



A (DE)FORMAÇÃO CIENTÍFICA DO MÉDICO

JOÃO CARDOSO DE CASTRO

JOÃO CARDOSO DE CASTRO

A (DE)FORMAÇÃO CIENTÍFICA DO MÉDICO

Editora UNIFESO

2019

Copyright© 2019

Direitos adquiridos para esta edição pela Editora UNIFESO

Coordenação Editorial

João Cardoso de Castro

Assistente Editorial

Jessica Motta da Graça

Formatação

Jessica Motta da Graça

Capa

Jessica Motta Graça
João Cardoso de Castro

Revisão realizada pelos autores

C351 Castro, João Cardoso de

A (de)formação científica do médico: uma investigação bioética à luz da filosofia. / João Cardoso de Castro. --- Teresópolis: Editora UNIFESO (Coleção FESO), 2019.
197p.

ISBN: 978-85-93361-38-8
Inclui bibliografia

1. Formação profissional em saúde. 2. Bioética. 3. Filosofia I. Castro, João Cardoso de. II. Título.

CDD 610

EDITORA UNIFESO

Avenida Alberto Torres, nº 111

Alto - Teresópolis - RJ - CEP: 25.964-004

Telefone: (21)2641-7184

E-mail: editora@unifeso.edu.br

Endereço Eletrônico: www.unifeso.edu.br/editora/index.php

CONSELHO DIRETOR

Antônio Luiz da Silva Laginestra
Presidente

Jorge Farah
Vice-Presidente

Luiz Fernando da Silva
Secretário

José Luiz da Rosa Ponte
Kival Simão Arbex
Paulo Cezar Wiertz Cordeiro
Wilson José Fernando Vianna Pedrosa
Vogais

Luis Eduardo Possidente Tostes
Diretor Geral

CENTRO UNIVERSITÁRIO SERRA DOS ÓRGÃOS – UNIFESO

Antônio Luiz da Silva Laginestra
Chanceler

Verônica Santos Albuquerque
Reitora

Kátia Cristina Montenegro Passos
Pró-Reitoria Acadêmica

José Feres Abido de Miranda
Pró-Reitoria de Desenvolvimento Institucional

Elaine Maria de Andrade Senra
Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão

Edenise da Silva Antas
Diretora de Educação a Distância

Ana Maria Gomes de Almeida
Diretora do Centro de Ciências Humanas e Sociais

Mariana Beatriz Arcuri
Diretora do Centro de Ciências da Saúde

Vivian Telles Paim
Diretora do Centro de Ciências e Tecnologia

Michele Mendes Hiath Silva
Diretoria de Planejamento

Solange Soares Diaz Horta
Diretoria Administrativa

Rosane Rodrigues Costa
Diretoria Geral do Hospital das Clínicas de Teresópolis Costantino Ottaviano

Roberta Franco de Moura Monteiro
Diretoria do Centro Educacional Serra dos Órgãos

Coleção FESO

A **Coleção FESO**, desde 2004, tem sido o principal meio de difusão da produção acadêmica do Centro Universitário Serra dos Órgãos - UNIFESO, realizada a partir das atividades de ensino, pesquisa e extensão dos seus cursos de graduação e pós-graduação, assim como das suas unidades assistenciais e administrativas.

Primando pela qualidade dos produtos editorados e publicados, a Editora UNIFESO publica conteúdos relevantes nas mais diversas áreas do conhecimento através de um cuidadoso processo de revisão e diagramação.

É uma das mais importantes contribuições da Instituição para a sociedade, uma vez que a sua divulgação influencia na recondução de políticas e programas na esfera pública e privada, de forma a fomentar o desenvolvimento social da cidade e região. Todo esse processo fortalece o projeto de excelência do UNIFESO como Centro Universitário. Nossas publicações encontram-se subdivididas entre as seguintes categorias:

Série Teses: contempla as pesquisas defendidas para obtenção do grau de “Doutor” em programas devidamente autorizados ou credenciados pela CAPES, publicadas em formato de livro.

Série Dissertações: abarca as pesquisas defendidas para obtenção do grau de Mestre.

Série Pesquisas: contempla artigos científicos, resenhas e resumos expandidos/textos completos. Estas produções são divulgadas em formato de livros (coletâneas), periódicos ou anais.

Série Especiais: esta publicação contempla textos acadêmicos oriundos de processo de certificação de docentes como pós-doutores.

Série Produções Técnicas: abrange produções técnicas advindas de trabalhos de docentes, discentes e funcionários técnico-administrativos sobre uma área específica do conhecimento que contemplem produtos ou serviços tecnológicos (com ou sem registro de proteção intelectual); processos ou técnicas aplicados; cartas e mapas geográficos. As formas de divulgação destas produções podem ser em meios impressos ou digitais, no formato de cartilhas, POPs (Procedimento Operacional Padrão), relatórios técnicos ou científicos e catálogos.

Série Materiais Didáticos: reúne os trabalhos produzidos pelos docentes e discentes com vinculação aos componentes curriculares previstos nos projetos pedagógicos dos cursos ofertados no UNIFESO.

Série Arte e Cultura: abarca as produções artístico-culturais realizadas por docentes, técnicos-administrativos, estudantes, instrutores de cursos livres e artistas locais, assim como as produções desenvolvidas junto aos eventos do Centro Cultural FESO Pró-Arte (CCFP), podendo ser constituída por livros, partituras, roteiros de peças teatrais e filmes, catálogos etc.

Série Documentos: engloba toda a produção de documentos institucionais da FESO e do UNIFESO.

A abrangência de uma iniciativa desta natureza é difícil de ser mensurada, mas é certo que fortalece ainda mais a relação entre a comunidade acadêmica e a sociedade. Trata-se, portanto, de um passo decisivo da Instituição no que diz respeito a compreensão sobre a importância da difusão de conhecimentos para a formação da sociedade que queremos: mais crítica, solidária e capaz de enfrentar as dificuldades que se apresentam.

Desejo a todos uma ótima leitura!

Elaine Maria de Andrade Senra

**Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão –
UNIFESO**

A ideia do "dever ser" é, na cultura humana, a marca do desastre, a chaga aberta na Consciência pela inconsciência, o sintoma do desequilíbrio, da desarmonia e do conflito, o lugar hipersensível da dor e do sofrimento, a principal estrutura de sujeição, a rede obscurecedora da atenção, o sulco por onde nossas melhores energias são drenadas, o primeiro de todos os pontos de identificação, o resultado mesmo dessa condição humana, o ponto de vista. Trata-se, pois, do próprio inferno.

Sergio L. de C. Fernandes, em *Filosofia e Consciência*

Com a metafísica se consuma uma reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma época, na medida em que lhe concede o fundamento da sua configuração essencial através de uma interpretação específica do ente e de uma aceção específica da verdade. Este fundamento governa todas as manifestações que caracterizam uma época. Reciprocamente, é preciso que o fundamento metafísico possa ser reconhecido nestas manifestações, para que haja uma reflexão apropriada sobre elas. A reflexão é a coragem de tornar dignos de questionamento, no mais alto grau, a verdade das próprias premissas e o âmbito dos próprios propósitos.

Martin Heidegger, em *Caminhos da Floresta*

Quando o Tao é perdido, há o bem. Quando o bem é perdido, há a moralidade. Quando a moralidade é perdida, há o ritual. O ritual é a casca da verdadeira confiança, o início do caos.

Lao Tzu, em *Livro do Caminho e da Virtude*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 9

SOBRE A ORGANIZAÇÃO DA OBRA 30

CAPÍTULO I 32

A TAUTOLOGIA NA PALAVRA "BIOÉTICA"

CAPÍTULO II 50

A VIRTUDE PODE SER ENSINADA?

CAPÍTULO III 77

O EXEMPLARISMO DA MEDICINA NA ANTIGA GRÉCIA

CAPÍTULO IV 100

*A HUMANIDADE ESQUECIDA: A CIÊNCIA NA ESTEIRA DA
"METAFÍSICA DA MODERNIDADE"*

CAPÍTULO V 126

A CRISE DA MEDICINA NO IMPERIALISMO DO CORPO

CAPÍTULO VI 154

BEING-PHYSICIAN: A FUNDAMENTAL ONTOLOGY

CONSIDERAÇÕES FINAIS 169

BIBLIOGRAFIA 186

APRESENTAÇÃO

[Stuart Spicker] argumenta que filosofia da medicina como uma nova subdisciplina existe se e somente se a noção cartesiana de “corpo” é abandonada, o corpo físico que é descrito na linguagem das coisas e explicado como um mecanismo fisiológico. Enquanto focalizamos na complexidade do corpo físico, anatômico e fisiológico, já temos uma filosofia da biologia para atender aos problemas relevantes aos corpos vivos. A filosofia da medicina só vem a existir, na visão de Spicker, uma vez que “reconheçamos ... o corpo vivo” (HAVE, 2002, p. 19).

“Um espectro assombra” a prática médica e o ensino da medicina. Em seu livro *Crítica da Razão Clínica* (1987, p. 335-346), Peter Sloterdijk esboça um ataque contundente ao cinismo “marcante, explosivo e inatacável” dos Tempos Modernos. Voltando seu olhar para a medicina moderna, sua crítica e diagnóstico da crise da medicina provém da relação tortuosa e equívoca com a morte estabelecida pelo médico moderno que “deve tomar partido pela vida”, afirma o autor¹. “Campeão” da vida a qualquer custo, em aliança com as tendências naturais da vida a se autointegrar e se autopreservar, o médico dedica toda sua capacidade a salvar o corpo, mantendo-o vivo. Nisto, assente e atende à fonte de todo poder, o corpo vivo, e por conseguinte, é um “homem de poder”. Ainda segundo Sloterdijk (*ibid.*), é por este motivo que o médico dispõe do poder central, de uma certa hegemonia: o poder de vida e de morte sobre os outros. Está estendido o “tapete vermelho” para a entrada triunfal do cinismo médico na contemporaneidade. Como socorrista altamente qualificado, prova sua legitimidade e se confirma pelas eficácias das sugestões vitais e as medidas práticas que toma para curar.

¹ Sloterdijk (1987, p. 336) continua: "Deste parti pris absoluto, deriva todo idealismo médico que hoje em dia ainda, até nas contorsões mais cínicas, guia os combates absurdos da medicina pela vida de corpos destruídos e moribundos desde muito tempo."

Esta, dentre outras mazelas, muito bem mascaradas sob o “juramento” de uma arte milenar, marcam a profissão e o profissional que, em outros tempos, era reconhecido como um representante digno de uma cultura especial do mais alto grau metodológico. De fato, segundo Werner Jaeger², bastariam as palavras apologéticas de Platão sobre os médicos e a sua arte (*techne*), para nos convenceremos de que os séculos V-IV a. C. representaram, na história da profissão médica, um momento marcante do aporte cultural da *arte médica*.

Na Modernidade³, não seria um equívoco “enquadrar” toda a complexidade destas mazelas em duas categorias distintas, a saber: um problema da ordem do conhecimento e um problema de ordem ética. Embora as meditações iniciadas aqui se irradiem, inevitavelmente, pelas categorias supracitadas, não é nossa intenção tratar da formação do “saber-fazer” do médico, que obviamente só fez se estender desde a Antiguidade grega até os dias de hoje, e certamente ainda vai se acumular muito mais com o aporte da ciência e da técnica modernas. Nem mesmo o “modo” como esta prática se manifesta e as difíceis

² Ainda que não tivesse chegado até nós nada da antiga literatura médica dos Gregos, seriam suficientes os juízos laudatórios de Platão sobre os médicos e a sua arte, para concluirmos que o final do séc. V e o IV a. C. representaram na história da profissão médica um momento culminante do seu contributo social e espiritual. O médico aparece aqui como representante de uma cultura especial do mais alto grau metodológico e é, ao mesmo tempo, pela projeção do saber num fim ético de caráter prático, a personificação de uma ética profissional exemplar, a qual por isso é constantemente invocada para inspirar confiança na fecundidade criadora do saber teórico para a edificação da vida humana. Pode-se afirmar sem exagero que sem o modelo da Medicina seria inconcebível a ciência ética de Sócrates, a qual ocupa o lugar central nos diálogos de Platão. De todas as ciências humanas então conhecidas, incluindo a Matemática e a Física, é a Medicina a mais afim da ciência ética de Sócrates. (JAEGER, 1986, p. 687)

³ “Modernidade”, “Tempos Modernos” e “Razão Moderna” são usados como aquilo que Heidegger assim define o seu início (1992, p. 82-83): “O pensamento moderno não apareceu de um momento para o outro. Os primórdios fazem-se sentir no século XV, na escolástica tardia. O século XVI trouxe, de forma intervalada, investidas e recaídas. No século XVII, pela primeira vez, realizam-se as clarificações e as fundamentações decisivas. Todo este acontecer encontrou a sua primeira conclusão sistemática e criadora com o matemático e físico inglês Newton; isto aconteceu com a sua obra principal *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, publicada em 1686/87.”

decisões tomadas por estes profissionais nos atos e fatos experienciados em seu cotidiano. A questão que nos interessa investigar é a (de)formação do “ser” médico. E a perda que merece exame é aquela do *êthos*, ou melhor, do contato e sintonia com o *êthos*, a “morada do homem” e, portanto, do “ser” médico, do “ser-aí” (*Dasein*⁴), da abertura do ser, neste caso em sua “ocupação” (*Besorgen*⁵) médica. Portanto, a (de)formação que ora será investigada é mais essencial e mais profunda que o saber científico e as técnicas co-engendradas. A (de)formação que se quer examinar é “esseral”, é do *esse*, é do “ser” humano, e conseqüentemente do “ser” médico, neste caso, a (de)formação se apresenta, a partir de nossa análise, como ética e em um total desequilíbrio *ser-saber*.

Nosso aporte é aprofundar o pensamento sobre estes temas, fazendo emergir uma nova educação, que doravante chamaremos de *paideia*, fundamentada, sobretudo, nas noções heideggerianas de “esquecimento do ser” e de “diferença ontológica”⁶. O atual poder⁷ médico, sob a regência de uma *teoria* embasada na ciência moderna e seus pressupostos, e assentado na intensificação do uso de tecnologias e seu conseqüente determinismo, na arte e prática médicas, está

⁴ Este termo é para ser entendido, de acordo com sua etimologia, como designando o lugar, não geográfico e nem corporal (dentro ou fora do corpo), o “aí” (da), onde um descerramento do ser (*Sein*) ocorre. Tomado neste sentido, o termo é aplicável somente a humanos, e assim indica, primeiramente, a posição privilegiada da humanidade. Só humanos são *Dasein*, o “aí” do ser. Só para humanos é revelado o que significa ser em geral. Só humanos falam. Só humanos estão na verdade (ROJCEWICZ, 2006, p. 6).

⁵ Não sendo uma substância, o *Dasein* sempre se dá num exercício, “ocupação” (na tradução de Schuback, 2006, p. 564). Exercício indica e cumpre um centro irradiador de relações.

⁶ “Esquecimento do ser significa, então, o seguinte: o encobrir-se da proveniência do ser que é distinto entre o-que-é e o fato-de-ser [diferença ontológica] em favor do ser que ilumina o ente enquanto ente e permanece inquestionado enquanto ser.” (HEIDEGGER, 2007, p. 309)

⁷ “Como os corpos viventes são a fonte de todo poder, aquele que salva o corpo torna-se um homem de poder.” (SLOTTERDIJK, 1987, p. 337)

perfeitamente apto a vir a se orientar por um cinismo⁸, aí, neste mesmo fenômeno, magistralmente, as dimensões epistêmicas e éticas se tocam e confundem. O distanciamento *sujeito-objeto*, que a ciência determina em seu método, imposto na relação médico-doente, assegura ainda mais este cinismo médico insidioso nesta relação que não poderia deixar de ser essencialmente humana, mas que se faz degenerada sob a forma “Eu-Isso”, tão bem caracterizada por Martin Buber (2009, p. 14).

O Eu da palavra-princípio Eu-Isso, o Eu, portanto, com o qual nenhum Tu está face-a-face presente em pessoa, mas é cercado por uma multiplicidade de "conteúdos" tem só passado, e de forma alguma o presente. Em outras palavras, na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiencia e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença. Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado.

À medida que a relação se faz cada vez mais assimétrica, portanto mais inumana, entre dois seres humanos, o traço de união nesta relação, que se impõe como do tipo “Eu-Isso”, ganha mais e mais caráter *sujeito-objeto*, ou seja, um médico-sujeito e um corpo-doente-objeto. E no interior desta arquitetura, mais e mais densidade tecnológica, característica de nosso tempo, se introduz em seu “traço de união”. Todo o “acontecimento” se manifesta, desde então, numa inautenticidade que passa a permear a relação humana, numa

⁸ O cínico moderno, segundo Sloterdijk, é um caso-limite de melancolia, o qual consegue controlar seus sintomas depressivos e permanecer capaz de trabalhar e manter uma vida social. A atual definição seria: “o cinismo é a falsa consciência esclarecida — a consciência infeliz sob uma forma modernizada”.

“objetificação” sempre crescente da doença em si e seu vasto repertório de indicadores manifestos por exames laboratoriais, exemplos maiúsculos do predomínio da imagem de mundo da *Metafísica da Modernidade*, a “representação” (HEIDEGGER, 2002b, p. 114) ou “quadro clínico” de um corpo-doente.

O cinismo supramencionado vai então incidir na conformação de um quadro de encontro “médico-paciente” inteiramente impessoal e tecnocientífico, onde o médico ainda tem a certeza de que, do lado do “Isso”, do corpo-doente, há “algo vivo” com o qual pode estabelecer uma aliança com as tendências naturais da vida manifesta no corpo, a se auto integrarem e a se defenderem da dor. Nesta função, segundo Sloterdijk (1987, p. 335-346), o médico tem dois aliados: o instinto de sobrevivência do “Isso”, do corpo-doente, e os meios e técnicas da arte médica. Se consegue articular os dois, pode se considerar um “socorrista” qualificado. O poder médico prova sua legitimidade mantendo a relação Eu-Isso, e se confirmando pela eficácia das sugestões vitais e medidas práticas que toma para curar (medicamento, intervenção, dietética, entre outros). Estas considerações iniciais, já sugerem a necessidade de se discutir e refletir sobre a possibilidade de uma nova abordagem para a “atuação” médica. Parafrazeando Gadamer (2001, p. 115), é admirável o pensamento de Platão, cujo estudo recomendamos a qualquer um que queira saber o que parece estar faltando no mundo científico moderno. Neste sentido, é inequívoca a contribuição do antigo pensamento grego e suas investigações sobre a medicina, a Filosofia e a saúde/doença.

Desde os antigos sofistas gregos já se encontram tratados defendendo a “arte médica”, em resposta a seus adversários (GADAMER, 1998, p. 43). A “arte” referida como “medicina” é uma arte

aparte, uma arte que não corresponde exatamente ao que os gregos chamavam *techne*⁹, que doravante estaremos analisando mais profundamente, nem ao que chamamos técnica ou tecnociência ou biotecnociência¹⁰. O conceito de *techne* é uma criação específica do espírito grego, do alvorecer do questionamento livre e refletido das coisas e do *logos* que justifica e funda tudo o que estimamos ser *verdadeiro*. Este conceito foi, com sua aplicação à medicina, um primeiro passo decisivo no sentido disto que caracteriza a civilização ocidental. O médico deixa de ser o *iatromantis*, o “*medicine-man*”, esta figura imersa na névoa do mistério das forças mágicas, que era em outras culturas.

Platão faz da medicina um exemplo entre as técnicas, sua “arte” servindo de modelo até para a dialética filosófica (JAEGER, 1986, p. 687), ou seja, também entre as *technai*. Vê o mesmo espírito grego de questionamento que a filosofia adota, portanto, uma forma de dialética. Aristóteles, segundo Gadamer (1998, p. 43), faz então da medicina o exemplo típico da metamorfose que transformou em uma ciência verdadeira a associação puramente empírica de um saber e de um saber-fazer (um *know-how*), de *episteme* e *techne*. Resta investigar a que se referem – Platão e Aristóteles – quando defendem este exemplarismo da medicina¹¹, como *techne*. É preciso se pôr à escuta do

⁹ Segundo Hans-Georg Gadamer (1998, p. 45), a medicina procede de um saber-fazer específico que lhe confere, no quadro da *techne*, um lugar à parte, mas que, como toda *techne*, se inscreve no quadro da *physis*.

¹⁰ Burnet (1964, p. 201) escreve que “é impossível compreender a história da filosofia [...] sem manter a história da medicina constantemente em vista”.

¹¹ “Frequentemente, e por vezes explicitamente, Platão faz à medicina empréstimos terminológicos e metodológicos precisos. [...] não há técnica da alma que não se apresente, para ele [Platão], à imagem da técnica médica do corpo, como um conhecimento da “natureza” e das causas (Górgias, 500e, 501a), como um conhecimento da “natureza” em sua “totalidade”, sua “pluralidade” (Fedro 270b-d) e na “capacidade de agir e de afetar-se” do homem (Teeteto 174b).” (JOLY, 1985, p. 241-242).

pensamento grego em sua língua original, aproximar-se da noção de *techne* como uma “re-velação”, um “des-encobrimento”, talvez uma primeira, natural e humana, incitação à “verdade” (*aletheia*), conforme veremos, com maior profundidade, no decorrer desta Tese, acompanhados por Heidegger.

Ainda entre o que “resta” ser feito, ou pelo menos fortemente indicado por este trabalho, o exame da importância desta passagem de uma *iatrike* (medicina) segura do encantamento (*mantis*), do poder da “palavra que cura” (*epode*), como aplicada pelos *iatromantis* (ENTRALGO, 1958), para uma medicina, arte (*techne*) impregnada do *logos* filosófico¹², arte exemplar, arte verdadeira diante das artes falsas, ou pseudo-artes, indicadas por Platão no *Górgias* (465c) e, por fim, uma medicina técnica, herdeira do *modus operandi* da ciência e da técnica. Neste “carrefour” da medicina antiga, caminhos se abriram, alguns que conduziram à “arte” da medicina, exemplar para a filosofia, e vice-versa, e outros para uma prática e, enfim uma ciência, investidas na cura do corpo, por meio de remédios, receitas e procedimentos de tratamento das doenças do corpo. Esta última vai prevalecer desde a “revolução científica” da *Modernidade*.

De acordo com Gadamer (1998, p. 43), mesmo se a experiência do *iatromantis* e a sapiência própria do curandeiro pudessem, em certos casos, se demonstrar mais eficazes, ainda assim o saber do médico (grego) é de uma natureza fundamentalmente diferente: o que ele sabe revela o geral. Ele conhece a “razão” (*logos*) do sucesso do

¹² “Na tradição grega, a ‘ideia que *logos* é para as doenças da alma como o tratamento médico é para as doenças do corpo’ é encontrada desde Homero. De fato, a conexão entre os dois campos pode ser muito mais antiga, estendendo-se até reinos do xamanismo paleolítico que não podem ser claramente vistos.” (MCEVILLEY, 2002, p. 596).

tratamento. Ele compreende o efeito porque sabe *re-compôr* a relação de causa a efeito¹³. Embora isso pareça de certo modo “moderno”, no entanto, não se trata aí da aplicação de conhecimentos científicos à prática médica, tal qual entendemos hoje em dia.

