeopática até então inexistente fazendo com que os pacientes pudessem ser, a partir de então, considerados e acompanhados segundo tal método. Masi Elizalde introduz na homeopatia a Dinâmica Miasmática que consiste no entendimento que podemos ter em relação ao sofrimento e reação dos nossos pacientes de forma que possamos prescrever e acompanhar suas evoluções nos permitindo fazer uma avaliação quanto a psora primária (se vigente ou se no caminho na latência).

Ao nos apresentar seu pensamento, Masi nos afirma que *se poderá sustentar que, aceitando que a definição hahnemanniana de força vital se superpõe quase textualmente ao conceito tomista de alma vegetativa, a unidade proclamada no parágrafo 15*⁴. Aqui Hahnemann afirma que *a afecção do dinamismo (força vital) de natureza espiritual, que anima nosso corpo no interior invisível, morbidamente perturbado, bem como todos os sintomas exteriormente observáveis por ele produzidos no organismo, e que representam o mal existente, constituem um todo, um e o mesmo*⁵. A relação existente entre a alma vegetativa e força vital torna-se um dos pontos de partida para que Masi possa

¹ ELISALDE, M. *Concepto de Enfermedad y Cura*. Buenos Aires: Actas del Instituto de Altos Estudios Homeopáticos James Tyler Kent, nº I a VIII 1984 - 1988

² Para este trabalho utilizaremos o seguinte texto do Organon: HAHNEMANN, S. *Exposição da Doutrina Homeopática ou Organon da Arte de Curar*. 3. ed. Trad. da 6ª ed. alemã por David Castro, Rezende Filho, Kamil Curi e rev. por Célia de Vasconcelos Koermandy. São Paulo: GEHSP “Benoit Mure”, 2002.

³ Para este trabalho será utilizada: Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

⁴ ELISALDE, M. *Concepto de enfermedad y curación – Introducción*. Actas del Instituto Internacional de Altos Estudios Homeopáticos James Tyler Kent. I – 3. (tradução nossa).

⁵ HAHNEMANN, p. 10.

estabelecer seu método. Aqui, o ponto principal para ele não é simplesmente o fato do homem ser uma unidade como Hahnemann fala, mas, mais que isso, as funções do organismo estarem alteradas no estado de enfermidade, ou seja, todas ou várias funções orgânicas estarão afetadas pela afecção da força vital a qual é também regularizadora⁶ deste mesmo organismo e expressas por sinais e sintomas corporais. As potências da alma vegetativa, a saber: nutritiva, aumentativa e gerativa, apresentam os sintomas que estarão expressando a doença, pois em última instância são elas que expressam as afecções corporais.

Masi, na seqüência, nos mostra a maneira pela qual a enfermidade também se manifesta, afirmando que *as trocas na maneira de sentir e de atuar, nos quais Hahnemann considera estar refletida a enfermidade, se dão exclusivamente no nível das denominadas paixões*⁷. Neste ponto encontramos a ligação direta com o pensamento aristotélico sendo este um dos pontos, e talvez o mais importante de todos, que fundamentam a concepção aristotélico - tomista de Masi Elizalde. Ao levantar esta questão Masi torna definitivo o papel que o modelo aristotélico tem nos conceitos hahnemannianos de homem, enfermidade e cura, pois aqui as paixões humanas estão diretamente relacionadas à ação humana e esta apresenta um finalismo o qual leva a uma transcendência tal qual aquela que Masi nos evidencia na obra hahnemanniana principalmente quando ressalta as *ações que exaltam a dignidade*⁸. Este tema por si só já se poderia considerar como um outro fundamento da proposta elizaldeana e vários outros poderiam também ser citados. Entretanto, neste trabalho nos propomos a discutir os conceitos aristotélicos citados e suas aplicações práticas. É importante que se faça neste momento uma relação direta com o parágrafo nove do *Organon* o qual pode ser considerado como um ponto primordial para a compreensão da maneira pela qual as paixões poderão estar fazendo com que o homem tenha em suas ações o reflexo da enfermidade. Neste parágrafo, Hahnemann nos diz que

No estado de saúde, a força vital de natureza espiritual (autocrática), que dinamicamente anima o corpo material (organismo), reina com poder ilimitado e mantém todas as suas partes em admirável atividade harmônica, nas suas sensações e funções, de maneira que o espírito dotado de razão, que reside em nós, pode livremente dispor desse instrumento vivo e são para atender aos mais altos fins da nossa existência⁹.