Gadamer (*ibid.*, p. 44) entende que o conceito grego de *techne* não designa a aplicação prática de um saber teórico, mas uma forma própria ao *saber prático*. A *techne* é este saber que, posto no contexto de uma fabricação (*poiesis*), representa um certo saber-fazer seguro dele mesmo. Este saber-fazer é de pronto ligado a um poder de fabricar e nasce desta ligação. Mas este poder de fabricar, por seu lado, é um poder perfeito que sabe e sabe igualmente porque ele sabe. É também, de pronto, constitutivo deste saber-fazer a noção de que há um *ergon*, uma obra, que dele emerge para ser de alguma maneira despossuída do ato de fabricação. Pois o processo de fabricação encontra sua completude no fato que um objeto é fabricado, quer dizer lançado ao uso dos outros. Neste quadro conceitual da *techne*, a arte médica ocupa um lugar aparte, pois nenhuma obra artificial se produz.

A arte médica, em sua essência, se define, todavia, pelo fato que seu poder de fabricar é poder de reestabelecer. [...] O que é fabricado então não é uma obra, um *ergon*, algo que viria a ser e faria demonstração de um saber fazer. É o re-estabelecimento do doente do qual é impossível dizer se deve-se atribuir a um sucesso a ciência ou ao saber-fazer do médico. Um

¹³ Na decadência deste logos, a exemplo do que se dá na racionalização crescente de causas e efeitos, insinua-se o embrião do desvario tomado pela ciência moderna, que leva Heidegger (2014, p. 143) a caracterizar a ciência como a “abertura maquinacional de uma esfera de correções no interior da região de uma verdade”.

homem em boa saúde não é um homem a quem se teria fabricado uma saúde.” (*ibid.*, p. 44).

Todo o arranjo onde se situa a ocupação (*Besorgen*) médica nos tempos antigos se viu inteiramente transformada no decorrer dos tempos, como não poderia ser de outra forma. A própria noção de *virtude* (*arete*), tal como era entendida na cultura grega, se vê inteiramente esvaziada nos dias de hoje e, embora tenhamos observado um enorme avanço técnico e científico, o mesmo não podemos dizer sobre as relações humanas ou sobre o próprio homem. O pensador francês, René Guénon, a fim de explicitar a decadência sugerida, certa vez perguntou: a Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino era, em seu tempo, um manual para uso dos estudantes: onde estão hoje os estudantes capazes de aprofundá-lo e assimilá-lo?

De toda maneira, cabe ressaltar que não existe qualquer pretensão de elaborar, neste trabalho, uma história da Medicina, ou qualquer coisa do gênero. Mas tão somente trazer à tona que, dadas as condições tecnocientíficas de nosso tempo, alguma coisa de essencial se perdeu, ou ainda melhor, se *esqueceu*. No auge deste “esquecimento”, na Modernidade, temos acompanhado um esforço tremendo para preencher este vazio. E é neste contexto que vemos surgir um sem-número de teorias éticas inteiramente contaminadas pela regência da técnica. No afã de confrontar o avanço descabido das técnicas e da ciência, “produzimos” cartilhas e catecismos, eles próprias contaminados pela essência da técnica que queremos combater. Este esforço é em vão.

Dissemos “produzir” precisamente em referência à noção de *poiesis* no pensamento grego. A técnica, ou *techne* entre os gregos, era

uma forma de desvelamento (*aletheuein*). Qualquer fazimento, fabricação, produção (*poiesis*) deveria ser regido pela *techne*. De igual modo, qualquer ação/atuação/atitude (*praxis*) deveria ser regida pela *phronesis* (percepção que vê por dentro; sabedoria prática). No entanto, por motivos que são discutidos nos artigos aqui colocados, é o *fazimento* que passa a vigorar no interior da cultura Ocidental. Seja na imensa produção de bens e serviços tão característicos de nosso tempo, seja na abordagem que vemos permear grande parte da literatura ética.

Este “comportamento” que vigora no interior das éticas modernas reside na esperança de que possamos descobrir, enfim, uma medida para governar os conflitos existenciais e as contingências empíricas do campo ético e são, em grande parte, herdeiras de uma interpretação de mundo que veio à tona, de forma mais aguda, com a Modernidade. A ciência emergente concebe o mundo escrito em caracteres matemáticos e, portanto, ao alcance do conhecimento do homem. Para Galileu deste conhecimento procede até mesmo a ética. No entanto, esta representação, manifesta na matematização¹⁴ de tudo que nos cerca, expulsa a dimensão ética da *praxis* humana. Seja na relação que mantemos com a natureza, seja com outras pessoas. Não há moral em meio a números. Para Lima Vaz (1999, p. 59) muitas são as tentativas de transcrever a linguagem do saber ético na linguagem do discurso demonstrativo da ciência, uma experiência intelectual decisiva, a partir da qual surgirão as Éticas modernas. Esta experiência tem diante de si, inicialmente, o desafio teórico que é pensar o *ethos* segundo o método e a linguagem da ciência, isto é, tendo como ponto

¹⁴ Este conceito é melhor trabalhado no artigo Humanidade Esquecida: a ciência na esteira da metafísica da Modernidade, que compõe este livro.

de partida do discurso, termos e conceitos universais dos quais, por necessidade lógica, decorrem as conclusões da ciência.

Assim é na força ou vigor do horizonte matemático de compreensão do real que a ciência, assentada no *raciocentrismo*, tenta cunhar normas, regras e diretrizes para o agir humano. Para Cabral (2009, p. 24) é possível percorrer a genealogia deste modo de se pensar a ética desde o pensamento platônico, e doravante com o epicurismo, o estoicismo. Ganhando potência na moral cristã católica, ortodoxa e protestante, na deontologia kantiana, na moral do marxismo etc., pois nestas doutrinas “não há imprevistos, pois toda realidade e situação devem poder se enquadrar nos seus conceitos que servem de formas pré-estabelecidas conceitualmente” (ibid., p. 23). Nietzsche já (1992, p. 93) acusava Sócrates e Platão de darem início ao raciocentrismo, em suas famosas “marteladas” no pensamento científico:

Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda representação ilusória, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência [...]

Não concordamos integralmente com estas colocações sobre o pensamento grego. É preciso cuidado quando mergulhamos na gloriosa contribuição destes pensadores. Heidegger acusava uma certa distorção na aproximação de muitos filósofos ao pensamento clássico. Ao falar de Nietzsche, por exemplo, Heidegger (2008, p. 69-70) diz

A dominação dos romanos e sua transformação do helenismo no modo latino não se limita, entretanto, de nenhuma forma, a instituições individuais do mundo grego ou a atitudes individuais e “modos de expressão” da humanidade grega. Nem a latinização do mundo grego pelos romanos se estende, simplesmente, à soma de cada coisa apropriada por eles. O decisivo é que a latinização ocorre como uma transformação da essência da verdade e do ser no interior do domínioda história greco-romana. Essa transformação tem a característica de que ela permanece escondida e, entretanto, determina previamente tudo. Esta transformação da essência da verdade e do ser é o genuíno evento nahistória. O imperial como modo de ser da humanidade histórica não é, no entanto, a base para a transformação essencial da aletheia para a veritas como rectitudo, e sim, sua conseqüência, e, como tal, é a possível causa e ocasião para o desenvolvimento do sentido do correto. Falar da “transformação da essência da verdade” é, naturalmente, apenas, um expediente de emergência; pois é ainda falar da verdade num modo objetivante, para além e contra o modo como ela própria se torna presença e “é” história. [...]

A metafísica de Nietzsche, a quem gostamos de considerar como um moderno redescobridor da Grécia antiga, vê o “mundo” grego exclusivamente de modo romano, isto é, de um modo ao mesmo tempo moderno e não grego. Similarmente, pensamos ainda a polis grega e o “político” num compreensão totalmente não-grega. Pensamos o “político” como romanos, isto é, imperialmente. A essência da polis grega jamais será apreendida no círculo da visão do “político” entendido de modo romano. Tão logo voltamos nosso olhar para os âmbitos essenciais

na sua simplicidade, os quais, para o historiógrafo, não têm naturalmente nenhuma consequência, pois não chamam atenção nem causam rumor – âmbitos nos quais não se dá nenhuma escapatória –, então, mas somente então, experimentamos que nossas representações fundamentais usuais, ou seja, as latinas, cristãs, modernas, falham miseravelmente em apreender a essência primordial da Grécia antiga.

Assim, entendemos que tais interpretações por vezes se precipitam em enxergar já uma racionalização da realidade nos pensadores clássicos como Sócrates, Platão e Aristóteles. De todo modo, nossa contribuição pretende saltar por sobre todo este processo de deformação e decadência das noções gregas e fazer ressonar novamente sua contribuição ao estudo da Ética e, portanto, da Bioética¹⁵. Para além dessa discussão, abertas as portas da percepção *racionalizante* da realidade, vimos, desde então, a ética ser impregnada pelo pensar técnico-científico, de forma constante e crescente. Na ilusão de se portarem como instâncias de proteção ao homem, em verdade se encontram sempre regidas pelo mesmo sentido técnico que procuram acusar. E por que estas éticas são insuficientes no sentido de uma proteção da existência humana? Resposta: pois são incapazes de dar conta da complexidade do real. A existência humana se manifesta num complexo emaranhado de acontecimentos que os paradigmas éticos não são capazes de dar conta. Segundo Hatab (2000, p. 58) de

¹⁵ Conforme Schramm (1994): "É nesse sentido que se pode também afirmar - talvez de maneira um pouco exagerada - que, referida à condição humana contemporânea, toda ética é, antes uma bioética".

uma perspectiva heideggeriana, a futilidade de tal busca é demonstrada com certa facilidade no fato de que mesmo as disciplinas mais “objetivas” são desconstruídas na dinâmica do mundo vivido. Uma vez que nenhuma forma de pensamento pode reivindicar uma garantia puramente objetiva e fixa, é um trabalho curto demonstrar que a certeza objetiva é uma quimera no interior da reflexão ética. Para Hatab (*ibid.*, p. 57) a tarefa da ética não deve ser a busca de uma teoria ou princípio que possam sobreviver ao escrutínio racional, que possa satisfazer padrões cognitivos objetivos herdados da lógica tradicional e das ciências, ou capaz de fornecer critérios claros e certos para orientar as nossas decisões. Tal orientação mostra que a ética foi distorcida desde o início. Já somos moldados pela ética, antes mesmo de refletirmos sobre isso. Somos desde sempre jogados eticamente. A questão não é se somos éticos, afinal o *êthos* é a morada do homem, mas como somos éticos.

Logo, grande parte destas perspectivas são insuficientes exatamente porque se assentam na noção de “fazer” ou “fabricar” regras, “fazer” ou “fabricar” normas, “fazer” ou “fabricar” diretrizes para a conduta humana. Esquecem-se que a “verdadeira” ética, desde os gregos, está vinculada à noção de praxis (agir/atuar) e não de poiesis (fazer/fazimento). Segundo Hannah Arendt (2007, p. 201):

Ao contrário da fabricação [poiesis], a ação [praxis] jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza, da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado. A fabricação é

circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. O mito popular de um "homem forte" que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é mera superstição baseada na ilusão de que podemos "fazer" algo na esfera dos negócios humanos — "fazer" instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem "melhor" ou "pior" — ou é, então, a desesperança consciente de toda ação, política ou não, aliada à esperança utópica de que seja possível lidar com os homens como se lida com qualquer "material". A força de que o indivíduo necessita para qualquer processo de produção, seja intelectual ou puramente física — torna-se inteiramente inútil quando se trata de agir.

Para Cabral (2009, p. 25), é por este motivo que hoje multiplicam-se livros, artigos, revistas e encontros que versam exclusivamente sobre ética e, às vezes, sobre “propostas de reformulação ou mesmo criação de um novo paradigma ético”, todos baseados na ideia de que a ética é também um domínio do “fazimento” humano. Na esteira desta concepção, diz Cabral (*ibid.*) ouvimos falar dos mais variados tipos de ética — ética da libertação, ética da vida, ética dialógica, ética da alteridade, etc. — e vemos, além disso, o surgimento de uma pluralidade de movimentos que tentam viabilizar a implementação de suportes éticos nos mais variados setores da cultura — ética na política, ética na educação, ética nas empresas, ética na ciência, etc. Cabral tem razão quando afirma (2009, p. 25):

Em todos estes vinte e cinco séculos da história do Ocidente, toda ruptura com um certo modelo de racionalidade apresentou-se como abertura para uma nova forma de vigoramento da razão. A ruptura com a racionalidade greco-romana deu lugar à racionalidade medieval-cristã; a crise do paradigma racional medieval deu lugar à racionalidade moderna; esta, por sua vez, internamente ao vigor de sua destinação, sempre que sofreu uma crise, abriu espaço para um novo modelo de racionalidade – por exemplo: o cartesianismo, mesmo em crise, deu lugar ao kantismo, que, por sua vez, deu espaço ao idealismo alemão de Fichte, Schelling e Hegel, que, entrando em crise, possibilitou o surgimento de Feuerbach e do marxismo. No caso do presente instante da história do Ocidente, não há nenhum novo modo de sintomatização da racionalidade em vista, porque estamos nos estertores do desenvolvimento do projeto de racionalização do real, isto é, do desenvolvimento do racionocentrismo. Exaurimos as possibilidades de vigoramento da razão enquanto único modo válido de interpretação do real mediante o ente que somos.

Segundo Raffoul (2010, p. 223), não é papel da filosofia moral prescrever os conceitos da ética, ou entregar uma “moralidade” que proporcione normas ou valores. A tarefa da filosofia é pensar ou repensar a “*eticidade*” da ética, é engajar-se em uma reflexão sobre o significado da ética, sobre o que nos coloca na posição de ter que escolher normas ou valores. Não indicando a escolha certa, mas discutindo a situação de estar ***na posse de fazer uma escolha***. Isso restitui a ética no cenário concreto onde ocorre, em meio a própria existência humana, isto é, numa abertura de possibilidades sempre

novas, num *poder-ser* que constitui, desde sempre, a abertura que somos. Heidegger afirmou certa vez que o pensar não começa até que se compreenda que a **razão**, exaltada por séculos, é o mais obstinado adversário do próprio pensamento. Mas como pensar uma ética capaz de enfrentar a era do domínio planetário da técnica? Como uma educação seria capaz de nos colocar em estado de prontidão diante deste predomínio?

É na esteira destes desafios que este livro está inserido. Partindo dessa breve introdução – apoiada sobretudo na leitura do pensamento grego por Heidegger e em sua filosofia – é dado o tom à questão que aqui nos interessa, qual seja, a (de)formação do médico e a possibilidade de uma nova abordagem para sua educação ética. Fato é que, todo arranjo de reflexões e referências reunidas neste livro, se encontra inteiramente dentro do último ramo temático da Bioética, de acordo com Durand (1990, p. 874), ao considerar a “análise dos fundamentos da bioética e, portanto, da ética ela mesma”. Analisar os “fundamentos” da bioética é, necessariamente, concernir uma justa apropriação de seus conceitos originários, no bojo do pensamento grego, em especial a questão do *êthos* e do *éthos* em sua formulação primeira, de modo a re-pensar a própria ética, não em sua dimensão normativa, mas em sua diretiva de “ser” humano, em nosso caso, “ser” médico.

O tema desta tese – qual seja, a (de)formação do médico – se justifica na crise da ciência e, portanto, na “arte” médica moderna. Não é exagero dizer que a vasta obra de Heidegger é, em sua grande parte, um diagnóstico desta crise que nos assola de forma cada vez mais aguda. Esta tese contém um capítulo que trata de maneira específica o tema, mas podemos adiantar que tal crise encontra seu fundamento

histórico, desde os gregos, no que Heidegger denomina “esquecimento do ser”. Segundo Safranski (2000, p. 188-189):

A questão do ser. Na verdade Heidegger propõe duas perguntas. Uma é: o que entendemos de verdade quando utilizamos a palavra ente? Pergunta-se pelo sentido da expressão. Nessa pergunta Heidegger liga outra bem diferente, pelo sentido do próprio ser. Heidegger afirma, quanto à pergunta em seu duplo sentido, que não existe nem mesmo uma compreensão do sentido da pergunta. Estranha afirmação. Quanto à indagação pelo sentido do ser (não apenas da expressão), podemos dizer que é a pergunta que ocupa persistentemente a reflexão humana, desde os começos da história até hoje. É a pergunta pelo sentido objetivo e pela importância da vida humana e da natureza. A pergunta pela avaliação (Werthen) e orientação para a vida e o por que e para que de mundo, cosmos, universo. A vida moral-prática faz as pessoas indagarem por isso. Em tempos mais antigos, quando física, metafísica e teologia ainda estavam juntas, a ciência também tentou responder à questão do sentido. Mas desde que Kant descobriu que como seres morais temos de fazer a pergunta, mas como cientistas não a podemos responder, desde então as ciências exatas recuam diante dessa pergunta.

Assim, comungamos com o pensamento de Heidegger quando caracteriza a metafísica moderna, a “representação”, como em gérmen já na *episteme* grega e na *scientia* medieval e não encontramos na literatura nada que se assemelhe à este tipo de análise, no tocante à ciência e “arte” médicas, muito menos tendo em conta aquela que encontramos na pertinente genealogia da metafísica em Heidegger.

Quanto à importância do resgate do pensamento clássico para este empreitada, as palavras de um dos grandes pensadores contemporâneos da ética, Alesdair MacIntyre (2007, p. xi), de alguma forma sustentam nossa perspectiva sobretudo porque conta da importância da tradição grega na formulação de conceitos que foram apropriados pela cultura ocidental, tais como a própria ética, a *virtude*, a *bios*, entre outros. Através desta meditação, a partir da antiga filosofia grega, é que podemos alcançar uma justa compreensão destes conceitos e a possibilidade de fazer com que seus sentidos possam ser mais uma vez “ouvidos” em nossos tempos.

Porque eu entendo a tradição das virtudes ter surgido, e por ter sido o primeiramente bem articulada nos Gregos, especialmente na polis ateniense, e porque eu salientei as formas em que essa tradição floresceu na Idade Média Européia, fui acusado de nostalgia e de idealizar o passado. Mas não há, penso eu, nem um traço disso no texto. O que existe é uma insistência sobre a nossa necessidade de aprender com alguns aspectos do passado, por entender nossos "eus" contemporâneos e nossas relações morais contemporâneas à luz proporcionada por uma tradição que nos permite superar as limitações de tal auto-conhecimento que a modernidade, especialmente a modernidade avançada, impõe.

Somos todos nós habitantes inescapavelmente desta modernidade avançada, tendo suas marcas sociais e culturais. Assim, a minha compreensão da tradição das virtudes e das consequências para a modernidade da sua rejeição e da possibilidade de restaurá-la é realmente um entendimento peculiarmente moderno. É somente retrospectivamente, do ponto de vista

da modernidade, e em resposta às suas difíceis situações, que podemos identificar as continuidades e descontinuidades da tradição das virtudes, como tem sido incorporado em uma variedade de formas culturais.

Posso acrescentar ainda, na excelente colocação de MacIntyre, a possibilidade de um resgate ainda mais ousado – com os antolhos de Martin Heidegger – daqueles por vezes esquecidos pela literatura ética – os pensadores originários – cuja perspectiva pré-metafísica em muito pode nos ajudar para empreender uma nova abordagem para a Ética e, por conseguinte, para a Bioética (ou seria o contrário?). O recorte pela (de)formação do médico – ao invés dos profissionais de saúde, como um todo – não é um empecilho para a expansão da reflexão aqui iniciada para outros espaços-tempos até mesmo fora do campo de saúde. Não somente pela generalidade da proposta, mas pelo diagnóstico que elaboramos. Entendemos que a ciência hoje é língua franca e padrão de racionalidade de nosso tempo. Isso posto, incentivamos que o “*aggiornamento*” que faremos das proposições éticas da Antiguidade, para sua apropriação atual, sejam entendidas e esmiuçadas suficientemente para que se espriem por todas as dimensões das relações humanas e façam ressonar mais uma vez seus sentidos e direções mais profundos.

Ressaltamos, no entanto, que as inúmeras situações de encontros e relacionamentos, de atos e de fatos em que médicos se inserem, demandando decisões, até de vida ou morte, não podem ser, nem de perto, elencadas nesta nossa proposta. Ainda assim, temos a convicção de que a presente proposta pode contribuir de forma – de algum modo – para fundamentar as condições de possibilidade de

qualquer discussão deste gênero, ao resgatar conceitos e meditações estabelecidas por pensadores da filosofia grega em uma apropriação moderna.

SOBRE A ORGANIZAÇÃO DA OBRA

Todos os artigos aqui reunidos, assim como o texto que compõe a *Apresentação*, foram apresentados como Tese de Doutorado, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBios), como requisito final para o título de Doutor em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva. Sob o título *A (de)formação científica do médica: uma reflexão bioética à luz da filosofia* - o trabalho fora orientado pelo professor doutor Rodrigo Siqueira-Batista, contando com o precioso aporte de um período sanduíche [CAPES], na *DePaul University*, em Chicago/EUA, sob a supervisão do consagrado professor, e especialista no pensamento heiddegeriano, PhD. William McNeill.

Nossa referência maior, na análise dos fundamentos da Bioética, foi o resgate da tradição filosófica grega – com ênfase nos pensadores originários, Platão e Aristóteles –, incorporando as análises de seus intérpretes, com especial contribuição de Martin Heidegger. É fato que nesta tradição se constituíram os princípios originais do pensamento ocidental sobre a “vida”, inclusive na confrontação fundamental entre *bios* e *zoe*, bem como sobre a *arete* (virtude), e toda a discussão sobre a possibilidade de se ensinar ou não a virtude. Nesta tradição também elaborou-se, pela primeira vez, uma *episteme ethike*, na distinção e complementaridade do *êthos* (eta inicial) e do *éthos* (epsilon inicial).

Isto posto, na primeira parte deste livro, onde estão elencados os capítulos 1 e 2, investigamos as “desventuras” e “desagravos” no percurso do pensamento original grego, no tocante aos conceitos supracitados: *bios*, *ethos*, *zoe*, *arete* etc. No capítulo 3, fazemos uma imersão no sentido do “ser” médico na Grécia antiga. Entendemos que

“algo” se perdeu na formação do médico “moderno”, apesar da imensa adição de saberes, técnicas e procedimentos médicos, que assistimos nos dias de hoje. Para refletir sobre esta “perda”, nos concentramos, no capítulo 4, na emergência da ciência e da técnica modernas. A chamada “revolução copernicana”, tanto na visão cosmológica, como filosófica, causou distorções inevitáveis no sentido de “vida” (*bios*) e de “ética” (*êthos*), cujos reflexos são agudos sobretudo na formação de médicos e profissionais da saúde, de um modo geral. Sem a compreensão destas inventivas como fundamentos da civilização ocidental, não se pode compreender a sucedânea “modernidade”.