⁶ HAHNEMANN, S. *Exposição da Doutrina Homeopática ou Organon da Arte de Curar*. 3. ed. Trad. da 6ª ed. alemã por David Castro, Rezende Filho, Kamil Curi e rev. por Célia de Vasconcelos Koermandy. São Paulo: GEHSP “Benoit Mure”, 2002. p 10.

⁷ ELIZALDE, M. Concepto de enfermedad y curación – Introducción. Actas del Instituto Internacional de Altos Estudios Homeopáticos James Tyler Kent. I – 3. (tradução nossa).

⁸ ELIZALDE, M. I – 3. (tradução nossa).

⁹ HAHNEMANN, S. *Exposição da Doutrina Homeopática ou Organon da Arte de Curar*. p 4.

Neste parágrafo, onde Hahnemann demonstra a maneira pela qual a saúde se apresenta, temos que levar em conta, dentre outros, dois pontos que consideramos importantes: o primeiro é o fato de que na saúde as sensações e funções deverão estar em admirável harmonia a qual é proporcionada pela força vital e tal estado é o que vai permitir que o homem com seu espírito dotado de razão faça uso livremente deste instrumento vivo para chegar aos altos fins da sua existência. Poderíamos, aqui, mostrar que a filosofia aristotélico-tomista está presente em vários momentos, entretanto, nos ateremos ao tema do nosso trabalho ressaltando que o fato de Hahnemann descrever que no estado de saúde o espírito dotado de razão tem que estar livre nos leva de forma imediata ao que Aristóteles nos fala sobre as ações humanas e também nos reportamos ao conceito de enfermidade e cura homeopático hahnemanniano, pois enquanto o filósofo grego nos fala que estas ações poderão ser boas ou más, Hahnemann, como nos mostra Masi Elizalde, nos diz das ações que nos conduzem à dignidade e, podem também, levar o homem num sentido contrário.

A partir do parágrafo nove pode-se entender que o sentir e o atuar estão presentes de maneira indissolúvel. Não há agir sem sensação. É preciso que se tenha uma compreensão do processo que faz com que este espírito dotado de razão esteja privado de liberdade impedindo o homem de alcançar os altos fins de sua existência. Hahnemann não diz exatamente como isto acontece, mas deixa claro que o espírito dotado de razão poderá agir de maneira não livre. Resta-nos buscar entender que maneira é esta e mais especificamente a maneira pela qual o homem estará agindo de maneira enferma mostrando em ações a expressão da sua enfermidade. Uma luz é dada por Kent que nos diz *que pensar, desejar e agir são as três coisas que caracterizam a ciência da vida da raça humana. O homem pensa, deseja e age*¹⁰. Kent nos fala também que *o homem não age até desejar; ele deseja o que realiza. Se o homem fizesse o que não deseja seria somente um autômato*¹¹.