A última parte do livro, capítulo 5, desenvolverá uma proposta a partir da reflexão desenvolvida nos outros capítulos, a saber: a *paideia* do médico, ou seja, um convite à manifestação do “ser” médico, muito além do “saber” médico, mas determinante das possibilidades deste último. Se o século XX nos legou a necessidade de rediscutir a “ética” e os valores de uma vida “melhor”, por que não revisitar os princípios gregos que serviram de alicerce à formação da cultura Ocidental?

Logo, à luz do entendimento de conceitos gregos fundamentais como *physis*, *onta*, *bios*, *zoe*, *êthos*, *éthos*, *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia*, *nous*, entre outros; da disfuncionalidade aportada pela ciência e pela técnica modernas na (de)formação do médico e na insuficiência no discurso bioético contemporâneo diante do avanço e domínio da tecnociência, acreditamos nas possibilidades de re-apropriação e recondução de uma *paideia* do Médico, que lhe possa colocar num estado de prontidão diante das condições que se apresentam.

CAPÍTULO I

A TAUTOLOGIA NA PALAVRA "BIOÉTICA"¹⁶

O termo “bioética” teria sido usado pela primeira vez em 1970, na América do Norte, para designar o novo questionamento suscitado pelos progressos da ordem biomédica. O termo é usualmente creditado ao bioquímico norte-americano Van Rensselaer Potter, que o teria usado em um artigo em 1970, e posteriormente elaborado muito mais em um livro de 1971, *"Bioethics: bridge to the future"*. No entanto, existem correntes que deslocam esta data para a década de 20, com o pastor alemão Fritz Jahr e seu imperativo biomédico ‘respeite todos os seres vivos como um fim em si mesmo e trate-os como tal, se possível’ (PESSINI, 2013). A preferência pela cunhagem de um bioquímico ao invés da mesma feita por um pastor, por si só já transparece o privilégio de qualquer narrativa de teor “científico”, especialmente no século XX.

A exemplo de muitos neologismos criados na Modernidade, a palavra "bioética" é formada por duas palavras - *bio* e *ética* - respectivamente originárias das palavras gregas, *bios* (vida) e *éthos* (épsilon inicial¹⁷, de onde deriva a palavra “ética”). Nosso trabalho entende que, seja em sua composição a partir das raízes gregas, *bios* e *éthos*, ou das palavras, *bio* e *ética*, em seus sentidos atualizados,

¹⁶ Artigo publicado originalmente na Revista Argumentos, v. 9, n. 17, 2017. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/viewFile/19966/30644>>.

¹⁷ Neste trabalho utilizaremos a nomenclatura de Spinelli (2009), onde *éthos* corresponde à palavra com eta inicial e *ethos* à palavra com epsilon inicial. Cada uma com um significado bem próprio e distinto. No entanto, usaremos *ethos* na referência aos dois sentidos, que embora distintos são articulados no pensamento antigo grego.

verificamos suceder o que se chama *tautologia* no termo "bioética". Nosso esforço, no entanto, é argumentar que na composição pelas palavras antigas *bios* e *éthos* ressoa o que chamaremos de *tautologia virtuosa*; enquanto que no caso da composição pelas palavras modernas *bio* e *ética*, entendemos que se trata de uma *tautologia viciosa*.

Empregamos “tautologia” em um sentido que vai se elucidar ainda mais ao longo do trabalho. Este termo é uma palavra composta de origem grega, *tautologia*: *logos*, discurso, e *tauto*, o mesmo (DAUZAT *et al.*, 1971, p. 735). No dicionário de Lalande (1993, p. 1103-1105) “tautologia” refere-se em lógica à proposição idêntica, cujo sujeito e o predicado são um só e mesmo conceito. Assim se apresenta como um vício lógico que consiste em mostrar como significativa uma proposição cujo predicado nada diz a mais que o próprio sujeito. Um sofisma que consiste em parecer demonstrar uma tese repetindo-a com outras palavras. No fundo, uma “petição de princípio”, assentada sobre um truísmo.

A mencionada tautologia viciosa, que constatamos na composição das palavras modernas - bio e ética -, e cujo argumento pretendemos sustentar no decorrer deste trabalho, ganha corpo na medida em que ambos os termos são criações da Razão Moderna¹⁸, ou seja, se fundamentam no que Heidegger (2002, p. 97) denomina a

¹⁸ “Modernidade”, “Tempos Modernos” e “Razão Moderna” são usados como aquilo que Heidegger assim define (1992, p. 82-83): “O pensamento moderno não apareceu de um momento para o outro. Os primórdios fazem-se sentir no século XV, na escolástica tardia. O século XVI trouxe, de forma intervalada, investidas e recaídas. No século XVII, pela primeira vez, realizam-se as clarificações e as fundamentações decisivas. Todo este acontecer encontrou a sua primeira conclusão sistemática e criadora com o matemático e físico inglês Newton; isto aconteceu com a sua obra principal *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, publicada em 1686/87.”

Metafísica da representação. Em se tratando de uma metafísica, lembra também Heidegger (ibid.), nela se cumpre uma meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. Bio e ética são duas representações, dois objetos constituídos conforme o paradigma sujeito-objeto, não mais na “verdade”, mas na “certeza” do *cogito ergo sum* proposta pelo dualismo cartesiano¹⁹. Como objeto, bio é uma construção, uma representação progressivamente estabelecida pela ciência moderna, que ganha certidão no final do século XVIII com Lamarck. Como objeto, ética é também uma representação do homem enquanto “sujeito-agente” ideal que, para assim ser, requer formação, educação e principalmente legislação de um Estado zeloso de seus cidadãos, como recursos; o que Foucault²⁰ e Agamben vão estudar em profundidade sob o nome de “biopolítica” (eis o bio se repetindo).

Por fim, nossa intenção é argumentar que, mesmo se tratando de um "discurso do mesmo"²¹, se tomarmos a palavra “bioética” segundo uma composição das palavras gregas *bios* e *êthos*, embora do ponto de vista da lógica ainda digamos *o mesmo do mesmo* (como informa a nota de Heidegger), estaremos reforçando o denominador comum de ambas as palavras, com *bios*, em seu sentido original grego de *vida qualificada* e *êthos* como "morada do ser". Ao ressoar estas noções, estaremos

¹⁹ “O horizonte metafísico, aberto a partir da subjetividade do Eu penso, eleva-se, pois, com Descartes, na aurora da Filosofia e da Ética modernas, mas é traçado a partir de pontos extremos que não coincidem com aqueles que davam origem ao horizonte da metafísica clássica.” (LIMA VAZ, 2012, p. 288)

²⁰ Segundo Foucault (1988, p.131): "As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação — durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces — anatômica e biológica, individualizante e, especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida — caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo."

²¹ [...] dizer o mesmo do mesmo. Isto parece estranho para o bom senso. Chama-se a isso de uma tautologia. Isto, do ponto de vista da lógica é uma frase que não diz nada. Estamos, pois, em oposição à lógica. (HEIDEGGER, 2001, p. 51)

diante de uma *tautologia virtuosa* onde a *vida qualificada (bios)*, o é pela prática, pelo costume (*éthos*) de uma *praxis* orientada desde a *morada do ser (éthos)*. Mas estamos nos adiantando quanto ao que vai ser justamente o objeto deste trabalho.

“BIOÉTICA” COMO TAUTOLOGIA VIRTUOSA

No antigo pensamento grego pelos menos três palavras eram usadas quando de uma referência à “vida” de um *ser* humano, embora algumas destas três fossem usadas para se referir à *vida* de qualquer vivente. Estas palavras eram desde Homero e Hesíodo, ou seja desde os primeiros registros da língua grega: *zoe*, *psyche* e *bios*. Sem entrar em um estudo filológico destes termos e nas diversas sutilezas e minúcias que guardam no seu emprego literário, filosófico, médico e cultural em geral, talvez a melhor maneira de se apresentar a diferença no pensamento grego entre os ditos termos, seja uma frase do Barão de Itará: “Leva-se da vida, a vida que se leva”.

Nesta frase temos duas vezes a palavra “vida”, e articulando-as o verbo “levar”. A primeira referência à *vida*, em “leva-se da vida”, indica justamente a *zoe* grega. A *vida* que cada vivente tem, a vida de origem natural ou divina, conforme a crença de cada um. A *vida* como simplesmente aquilo que nos torna “vivos” juntamente com todos os demais viventes que nos cercam. Michel Henry desenvolve uma excelente análise sobre esta *vida* em sua obra filosófica, da qual destacamos esta citação de “Eu Sou a Verdade” (2015, p. 44-45):

[...] a Vida nada mais é que o que se auto-revela
— não algo que teria, a mais, esta propriedade

de se auto-revelar mas o fato mesmo de se auto-revelar, a auto-revelação enquanto tal. Por toda parte onde algo tal como uma auto-revelação se produz, há Vida. Por toda parte onde há Vida, esta auto-revelação se produz.

A segunda ocorrência da palavra *vida* se dá no complemento “a vida que se leva”. Esta *vida* refere-se ao *bios* do antigo pensamento grego. Ou seja, indica o modo ou forma de vida que se viveu, ou até os distintos modos de vida que se experimentou na *vida (zoe)*. Modos de *vida* que Arendt examina em detalhes, em *A Condição Humana* (2007), como veremos em seguida.

O verbo “levar” além de sua condição dinâmica de “verbo”, articula as duas vidas, *zoe* e *bios*, *vida vivente* e *vida vivida*. A *psyche* cumpre este papel de *vida* vivente e vivida, articulando e “levando” ambas a sua atualização e possível completude. Este “levar” reflexivo, tanto da *zoe* quanto da *bios*, aponta e verbaliza o sentido da *psyche*, originário na antiguidade grega²², e que foi traduzido na latinização do pensamento grego por dois substantivos *animus* e *anima*, prevalecendo *anima* que veio a se traduzir por “alma” e se entender como uma entidade, um substantivo. Perdeu-se a verbalidade do grego *psyche* e até mesmo do latim *anima*, que ainda respondiam pela definição de *psyche* em Platão (*Leis* 896a): “o movimento capaz de se mover ele-mesmo”, ou parafraseando em nossos termos, “o levar capaz de se levar ele-mesmo”.

²² Uma frase do amplo e profundo estudo de Erwin Rohde (1966, v1, p. 5) caracteriza bem a *psyche* como o que consideramos um “levar” reflexivo da *zoe* e da *bios*: “O homem é uma criatura vivente, consciente de si mesma e inteligentemente ativa, somente enquanto a *psyche* nele permanece”.

Não nos deteremos aqui na trajetória das três palavras que apontavam como sinais que são da vida, aspectos relevantes desta. O que nos interessa, neste trabalho é ressaltar o significado de *bios* em seu contexto originário, juntamente com os outros dois termos fundamentais: *zoe* e *psyche*. É importante guardar este significado para quando demonstrarmos a tautologia que se dá ao afirmar a composição de “bioética” a partir do antigo *bios* com o também antigo *éthos*, que ainda veremos.

Entrementes para melhor esclarecer este antigo *bios* examinemos dois autores que não só elaboram seu significado, mas também constroem posições filosóficas sobre seu significado: Hannah Arendt (2007) e Giorgio Agamben (2002). Ambos autores reconhecem ter uma dívida para com o pensamento de Martin Heidegger, que nós também compartilhamos, conforme ficará cada vez mais claro ao longo do texto.

Hannah Arendt elabora sobre o significado de *bios* em seu livro *A Condição Humana* (2007), especialmente no primeiro capítulo, pois que desta conceituação depende o restante do livro. Assim, ela formaliza o que chama de *vita activa*, juntamente com os pensadores medievais, o que os gregos denominavam *bios politikos*, e divide esta vida ativa em três atividades fundamentais: labor, trabalho e ação.

Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a **vida** foi dada ao homem na Terra. O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos

crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida. O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo «artificial» de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade. A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição — não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* — de toda vida política. (ARENDDT, 2007, p. 15, *grifo nosso*)

Fazemos questão de notar, por conta de nosso foco neste trabalho, o entendimento de Arendt da *vita activa* como a latinização do *bios politikos*, já tendo ocorrido em Agostinho de Hipona na fórmula “*vita negotiosa* ou *actuosa*”, segundo ela: “uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos”. Ou seja, dentro do entendimento grego da *polis*, o que chamamos anteriormente “a vida que se leva” considerando as necessidades de seu corpo (a dimensão labor), o atendimento às coisas do meio (mundo circundante — *Umwelt*) em que

se vive (dimensão trabalho), e a con-vivência com os outros, seus iguais (co-presenças — *Mitdasein*).

Giorgio Agamben também reflete sobre *bios* e *zoe*, caracterizando o significado originário destas palavras para encaminhar, na mesma corrente de pensamento de Foucault, seu aporte mais atualizado sobre a chamada “biopolítica”.

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: zoé, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e bíos, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (bíos theoretikós) da vida de prazer (bíos apolaustikós) e da vida política (bíos políticos), eles jamais poderiam ter empregado o termo zoé (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. (AGAMBEN, 2002, p. 9)

Com esta última citação, fica determinado que o *bios* na origem do *bio* que vai compor a palavra “bioética”, se refere a “vida que se leva”, e seu campo semântico não abriga nada do que a ciência moderna estabeleceu para o prefixo *bio* nas suas diferentes composições como *bio*-logia, *bio*-ciências, *bio*-tecnologias etc. E que vale certamente para o emprego de *bio* em *bio*-ética. É possível, e até desejável, como alguns

estudiosos da própria Bioética propõem, admitir o *bio* de *bio*-ética como originário de *bios* e não do *bio* da ciência moderna, a ser explicitado adiante. Precisamos para tal, no entanto, agora considerar a *ética*, de *bio*-ética, em sua antiga origem grega, *ethos*, e em sua composição com o *bios* grego, em uma correlação que denominamos de *tautologia virtuosa*.

Tomemos como nosso guia, neste resumido exame do originário *ethos* grego, Heidegger conforme elucidado por McNeill no capítulo 2 de seu livro *The Time of Life* (2006, pp. 53-76), que trata do “cuidado de si” na antiguidade enquanto ética originária conforme Heidegger e Foucault. McNeill pretende alcançar uma “dimensão ontológica do ético na obra de ambos filósofos em termos de relação ontológica ao si mesmo” (p. xii). Para tal, é necessário um deslocamento da ordinária concepção de ética enquanto regimento teoricamente constituído de normas, princípios e regras governando a *praxis*. Abre-se assim a possibilidade de compreender a ética em termos e modos de ser concretos, fundamentados no *êthos* de cada *aí-ser* (*Dasein*).

Para McNeill (2006, p. xiii), na trilha de Heidegger, “o reino do *êthos* é aquele da *praxis* ‘originária’, de uma dimensão pre-teorética e pré-filosófica de morada mundana”. Nessa tentativa de alcançar uma compreensão mais próxima da origem da palavra ética, é preciso *des-encobri-la* das camadas e camadas de tradição medieval, renascentista e moderna que a revestiram de conceituação filosófica e teórica, com forte significado de idealização e regência do *ser* humano. McNeill busca no *aí-ser*, elaborado pela *ontologia fundamental* de *Ser e Tempo* (2006), encontrar esta “morada do ser”, expressão usada por Heidegger para traduzir o *êthos* grego. Esta “morada do ser” é um abrigo e fonte do caráter de *ser* que nada tem de fixo, permanente e

imutável, mas é “nômade” como o próprio ser humano, acompanhando-o e orientando-o no próprio movimento de *ser-si-mesmo*. Ao mesmo tempo, este *êthos*, *morada*, não se trata de uma abstração, mas de uma emissão em constante vigor no acontecimento (*Ereignis*) da abertura de *ái-ser*, que à sua escuta pode *ser* como deve *ser*, em autenticidade ou propriedade.

Eis o vigor da ética em sua revelação originária, ainda reconhecida por Aristóteles, em sua elaboração do modo de desvelamento da *phronesis* (*Ética a Nicômaco* Livro VI, capítulo 3). No entanto, e termo *ethike*, um adjetivo que qualifica um tipo de saber, precisamente definido por Aristóteles, seja como "o exercício constante das virtudes morais" (LIMA VAZ, 1999, p.13), ou como “exercício da investigação e reflexão metódicas sobre o costume (*ethea*)” (*ibid.*), lentamente se substantiva e passa a designar uma das três partes nas quais a Filosofia, na concepção do Estagirita, se divide: Lógica (*logike*), Física (*physike*), Ética (*ethike*).

É claro que "*a vida que se leva*" pode transitar inevitavelmente entre a impropriedade, ou *inautenticidade*, assim como na propriedade e *autenticidade*. Daí a importância da palavra *êthos*, que no pensamento grego antigo significava “hábito”, “costume”, de vida. Ou seja, a busca frequente pelo retorno à "*morada do ser*", *êthos*, como garantia de *autenticidade* de *ser-si-mesmo* em qualquer situação. Em sentido oposto, regulamentar, normatizar, legislar o que quer que seja relativo a esta busca frequente do *êthos*, implica em fixar aquilo que é indeterminado por natureza, as situações da vida, do *bios*. Somente o pôr-se à escuta do apelo da consciência desde a "*morada do ser*" é garantia de *autenticidade*, de decisão de modo de ser, de *bios*, de *a vida que se leva*, exatamente porque se mantém atento à singularidade

concreta de cada existência em sua dinâmica sempre particular. Isso significa que não há normatização que cumpra este papel dinâmico da intimidade de *bios* e *êthos*.

Aceita esta argumentação em defesa da ética originária e assumida a composição da palavra “bioética” das raízes originais gregas *bios* e *êthos*, é possível reencontrarmos na palavra que define esta nova e importante ciência, a lembrança necessária de significados esquecidos tão necessários para condução das propostas alinhadas à Bioética. Como Heidegger nos lembra:

Aqui se impõe uma observação fundamental. Se nós agora ou mais tarde prestamos atenção às palavras da língua grega, penetramos numa esfera privilegiada. Lentamente vislumbramos em nossa reflexão que a língua grega não é uma simples língua como as europeias que conhecemos. A língua grega, e somente ela, é *lógos*. Disto ainda deveremos tratar ainda mais profundamente em nossas discussões. Para o momento sirva a indicação: o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia. Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu *légein*, o que expõe sem intermediários, O que ela expõe é o que está aí diante de nós. Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente em presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal. (1999, p. 31)

Entendemos que nesta composição - que se coloca à escuta de *bios* e *êthos* - temos, de fato, uma *tautologia virtuosa*, onde virtuosa também responde ao original grego *arete*, de onde veio “virtude”, ou

melhor traduzido por “excelência”. Assim, através desta *tautologia virtuosa* da Bioética, temos uma ciência que busca a *excelência* da vida ética em todas as suas dimensões pois centrada na “vida que se leva” à escuta do caráter de *ser*.

“BIOÉTICA” COMO TAUTOLOGIA VICIOSA

Passemos agora à argumentação de que a composição da palavra “bioética” pelas palavras, *bio* e *ética*, apropriadas com significados próprios à *Modernidade*, vem a se constituir em uma *tautologia viciosa*, que tende a comprometer o propósito e o programa desta importante ciência contemporânea. Cabe ressaltar que nosso objetivo não é destrutivo, mas desconstrutivo, na medida em que pelo reconhecimento de significâncias dissonantes nos termos em questão há a possibilidade de ruídos indevidos no projeto da Bioética.

Sigamos Georges Canguilhem (2009, *sem paginação*), o grande historiador da ciência voltado particularmente para a questão das denominadas “ciências da vida”. Segundo o autor, todas as filosofias médicas tinham em consideração a *vida*, até o início do século XIX, seja como princípio de vida (enquanto sentido confuso da antiga *zoe*) seja confundido com alma (enquanto sentido confuso da antiga *psyche*). Em todo caso, esta concepção já moderna de *vida*, essencialmente diferente da matéria, fazendo exceção às suas leis, conforme apresentado por Aristóteles em *De Anima* Livro II. Para Canguilhem (*ibid.*), o próprio estudo dos chamados “naturalistas” até o século XVIII, se fundamenta também em Aristóteles, mas nas formas de classificação propostas desde o filósofo para observar e catalogar as

formas viventes, sem qualquer preocupação em definir o que seja a *vida*.

O que se pode fazer notar, todavia, é que desde a latinização dos termos-chaves do pensamento grego durante o Medievo, passando pela recuperação do passado clássico greco-romano pela Renascença, alguma confusão semântica passou a reinar onde antes a antiguidade grega guardava ainda certa clareza e precisão, ao adotar três palavras distintas para “*vida*”, como vimos acima: *zoe*, *bios* e *psyche*. Cada palavra vai, doravante, seguir uma nova ramificação semântica própria, servindo de base para ciências específicas como *zoologia*, *biologia* e *psicologia*. A desorientação geral, no tocante a “o que é” *vida*, na aurora de uma Modernidade exigente de “ideias claras e distintas”, como demandava Descartes, é evidente na citação abaixo do filósofo John Locke, em 1690:

Não há termo que nos seja mais familiar que a palavra vida, e apenas se encontrará alguém que não tome por afronta que se lhe pergunte o que significa quando o emprega. No entanto, quando se propõe a questão de se uma planta formada na semente tem ou não vida; se o embrião de um ovo não incubado, ou se um homem desmaiado que carece de sentidos e de movimento, tem ou não vida, é fácil advertir que uma ideia clara, distinta e fixa, não acompanha sempre o emprego de uma palavra tão conhecida para nós como é a palavra vida. (Ensayo sobre el entendimiento humano, III, X, 22, p. 498).

A exigência de uma “ideia clara e distinta” do que é *vida*, explica, ao mesmo tempo, a necessidade de uma “representação”, um “modelo” útil para a ciência moderna. Segundo Canguilhem, foi um médico

alemão, Georges-Ernest Stahl (1660-1734), quem mais fez para desenvolver “uma teoria da vida como fundamento indispensável do pensamento e da prática medicais” (*ibid.*). Abandona-se pouco a pouco o pensamento aristotélico sobre a vida (*psyche*), como articuladora de *zoe* e *bios* na antiga tradição grega, e que vinha acompanhando a medicina desde então, mas que na avaliação de Stahl mostrava-se de pouca utilidade para o progresso da ciência médica segundo a divisa cartesiana de “ser mestre e conquistador da natureza”, no caso da “vida” sob a perspectiva funcional, ou de um conjunto funcional, o organismo..

Stahl é o médico que mais abundantemente utilizou o termo vida. Se o médico ignora qual é o fim, a destinação das **funções vitais**, como poderá ele dar um sentido a sua intervenção? Ora, o que confere a vida, quer dizer o movimento dirigido, finalizado, sem o qual a **máquina corporal** se decompõe, é a alma. Os corpos vivos são corpos compostos, constantemente ameaçados de uma pronta dissolução e de uma fácil corrupção. O princípio de conservação, de autocracia da natureza vivente, não pode ser passivo, logo material²³. A evidência especificamente médica, é a autoconservação do vivente. Esta evidência funda a *Theoria medica vera* (1708). (*ibid.*; *negrito nosso*)

²³ “... para Stahl o mecânico é o fortuito, o orgânico é o organizado em vista de um fim; o órgão e o instrumento, conforme a etimologia, são sinônimos” (SCHLANGER, 1995, p. 50). O organismo é uma “representação” que pode responder cientificamente pela funcionalidade e propósito do corpo, ou melhor do “corpo-máquina” de Descartes.

Nota-se um encaminhamento em total alinhamento com a *metafísica da representação*²⁴ que tão bem caracteriza a Modernidade, segundo Heidegger (2002, p. 114). Deixou-se para trás a noção de vida (*psyche*) enquanto “alma-vida”, “forma ou ato do corpo natural vivente, constituinte de uma concepção da vida tão vivaz que atravessou séculos” (CANGUILHEM, 2009), por uma “representação” da vida como “organismo”, movimento dirigido, finalizado, de autoconservação do vivente. É assim, como conjunto de órgãos (do gr. *organon* = função), que o organismo passa a ser reconhecido como a “vida” pela ciência moderna, o que leva Bichat a começar suas “Recherches physiologiques sur la vie et la mort” (1800) pela célebre fórmula: “A vida é o conjunto das funções que resistem à morte” (*ibid.*).

Canguilhem (*ibid.*) lembra que no ano da morte de Bichat, 1802, com seu pensamento da *vida* como a organicidade do organismo, já consolidado pela Escola de Medicina de Montpellier²⁵, “o termo biologia era utilizado pela primeira vez, e simultaneamente, na Alemanha por G. R. Treviranus, e na França por Lamarck (em *Hydrogéologie*)” (*ibid.*). O termo passa, doravante, a reivindicar uma condição e um estatuto de independência própria de uma ciência, a ciência da *vida*, a Biologia.

²⁴ Heidegger utiliza o termo metafísica em um sentido muito próprio. Para Ladrière, (1994, p.17) [...] em termos bastante simplificados, a metafísica é, para ele, uma certa maneira de determinar o ente.” Nas palavras de Heidegger (2002, p.48): “A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetividade. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade. A representação processadora, que assegura e garante todo e qualquer real em sua objetividade processável, constitui o traço fundamental da representação com que a ciência moderna corresponde ao real.”

²⁵ Singularmente por seu expoente maior, P. J. Barthez, que afirma em seu “Les Nouveaux Eléments de la science de l’homme” (1778): “Provarei que o Princípio vital deve ser concebido por ideias distintas daquelas que se tem do Corpo e da Alma”. (CANGUILHEM, 2009)

Depois da física moderna se apropriar do cosmo e da mecânica estática e dinâmica dos corpos, a ciência moderna inicia sua tentativa de apropriação da *vida*, que nunca será alcançada, a não ser sobre sua “representação”. Quando usamos aqui o verbo “se apropriar”, entendemos “tornar próprio” de um sujeito-agente. Temos então algumas implicações importantes. Primeiro, o que é tornado próprio mesmo é o sujeito-agente ele mesmo, em um individualismo que observa os ditames da metafísica da modernidade, que como toda *metafísica* determina a essência do ente e a concepção de verdade de uma era. Assim, qualquer ente é determinado para este sujeito-agente por sua “representação” constituída na relação sujeito-objeto²⁶, que se estabelece segundo a dualidade cartesiana, *res cogitans* e *res extensas*.

Segundo, adquire maior relevância a questão moral²⁷, precisamente por conta do individualismo centrado no sujeito-agente, que demanda um corpo constituído de normas que regulem as diferentes instâncias agora postas em jogo: indivíduo, classe, grupo, sociedade, estado. Assim como as relações entre estas instâncias e a própria ciência e a técnica emergentes na Modernidade. A ética então passa, enquanto distinta da moral, por uma metamorfose total de seu sentido original, fundado no *ethos*²⁸. A ética se volta subserviente à

²⁶ “...o mundo do humanismo, modelado na Antiguidade clássica, era um mundo pleno, organizado segundo a lei da analogia e unificado por uma hierarquia ascendente na escala dos seres. Com a destruição nominalista da metafísica das essências e das naturezas, o mundo pós-renascentista – o mundo de Descartes – passa a ser um mundo vazio, reclamando a ação demiúrgica do sujeito humano para restabelecer sobre novos fundamentos a relação de objetividade, essencial à nossa presença em meio às coisas.” (LIMA VAZ, 2012, p. 274)

²⁷ “Em virtude de um consenso historiográfico universalmente admitido, a primeira página da Ética moderna propriamente dita foi escrita por René Descartes (1596-1650).” (LIMA VAZ, 2012, p.272)

²⁸ “No projeto da Ética cartesiana, a razão, tendo alcançado a verdade do Mundo e do Homem, manifesta-se como liberdade na constituição de um *ethos* pensado e, portanto, plenamente racional que pode e deve ser vivido como sabedoria.” (LIMA VAZ, 2012, p. 284; negrito nosso)

acompanhar a moral se colocando como a “ciência” implicada no questionamento racional das normas elas mesmas.

Doravante a ética “racional” se interroga sobre os fundamentos destas normas e ao mesmo tempo se confronta com a ausência de critérios morais imutáveis. A ética de Kant oferece uma tábua de salvação à ética moderna de se afogar nesta subserviência à moral, ao propor repensar os próprios fundamentos da moral esvaziando-a de toda norma exterior à escolha do sujeito²⁹. Kant afirma que agir moralmente não é obedecer a um código de boa conduta, não é se adaptar à realidade, não é se submeter a qualquer comando, é poder responder de seus atos em seu nome próprio, e em nome da humanidade. Entretanto, mesmo a ética de Kant se subordina ao sujeito cartesiano, partindo do princípio de que para que haja “questão ética” é preciso que haja sujeito-agente (nota 8). Eis porque na ética moderna se considera que o ser humano é um sujeito responsável de seus atos, autônomo e, ao mesmo tempo, que ele deve se conduzir e ser tratado segundo uma certa ética.

CONCLUSÃO

De antemão, acreditamos que seja profícuo ressaltar o campo onde nossa investigação navega, bem como a natureza desta investigação. Quanto à nossa área de investigação trata-se de um trabalho de Ética, mais precisamente de Bioética, na medida em que se

²⁹ “Na Ética de Kant, pois, que consagra o fim da metafísica do ser, alcança sua figura paradigmática a metafísica do logos do sujeito como artifice do real ou metafísica da subjetividade, que é propriamente a metafísica moderna.” (LIMA VAZ, 2012, p. 321)

enquadra perfeitamente no quinto eixo temático deste campo de conhecimentos, conforme proposto por Durand (1990, p. 874), ou seja, “uma análise dos fundamentos da Bioética e por conseguinte da ética ela mesma”. A natureza desta reflexão é, seguramente, filosófica. Isso se dá, em parte, pela forma como pretende colocar em tensão os conceitos trabalhados. A característica mais marcante, no entanto, julgamos ser "abertura" com que se elabora este exercício. Em se tratando de uma reflexão filosófica, não nos permitimos a angústia da "entrega" de resultados e, neste sentido, acreditamos que pensar é uma falha. Na esteira de Heidegger (2001, p.14), temos o cuidado de compreender a filosofia como a "reflexão (*Nachdenken*) que medita", jamais como o "pensar calculador", cujas as respostas lhe são inerentes.

Conforme indicado no próprio texto, em momento algum se tem a pretensão de cunhar um novo termo para se colocar no lugar da Bioética, e menos ainda invalidar suas investigações, mesmo aquelas que se colocam na esteira dos sentidos "produzidos" pelos termos *bio* e *ética*, na Modernidade. Embora nos coloquemos contra a predominância de investigações que se assentam sobre estas concepções, que na palavra bioética entendemos tratar-se de uma *tautologia viciosa*, nossa meditação se demonstrou uma verdadeira apologia da riqueza de sentidos de seus termos raízes, no pensamento grego.

Buscamos no significado dos termos originários - *bios* e *ethos* - a força de sua vibração original com o intuito de fazer ressoar um sentido de *ser* da Bioética que, em sua atual configuração, nos parece empobrecido e reduzido por sua aceitação de uma genealogia que, como muito bem coloca Foucault, é responsável pela “morte do homem”. Não sendo tão trágico nos termos, mas o sendo na ideia,

preferimos dizer, à escuta de Heidegger, pelo “esquecimento do *ser* humano”. A *tautologia virtuosa*, que sugerimos, não somente faz ressoar, ainda que parcialmente, sentidos poderosos que foram abandonados há muito, mas tem a pretensão de contribuir para “novos” encaminhamentos de reflexões na Bioética.

CAPÍTULO II

A VIRTUDE PODE SER ENSINADA?³⁰

Uma aproximação a partir dos diálogos Mênon, Protágoras e Eutidemo

A pergunta “a virtude pode ser ensinada?” é, de fato, uma questão “digna de ser pensada”³¹? Supomos que sim. Entender quais são os possíveis conceitos para *virtude* e se a mesma pode ser mote de uma relação ensino/aprendizagem, sem dúvida, são domínios que contribuem para os debates tanto sobre os limites da educação quanto da formação ética do *ser* humano³².

³⁰ Artigo originalmente publicado na Revista Hypnos, v. 39, 2017. Disponível em: <<http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/491/561>>.

³¹ Esta é uma expressão de Heidegger (2003, p. 83) reiterada em seus escritos para designar um questionamento que se impõe.

³² Utilizamos itálico em “ser” quando denotando o que Heidegger (2006) indica por sua “questão do ser do ente”, e “ser humano” como o que Heidegger denomina ser-aí (Dasein): “ser-aí – o ser que distingue o homem em sua possibilidade; portanto, não se precisa mais de

Na filosofia grega clássica, esta questão não se coloca nos termos que ora entendemos, como se *virtude* (*areté*) fosse uma perfeição de agir ou de fazer, ou seja, algo imanente aos atos e aos fatos de que participamos, por nossa «*virtuosidade*», como uma habilidade que detivéssemos. Assim, como veremos adiante, seus termos atuais não têm o mesmo significado que tinham para o pensamento grego antigo, especialmente ao se considerar que a cultura helênica foi metabolizada pelo Ocidente – civilização romana e Europa medieval cristã –, chegando assim “latinizada” e “batizada” ao pensamento moderno. Segundo Jolivet (1975, p. 229), podemos entender *areté* como “uma qualidade que aperfeiçoa intrinsecamente uma faculdade e lhe condiciona o correto exercício”. De fato, não temos, na língua portuguesa, um equivalente exato para o termo, e como veremos mais tarde, existe algo de *divino* nesta concepção. Uma acepção não atenuada pelo uso puramente “moral”, e como uma forma “superior” do agir humano, o agir segundo a *virtude*, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isso para concluirmos onde devemos procurar suas origens. Na sua forma mais pura, é no conceito de *areté* que se concentra o ideal de educação – *paidéia* – dessa época (JAEGER, 1986, p. 18).

Se “*o que é a virtude?*” é um tema preferido por Sócrates e por Platão, a indagação “*como adquirir a virtude?*” surge nos diálogos platônicos como pergunta que advém da crítica à prática e ao pensamento sofista. Isso é facilmente compreensível, posto que os sofistas se ofereciam como “mestres” da *virtude* e de sua transmissão,

modo algum do adendo ‘humano’. Em que possibilidade? Em sua possibilidade extrema, a saber, na possibilidade de ser ele mesmo o fundador e o guardião da verdade” (HEIDEGGER, 2014, p. 293).

anunciando-se, portanto, como professores capazes de ensiná-la. Entretanto, se reconhecemos que algo se perdeu neste processo linguístico e histórico, é imperativo resgatar esta *virtude* no pensamento clássico grego. Pretendemos – de modo muito sintético – neste artigo, inscrever nossa investigação em Platão, procurando nos aproximar de nossa questão, não mais em seus termos modernos, os quais por ora não nos dariam qualquer resposta satisfatória, podendo se tornar outrossim em um verdadeiro impasse intelectual. Deste modo, nossa reflexão navega por diferentes formulações – tais como “*o que é a virtude?*”, “*o que é ensinar?*” e “*o que é ensinar a virtude?*” – para, finalmente, aproximar o pensamento da questão central “*a virtude pode ser ensinada?*”.

É o pensamento de Sócrates que marca o nascimento da filosofia grega clássica, a qual se torna plenamente desenvolvida por Platão e Aristóteles (FRANCA, 1955, p. 45). Neste momento, a filosofia migra suas atenções, deixando de lado questões como a origem do cosmo e as causas das transformações da *physis*, agora se ocupando com questões humanas como a ética, a política e a técnica (CORNFORD, 2001, p. 75). A interpretação do conteúdo destas reflexões, no caso de Sócrates, enfrenta uma dificuldade ainda maior do que aquela dos pré-socráticos e sofistas, visto que Sócrates nada escreveu, pois, considerava a supremacia do debate e do ensinamento oral sobre o escrito³³. É nos diálogos de seu discípulo Platão – especialmente naqueles chamados de diálogos socráticos – que vamos encontrar o reflexo do pensamento de Sócrates e seu entendimento do que é filosofar.

³³ “Por si mesmo, nunca plasmou por escrito esta palavra oral, o que denota o quanto era importante e fundamental para ele a relação da palavra com o ser vivo a quem, naquele dado momento, se dirigia.” (JAEGER, 1986, p. 348).

Talvez a característica mais marcante da filosofia socrática, sob olhar platônico, seja o método de análise conceitual, o qual pode ser ilustrado pela célebre questão: “*o que é...?*” (*ti estin...?*). O entendimento sobre o que significa esta “metodologia” – e seus procedimentos – é de suma importância para a reflexão que desenvolvemos no presente artigo. No fundo da pergunta “*o que é...?*”, jaz a necessidade de se discutir mais detidamente algum conceito, a partir de sua definição. Ou seja, subjacente à questão “*ti estin ...?*” clama a “questão do ser do ente” examinado, não de sua essência como tal, mas do “*sendo*”, ao mesmo tempo substantivo e verbo aí se dando. De um modo geral e – conforme poderemos observar ao longo desta investigação – as definições iniciais dos interlocutores costumam refletir visões do senso-comum (*doxa*), consideradas insatisfatórias para Sócrates, que nada tem a lhes ensinar, pois “quer apenas colocá-los em face de si mesmos, num estado de desnudez completa” (SAUVAGE, 1959, p. 92).

Infectado pelo “germe da dúvida” (SIQUEIRA-BATISTA; BATISTA, 2014, p. 123), mas com a razão afiada o suficiente para sustentar este esforço, Sócrates impressiona sobretudo pela originalidade de seu método que, ao percorrer as ruas e lugares públicos, examina os outros a fim de examinar-se a si próprio (TRUC, 1968, p. 42). A “arte” de Sócrates, como bem sugeriu Jaeger (1986, p.364), consiste exatamente na capacidade de colocar as pessoas em uma situação de perplexidade, o “espanto” que faz nascer a filosofia – quiçá como queria Aristóteles –, emergindo hesitação onde, antes, havia certeza. Diante da necessidade de explicitar aquilo que pensa, o interlocutor “derrapa” em suas definições, expondo a ignorância sobre o que acreditava saber. Neste sentido, o “método de análise conceitual”

(*ibid.*, p.389) revela a fragilidade da *doxa* (opinião) e aponta para a necessidade da *episteme* (conhecimento) – ou seja, do exercício da razão que permite o aperfeiçoamento dos conceitos sobre os quais pensamos, alçando-os para algo mais completo, pleno e perfeito, ainda enquanto conceitos. É no diálogo *Teeteto*, que Platão denomina o método de Sócrates – filho de uma parteira – como *maieutica*, em analogia à profissão de sua mãe. Ao comparar seus ensinamentos ao processo de “dar à luz”, o filósofo deixa claro sua pretensão de conduzir o indivíduo à própria construção de seus conceitos, pois como sugere Sócrates, no referido diálogo: “eu tenho ao menos este atributo, que é próprio às parteiras, [...] questiono os outros, mas eu mesmo nada respondo sobre nada porque não há em mim nada de sábio”³⁴ (*Teeteto*, 150c).

Vale lembrar, como bem ressaltou Marcondes (2008, p. 47), que essa “caminhada” deve ser empreendida pela própria mulher/pelo próprio homem, visto que não há substituto para este processo de reflexão individual. A fim de aperfeiçoar – partindo da experiência intelectual – aquilo que se pensa, Sócrates não responde o que pergunta, mas procura orientar o seu interlocutor, como um dedo que aponta na direção certa, mas ciente de que somente o interlocutor pode atravessar aquela porta³⁵.

Outro conceito importante para uma justa apropriação da filosofia socrática – sempre na perspectiva platônica – é a ideia de

³⁴ As citações de Platão são traduzidas da versão francesa de Luc Brisson das obras completas (2011), a não ser quando outra tradução seja indicada.

³⁵ Gonzague Truc (1968, p. 43), ao dizer que Sócrates retomou a máxima de Apolo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, afirma que o pensador aprofundou-a em todos os sentidos: “o homem era solicitado a entrar, a reentrar em si mesmo, a descobrir-se, a explorar-se completamente, a captar o próprio princípio das manifestações do seu ser para tratar de surpreender o segredo deste ser e, por aí, atingir o ser último”.

aporia. Segundo Abbagnano (2003, p. 75), o termo deve ser entendido no sentido de uma dúvida racional e não como uma condição emocional de hesitação e embaraço. Nas palavras do autor “é, portanto, uma dúvida objetiva, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio” (*ibid.*). Neste sentido, alguns dos diálogos de Platão são considerados *aporéticos* (levam a um impasse).

Colocadas estas noções que nos aproximam minimamente da obra de Platão, o objetivo do presente manuscrito é lançar uma luz sobre o debate a respeito da *virtude (areté)*, bem como sobre a possibilidade de ensiná-la, no pensamento clássico. Para uma justa apropriação destes conceitos, vamos nos debruçar, primordialmente, sobre os diálogos de Platão, sendo a pesquisa dividida da seguinte forma: (1) uma breve introdução histórica sobre os estes diálogos, a influência socrática no pensamento de Platão e a identificação da discussão sobre o conceito de *virtude (areté)* nestes diálogos, serão encontrados na seção “Os diálogos e a virtude”; (2) a problematização do conceito de *virtude (areté)* e a sua tradução para o latim *virtus* tomarão forma no subtítulo “Virtude: *virtus* ou *areté*?”; (2) na seção “Mênon, Protágoras e Eutidemo”, investigaremos, efetivamente, se “a virtude pode ser ensinada?”, a partir dos diálogos selecionados; e, por último, (4) as conclusões desta empreitada, as quais serão apresentadas nas “Considerações Finais”.

Nunca é demais lembrar que a filosofia socrática será acessada a partir das formulações platônicas, conforme destacamos anteriormente. Ademais, como também já comentamos, Sócrates,

tendo vivido por volta de 470-399 a.C., nada deixou escrito³⁶, expôs seu modo de pensar, oralmente, nas praças e nos mercados, às mais variadas audiências. O que dele sabemos, foi-nos transmitido pelos seus discípulos, principalmente Xenofonte e Platão, ainda que com diferentes aproximações. Se Xenofonte, com menor brilho, legou-nos o lado prático e moral da doutrina socrática, foi Platão, “sublime e cintilante” (FRANCA, 1955, p. 46), quem nos apresentou o pensamento de Sócrates com toda a sua profundidade³⁷, embora nem sempre seja fácil discernir o fundo socrático das considerações acrescentadas pelo genial discípulo³⁸.

OS DIÁLOGOS E A VIRTUDE

Conforme proposto na introdução deste artigo, para melhor situarmos a reflexão sobre a *virtude* (*areté*) em Platão, convém elencar a cronologia dos seus diálogos. Para Kraut (2015), de fato, é matéria de disputa se a divisão dos diálogos platônicos em três períodos (socrático, maturidade, velhice) realmente indicaria a ordem de composição

³⁶ Segundo Vlastos (1998, p. 123): “Sabemo-lo muito bem: nenhuma única frase de Sócrates, tal qual ela foi pronunciada por ele, sobreviveu”.

³⁷ Franca baseia suas afirmações, que aqui resumimos, na obra clássica de André Fouillée (1874, p. X): “Sócrates é atenuado e vulgarizado em Xenofonte; por outro lado, Platão idealiza tudo o que toca: o verdadeiro Sócrates era intermediário, mais perto de Platão que de Xenofonte.” A crítica contemporânea ainda considera deste modo, como Vlastos (1998, p. 125): “O zelo apoloético de Xenofonte é excessivo [...], enquanto Platão parece ter desfrutado de uma relação mais íntima e mais profunda que um discípulo tenha jamais tido com um mestre bem-amado. Enfim devemos ter em conta o fato que Platão compreende os problemas filosóficos que o concernem com a justeza do filósofo, ao passo que Xenofonte não nos oferece senão o que se pode esperar de um homem de letras talentoso”.

³⁸ Para Vlastos (1998, p. 126): “Quem busca Sócrates nos diálogos de Platão encontra de fato dois Sócrates. [...] O indivíduo permanece o mesmo [...]. Filósofa sem descanso. Mas, assim fazendo, propõe nestes dois grupos de diálogos duas filosofias tão diferentes que elas não teriam como coabitar muito tempo no mesmo cérebro, a menos que isto fosse no cérebro de um esquizofrênico.”

destes textos ou se, na verdade, serviria como uma ferramenta para compreender o seu pensamento. Teoricamente, seria muito improvável supor que o pensamento platônico fosse capaz, ainda neófito no campo das investigações filosóficas, de elaborar textos com a complexidade das *Leis*, *Parmênides* ou *A República*, por exemplo. É mais do que aceitável a ideia de que o desenvolvimento do pensamento platônico tenha produzido, em seus primeiros ensaios, obras como *Laques* ou *Críton*, por exemplo. Segundo Freire:

Conservam-se cerca de 36 diálogos platônicos, cuja autenticidade é questionável e alguns extremistas chegaram a reduzir o número dos diálogos autênticos a nove. [...] A cronologia dos Diálogos de Platão tem sido objeto de porfiados estudos e acalorados debates. [...] Até ao século XIX, só se sabia ao certo que as *Leis* haviam sido a última obra de Platão, pelo testemunho de Aristóteles e de Laércio, o qual nos diz ter Filipe de Oponte transcrito as *Leis* de umas tábuas de cera, em que Platão as havia exarado. (FREIRE, 1983, p. 197).