Diante destas relações podemos ver que o parágrafo nove guarda estreita relação com o agir humano. Atingir os altos fins da sua existência é algo que vai depender de ser desejado. O homem deverá agir de maneira tal que se encaminhe para este fim. O desejo estará na base deste movimento. As sensações, ou seja, o sentir, e as funções deverão estar harmônicas para que o fim transcendente seja desejado e alcançado. O contrário disso é a enfermidade, ou seja, o sentir e as funções em desarmonia fazendo com que o espírito dotado de razão esteja impossibilitado de fazer com que o homem aja de maneira que expresse um processo de saúde. O movimento do homem neste caso o direciona a um sentido diverso do prescrito por Hahnemann como sendo a saúde. O desejo aqui leva o homem numa outra direção que vai caracterizar a enfermidade. Pode-se ver que o desejo está presente

¹⁰ KENT, J. T. Doenças Crônicas – Psora (cont.) – Lição XIX. In: _____. Lições de Filosofia Homeopática. Tradução e comentários: Célia Regina Barollo (org). São Paulo: Organon, 2002. p 185 – 193. p 189

¹¹ KENT, p 189

tanto no estado da saúde quanto na enfermidade. O fim a ser alcançado é que vai determinar o estado de saúde ou de enfermidade.

A concepção aristotélica – tomista encontra aqui seu mais importante fundamento à medida que surge o papel e a importância do sentir e do desejo na ação humana que poderá direcionar o homem. É preciso que, neste momento, se equacione a problemática que faz com que o homem esteja privado do uso livre da razão. Neste ponto é fundamental uma compreensão sobre o que Aristóteles nos fala sobre a ação humana e sua relação com o sentir e o desejar. Para tal torna-se necessário um entendimento sobre sua concepção de alma. Para o filósofo grego a alma do homem pode ser dividida em duas partes: uma irracional e outra racional¹² e o autor discute em sua obra a maneira pela qual elas deverão se comportar para atingir o fim que é considerado por Aristóteles o melhor de todos: a felicidade¹³. Vemos, já neste ponto, uma identificação importante entre os pensamentos de Aristóteles e Hahnemann, como evidencia Masi, pois, em Hahnemann, ainda pelo que podemos entender no parágrafo nove, o homem possui uma parte da alma onde estão as sensações e uma outra na qual encontramos a razão.

A primeira parte é aquela cujas funções são compartilhadas com os demais seres vivos, e se subdivide em uma parte vegetativa – presente em todos – que se responsabiliza pela reprodução, manutenção e crescimento e em uma parte sensitiva, presente em todos os animais. Os destituídos da razão agem impulsionados pela parte sensitiva da alma, que para eles é a de mais alta hierarquia. A ação que se dá por essa potência da alma é puramente instintiva e desejante, de certa forma, autopreservativa. A ação destes animais é restrita à alma sensitiva, já que são movidos pelo desejo sem que haja qualquer possibilidade de escolha racional, sem que possam vislumbrar um fim a ser alcançado. Estarão sempre agindo guiados pelo desejo, pela paixão, de maneira instintiva. A relação com a idéia de psora primária torna-se possível neste momento à medida em que quando em vigência o homem fica preso à sua mancha imaginária que o impede de ter um entendimento adequado do que está no mundo como nos explica Masi Elizalde e veremos adiante.

A segunda porção da alma é aquela dotada de razão, aquela que nos permite chegar ao fim supremo ou aos nossos mais altos fins da nossa existência. É esta parte da alma que permite ao homem – o animal dotado de alma racional – a escolher, é a que lhe dá a possibilidade de realizar um projeto de vida, de definir um tipo de vida a seguir. A ação humana está na dependência da maneira, pela

¹² Caracterizando o homem como aquele que possui o *lógos* (razão), o autor divide a alma em duas partes: uma sem *lógos* (irracional), e outra dotada de *lógos* (racional). A primeira, considerada a parte irracional, e a outra, aquela dotada de razão. Não entraremos aqui na discussão sobre a tradução do termo *lógos* pois este termo, no grego clássico, tem uma abrangência de significados muito maior do que ser traduzido simplesmente por razão mesmo que não se considere um equívoco tal tradução.