Segundo Trabattoni (2010, p. 13), desses 36 escritos, 34 são diálogos, um é um monólogo (*Apologia de Sócrates*) e outro é uma coletânea de *Cartas*, no entanto, nem todo esse material pode ser considerado autêntico. Para o autor: “das 13 cartas, de fato, talvez somente uma ou duas tenham sido escritas realmente por Platão (particularmente a VII, que é, sem dúvida, a mais interessante)” (*ibid*).

Analisando os textos, especificamente, podemos perceber que alguns diálogos fazem referência a virtudes específicas, tais como a “coragem” (*Laques*), a “piedade” (*Eutífron*) e a “moderação” (*Cármides*), enquanto outros, como o *Mênon* e o *Protágoras*, lançam

luz sobre o significado da *virtude (areté)*, bem como sobre a possibilidade da mesma ser ensinada ou não. Antes de nos enveredarmos pela reflexão, propriamente dita, vale ressaltar alguns detalhes sobre o acesso à obra de Platão, para o que buscamos apoio em Jean Brun (1985, pp. 15-16):

Com Platão, Aristóteles e Plotino [...] não temos poucos textos, mas sim, e por vezes, textos de mais: quando se estuda Platão ou Aristóteles deve fazer-se a separação, dentro das obras que tradições por vezes em desacordo atribuem a esses filósofos, entre as obras suspeitas e as obras apócrifas. Dispomos, para a autenticação da obra de Platão, de critérios externos: uma obra é autenticada se Aristóteles ou Cícero a atribuírem a Platão ou se se encontrar uma citação da obra no interior de outra — e de critérios internos: uma obra é atribuída a Platão se for «conforme» a sua filosofia, mas são visíveis os perigos deste procedimento que consiste em definir primeiro Platão para depois poder ajuizar das suas obras; outros críticos utilizaram o processo estilométrico, que consiste em medir a frequência de certas palavras gregas usuais de modo a definir um «estilo» de Platão que permita autenticar uma obra segundo o modo como foi escrita, mas deve dizer-se também que o estilo não é um dado imutável num homem que viveu perto de 80 anos.

O formato dos escritos platônicos é, na verdade, uma transição do modelo puramente oral de Sócrates para o método didático de Aristóteles. Neste sentido, as formulações socrático/platônicas não são retilíneas, faltando-lhe ainda a precisão e a sistemática aristotélica.

Muitas vezes, Platão torna a pôr em questão posições anteriores, o que dificulta a análise dos conceitos.

Neste sentido, embora seja certo que o pensamento do autor evolua e não seja o mesmo nos diálogos da juventude e nos da maturidade, os pesquisadores jamais chegaram a um consenso quando se trata de uma cronologia rigorosa. Tendo em mente que esta classificação segue uma ordem cronológica provável, é costume distinguir períodos na composição dos diálogos de Platão (BRISSON, 2011, p. xvi): 1) período de juventude (399-390); 2) período de transição (390-385); 3) período de maturidade (385-370); 4) últimos anos (370-348). Brisson alerta, no entanto, que esta periodização é contestável, sendo esta classificação cronológica heurística, não servindo de base em uma argumentação (*ibid.*, p. xvii).

Dentre esses diálogos, podemos identificar a tematização do conceito de *virtude*, ainda que em diferentes sentidos e seguindo uma ordem cronológica “provável”, em quatro deles: no *Protágoras* (349b): justiça, sabedoria, santidade e coragem são quatro aspectos de uma *virtude* única, às quais se soma, adiante, a temperança (361b); no *Mênnon* e no *Eutidemo*, discute-se a possibilidade de a virtude ser ensinada; no *Fédon*, aparecem dois trios: coragem, sabedoria e justiça (67b) e temperança, justiça e coragem (68b-e) (GOBRY, 2007, p. 27).

No *Fédon*, embora parte da discussão se desenrolar nas diversas respostas que são apresentadas para a pergunta “que é tal virtude?”, os temas-chave do referido diálogo são a imortalidade da alma e a teoria do conhecimento, a partir de algumas formulações de sua distinção do mundo sensível e do mundo inteligível. Assim como o *Fédon*, reconhecemos a importância de outros diálogos para uma vasta apropriação do tema “virtude”, entretanto, acreditamos que uma

aproximação suficiente pode ser encontrada na investigação dos seguintes diálogos: *Protágoras*, *Mênon* e *Eutidemo*.

Se no *Mênon* e no *Protágoras* vemos uma ênfase ainda maior nas considerações sobre o conceito de virtude e na possibilidade de sua “aquisição” – onde Protágoras reivindica sua capacidade para ensiná-la e Mênon deseja possuí-la – no *Eutidemo*, os irmãos sofistas Eutidemo e Dionisodoro sugerem possuir uma “super-habilidade” para ensinar *virtude*. Vale ressaltar que a distinção entre a natureza da *virtude* e o seu ensinamento nem sempre se tornam claros e, segundo Cormack (2006, pp. 17-36), isso se dá por conta da constante utilização do conceito de “ofício” (*craft analogy*) nos diálogos de Platão onde se tenta compreender a virtude ou uma virtude qualquer. Se virtude pode ser compreendida por meio de uma analogia a um ofício, e os ofícios podem ser ensinados, deduz-se que a *virtude*³⁹ segue o mesmo princípio.

No entanto, uma leitura minuciosa traz a tona uma definição interessante: o fato de que Platão, em três diálogos diferentes e com três interlocutores diferentes, refere-se à *virtude* como uma gestão dos problemas públicos e/ou privados, nos indica que esta pode ser considerada uma formulação propalada pelos sofistas e popularmente aceita na Grécia Antiga (CORMACK, 2006, pp.18-19). Na próxima seção, analisaremos mais cuidadosamente cada um dos diálogos escolhidos para melhor nos aproximarmos de nossa questão.

³⁹ Exemplos podem ser encontrados nos diálogos Eutífron (6d-e; 13d-14a), Laques (194e-195c) e Cármites. Neste último, onde se investiga a virtude da moderação, Sócrates sugere entre as tentativas de defini-la: "fazer seu próprio ofício" (161b), "fazer boas coisas" (163e).

VIRTUDE: VIRTUS OU ARETÉ?

Conforme já mencionado anteriormente, um problema que se faz presente para um justo entendimento e reflexão da questão-motor do presente ensaio – *é possível ensinar a virtude?* – diz respeito à tradução do termo *virtude*. O conceito utilizado por Platão, em suas obras é *areté*, cuja tradução para o latim é a palavra *virtus*, “força viril”, de *vir*, homem. Onians (1991, p. 178) ressalta que o termo *vir* e seus cognatos “referem-se à seiva que é semente e força, características mais importantes do macho”. Com os estóicos, a latinização da *areté*, ganha conotações morais, que debilitam seu sentido original de “vigor”, verticalidade que se afirma no plano da existência (PLUTARCO, *Moralia* 3441c-d, *trad.* AGUILAR, 1995).

Segundo Lima Vaz (2000, pp.148-149), *areté* designa uma qualidade física de excelência enquanto a *virtus* uma qualidade física de força. Assim, para o grego temos nesta representação uma ideia de Bem realizado, diríamos a exemplo da irradiação de uma vertical ortogonal a um plano de existência. Irradiação que se dá a partir do ponto de incidência da vertical sobre o plano, como ondas concêntricas que se formam quando uma pedra cai sobre a superfície de um lago (*ibid.*).

Para os romanos, a *virtus* manifesta a força de realização do Bem, diríamos “o vigor do *vir*”. Embora sob olhares distintos, tanto para gregos quanto para romanos percebe-se o entendimento de que se trata de uma forma “superior” do agir humano, o agir segundo a *virtude*. A forte conotação moral do termo, segundo Reshotko (2006, p.2), sobretudo no latim, deve ser analisada com cuidado, visto que Platão não utilizava o termo *areté* em um sentido moral (ao menos não

na concepção contemporânea do termo): “É evidente que o termo *areté* sempre manteve um sentido diferente do que se entende por moral, mesmo nos textos de Platão. Existe um debate até mesmo se Platão e Aristóteles teriam alguma vez utilizado este termo em seu sentido moral.” (*ibid.*, p. 3). Mas, como uma caracterização da excelência humana:

Devo concluir que Sócrates não estava limitando o uso da *areté*, ou a tratando como uma mercadoria. Sócrates utilizava *areté* como uma característica da excelência humana, assim como a utilizava para a excelência de um cavalo ou uma faca. Ele falava constantemente sobre como aperfeiçoar uma faca ou um cavalo. Um cavalo ou uma faca são aperfeiçoados quando eles se tornam ainda mais capazes de fazer aquilo que fazem de melhor. Quando se trata da excelência humana, os seres-humanos se tornam "excelentes" quando são capazes de se engajar em uma atividade cujo propósito assegure algum nível de bem humano. (*ibid.*)

O próprio Platão navega por diferentes conceitos de *areté* ao longo de sua filosofia. No *Mênon* (97b-100b), por exemplo, parece se referir a uma *virtude* de tipo socrática, que se pratica no mundo sensível e, portanto, por meio da ação. Explica nesta citação com o caso dos políticos, que dispendo de virtude, inspirada pelos deuses, são capazes de, pela palavra, realizar "com sucesso muitas e importantes coisas, sem nada saber das coisas que dizem" (*Mênon* 99d).

Segundo Gobry (2007, p. 27), a *virtude* seria “praticada no mundo sensível, por meio da ação, inspirada por um favor divino e definida como opinião verdadeira”. Na *República* (IV 429e-441c), já

considerado um diálogo da maturidade reflexiva de Platão, podemos distinguir três espécies de potências da alma⁴⁰, segundo Gobry (2007, p. 26):

[...] a concupiscência (*epithymía*), que tem sede no ventre e preside a vida vegetativa; o coração (*thymós*), que tem sede no peito e preside a vida afetiva (poder-se-ia chamar essa tendência de "impulso espontâneo para os valores"); por fim, a razão (*lógos*), que tem sede na cabeça e preside a vida intelectual.

A harmonia tanto – da alma (individual) quanto da *polis* (coletivo) – precisa de três virtudes, ao mesmo tempo específicas e hierarquizadas, que devem reger estas potências da alma e são elas: a temperança (*sophrosyne*), que regra a concupiscência e é demandada à gente do povo, a todos; a coragem (*andreía*), que regra o coração e é demandada aos guerreiros; e a sabedoria (*sophía*), que regra a razão e é demandada aos governantes. À esta estrutura tripartite, soma-se a justiça, uma quarta *virtude* que é necessária à alma inteira e às três classes da *polis*, pois é ela que garante a harmonia no indivíduo e, também, na *polis*. Este conjunto de virtudes platônicas costuma ser denominado “virtudes cardeais” e encontram-se vários esboços delas antes mesmo da *República*. É porque a cidade e o indivíduo têm o Bem em conta (427a-e) que as virtudes são realizadas.

⁴⁰ Para Richard Sorabji (2005, p. 352), embora a razão (*logos*) em sua afinidade com o intelecto (*noûs*), por conseguinte, em alinhamento com a vertical do divino ao ser humano, seja a potência ou aspecto da alma que o qualifica como humano, Platão reconhece outros aspectos da alma que são não-rationais (*República IX*, 588b-589b). “As três partes da alma, razão, o impulso por dominação, e o apetite por prazer, são comparados com um homem interno, um leão, e uma besta de muitas cabeças”.

PROTÁGORAS, MÊNON E EUTIDEMO

O *Protágoras* é classificado como um diálogo “socrático”, na medida em que se situa, cronologicamente, ainda sob forte influência do pensamento do filósofo da maiêutica⁴¹. A conversa, que se concentra entre as figuras de Protágoras e Sócrates, ocorre na casa de Cálidas e na presença de outros personagens. Protágoras, um famoso sofista, natural de Abdera, ocupa o centro do diálogo e parece se orgulhar de sua reputação como professor da *virtude*. A fama de Protágoras como professor itinerante era tanta que os discípulos se dispunham a pagar elevadas quantias para o ouvirem por onde quer que ele passasse e quando questionado, por Sócrates, sobre o conteúdo de seu ensinamento, o sofista orgulhosamente responde:

Jovem, o que aproveitarás de minhas lições desde o primeiro dia que tiveres passado comigo, é de retornar para tua casa melhor do que tu eras, e assim também para o dia seguinte; e cada dia sem exceção, progredir para o melhor. [...] O meu ensinamento trata sobre a maneira de bem deliberar nos afazeres privados, saber como administrar melhor sua própria casa, assim como, nos afazeres da cidade, saber como se tornar melhor em tratá-los, em atos como em palavras. (Protágoras, 318a-e, nossa tradução da versão francesa de BRISSON, 2011, pp. 1444-1445).

⁴¹ Como bem afirma Léon Robin (1950, p. XIII), em sua monumental edição das obras completas de Platão, pela reconhecida coleção Bibliothèque de la Pléiade: “um primeiro grupo compreende os diálogos que se denominam frequentemente ‘socráticos’, consagrados com efeito, uns a defender a memória do Mestre (Apologia, Criton), outros a pôr em obra, na investigação de uma definição, o método de análise crítica.”

Embora Protágoras não identifique a virtude como uma atividade estritamente política – ou seja, que se dê somente no âmbito público – é no aspecto relativo à “arte de gerir a cidade” que Sócrates se atém, face à confirmação de Protágoras de seu engajamento, confirmando estas palavras de Sócrates: “Pareces falar de arte política e de te engajar a fazer dos homens bons cidadãos” (*ibid.*, 319a). Esta ideia de virtude e de seu ensino é combatida por Sócrates: “não creio que haja aí matéria a ensinar” (*ibid.*, 319a). Sócrates insiste que todos são igualmente dotados da capacidade de discutir sobre a gestão da cidade, pois “os atenienses são precavidos” (*ibid.*, 319b). Quando se faz necessário um “conselho” sobre uma atividade específica, um ofício particular, convoca-se aquele que o pratica, o especialista. Ou seja, assim como na construção naval, “armadores” são convocados a se pronunciarem, também na construção civil faz-se necessária a participação de “arquitetos”; “em todos os casos onde se trate de, conforme pensem, de coisas que podem se aprender e se ensinar” (*ibid.*, 319c). Para Sócrates, no entanto,

quando for preciso resolver algo na área da administração da cidade, vê-se levantar indiferentemente para dar um conselho, carpinteiro, ferreiro, sapateiro, mercador, armador, rico e pobre, nobre e plebeu, e, no entanto, ninguém lhe cobra, como no caso precedente [técnico, que requeria um especialista], de se informar para dar conselhos, sem nada ter aprendido de nenhuma fonte e sem ter tido qualquer mestre; logo é evidente que consideram que não há aí matéria a ensinar. E não se deve crer que assim seja apenas para os afazeres públicos da cidade: no privado, igualmente, os mais sábios e os melhores dentre

nossos concidadãos se revelam incapazes de transmitir aos outros a virtude que possuem. [...] De acordo com estes exemplos, Protágoras, não penso de minha parte que a virtude possa se ensinar. (*ibid.*, 319d-320c).

Chama atenção, ao fim do diálogo, a inversão total dos pontos de vista dos interlocutores. Se ao iniciar sua conversação, Platão não acreditava ser a virtude suscetível de ser ensinada, agora se esforça para provar, de toda maneira, que a virtude, assim denominada por Protágoras, é, sob todas as formas, uma ciência. Protágoras – que, de início, considerava a virtude apta para o ensino –, por sua vez, empreende, contrariamente, grande esforço para demonstrar que ela é tudo menos uma ciência, com o que se torna obviamente discutível a possibilidade de ensiná-la. O que Sócrates entende por virtude e o que Protágoras entende por virtude, onde “competência” é o que se evidencia nas sucessivas enumerações que fornece, não é o mesmo. De fato, a virtude é a “pedra angular” da constituição humana, não há como ensinar o “humano” a “*ser*” humano, como veremos na conclusão. Segundo Jaeger (1986, p. 443):

[...] o drama finda com o espanto mostrado por Sócrates em face deste resultado aparentemente contraditório; mas o espanto, neste como em todos os casos, é evidentemente a fonte de toda a filosofia, para Platão, e o leitor fica com a certeza de que a tese socrática que reduz a virtude ao conhecimento dos verdadeiros valores deve constituir a pedra angular de toda a educação.

Na verdade, Sócrates inicia seu diálogo defendendo a tese da impossibilidade de ensino da virtude, pois possuía a profunda convicção da impossibilidade de ensinar e aprender a “ser si mesmo”, “ser o que se é”. Sorabji (2005, p. 350) lembra que Platão, já no *Primeiro Alcibíades* (133b-c):

conectava o si-mesmo verdadeiro (true self) com o intelecto e o divino. Mas Platão aí não dá aos comentadores oportunidade para considerações sobre a distinção do si-mesmo verdadeiro. Em uma interpretação, ele de fato contrasta o si-mesmo verdadeiro (auto to auto) com o si-mesmo individual (auto hekaston), no *Primeiro Alcibíades* 130d3-5. (SORABJI, 2005, p. 350).

Isto nos leva a reforçar a imagem de uma vertical, o verdadeiro si-mesmo, ortogonal a um plano de existência, sendo no ponto de encontro desta vertical com o plano, o que Heidegger (2006, §12) denomina *ser-aí*, abertura do *ser* que se constitui estruturalmente como *ser-em-o-mundo*, *clareira do ser*, no plano da existência.

Se o *Protágoras* (361a-d) parece colocar um ponto final neste debate do ensino da virtude, assegurando ser a virtude uma *episteme*, portanto passível de ensino, é porque o interlocutor de Sócrates, justamente limitou a virtude a uma *techne*, cuja competência pode ser ensinada e aprendida, e que se faz necessária em um afazer que requeira um especialista aconselhando, como vimos acima. Esta é a “virtude” que Protágoras pratica e ensina, e com toda excelência que dispõe, promove, e que se denomina sofística⁴². Esquece-se que, como

⁴² C.C.W. Taylor (2002, p. 75), comentando sua própria tradução do *Protágoras*, deixa registrada a tentativa de Sócrates de esclarecer a que virtude Protágoras se refere, pois

argumenta Sócrates desde o início do diálogo, sob o “manto da sofisticada” ensinada e aprendida como esta virtude que aufere saber, competência, técnica, por mais excelente que seja, há um *ser* humano a “*ser*”, em sua virtude mais própria, em seu *ser-aí* que Heidegger (2006, p. 86) caracterizaria como *autêntico*, ou seja, “chamado a apropriar-se de si mesmo”.

Este é um corolário de um lugar comum sobre *techne*: que a *techne* implica especialização. Eis porque Platão representa cavalheiros de lazer como tendo nenhum interesse na aquisição de *technai*, e contrasta educação (*paideia*) com treinamento técnico (Protágoras 312b). Protágoras sustenta uma visão similar (317c); e embora trate a virtude política na analogia com *techne* (porque é ensinável) enfatiza esta diferença: a virtude política não é a província dos especialistas mas de todos os humanos normais civilizados (322d, 327d). (WOODRUFF, 1990, p. 71).

No *Mênon* – classificado por Brisson (2011, p. xvi) como um diálogo do “período de transição” – discute-se também sobre se a virtude pode ser ou não ensinada. Aparecem aí os primeiros elementos pitagóricos: a preexistência das almas e a chamada Teoria da Reminiscência. A imortalidade da alma, de que Platão duvidou nos primeiros diálogos (BRÉHIER, 1977, p. 100), vai se tornar agora condição necessária do seu discurso.

“nenhuma distinção é traçada entre ser um bom cidadão neste sentido e ser um bom homem; logo encontramos Protágoras usando a expressão ‘excelência de um cidadão’ (324a1) e ‘excelência de um homem’ (325a2) como intercambiáveis.”

Em relação à questão de se saber se a *virtude* pode ser ensinada, proposta por Mênon segundo três alternativas interrogativas (ensina-se?; não se ensina mas adquire-se por exercício?; não se ensina, não se adquire, mas advém por natureza?), Sócrates responde que além de ignorar o seu significado⁴³, nunca encontrou ninguém que soubesse dizer o que é a virtude, devolvendo a pergunta à Mênon:

Eu próprio, em realidade, Mênon, também me encontro nesse estado. Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a esse assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude. E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é? Ou te parece ser possível alguém que não conhece absolutamente quem é Mênon, esse alguém saber se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas? Parece-te ser isso possível? (Mênon, 71b-d, *trad.* Iglésias, 2001).

Em sua primeira tentativa Mênon especifica a *virtude* segundo o sexo, a qualidade, a idade e a atividade (*ibid.*, 71d-72a). Sócrates recusa estas respostas, que não apresentam a forma distintiva de cada *virtude*. Em sua segunda definição, por Mênon, a *virtude* torna-se a capacidade de comandar os homens, ao que Sócrates contrapõe com a necessária justiça no comando. No entanto, justiça sendo uma *virtude*, não pode definir a virtude (*ibid.*, 73d-74b).

Sócrates critica as duas definições da virtude que Mênon lhe propõe. Segundo Jaeger (1986, p. 482): “Platão instila aqui na

⁴³ O sem significado da virtude, provoca Sócrates, está na ignorância que dela se tem: “me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude” (71b) (Iglésias, 2001).

consciência do leitor, com clareza maior que em nenhuma das outras obras, o que há no fundo desta pergunta: o que é a *arete* em si?”. Considerando que este diálogo não passa de um “exercício para poder responder à pergunta sobre a essência da *areté*” (75a), Platão avança em direção à questão crucial, “como procurar saber o que nada se sabe?”, cuja resposta, pela “reminiscência”, abre o caminho para “conhecer-se a si mesmo”, e o possível exercício da única virtude, a *excelência de ser o que se é*.

Assim é que Monique Canto-Sperber (1993, pp. 105-106) reconhece um dos sentidos maiores da equivalência socrática entre “ensinar” e “aprender”, este último significando “fazer lembrar”. Só é possível conceder, com Sócrates, que a virtude pode ser ensinada, justamente porque todo *ser* humano pode aprendê-la, no profundo significado de lembrar-na na abertura de seu *ser-aí*. Assim referidas à primeira questão do Mênon (a virtude advém por natureza, por exercício ou de outro modo?), Canto-Sperber (*ibid.*, p. 106) afirma que:

as conclusões do Mênon parecem ter optado pela última possibilidade (“de outro modo”). Mas se a virtude dos homens políticos lhes advém por ‘favor divino’, pode ser interessante se perguntar à qual das três possibilidades sugeridas por Mênon poderia corresponder a reminiscência. O ensinamento, certamente, mas esta resposta não é sem dúvida exclusiva das outras. **Pois o conhecimento latente da virtude está presente na alma, por conta da natureza desta, e ele se adquire também pelo exercício no qual pode consistir o processo da reminiscência.** (negrito nosso)

A contribuição do *Eutidemo* – neste espinhoso campo de investigação – é a reflexão sobre o que é a erística ou o gênero refutativo de um discurso ou argumentação. Neste sentido, a questão do ensino da *virtude* vem à tona, pois os personagens principais do diálogo são Eutidemo e Dionisodoro, dois sofistas que ensinam não somente a luta e o manejo das armas, mas também a arte de se defender no tribunal e de reduzir ao silêncio, não importa que interlocutor. Para Brisson (2011, p. 351), em se tratando de sofistas, o diálogo ainda hoje permanece enigmático, pois não encerra com uma crítica e uma condenação dos sofistas, como é comum nos diálogos platônicos. Ao contrário, Sócrates termina por pronunciar um elogio aos dois sofistas e as suas competências (ironia socrática?). Os dois homens se promovem como tendo abandonado todo e qualquer outro ensinamento que não seja o da *virtude*, da qual assim pretendem estar à altura de exortar todo homem ao amor do saber e ao engajamento na prática da virtude (Eutidemo, 273d-275a, 2011).