¹³ A felicidade - eudaimonia - é o fim último considerado o bem a ser alcançado e desejado por si mesmo e não por outra coisa.

qual, estas duas porções da alma humana atuam. A discussão que Aristóteles estabelece em relação à ação humana nos remete obrigatoriamente ao parágrafo nove, descrito por Hahnemann, à medida o autor grego nos diz claramente que o homem poderá agir de acordo com a razão ou privado dela. Mesmo sem referir estas diferentes ações à conceitos de enfermidade e saúde, Aristóteles discute as maneiras pelas quais estas ações podem ser compreendidas e a maneira pela qual são expressas pela alma humana. Ele define a ação humana a partir de duas categorias basicamente: a virtude e o vício. Não levaremos em conta, aqui, questões de tradução dos termos gregos correspondentes e trabalharemos com os termos citados. Para Aristóteles, como vimos, a ação humana deverá levar a um fim. O finalismo aristotélico, tal qual o preconizado por Hahnemann, deverá ocorrer com o uso da razão. Se para Hahnemann isto tem que ocorrer com a razão livre, para Aristóteles a parte irracional da alma humana tem que se adequar a parte racional, isto é, com as paixões, pois é em sua parte irracional que elas se localizam. Aqui estão os desejos que movimentam o homem a um fim. Agir de maneira tal que a parte irracional da alma esteja de acordo com a razão é agir de maneira virtuosa. A *virtude* é, assim, compreendida como toda ação realizada com a conformidade da parte irracional da alma humana com a racional. Aristóteles ressalta que a ação virtuosa não implica repressão mas sim a educação das paixões. Essa conformidade deverá ser a partir da educação das paixões pois, sem o que, tal processo não ocorrerá. Este é um ponto importante na filosofia aristotélica, pois a transcendência é uma disposição do homem e não acontecerá se não houver educação das paixões. Só assim o homem poderá agir de forma que possa atingir a virtude. Aristóteles reconhece que esta tarefa não é fácil. Se para a virtude encontramos forte ligação com o parágrafo nove o mesmo podemos dizer em relação à ação na qual as duas partes da alma não estão em conformidade. São as ações realizadas para a satisfação do desejo, das paixões, exclusivamente, sem a adequação à razão, tornando a ação humana voltada para o prazer de quem age. Esta ação, que o filósofo grego chama de *vício* distancia o homem de alcançar o bem que é bom por si mesmo. Busca o puro prazer advindo da satisfação das paixões. A razão aqui não está sendo utilizada quando com a parte irracional da alma. Está agindo de maneira tal que estão privados de escolha. Para Aristóteles, no agir motivado somente pelas paixões não existe escolha. Nos diz que, como as crianças, os animais irracionais também não a têm, não fazem uso de uma parte da alma que é responsável pela deliberação, não desejam e agem pela razão, não sendo virtuosos. Ao nos reportarmos, para a concepção aristotélico – tomista, podemos deixar a questão: que escolha tem o homem quando em psora vigente, com a mancha psórica em sua imaginação impedindo-o de ter uma compreensão adequada do que acontece a sua volta? Tanto a virtude quanto o vício nos permitem estabelecer uma relação clara e precisa com o que Hahnemann nos diz no parágrafo nove em relação ao uso do espírito dotado de razão. Podemos entender que ação humana

que nos leva aos altos fins da nossa existência é aquela que é possível a partir de uma conformidade entre a alma irracional e a racional, isto é, termos as nossas sensações e funções em plena harmonia. Se o vício está explicado por si podemos dizer que a virtude, para ser compreendida, nos levará a um estudo e compreensão mais pormenorizada da alma racional. É preciso que se entenda, dentro da concepção elizaldeana, a maneira pela qual a alma racional poderá estar livre. O homem tem a disposição para ser virtuoso. Para Aristóteles isto é um exercício diário desta disposição, contínuo, pois para ser virtuoso, não basta uma única ação virtuosa, mas uma vida virtuosa. Estas ações acontecem levando-se em conta uma parte da alma racional – *phronesis* - chamada de prudência ou sabedoria prática que vai possibilitar a concordância da parte irracional com a razão propriamente dita, o que é necessário para o fim almejado. É a responsável pela deliberação sobre os meios adequados para atingi-lo, se relaciona com o contingente, isto é, com o que é variável. Ela vai permitir uma justeza de critérios, uma retitude de ação que viabilizará a virtude moral.

É da natureza do homem, então, que tenha a disposição para essa escolha. Motivados pela parte desejante da alma, também somos dispostos a uma escolha, norteados para a virtude. A *phronesis* permitirá a eleição de meios para que uma ação justa e boa possa ser realizada através da justa medida. Esta é o ponto entre dois extremos a serem evitados. Não se trata de uma questão aritmética, à medida em que a justa medida poderá sofrer a influência de vários fatores e, principalmente, por ser algo relativo ao indivíduo e não à ação, tendo a justiça como única exceção nos dizendo que esta é a única virtude que terá uma justa medida que não permite o mais ou o menos pois em seus extremos está a injustiça e não o excesso ou falta como nas demais virtudes. O oposto também poderá acontecer se ao invés de nos dirigirmos à justa medida, agirmos pela falta ou excesso. Para Aristóteles, muitas vezes temos que agir pelo excesso e pela falta para que possamos encontrar a justa medida das nossas ações. Se, para alcançar a virtude, o desejo adere a essa escolha, ele poderá, ao contrário, caminhar num sentido distinto, negando a disposição virtuosa, fazendo surgir uma outra que o levará a uma vida de vício.

Torna-se obrigatório a relação destas categorias aristotélicas com a proposta de Dinâmica Miasmática de Masi Elizalde. Quando Aristóteles está falando de excesso, podemos pensar na egotrofia e quando fala da falta, na ególise. Parece que Masi Elizalde encontra em Aristóteles o embrião do que vem a ser a Dinâmica Miasmática. Masi mostra que, ao identificar em Hahnemann a concepção aristotélico-tomista, está trazendo à luz algo fundamentado na filosofia hahnemanniana e que é corroborado pelas patogenesias. Masi soube identificar a presença da filosofia aristotélica na Homeopatia.

Se não bastasse a relação destas categorias aristotélicas na prática homeopática aristotélico-

tomista, nos parece que Masi tinha total conhecimento da filosofia aristotélica, pois ao nos falar da Psora Primária como algo que individualiza o homem, está dando também, com isso, uma maneira peculiar de se viver, de se compreender o redor. Masi nos diz que

O que ocorre então? Tudo o que eu adquiero do mundo exterior tem que passar por esse filtro: o filtro da imaginação. E aí temos a psora, ou seja, aí está a mancha. Se o elemento do mundo exterior não tem nada a ver do ponto de vista simbólico com a minha mancha particular, passa a ser considerado de forma objetiva pelo meu intelecto, desperta os movimentos de minha vontade e fica guardado na minha memória racional. Mas se o elemento exterior, do ponto de vista simbólico tem que passar não por aqui, que está livre, mas pela zona da imaginação, que contém a mancha da minha psora primária, eu ofereço ao intelecto uma imagem deformada da realidade. Então, não é a parte racional que está doente, mas ela está recebendo dados equivocados¹⁴.

A individualidade faz com que cada um viva de sua maneira peculiar uma determinada situação. Esta compreensão não deixa de existir em Aristóteles apesar disto não ser assumido claramente por ele. Entretanto, fica evidente que o filósofo grego tem também esta compreensão pois nos diz que *podemos temer mais ou menos as coisas temíveis ou então temer coisas que não são temíveis como se realmente o fossem*¹⁵

O homem pode temer demais ou a menos algo que é normalmente temível, e além disso, temer o que não é temível; pode também desejar o que não é para ser desejado. Essa condição humana, que tem que ser superada, é extremamente complexa e difícil para o homem resolver, pois à medida em que deseja ao que lhe *parece* bom, ou que teme o que lhe *parece* temível, ele acredita piamente que aquele é o bem a ser desejado ou o objeto a ser temido. Há aqui uma explícita referência ao que Aristóteles coloca como o que podemos vivenciar de uma forma pessoal, particular, peculiar, própria. Ao nos falar sobre a virtude da coragem, ao falar de medo, nos diz que *o que é temível não é a mesma coisa para todas as pessoas*¹⁶.