Ainda segundo Brisson (ibid., pp.351-352), o diálogo prossegue com a demanda de Sócrates de uma demonstração dos sofistas de como são capazes de persuadir um jovem presente, que ele deve amar o saber e praticar a virtude, que se desdobra até o fim do diálogo, com eventuais considerações associadas ao tema da virtude. Deste modo, o diálogo assim se caracteriza por esta apologia à erística como arte de persuasão e, por conseguinte, de convencimento e vitória na argumentação. À erística, por conseguinte, é concedido o mérito de arte capaz de persuadir e convencer da significação da virtude.

Como esclarece Thomas Chance (1992, pp. 23-24), encoberta nesta apologia à erística (tema maior do *Eutidemo*), encontra-se uma investigação crucial para a questão da *virtude*, e ainda mais para a

questão de ser ensinável ou não: como dispor alguém sem qualquer inclinação a tal questionamento e tal aprendizado. Sócrates ao evocar dos sofistas o debate sobre a erística visava esclarecer mais do que a arte da argumentação, sua importante função em persuadir alguém à relevância da virtude, de seu aprendizado, enquanto *ser o que se é*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos diálogos investigados a resposta socrática – e platônica – à questão “*a virtude pode ser ensinada?*” se afigura segundo um entendimento da *virtude* como harmonia e equilíbrio de ser e saber (STEINHART, 1998). Melhor dizendo, um “*ser si mesmo*” que é, ao mesmo tempo, “*conhecimento de si mesmo*”, como ele mesmo propõe através da famosa expressão “*conhece-te a ti mesmo*”. A virtude é o fiel da balança *ser* e *saber*, é a retidão de si mesmo, isto é, o que nos faz reconhecer e compartilhar este eixo, *virtus*, do divino ao humano⁴⁴. Enquanto si mesmo nesta ortogonal, é *ser-aí* no cruzamento com o meio que forma nosso plano de existência, é abertura de *ser* humano, pela estrutura fundamental de *ser-no-mundo*. Em sua autenticidade conhece a si mesmo, ou melhor, re-conhece a si mesmo, as “potências da alma” e as virtudes correspondentes para si e para a *polis*, conforme elaboradas no livro IV da *República* (427e): “Creio que a nossa cidade, se de facto foi bem fundada, é totalmente boa. [...] É, portanto, evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa”.

⁴⁴ O famoso quadro de Rafael, A Escola de Atenas, indica esta combinação da vertical com o plano horizontal, no posicionamento dos braços de Platão e Aristóteles, no centro da figura, no lugar central que pertence ao “ser humano”.

Assim, deste cruzamento, *ser-aí*, irradia, virtuosamente, autenticamente, seja como agente ativo ou passivo na *praxis* e na *poiesis*, em atos e fatos de *ser* humano, participando, afirmando presença humana, humanidade. A excelência (*areté*) na *práxis* se dá, somente, ante condições extremas que apelam para uma resolução das situações críticas e, muitas vezes, dilemáticas que muitas vezes nos encontramos (CAEIRO, 2002, pp. 17-19). Destarte, a possibilidade da *excelência* (*areté*) é dada pela convocação da “retidão de si mesmo”, desta “verticalidade” que temos referenciado, levada a cabo em situações limítrofes e aparentemente incontornáveis que nos permitem, e exigem, manifestar uma *virtude* que já estava lá, desde o início, embora deficiente. Só nesta perspectiva pode caber à *paideia*, entendida em seu sentido original (MONTET, 1990, pp. 187-210) servir como um guia para plenitude e “altar” para o “sacrifício” do que impede “ser o que se é”, ou seja, o “sacro ofício” necessário a cada *ser* humano para manifestação das diferentes excelências humanas

Desse modo, a *excelência* (*areté*) não é nenhum conteúdo de aprendizagem (*máthema*) visto que é no horizonte radical das situações humanas (*práxis*), no próprio *ser* humano, onde se pode encontrar e realizar a sua possibilidade. A pergunta pela *excelência* (*areté*), portanto, não deve ser feita da mesma forma que perguntamos sobre um outro conteúdo qualquer de saber. A pergunta pela *excelência* deve ser levantada a partir da experiência urgente da necessidade de saber o que há a fazer quando, aparentemente, todas as possibilidades estão perdidas. A excelência, ou *virtude*, é esta possibilidade única diante das situações extremas que vivenciamos, que demandam a plenitude de “*ser*” humano, e de seus atos virtuosos. Constatamos com Caeiro (*ibid.*, p. 19) que, como afirma o *Górgias* (505e1), é fundamental

a “interpretação e compreensão da excelência (*arete*) como organização estrutural (*taxis*) e ordenação constitutiva (*kosmos*)

Mas, afinal, a *virtude* pode ser ensinada? A *virtude* como “saber”, não pode ser ensinada, mas pode ser lembrada – rememorada –, como pura reminiscência (*anamnesis*), sendo desta forma exemplificada no *Mênon* como o único modo de se ensinar e aprender, ou seja, o que faz lembrar de si mesmo é a verdadeira *paideia* (CORMACK, 2006, p. 70). É possível, através da erística, apresentada no *Eutidemo*, exaltar este amor ao saber e, portanto, à *práxis* da *virtude*. Habilidades, comportamentos, saberes são aspectos marginais desta retidão de ser, cujo ensino e o aprendizado se dão no reconhecimento de onde estamos, no eixo vertical o perdido no plano da existência, e do que essencialmente somos, nas ações e fatos que participamos.

Embora Mênon não pareça perceber, Sócrates sugere – ainda que indiretamente – que o modelo e método de ensino é que devem ser colocados em xeque, consistindo, portanto, em uma crítica velada à prática de ensino sofista. No *Protágoras*, Sócrates ainda não fala diretamente da teoria da reminiscência e da imortalidade da alma, conceitos-chaves para se compreender toda reflexão sobre a possibilidade de ensino da *virtude*. Porém, neste diálogo, que antecederia o *Mênon* com sua apresentação da reminiscência, Sócrates exige repetidamente um “retorno ao princípio”, ao originário, através do questionado, como se visando a *anamnesis* de onde pudesse vir a resposta e o encaminhamento desejado à investigação da *virtude* e de sua possibilidade de ensino. Fica evidente, por exemplo em *Protágoras* 333d, 349a, 361c, esta aproximação do eixo, esta lembrança de si mesmo, a partir de onde pensar a *virtude* é possível, onde “pensar e ser

são o mesmo” como afirma Parmênides (Fragmento III, confirmado em VIII, 34).

Se, para os sofistas, o conhecimento é relativo à nossa experiência cotidiana do real – sendo a verdade o resultado de opiniões e consenso geral –, para Sócrates, neste processo de conhecimento de si mesmo, progressivo e gradual, caberia à experiência somente a função de despertar na alma a necessária recordação de si mesmo, ou seja, trata-se de lembrança de si mesmo, daquilo que já foi contemplado pela alma – *psyché*. Ao conduzir, com êxito, o escravo de Mênon – o qual nunca havia estudado geometria – a demonstrar entendimento do teorema de Pitágoras, Sócrates ilustra sua teoria da reminiscência, segundo a qual a alma, antes de encarnar, já havia contemplado, em seu lugar originário, às Formas; daí que o fundamento do conhecimento – e, portanto, da *paideia* – começa por lembrar aquilo que já se é e que tudo é, pois está contido na alma.

A partir da leitura e reflexão dos diálogos platônicos *Protágoras*, *Mênon* e *Eutidemo* nos foi possível encaminhar esta investigação para a seguinte conclusão provisória: a *virtude* não pode ser ensinada ao *ser* humano. A virtude enquanto “excelência” e “vigor”, no grego e no latim, é inata ao *ser* humano, vige na vertical ortogonal ao plano horizontal da existência, na *abertura do ser*, no *ser-aí*, neste ponto de encontro, na *clareira do ser*, enquanto constituição estrutural do *ser-em-o-mundo*, no *aí* do plano horizontal. Esta excelência e vigor pertence intimamente à constituição da *psyché*, alma imortal – e divina – que nos torna humanos.

Sorabji (2005) cita uma passagem do *Primeiro Alcibíades* (133c4-6), onde falando do lugar na alma no qual sua excelência, sabedoria (*sophia*), vem a ser, e ao redor da qual há conhecer (*eidenai*)

e compreensão (*phronein*), Platão nos confirma o que até então mencionamos: “Portanto esta [parte] da alma assemelha-se a deus, e quem quer olhe para isto e reconheça tudo que é divino, reconheceria deus e compreensão (*phronesis*) e assim também si mesmo (*heauton*) principalmente”.

Os seres-humanos, concretos, que existem no espaço e no tempo, representam a condição de confluência desta alma incorpórea e indestrutível, como interseção, cujo eixo vertical desde o divino, encontra nosso plano de existência, para assim formar nossa individualidade. A *virtude* não pode ser ensinada, portanto, porque não há como ensinar ao humano a “*ser*” humano, mas tão somente (re)lembrá-los de sua própria condição e *virtudes*, únicas e individuais, restando à reminiscência o acesso e manifestação desta *excelência*. Este, talvez, o maior desafio da educação, para gregos e contemporâneos.

CAPÍTULO III

O EXEMPLARISMO DA MEDICINA NA ANTIGA GRÉCIA

*É impossível compreender a história da filosofia [...] sem
manter a história da medicina constantemente em vista.
(BURNET, 1964, p. 201)*

A questão que nos propomos pensar, conforme indicada pelo título, passa por uma outra, que a antecede: que sentido a *techne iatrike*, a arte da cura, para o antigo pensamento grego, pode vir a ter para o que hoje denominamos “medicina”? Ou ainda melhor: de que forma o exemplarismo - o caráter modelar - da *techne iatrike* para a filosofia, e vice-versa, contribuiu para um certo descaminho de ambas em seus desdobramentos vindouros. A resposta pode e deve ser dada de imediato, embora o ensaio pretenda torná-la mais sustentável. O sentido do antigo pensar grego para a medicina atual é aquele de “origem”. Aquilo que não só dá o tom inicial mas procede como nota fundamental. Para Heidegger (2002b, p. 7): “A ‘origem’ significa aqui aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é. Àquilo que algo é, [sendo] como é, chamamos a sua essência (*Wesen*). A origem de algo é a proveniência da sua essência”.

Certamente a medicina de hoje não é a *techne iatrike* grega. Mas esta é aquilo a partir da qual e pela qual a medicina é o que é e como é, sua vigência (*Wesen*). A essência da medicina está na *techne iatrike*,

nesta *technē*, considerada “especial” entre as *technai* (técnicas) “verdadeiras”, ou seja, que re-velam a verdade, do grego *aletheia*. A fato de a medicina ser uma *technē* especial, e até mesmo exemplar, é justamente o que nossa investigação quer examinar. Esperamos constatar, sem comparações diretas com a medicina atual, mas pelo simples esclarecimento das *technai* gregas, do sentido da *technē*, e da *technē iatrike*, o que foi abandonado, deixado de lado, de seu vigor originário, a ponto de ser uma referência e carregar em si um caráter de exemplarismo, mas também elucidar de que forma este intercâmbio se demonstrou perigoso na maneira pela qual estas duas instâncias se desenvolveram na história da humanidade.

O exemplarismo que nos referimos é aquele apontado por Platão, mas também indicado entre alguns pré-socráticos, de um modelo para a *philosophia*. Um modelo que deve ser imitado, por suas qualidades e virtudes, pelo amante do pensar, o filósofo. Este modelo, a *technē iatrike*, a “arte da cura”, é uma das *technai* ou artes, técnicas, do corpo, segundo Sócrates (*Górgias*, 464b-466a). Representa exemplarmente para as artes da alma uma similitude entre o justo pensar e o curar: entre *legein*⁴⁵, segundo Heidegger (2002a, p. 184),

⁴⁵ Segundo Heidegger (2002a, p. 185): “[...] impõe-se uma reflexão sobre o que, propriamente, se encontra em *legen*, no sentido de *legen*, de-por e pro-por. *Legen* significa estender e prostrar mas, ao mesmo tempo, significa também pôr uma coisa junto com outra, pôr em conjunto, ajuntar. *Legen*, de-por e pro-por, é *lesen*. O *lesen*, que mais conhecemos, o *lesen*, no sentido de ler, é apenas uma variedade de ajuntar - embora ela se tenha deslocado para o primeiro lugar. A colheita de espigas apanha os frutos do solo e os recolhe. *Traubenlese*, a vindima colhe as uvas dos sarmentos da cepa. Ora, apanhar e colher se dão e acontecem num juntar. Enquanto ficarmos presos à visão comum, temos a tendência de considerar este ajuntar, como a colheita, ou até, como toda a colheita. Ora, colher é mais do que um simples ajuntar. A toda colheita pertence sempre um recolher, que acolhe. E no recolhimento vige e opera uma ação de albergar, que conserva. Aquele “mais” do colher ultrapassa o mero ajuntamento, por não lhe vir acrescentar-se de fora e, muito menos ainda, por lhe ser o último ato, servindo-lhe de conclusão. O conservar da colheita toma para si e assume o início de todos os passos do colher no encadeamento de sua sequência. Olhando-se apenas a sucessão dos atos, vemos somente uma série em que ao apanhar e colher se segue o ajuntar, a este, o recolher, a este, o albergar

termo que indica o recolher que de-põe e pro-põe verdade e, por analogia, a sanidade. Não somente uma contemplação de fundamento do cosmos e do humano, ou seja, uma “visão fisiológica” da *physis*, herdada dos pré-socráticos, mas “método” (lat. *methodus* do gr. *meta* – além + *hodos* – caminho) de investigação, de “dialética” socrática. E, principalmente, atitude “piedosa”, no sentido grego da *eusebeia*, do reconhecimento e obediência à participação em algo maior, à abertura do ser do *ser-aí* (*Dasein*), em sua constituição fundamental, *ser-em-o-mundo*, clareira do ser que somos, em que somos, em que se é, em que o ente é.

Neste sentido, é preciso investigar a que se referem, Platão e Aristóteles, quando defendem este exemplarismo da medicina, como *techne* e de que forma, precisamente, se dá este intercâmbio. Para tal, devemos nos colocar à escuta do pensamento grego em sua língua original. Compreender a *techne* como uma “re-velação”, um “desvelamento”, talvez uma primeira, natural e humana, incitação à *aletheia*. Neste sentido, é preciso começar por entender a *techne*, as *technai* e a *techne iatrike*, para em seguida, ir ao encontro de seu exemplarismo para o filosofar, alcançar o significado profundo da medicina em sua origem grega e, por fim, desenhar o descaminho que sugerimos, tanto da filosofia como da medicina.

A TECHNE E AS TECHNAI

em silos e no celeiro. Assim, confirma-se a impressão de que conservar e preservar não pertenceriam à colheita. Todavia, o que seria de uma colheita que não fosse, ao mesmo tempo, movida e carregada pelo traço fundamental de um abrigo? Abrigar é o pri- mordial na essência estruturante da colheita."

Em Aristóteles, a *techne* é o primeiro dos cinco modos de desvelamento (*aletheuein* é o des-encobrimento ou desvelamento). Enquanto saber-fazer ou perícia, pela *techne* se dá o ente que vem ao encontro como ser-à-mão (*Zuhandenheit*), em seu serviço, emprego e utilidade. Mesmo que para ser-à-mão ainda seja necessário alguma obra (*ergon*) a ser realizada para que se constitua em algo para que (*Wozu*). Assim, a obra se faz conduzir pela *techne*, por este modo de desvelamento (*aletheuein*), primeiro nível de verdade:

Começemos, então, pelo princípio e analisemos as operações da alma envolvidas na descoberta da verdade, afirmando ou negando. São cinco em número: a perícia [*techne*], o conhecimento científico [*episteme*], a sensatez [*phronesis*], a sabedoria [*sophia*] e o poder da compreensão [intuitiva] [*nous*]. De outra parte, tanto a mera suposição quanto a opinião podem envolver-nos em falsidade. (*Ética a Nicômaco*, VI, 3, 1139b14-19)

Heidegger (2012, pp. 21-22) traduz assim esta citação e comenta:

Cinco são os modos, portanto, nos quais o ser-aí humano descerra o ente como atribuição e negação. E esses modos são: saber-fazer — na ocupação, na manipulação, na produção — ciência, circunvisão — intelecção — compreensão, suposição apreendedora.” [...] Todos esses diversos modos do *aletheuein* (desvelamento) encontram-se em uma conexão com o *logos* (discurso); tudo, menos o *noûs* (pensamento), é aqui *meta logou* (por meio do discurso); não há nenhuma circunvisão, nenhuma intelecção, nenhuma compreensão, que não seria fala. A *techne* (arte) é o saber-fazer

na ocupação, no manuseio, na produção, que pode se conformar em graus diversos, tais como, por exemplo no sapateiro e no alfaiata; ela não é o próprio manuseio e o próprio fazer, mas um modo de conhecimento, precisamente o saber-fazer que guia a *poiesis* (produção poética). A *episteme* (ciência) é o termo para aquilo que se designa como ciência. A *phronesis* é a circunvisão (intelecção), a *sophia* (Sabedoria, o compreender propriamente dito, o *noûs*, o notar, que apreende o notado.

Esses cinco modos de desvelamento, compõem a “quadrinca”, passível de apresentar-se como um quiasma, uma quaternidade em cruz, tendo ao centro aquilo que rege atos (*praxis*) e fatos (*poiesis*) humanos, o *nous*, inteligência, ou como Heidegger traduz esta referência aristotélica, “notar que apreende o notado”. Esta quaternidade, ainda que expressando níveis de inteligibilidade, pode ser indicada como uma proporção ou analogia de duas razões, tem-se então: *techne/episteme* = *phronesis/sophia* ou, ainda melhor representado pela seguinte equação $\frac{techne}{episteme} = \frac{phronesis}{sophia}$. A *techne* está para a *episteme*, assim como a *phronesis* está para a *sophia*, no sentido em que a primeira analogia aponta uma antecipação da ciência, ou seja a *techne* antecipa a *episteme*, e em que a segunda analogia indica a *sophia* como exaltação da *phronesis*, enquanto “sabedoria prática”. O sinal de igualdade salienta, em seus dois traços horizontais, os mesmos traços horizontais que figuram cada razão, e assim referem-se a necessária presença (*Da-sein*), ao que chamamos de "pano de fundo", o *nous*, a inteligência.

No caso dos modos de desvelamento dando-se nos atos e fatos de um *ser-médico*, em sua *praxis* e *poiesis*, já se enuncia nos gregos o

reconhecimento de uma *techne*, e portanto um primeiro nível imediato de inteligibilidade guardando a possibilidade de ascender os demais níveis até a sabedoria (*sophia*), tendo como pano de fundo, sempre, o *nous* que mencionamos. É de se ressaltar o papel *logos* do médico, sob a custódia do *nous* no sinal de igual, de duas razões, que assim evidencia algo mais do que a simples razão *techne* e *episteme*, ou arte e ciência médicas, mas a constituição de uma justa proporção que incluía também a razão *phronesis* e *sophia*.

A MEDICINA ENTRE AS TÉCNICAS

Segundo Hans-Georg Gadamer (1998, p. 43), a “arte” referida como “medicina” é uma *techne* aparte, uma arte que não corresponde exatamente ao que os gregos chamavam *techne*, muito menos ao que chamamos hoje de técnica ou arte. Para ele, o conceito de *techne* é uma criação específica do espírito grego, do alvorecer do questionamento livre e refletido das coisas e do *logos* que justifica e funda tudo o que estimamos ser verdadeiro. Este conceito foi, com sua aplicação à medicina, um primeiro passo decisivo no sentido disto que caracteriza a civilização ocidental. O médico deixa de ser o *iatromantis* (curandeiro por encantamento), o xamã, esta figura imersa na névoa do mistério das forças mágicas, que era em outras culturas. Permanece obscuro, no entanto, esta passagem⁴⁶ de uma *iatrike* (medicina), segura do

⁴⁶ Cabe ressaltar que, por conta da concisão do argumento, preferimos não aprofundar a reflexão sobre esta “transição” complexo do xamã ao iatromantis. Para melhor aproximação do tema, sugerimos F. M. Cornford, em seu *Principium Sapientiae*, com uma excelente análise da figura do xamã, assim como o texto de SIQUEIRA-BATISTA (2001), “O nascimento da filosofia: uma peça em três atos”, na Revista Lugar Comum (UFRJ), v. 33-34, p. 215-225.

encantamento (*mantis*), do poder da “palavra que cura” (*epode*), como aplicada pelos *iatromantis* (ENTRALGO, 1958), para uma medicina arte (*techne*), impregnada do *logos* filosófico, uma arte exemplar, arte verdadeira diante das artes falsas, ou pseudo-artes, indicadas por Platão no *Górgias* (465c).

Platão faz da medicina “exemplar”, entre as *technai*. Esta “arte” serve de modelo até para a dialética filosófica, diz Jaeger (1986, p. 687). Platão vê o mesmo espírito grego de questionamento que a filosofia adota, portanto uma forma de dialética. Aristóteles, segundo Gadamer (1998, p. 43), faz então da medicina o exemplo típico da metamorfose que transformou em uma verdadeira ciência a associação puramente empírica de um saber e de um saber-fazer (um know-how), de *episteme* e *techne*. Neste “carrefour” da medicina antiga, caminhos se abriram: (1) alguns conduziram à medicina-arte, exemplar até mesmo para a filosofia, e vice-versa, centrada nas questões relativas à *psyche* e sua relação com o corpo, temas capitais da filosofia platônica referentes à medicina (SIQUEIRA-BATISTA e SCHRAMM, 2004); (2) outros para uma prática e, enfim uma ciência, investida na cura do corpo, por meio de remédios, receitas e procedimentos de tratamento das doenças do corpo. Esta última vai prevalecer desde a “revolução científica” da Modernidade.

Gadamer (1998, p. 44) entende que o conceito grego de *techne* na *iatrike* não designa a aplicação produtiva de um saber teórico, mas uma forma própria de saber *o que fazer e como fazer*. A *techne* é este saber que, posto no contexto de uma fabricação (*poiesis*), representa um certo *saber-fazer* seguro dele mesmo. Este *saber-fazer* é de pronto ligado a um poder de fabricar e nasce desta ligação. Este poder de fabricar é um poder perfeito que sabe e sabe igualmente porque ele

sabe. No entanto, é também de pronto constitutivo deste saber-fazer estar ciente que há um *ergon*, uma obra, que dele emerge para ser de alguma maneira despossuída do ato de fabricação, pois o processo de fabricação encontra sua completude no fato de que um objeto é fabricado, quer dizer, lançado ao uso dos outros. Neste quadro conceitual da *techne*, a *techne* médica ocupa um lugar aparte, pois nenhuma obra artificial se produz.

A arte médica, em sua essência, se define todavia pelo fato que seu poder de fabricar é poder de reestabelecer. [...] O que é fabricado então não é uma obra, um *ergon*, algo que viria a ser e faria demonstração de um saber fazer. É o reestabelecimento do doente do qual é impossível dizer se deve-se atribuir a um sucesso a ciência ou ao saber-fazer do médico. Um homem em boa saúde não é um homem a quem se teria fabricado uma saúde. (ibid., p. 44)

Tomemos, a fim de situar a medicina entre as *technai*, a descrição de Sócrates das artes da alma e das artes do corpo, no diálogo de Platão, *Górgias* (464b-466a). O debate se desdobra entre Sócrates e Górgias, mas com outros interlocutores, e o eixo do debate é a questão da “retórica”, *techne* que tem em Górgias um eminente expoente àquela época. No desdobramento do debate, tenta se definir a retórica e sua importância, assim como situá-la entre as demais *technai*. Neste ponto, que tomamos como referência, Sócrates decide dar sua palavra final sobre a retórica entre as *technai*, embora o debate ainda assim prossiga. Sócrates começa por questionar Górgias se não existe algo que denominamos corpo e algo que denominamos alma. Górgias aquiesce, o que leva Sócrates a questionar se não há uma “maneira de ser” que se

denomina “saúde”, seja para um, seja para outro. Na concordância de Górgias, Sócrates afirma que esta saúde pode ser aparente ou não real, só competindo ao médico a determinação. O que, sendo confirmado por Górgias, enseja Sócrates a afirmar que “há no corpo e na alma tal influência que lhes dá a aparência de saúde sem que a possuam realmente”. Na aceitação de Górgias, fecha-se esta introdução do discurso (Górgias, 464a-b), determinando as *technai* do corpo e da alma, e suas falsificações, ou pseudo-artes.

Sócrates afirma que há duas formas de *technai*, posto que há um estado do corpo e um estado da alma. “A arte que se ocupa da alma, chamo-a política. Para a arte que se ocupa do corpo, não posso lhe dar um nome, mas afirmo que todo trato do corpo forma uma só realidade, composta de duas partes: a ginástica e a medicina. No domínio da política (*politike*), a instituição das leis (*nomothetike*) corresponde à ginástica (*gymnastike*), e a justiça (*dikaiosyne*) à medicina (*iatrike*)” (Górgias, 464b). Embora umas se referindo à alma e outras ao corpo, estas *technai* têm algo em comum, pois estão voltadas sobre o mesmo objeto, qual seja, a saúde.

Na esteira destas artes e, apercebendo-se e insinuando-se e contrapõe-se às artes verdadeiras, esgueirando-se, sub-repticiamente, sob a máscara de uma arte, as falsas ou pseudo-artes, que não tem o mesmo propósito das artes verdadeiras. Ela incita constantemente a atração do prazer que desfruta, a ponto de fazer crer que é mais preciosa que qualquer outra arte e, neste sentido, só faz, pelo contrário, desgarrar-se do justo caminho das artes, na vereda das pseudo-artes. É desta maneira que se insinua a “cozinha” sobre a medicina, a “moda” sobre a ginástica, a “sofística” sobre a legislação, a “retórica” sobre a justiça. Sócrates propõe resumir tudo em analogias, “conforme os

geômetras”: moda / ginástica = cozinha / medicina = sofisticada / legislação = retórica / justiça.

Temos então analogias, no sentido original deste termo que designa uma semelhança mais ou menos vaga (DUMONT, 1993, p. 260), mas que para o matemático ou geômetra grego expressa uma proporcionalidade. A relação constante entre os termos pseudo-arte / arte é a mesma que aquela que se encontrará entre o lugar sensível e o lugar inteligível, a caverna e o exterior da caverna na *República* (*ibid.*). A pseudo-arte apresenta-se na – e pela – *empeiria* (experiência), voltada ao sensível, enquanto a arte verdadeira dá-se na e pela *techne*, dirigida à e pela inteligência (*nous*). É relevante notar que essa distinção *empeiria* (como pseudo-*techne*) e *techne* (arte) fica ainda mais clara no *Fedro* (270b), onde Sócrates afirma:

Em um [medicina] e outro [retórica] caso, deve-se proceder à análise de uma natureza [*physis*]: aquela do corpo no primeiro caso, e aquela da alma no segundo, se se deseja não ficar na rotina e na experiência [*empeiria*], mas recorrer à arte [*techne*] para, por um lado, administrar ao corpo remédios e alimentos, com vistas a fazer nascer nele saúde e vigor, e para, por outro lado, propôr à alma discursos e práticas em conformidade aos usos e assim lhe comunicar a convicção e a virtude [*arete*] que se deseja para ela.

Nessa linha de raciocínio é que Sócrates, no *Cármides* (171a-b), eleva a medicina a uma ciência. Mais do que um saber-fazer, perícia em procedimentos de diagnóstico e tratamento do corpo, a medicina é então uma *techne* cuja natureza tão distinta é capaz de elevá-la inclusive à uma ciência (*episteme*):

Assim definiu-se a medicina como a ciência da saúde e da doença, o que a distingue das outras ciências. — Sim. — Neste caso, aquele que quer examinar a medicina deve necessariamente examinar os objetos sobre os quais ela trata, e não os objetos que lhe são estranhos e sobre os quais ela não se debruça. — Não, certamente.

FILOSOFIA E MEDICINA

Assim, situada a medicina entre as *technai* verdadeiras, definidas por Sócrates no *Górgias*, e sua condição exemplar para a filosofia, como então considerar a medicina proposta pelo *Corpus hippocraticum*? Segundo Robert Joly (1964, p. 12), a Coleção Hipocrática, ou *Corpus hippocraticum*⁴⁷, é uma compilação de cerca de sessenta tratados, ditos médicos, cuja maior parte dataria do último terço do século V a.C., ou das primeiras décadas do IV a.C., só alguns poucos sendo mais antigos e outros mais recentes. A diversidade de temas e autores destes tratados, reunidos sob a “autoria” de Hipócrates, dificulta ainda mais qualquer tentativa de identificar um sistema único de pensamento, quanto mais uma única escola filosófica sob os mesmos.

Resta aparte o árduo problema da atribuição de alguns dos escritos do *Corpus hippocraticum* à pessoa de Hipócrates. Do que em definitivo se trata é de saber em que e como se parecem entre si todos os tratados que integram esse *Corpus*, quaisquer que sejam seu tema, sua composição e sua orientação doutrinal, por obra dos três fatos

⁴⁷ Por vezes será usado o acrônimo CH como referência ao *Corpus hippocraticum*.

seguintes: 1) Todos seus autores são gregos antigos, e a maior parte deles jônios dos séculos V e IV a.C.; nem sequer o caráter tardio de alguns dos escritos da coleção lhes retira, sob a inevitável diferença, um ar indubitável de família com os restantes; 2) Todos esses autores são médicos para os quais a medicina deixou de ser uma prática puramente empírica ou mágica e se constituiu em *techne iatrike* ou "arte de curar"; 3) De um ou de outro, todos esses autores tratam de fundar o saber médico sobre a *physiologia* dos filósofos pré-socráticos. (ENTRALGO, 1970, pp. 15-16)

A *physiologia* dos pré-socráticos, sobre a qual se assenta o *Corpus hippocraticum*, é a ciência ou discurso da *physis*. Enganam-se aqueles que enxergam qualquer ingenuidade nestes pensadores originários. Interpretar suas reflexões sobre o indeterminado (*apeiron*), o fogo, a água, ou o que quer que seja o fundamento – *arkhe* – de uma *physis* na direção do físico, do material, é um equívoco grave. Segundo Entralgo (1970, p. 47), a *physis* é por um lado a "natureza universal", o divino princípio e fundamento de toda realidade, seja esta a de Zeus ou a da pedra. A *physis* denomina, por outro lado, a "natureza particular" de cada coisa, aquilo pelo que esta é o que é e como é. Em ambos os casos, universal e particular, fica mais que evidente o entendimento de Heidegger (1999, p. 44), a *physis* "evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse destacar-se se manifesta e nêle se retém e permanece; em síntese "o vigor dominante daquilo que brota e permanece" (*ibid.*). Em alemão, Heidegger vai traduzir a *physis* por

três termos: *Hervorgehen* (o eclodir), *Aufgehen* (o desabrochar) e *Sichöffnen* (o abrir-se)⁴⁸.

Quando o autor de Epidemias I distingue entre "*physis* comum de todas as coisas" e "*physis* própria de cada coisa" (II, 670), não fará senão expressar o pensamento de todos os gregos a partir do século V e, portanto, dos primeiros redatores do CH. A *physis* universal se realiza e se concretiza dando a cada coisa sua própria *physis*, sua constituição específica e individual. [...] Tem sua *physis* própria, segundo os escritos do CH., os astros, as partes do mundo e as diferentes comarcas que às compõem, os ventos, as águas, os alimentos, os medicamentos, os órgãos do corpo e o corpo em seu conjunto, a alma. Há uma *physis* do homem, enquanto tal – a *physis* humana, *anthropou physis* ou *anthropine physis* – e das diversas espécies animais; e dentro da natureza comum ou genérica, de todos os homens, há as que correspondem a cada indivíduo humano. (ENTRALGO, 1970, p. 47-48)

Assim a arte médica hipocrática originária fundamenta-se, ainda em acompanhando dos pré-socráticos, em uma *physis* universal EM QUE uma *physis* “humana”, particular, brota e desabrocha, e nela se retém e permanece, enquanto *physis* individualizada. Essa *physis*, que no início primordial da filosofia grega se apresentava como um modo de dizer o “ser” (*einai*), enquanto vocábulo único, jamais enclausurado

⁴⁸ "A principalidade da natureza, sua condição de *arkhe*, não possui somente um caráter "fundamental". Ademais de ser fundamento primeiro de tudo o que há, a *physis* é também, como vimos, princípio originante ou genético de todas as coisas naturais; o qual, para um ouvido grego, não podia ser coisa mais óbvia, porque a palavra *physis* tem sua raiz no verbo *phyein*, que significa nascer, brotar ou crescer." (ENTRALGO, 1970, p. 50)

em sentido, enquanto “palavra de todas as palavras”⁴⁹, a ser buscada em tudo que a linguagem diz. A *physis* enquanto modo de dizer o “ser”, um dos sentidos ou aspectos do “ser”, vem do verbo grego *phyein*, crescer ou fazer crescer, significando, portanto, o crescimento.

Para ouvidos gregos, esse “crescimento”, segundo Heidegger não evocava a princípio como para nós, ideias de aumento, de evolução ou de devir. Habitados como estamos ao “pensamento calculativo” é difícil entender o acontecimento do desabrochar de uma rosa, que não seja pela mensuração direta ou apenas visual do crescimento desde o botão até a flor. Olhamos com nossos olhos corporais um “crescimento” do botão à flor, mas não vemos o desabrochar da rosa, seu “vir a aparecer” ou simplesmente “ser”: a rosa se desabrocha *em que*, avançada no aberto, ela dura neste aberto, aí se mantém em se desdobrando, assim se oferecendo ao olhar. Essa é a percepção mais profunda do grego do que seja a *physis* enquanto “crescimento”.

É nesse horizonte dos pensadores originários que o CH se alimenta enquanto fundamento ontológico e cosmológico, em que se elaboram a ciência e as técnicas médicas registradas em seus Tratados. Entretanto, com a progressão da ciência e das artes médicas, já na escola de Hipócrates, assiste-se a um privilégio crescente ao corpo, nem sempre considerando a *physis em que é*. Mas muitas vezes levando em

49 Dizemos continuamente “é”, mesmo quando não pronunciamos propriamente. Está pensado em cada forma de cada verbo, em cada nomeação, em cada apelo, ordem, pedido e saudação. Pensamos sempre nele, compreendendo-o de per se, sem jamais concebê-lo ou refletir sobre ele. Está pensado implicitamente em cada reflexão silenciosa, em cada opinião impensada. Está pensado mesmo quando achamos que só “sentimos” e “vivenciamos” alguma coisa. A palavra de todas as palavras, o éter da linguagem, a palavra que cada um pronuncia, a palavra a que se atém toda fala e todo silêncio é para nós, até hoje, a mais indiferente de todas as indiferenças. É estranho que, por mais fugaz que seja o modo em que o homem se relaciona com essa palavra, ele não só já a nomeou em suas palavras apressadas e gritantes, como nunca deixa de pronunciá-la. (HEIDEGGER 1998, p. 95)

conta o “meio” em que este corpo se dá, esquecendo-se no mais das vezes daquilo (a *physis*) em que, com que e de que tanto corpo, quanto meio, quanto alma, quanto doença, e assim a totalidade dos entes são.

Mesmo a tentativa de Sócrates e Platão, de valorizar a Medicina entre as *technai* (JOLY, 1961, pp. 435-451), especialmente por seu método investigativo, mesmo o esforço deles por valorizar a *psyche* mais que o corpo, já tão privilegiado pelos médicos hipocráticos, não foi suficiente para conter este embrião do paradigma sujeito-objeto que se insinuava neste início do pensamento clássico grego. Esta “separação” do “sendo”, do ente, de seu meio, através de um olhar em que se acusa apenas o que os olhos corporais registram, e se abandona ou se esquece o aparecer em si, o fato de algo se avançar, se levantar, se abrir, se mostrar. A *physis* originária vai cedendo lugar entre os médicos hipocráticos, àquilo que emerge, eclode, está, em detrimento da emergência, eclosão e estada, em si mesmas (ZARADER, 1990, p. 36).

Isso fica ainda mais claro e evidente, se examinarmos a passagem da *physis* grega para a natura latina, da qual herdamos nosso vocábulo “natureza”. Vejamos como Heidegger (1999, pp. 43-44) considera a subversão da noção que guarda este termo, em sua passagem do pensamento grego para o latino.

No tempo do primeiro e decisivo desabrochar da filosofia ocidental entre os gregos, por quem a investigação do ente como tal, na totalidade, teve seu verdadeiro Princípio, chamava-se o ente de *physis*. Essa palavra fundamental, com que os gregos designavam o ente, costuma-se traduzir com "natureza". Usa-se a tradução latina, “natura”, que propriamente significa “nascer”,

"nascimento". Todavia já com essa simples tradução latina se distorceu o conteúdo originário da palavra grega, *physis*; destruiu-se a força evocativa, propriamente, filosófica da palavra grega. Isso vale não apenas para a tradução latina dessa palavra, mas também de todas as outras traduções da linguagem filosófica da Grécia para a de Roma. O processo de tradução do grego para o "romano" não é algo trivial e inofensivo. Assinala ao invés a primeira etapa no processo, que deteve e alienou a Essencialização originária da filosofia grega. A tradução latina se tornou então normativa para o Cristianismo e a Idade Média Cristã. Daqui se transferiu para a filosofia moderna, que, movendo-se dentro do mundo de conceitos da Idade Média, criou as ideias e termos correntes, com que ainda hoje se entende o princípio da filosofia ocidental. Tal princípio vale como algo, que os homens de hoje pretendem já ter de há muito superado.

A filosofia “em latim”, que caracteriza um desvio total das noções filosóficas originais em grego, é por sua vez, orientada pela mensagem de Cristo institucionalizada pela cristandade emergente, originalmente fixada em língua grega, porém logo “convertida” ao latim oficial, tanto pela tradução da Bíblia por Jerônimo, quanto pelos escritos patrísticos, entre os quais destacam-se Agostinho e Boécio. Este último, grande responsável pela fixação da tradução dos termos filosóficos gregos em latim.

A própria dogmática cristã conquistou uma forma determinada de sistematizar o conteúdo da crença – no âmbito da Cristandade –, à medida que se apoderou da filosofia antiga, especialmente de Aristóteles, em uma direção determinada. A sistematização não é nenhuma ordem extrínseca, mas traz consigo uma interpretação de

conteúdo. A teologia e a dogmática cristãs apoderaram-se da filosofia antiga e a reinterpretaram de uma maneira bem determinada (cristã). Através da dogmática cristã, a filosofia antiga foi compactada em uma compreensão específica; uma compreensão que se manteve através da Renascença, do Humanismo e do Idealismo Alemão e que só agora lentamente começamos a conceber em sua inverdade. (HEIDEGGER, 2003, pp. 50-51).

A ordem da relação [entre *physis* e *natura*] deve ser lida, segundo Heidegger, da maneira seguinte: *physis* denomina a apreensão, pelos gregos, do desdobramento inicial pelo qual todo ente vem ao aparecer. E é esta experiência do ente como tal e em seu conjunto — experiência que não é nem científica nem pré-científica, mas fundamentalmente “poética e pensante” — que informa seu olhar sobre o que os cerca, e lhes permite perceber e pensar a “natureza” no sentido restrito: de percebê-la como obedecendo, assim como os homens, os deuses, o templo e o poema, à lei de tudo o que é.

Deste fato, não há como a *physis* seja concebida sobre o modelo da natureza. É, justamente ao contrário, a natureza no sentido restrito que era compreendida por eles à luz desta experiência fundamental hoje perdida. De sorte que o que nomeia a *physis* grega não é de modo algum uma ampliação da “única” natureza, mas é, ao contrário, o que chamamos hoje em dia natureza que “tem sua determinação de uma *physis* que não é mais compreendida”, quer dizer que se encontra restrita ao “físico” (redução ao permanecendo realizado, no seio mesmo do pensamento grego, pela ocultação da

experiência original). (ZARADER, 1990, p. 37-38)

Assim, nos primórdios de uma medicina hipocrática ainda à escuta do sentido originário da *physis*, quando os primeiros médicos hipocráticos encaravam uma doença enquanto um desabrochar dessa *physis*, não se tratava então de ciência objetivante, regional, mas de conhecimento do “acontecimento” (*Ereignis*) *doentio* emergente da *physis* universal naquela expressão humana e individual. Cabe ressaltar que, do ponto de vista grego da *physis*, esta nunca se manifesta em desarmonia pois é tão somente manifestação. Todas as qualificações daí derivadas são de natureza puramente humana. A questão era então aquela do saber do médico, do saber do paciente, e da verdade. Ora, a verdade não está nem no médico (que só descreve uma forma abstrata), nem no paciente somente, que só tem uma experiência a ser informada, um conjunto de sensações. Quem é então o detentor do saber? O médico e o paciente, enquanto uma díade em diálogo em um contexto, também relevante, em uma totalidade em desabrochamento (em acontecimento) na *physis*. Onde está a origem do saber? No doente, de todas as maneiras como a *physis* desabrocha nesta contingência e circunstância. Deste modo, assim como a filosofia adota a *dialektike* (dialética) como sua arte primal, a Antiga Medicina faz entrar a medicina no gênero do diálogo, do discurso, do *logos*.

Por isso, quando o autor de Sobre os lugares no homem afirma que “a *physis* do corpo é o princípio da razão (do *logos*) em medicina” (vi, 278), isto é, que o médico não poderia pensar razoavelmente, *meta logou*, se a natureza do corpo não fosse o princípio de seu saber, o que

em último termo nos está dizendo é que a *physis* é o princípio do corpo humano e de tudo o que há, e que, como havia ensinado Heráclito (D.-K. B1), ela é de alguma maneira razoável. (ENTRALGO, 1970, p. 49)

À escuta de Heidegger, diríamos que a origem deste “saber médico” está no acontecimento apropriador (*Ereignis*) que conjunta na abertura de ser (ser-aí): ser-médico, ser-paciente e ser-doença, sob a regência da *techne iatrike*, a medicina (arte da cura), em uma forma de dialética. A verdade médica é originária do compartilhamento na clareira do ser de uma experiência de doença - médico e paciente - em dialética. O ser-aí, na ocupação (*Besorgen*) de médico, se constitui como *ser-no-mundo*, clareira do ser onde se é paciente, onde se faz recordar sua memória, o vivido, o sofrido, que vai se tornar significativo, face à doença, e, por conseguinte, possibilitar a restauração, autogeração da *physis* em si, a cura.

Para encerrar o que vem sendo dito, antes da conclusão necessária, é preciso esclarecer a aparente omissão em nossa linha de pensamento da noção “saúde” e da noção correlata, “harmonia”. Evidentemente as duas noções intimamente relacionadas tem um sentido totalmente diverso atualmente do que tinham no pensamento grego, de onde originaram, já entre os pré-socráticos, em particular Pitágoras⁵⁰. Não temos espaço aqui para elaborar o campo significativo

⁵⁰ [...] a música é ao mesmo tempo som e número, porque a altura do som de uma corda se acha em estrita relação numérica com o comprimento desta. Façanha genial de Pitágora: com esse seu descobrimento, a ação mágica da música fica em imediata relação com a ação mágica do número. Há ainda mais. A música é harmoniosa quando imita a harmonia do movimento dos astros; e posto que os astros são o mais divino na divina natureza, segue-se daí que o número há de possuir uma significação e um valor ao mesmo tempo religiosos e cósmicos. [...] O número seria o princípio e o fundamento do cosmos. Com isso, a boa saúde do homem,

destas noções que, para serem devidamente entendidas, demandariam um ensaio ou até um livro, por si só. No entanto, é possível resumir, o entendimento que delas temos, em conformidade com sua significação originária, em ressonância com o que foi até aqui dito.

A medicina era exemplar para a filosofia, como afirmam Jaeger e Joly, constatação que se pode encontrar diretamente em Platão, na medida que a medicina tinha uma visão do "ser" humano e não apenas do humano reduzido ao corporal. Era possível constatar isso em Hipócrates, até em seus tratados que falavam do "meio", do habitat humano, ou seja de uma totalidade que constituía o acontecimento "ser-aí", o "ser" humano. A Filosofia, já nos pré-socráticos, visou o cosmo, a ordem, o originário da ordem, ordem esta da qual "ser" humano, era antes de tudo "ser" EM QUE a acontecimento se dava, COM QUE acontecimento era conhecido e DE QUE acontecimento se constituía. Em Platão, este "ser" humano foi ainda mais investigado, o que levou posteriormente o platonismo, seja pelo exemplarismo da medicina também reduzindo sua visão do "ser" humano ao corpo, seja pela valorização do humano enquanto existência corporal, em seguida sujeito e em seguida indivíduo e cidadão, ao esquecimento do ser, ou especificamente ao abandono do "ser" humano.