Estas colocações feitas por Aristóteles encontram ressonância com o que Masi nos fala: desejar o que é bom ou fugir do que é ruim é tarefa do plano sensitivo¹⁷. Aqui retomamos a questão do desejo como algo inerente a todo este processo. A avaliação do que é bom ou ruim nos faz desejar ou não alguma coisa. A ação humana estará voltada para esta avaliação. Novamente nos remetemos para o que Aristóteles nos diz que *é no prazer e no sofrimento que experimentamos a percepção para nossa inclinação ao erro*¹⁸. Esta afirmação aristotélica nos permite compreender o que Masi nos diz com relação ao que escolhemos como bom ou ruim e nos dá a dimensão na qual a Dinâmica Miasmática

¹⁴ ELIZALDE, M. Antropologia Tomista In: _____. *Masi Elizalde – Homeopatia Teoria e Prática*. Rio de Janeiro: Luz e Menescal, 2004. p 141 – 174. p149 – 150

¹⁵ EN, III, 1115 b

¹⁶ EN, III, 1115 b - 7

¹⁷ ELIZALDE, M. Antropologia Tomista In: _____. *Masi Elizalde – Homeopatia Teoria e Prática*. Rio de Janeiro: Luz e Menescal, 2004. p 141 – 174. p149

¹⁸ EN, II, 1109 b 10 – 11

está inserida na filosofia aristotélica o que corrobora ainda mais a proposta elizaldeana. Masi Elizalde não trouxe a luz uma concepção hahnemanniana forjada por ele, mas, sim, identificou em Hahnemann todo um entendimento que propicia um acompanhamento dos nossos pacientes segundo este modelo. Para tal, é inerente o estudo da alma humana e das ações humanas. Nelas poderemos encontrar sinais e sintomas que poderão nos permitir estabelecer uma compreensão de Dinâmica Miasmática, uma hipótese de psora primária que nos permite prescrever e evoluir nossos pacientes. E para isso, podemos entender como imprescindível um estudo concomitante da obra aristotélica.

BIBLIOGRAFIA

HAHENEMANN

HAHNEMANN, S. *Organon da Arte de Curar*, Trad. GEHSP “Benoit Mure”, 3.ed, São Paulo: Servideias, 2002.

_____, S. *Escritos Médicos Menores*, Trad. Fernando Dario François Flores, 1 ed., New Delhi. B. J. Publishers, 1996.

MASI ELIZALDE

ELISALDE, M. *Concepto de Enfermedad y Cura*. Buenos Aires: Actas del Instituto de Altos Estudios Homeopáticos James Tyler Kent, nº I a VIII 1984 - 1988

IHJTK. *Masi Elizalde – Homeopatia Teoria e Prática*. Rio de Janeiro: Luz e Menescal, 2004.

ARISTÓTELES, *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995. 2 v.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini, 3.ed. São Paulo: Edipro, 2002

_____. *Nicomachean Ethics*. Trad. de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999. (Loeb Classical Collection)

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*, 3. ed., Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

AQUINAS, St. T. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Trad. C. I. Litzinger, O.P., Indiana: Dumb Ox Books, 1993.

CANTO – SPERBER, M. Mouvement des animaux et motivation humaine. In: _____, *Étiques Grecques*, dans le livre III du De Anima D’Aristote, 1. e, Paris: Ed. Quadrifage, 2001

LABARRIÈRE, J.L. De La Phronesis Animale In: _____, *Biologia, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Séminaire CNRS-N.S.F., 1987. Paris: Éditions du CNRS, 1990. p. 405 – 428.