Saúde e doença, ou harmonia e desarmonia, ou não-harmonia, não formam um par. Saúde é o "próprio" de "ser" humano, a doença é a inautenticidade, a impropriedade, ou o não-próprio. Quando se fala de um filme não se fala da tela LCD em que o filme aparece, fala-se do filme. A doença é como o filme que colore a tela que é a saúde, que é a

em seu duplo aspecto psíquico e somático, é pureza divina e harmonia. (ENTRALGO, 1958, p. 117-118)

harmonia eterna da physis, enquanto puro desabrochar do que é; lembrando que a palavra saúde, é etimologicamente afim com “são”, “santo”, ou seja o que é inteiro, o acontecimento em seu desabrochar, como um “todo” harmonioso. A doença é o rompimento, a separação, mas de fato, tão somente uma aparência de separação, porque vista do ponto de vista da parte e não do todo, pois o que é inteiro não deixa de ser inteiro, e por isto mesmo é possível a cura, que é a restituição da integralidade, da harmonia, da saúde. A não-harmonia é apenas a aparente negação de uma parte, sua aparente separação da totalidade do que é, do acontecimento, que deste ponto de vista finito e reduzido aparece como “acontecimento doentio”.

Mas uma palavra célebre de Heráclito poderá sem dúvida mais uma vez resumir nossas reflexões sobre o assunto. Esta palavra é: “a harmonia latente é sempre mais poderosa que a harmonia patente”. Uma frase que, sem dizer muito, tem de pronto a clareza de uma evidência. Ela evoca de imediato o sublime da harmonia musical, o prazer provocado pelo desdobrar de um nó sonoro ou a realização súbita de uma experiência intelectual. Mas esta frase não se torna verdadeiramente límpida senão quando sonha-se com o equilíbrio harmonioso dos humores, para retomar o termo que empregava a medicina antiga. A harmonia apresentada na saúde, com efeito, demonstra seu verdadeiro poder pelo fato de não conturbar como o faria uma dor lancinante ou o faria o delírio paralisante da embriaguez que em realidade são os sinais ou a causa de um problema. [...] Assim, fica claro sem dúvida, aqui igualmente, que todo tratamento médico compartilha com o discurso da totalidade. Não se trata, aqui, da simples correspondência entre

uma causa e seu efeito, entre uma intervenção e seu sucesso, *mas de uma harmonia latente que se trata de se reapropriar*, de uma harmonia na qual, no final das contas, se situa o prodígio da cura e o segredo da saúde. Esta harmonia tem o sentido do abrigo. (GADAMER, 2001, itálico nosso, pp. 130-131)

CONCLUSÃO

A *techne iatrike*, a medicina antiga, mesmo valorizando o *logos* em sua transformação do xamã para o médico, ainda guardava sua exemplaridade para com a *philosophia*, entendida como favorecimento (*philo* de *philia*), primeiros passos a favor da *sophia* (sabedoria). Esta *techne* especial não tinha abandonado o reconhecimento de um primeiro desvelamento (*aletheuein*) na inteligibilidade da saúde e da doença, da dialética ser-médico, ser-paciente, ser-doença, na *clareira do ser*. Com o esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) que veio a se agravar até o abandono do ser (*Seinsverlassenheit*) na Modernidade, na ciência e na técnica modernas, fomos tomados por uma idolatria, onde a apropriação da definição aristotélica do humano, “animal possuidor de logos” (*zoon logon echon*) deixou de lado o que há de vital nesta assertiva, aquilo que nos dota, nos doa esta “posse” de *logos*, sua condição de “ser” humano. Somente uma meditação ao longo do pensar encaminhado por Heidegger, seria capaz de ir ao encaço do que foi esquecido, até abandonado, porém jamais perdido. Daquilo que fundamentava a *techne iatrike*, a *physis* da *physiologia* pré-socrática que a orientava; esta *physis*, ser do ente, ser que se desdobra, eclode, como *desvelamento*. Uma investigação que passa obrigatoriamente pelo ser-aí, por este aí-do-ser, mais que humano embora ainda

humano, onde *ser-médico*, *ser-paciente*, *ser-doença/saúde* se dão em uma experiência de *ser*, a cada vez única.

CAPÍTULO IV

A HUMANIDADE ESQUECIDA: A CIÊNCIA NA ESTEIRA DA "METAFÍSICA DA MODERNIDADE"⁵¹

Uma referência à “humanidade” é sempre arrogante e presunçosa. Mais do que um coletivo, estamos nos referindo a nossa natureza (*physis*⁵²), ao ser do “sendo humano”. Não há como alcançar um “Visão a partir de lugar Nenhum”, como se intitula o brilhante livro de Thomas Nagel (1986). Não há como ter o distanciamento necessário para esta referência, quanto mais para qualquer apreciação.

Entretanto, como título vale a provocação. De fato, mesmo na impossibilidade de um justo ponto de vista, é notório que a humanidade se diferenciou ao longo de sua história, mesmo reduzindo esta história ao período da escrita e das civilizações. Entretanto só podemos, ainda assim, expôr alguma diferença, se levarmos em consideração documentos históricos, escritos e monumentos, estes certamente pensados e concebidos por uma parte diminuta da humanidade. Com efeito, é a estes notáveis “humanos” que devemos aquilo que sabemos do passado, do pensamento antigo. Portanto, é

⁵¹ Artigo publicado na Revista Princípios, v. 23, n. 42, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/9046/pdf>>.

⁵² A episteme physike grega pensa o ente na totalidade e, com isso, também o ente em sua unidade comum, isto é, na perspectiva do que é comum a todo e cada ente à medida que é, pode ser e deve ser, ou que não é todos os demais. O que é comum, próprio e o mais próprio em todos os entes é “o ser”. “O ser” — a palavra mais vazia, na qual nós, ao que parece nunca pensamos de imediato. O ser — a palavra, porém, a partir da qual tudo pensamos, experimentamos e somos.” (HEIDEGGER, 1998, p. 217).

deles, ou melhor desta natureza humana, que nos referimos sempre neste artigo se usamos a palavra “humanidade”.

Isso porque eles encarnam o que há de mais sublime no ser humano, sua verdadeira humanidade, na medida que consideramos sua produção intelectual e artística. É claro que nos defrontamos com inúmeras dificuldades de compreensão deste legado, não só pela linguagem mas principalmente pelo pano de fundo no qual seu pensar e seu criar se deram. No entanto, assim é que, como desde essa época longínqua, alguns poucos “humanos” se apresentaram como guardiões de uma tradição, que preservou o que veio a se denominar “*philosophia perennis*”⁵³, através dos tempos.

Os discursos desses “humanos” são como “dedos apontando à lua”, indicando o reflexo da luz do passado na mente humana. Muitos se perderam, ao cercarem estes “humanos”, empobrecendo essa “busca pela salvação” (FERRY, 2010, p.19), ao discutir o dedo, o braço, a lua, a posição etc, ou seja, deixaram a busca da humanidade em prol de uma discussão do *método*. Esqueceram o sentido da “*philo-sophia*”, do apreço ao “ser” humano, lembrando somente da importância do discurso e não de sua necessária hermenêutica⁵⁴, para que “re-vele” seu

⁵³ Com o nominalismo dos séculos XIV e XV, o pensamento se fez decididamente lógico, e a intenção “metafísica” da filosofia primeira foi posta de lado em favor de seu aspecto “ontológico”. Nesse contexto foi criado o conceito de *philosophia perennis*. Recebeu suas credenciais do livro *Philosophia perennis*, publicado por A. Steuco em Lyon (1540). Pretendia exprimir uma comunidade teórica entre as diversas Escolas filosóficas, que se sucederam na história. A ontologia escolástica esforçou-se por articular essa sucessão propondo-lhe um termo lógico definitivo. G. Leibniz também se apoderou da expressão *Philosophia perennis*, porém matizando seus acentos combativos e suas vontades de encerrar a busca da verdade. Numa carta de 26 de agosto de 1714 a N. Remond, ampliava seu campo para toda verdade “que é mais difusa do que se pensa” e que é possível encontrar em toda sua pureza, com a condição de eliminar suas sobrecargas inúteis. A *philosophia perennis* aparecia, assim, mais como uma tarefa do que como um fato adquirido. (GILBERT, 2004, p. 12).

⁵⁴ “A fenomenologia do Dasein é hermenêutica na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação” (HEIDEGGER, 2012, p. 127). Podemos entender nesta afirmação o Dasein, o Ser-aí, como o ser humano, ou a humanidade que aqui nos referimos.

sentido. Neste esquecimento é que a *episteme* (a ciência, no pensamento grego) veio a se tornar uma “epistemologia”, onde o que importa é apenas o “discurso sobre a *episteme*”, uma forma de “representação”, de substituto; a *theoria* (contemplação) da verdade, veio a ser a teoria de cada disciplina da ciência moderna.

Não é exagero dizer que toda trajetória humana no mundo é marcada por uma tentativa de compreender e se situar face à natureza, o “ser-mundo”, do grego *physis*, em seu sentido originário de “crescer”, “desabrochar” e “abrir”. Segundo Sousa (2004, p.28): “A uma forma do ser humano, a uma forma do ser homem, ou do ser do homem, a qualquer de formas tais, corresponde uma forma do ser mundano, uma forma de ser mundo, uma forma de ser do mundo. Homem e mundo são inseparáveis parceiros do mesmo jogo”.

Grandes "sistemas" de pensamento se desenvolveram afim de tornar nossa existência menos angustiante diante desse mistério da *physis* e para em seu seio viver e nele inscrever nossas ações, o que, evidentemente, faz necessário, antes de mais nada, ter ciência dele, conhecê-lo ou, pelo menos, tentar “des-vendá-lo”, "re-velá-lo". A *episteme* grega foi esta tentativa, e aí contrasta com a *scientia* medieval e com a *ciência* moderna (HEIDEGGER, 1962, p. 101).

Assim, entre *ser-humano* e *ser-mundo* (homem e mundo considerados ontologicamente), no decurso da história, uma dialética se estabelece em forma de comunicação, comunhão, como uma interface, um mediador, o *logos* entre estas duas aparentes instâncias, de uma unidade “ser-em-o-mundo”⁵⁵. Segundo Heidegger (1962, p.

⁵⁵ “O ‘mundo’, considerado ontologicamente (ser-mundo), não é uma determinação do ente não-humano, mas um caráter do Dasein (ser humano) ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 64; termos entre parênteses são nossas interpretações). Segundo Biemel (1987, p. 10), a

99), cada momento da história ocidental se caracteriza por uma forma muito específica de comportar-se em relação ao ente, ou seja, uma *Metafísica*, cuja natureza é decisiva para o modo de vida daquele tempo. Desde os mitos nas sociedades primitivas, a filosofia na antiguidade clássica, a teologia na Idade Média até a ciência na Modernidade, o que se percebe, são as diferentes formas "discursivas" que os homens desenvolvem para lidar com tudo aquilo que o cerca.

Ainda na esteira da reflexão *heideggeriana*, e somente com o intuito de ilustrar aquilo que pretendemos ainda dizer, na grande unidade histórica que denominamos cultura grega, por exemplo, predominou um certo tipo de *Metafísica*, em que vigem as noções de *poiesis*, *praxis*, *episteme*, *phronesis* etc. O que nos interessa, no entanto, não é somente uma pura arqueologia de noções com esta, enquanto formas de representação e relação do homem com as coisas, mas de que forma a Modernidade, sobretudo no movimento da Ilustração, apreendeu e deu novo sentido, distorcendo radicalmente, concepções que outrora serviam de base para a *paidéia*, ou seja, para formação do homem grego.

Neste sentido, as linhas que se seguem têm por objetivo reconstituir essas diferentes configurações de homem, em sua relação com o ente, confrontando especificamente duas destas *Metafísicas*, a saber: a grega e a da modernidade, isto é, da época da *episteme* e da época da ciência, que ora permeia nossa existência, como língua franca, e podemos afirmar que teve seu início no ato arque-fundador (HENRY,

problemática do mundo é intimamente ligada àquela do Dasein, haja visto a definição que Heidegger dá do Dasein, como "ser-em-o-mundo" e o que diz da "existência" e do "meu-próprio": as duas características do Dasein "devem ser vistas e compreendidas a priori com base nesta modalidade de ser que denominamos ser-em-o-mundo".

2012) de Galileu e na ruptura, sujeito/objeto, cartesiana. E, dizemos “cartesiana”, pois é ainda polêmica a interpretação das obras do próprio Descartes, *Meditações Metafísicas* e *Discurso do Método*, no tocante a esta ruptura (HENRY, 2009, p. 51 sq.).

Isso posto, o objetivo deste ensaio é, tendo como “antolhos” o pensamento de Heidegger, lançar novamente um olhar em direção à ciência moderna, ao que deixou para trás em sua constituição e instituição. Antolhos bloqueiam um olhar lateral e dispersivo, e concentram o olhar na direção que se quer visar. Retoma-se novamente uma questão por tantos e tantas vezes respondida. O ensaio é, portanto, “filosófico” por refazer um caminho de questionar, aquele de Heidegger, e por buscar à justa inclinação ao saber que responde, e não que descreve ou explica. A direção garantida pelos “antolhos” escolhidos asseguram um olhar para o passado, pondo-se à escuta de termos que ainda nos tem muito a dizer, como *theoria*, *techne* e *praxis*. Assegura também o olhar crítico para o “moderno”, no que se equivocou e eventualmente esqueceu, a “humanidade” imprescindível a qualquer atividade “humana”, como, por exemplo, a ciência.

DA THEORIA À TEORIA

Para Domingues (1991, p. 15-16), se deixarmos de lado os modelos discursivos primitivos, podemos dizer que existem “quatro idades” na arqueologia das ciências humanas: (1) a *idade cosmológica*; (2) a *idade teológica*; (3) a *idade mecânica*; (4) a *idade da história*. Parafraçando sua classificação de “idades”, porém de olho na civilização ocidental, podemos dizer que o mesmo pode ser dito em termos de uma arqueologia das camadas de contemplação/ação humanas, desde a Antiguidade grega.

A *idade cosmológica* abre-se quando a razão, o *logos*, enceta um discurso mais fisiológico que aquele oferecido pelo mito⁵⁶. O mito (gr. *mythos*; da raiz *my*, fazer silêncio) não ousava formular, mas apenas pronunciar, contar uma estória⁵⁷. Os pré-socráticos aventuram afirmações sobre a *physis* (a natureza), o *arche* (o princípio), o *on* (o ser) e o *me on* (o não-ser), o *bios* (a vida vivida), a *zoe* (a força vital) etc. Neste sentido, é premente considerar que o desabrochar da filosofia no seio da cultura mitológica grega tem, como precursor fundamental, a ideia de um mito já secularizado, conforme nos indicia M. Eliade (2000, p.130):

Em nenhuma outra parte vemos, como na Grécia, o mito inspirar e guiar não só a poesia épica, a tragédia e a comédia, mas também as

⁵⁶ Em momento algum, a filosofia grega nos aparece como abstração do mito helênico ou pré-helênico, como transposição pura e simples da mitologia em logomíthia. Mas entre elas alguma relação tem de existir, pois seria inverosímil que o mesmo povo mentalmente vivesse em dois mundos diferentes, estranhos e incomunicáveis. Supondo, todavia, que o mito e o *logos* são efetivamente incomunicáveis e estranhos um ao outro, ainda podemos pensar que, apesar da incomunicabilidade e estranheza, alguma relação entre elas subsiste (daí a exigência da complementaridade que não é senão uma das formas que pode assumir o nosso anseio de unidade). (SOUSA, 2002, p. 181-182).

⁵⁷ “O mito é o modo de se falar do homem e do mundo” (SOUSA, 2004, p. 45). Ao contar uma estória sobre homem, mundo e deus, cria-se algo a contemplar, mirar, em silêncio. “Mirar significa adentrar o silêncio” (HEIDEGGER, 2003, p.35).

artes plásticas; por outro lado, a cultura grega foi a única a submeter o mito a uma longa e penetrante análise, da qual ele saiu radicalmente “desmitizado”. A ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia “clássica”, tal qual é expressa nas obras de Homero e Hesíodo. Se em todas as línguas europeias a palavra “mito” denota “ficção”, é porque os gregos o proclamaram há vinte e cinco séculos.

A *idade teológica*, por sua vez, converge e reduz o múltiplo desabrochar do *logos* original, em seu desdobramento por todas as dimensões da existência grega, a um único centro pois, no princípio: “o *Logos* estava com Deus, o *Logos* era Deus” (Jo 1, 1). Aos poucos se elabora o que Heidegger denomina a “*onto-teologia*”⁵⁸ que atravessando toda Idade Média, perde sua sedução na Renascença, em seu pretense retorno à Grécia Antiga, e desprezo da teologia medieval que cede lugar ao “humanismo” renascentista. No entanto, ainda subjaz a estrutura onto-teológica da metafísica, enquanto surgência do reino impensado da diferença ontológica, onde o sentido do ser é sempre reconduzido a algum ente que teria preeminência, nem tratado como um simples conceito.

A *idade mecânica*, terceiro “momento” desta nossa breve genealogia, decorre da redescoberta da exuberância do pensamento da

⁵⁸ Se, entretanto, voltamos mais uma vez à história do pensamento ocidental-europeu, constatamos: enquanto pergunta pelo ser do ente, a questão do ser possui duas formas. Ela pergunta primeiro: Que é o ente em geral enquanto ente? As considerações no domínio desta questão se perfilam, no decorrer da história da filosofia, sob o título: ontologia. Mas a pergunta: “Que é o ente?” questiona, ao mesmo tempo: Qual é o ente no sentido do ente supremo e como é ele? É a questão relativa ao divino e a Deus. O domínio desta questão se chama teologia. O elemento biforme da questão do ser do ente pode ser reunido sob a expressão: onto-teo-logia. A questão ambivalente: Que é o ente? se enuncia, de um lado, assim: Que é (em geral) o ente? E de outro lado: Que (qual) é o (absolutamente) ente? (HEIDEGGER, 1973, p. 435).

antiguidade clássica, que justifica um Renascimento que busca no resgate da tradição intelectual grega e latina, e no concomitante desenvolvimento das técnicas artísticas e arquiteturas (THUILLIER, 1988, p. 91-191). Este movimento culmina na valorização e prestígio que vem assumir o “*ingenium*”, a qualidade inata ou natural, o caráter. Termo do qual vai derivar o “gênio”, figura importante da Renascença, o “engenheiro”, figura também relevante na mesma época, e o “engenho”, invenção que replica operações da natureza, como se dotado de um “*ingenium*” (GRASSI, 1978, p. 197-211).

A *idade da história* se apresenta por conta de um desvio na passagem da Renascença ao início da Modernidade. A *engenhosidade* que caracterizou a Renascença vai, por sua intensa atividade, agora produzir novas gestões territoriais, novas formas de governança, novo estatuto econômico, e alimentar a confiança crescente no poder da razão na condução da práxis. A práxis e seus resultados visíveis alimentam a relevância da historiografia como registro afirmativo do “progresso” em todos os campos da atividade humana, especialmente na ciência (ROSSI, 1996, p. 67-103). Sob a conduta da razão e a esperança no progresso, a aurora do Ilustração era o prenúncio do deslocamento de uma *vita contemplativa* predominante desde a *idade cosmológica*, para uma *vita activa*⁵⁹ doravante dominante e produtiva do meio técnico, científico e cultural, ou seja, um “projeto” que se espalha por todas as dimensões da existência humana (ARENDT, 2007, p. 15-30).

⁵⁹ Segundo Koyré (1986, p.13): "Enquanto o homem medieval e o antigo visavam à pura contemplação da natureza e do ser, o moderno deseja a dominação e a subjugação."

A *vita contemplativa*, a *theoria*, do grego *to theion* ou *ta theia orao*, que significa “eu vejo (*orao*) o divino (*theion*)”, desde a *idade cosmológica*, e até principalmente antes, se caracterizava como um eixo vertical ao redor do qual se estendia desdobrando horizontalmente a *vita activa*. A verticalidade do ser humano, enquanto “consideração respeitosa da re-revelação do vigente em sua vigência” (HEIDEGGER, 2002, p. 46), “visão protetora da verdade” (*ibid.*), desde a qual configuram-se e conformam-se, a partir do cruzamento com o plano horizontal da *vita activa*, atos e fatos imbuídos de significado. Através das “idades” assinaladas, esta “cruz” simbólica do “ser” humano foi girando, a *vita contemplativa* perdia seu *status* ontogênico único, tornando-se a *vita activa* conducente principal da vida humana. Uma “inversão copernicana” estabelecia agora a supremacia vertical da *vita activa*, determinava-se o individualismo e sua ação ao longo deste eixo vertical, a partir do qual eventualmente se desdobrava horizontalmente uma *vita contemplativa*, reduzida a estimular e decorrer raciocínios, segundo uma *mathesis universalis*, evidenciada pelos próprios atuar e fazer da *vita activa* (ARENDDT, 2007, p. 302-317).

Mathesis significa aprender; *mathemata*, o que se pode aprender, em consequência, o que se pode ensinar (HEIDEGGER, 1992, p. 75-82). Assim, a chamada “matematização da ciência”, se dá pela abstração do que se pode aprender e ensinar da experiência da vida humana, em seu atuar e seu fazer. Os métodos lógicos, matemáticos e geométricos se oferecem nesta *mathesis universalis*, como arremedos de uma *vita contemplativa* que agora visa, muito mais, fazer do que compreender ou “contemplar o que é divino no real que nos cerca”. (FERRY, 2010, p. 31). Aí a nova tarefa da ciência moderna, qual seja, uma “guinada” da contemplação de uma harmonia dada para uma

elaboração ativa do homem em um mundo agora desencantado. O que leva Heidegger a afirmar (2002, p. 48):

Como teoria, no sentido de tratar, a ciência é uma elaboração do real terrivelmente intervencionista. Precisamente com este tipo de elaboração, a ciência corresponde a um traço básico do próprio real. O real é o vigente que se ex-põe e des-taca em sua vigência. Este destaque se mostra, entretanto, na Idade Moderna, de tal maneira que estabelece e consolida a sua vigência, transformando-a em objetividade. A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetividade. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade. A representação processadora, que assegura e garante todo e qualquer real em sua objetividade processável, constitui o traço fundamental da representação com que a ciência moderna corresponde ao real. O trabalho, que tudo decide e que a representação realiza em cada ciência, constitui a elaboração que processa o real e o ex-põe numa objetividade. Com isto, todo real se transforma, já de antemão, numa variedade de objetos para o asseguramento processador das pesquisas científicas.

O fazer (*poiein*, donde *poiesis* = produção) e o atuar (*prattein*, donde *praxis* = atuação), como as duas únicas possibilidades da *vita activa* (TAMINIAUX, 1995, p. 149-189), eram vistos enquanto arestas na base de um triângulo representativo do “ser” humano, que o

pensamento grego formulava colocando no topo a *theoria*. A *poiesis* seria regida pela arte (*techne*), e a *praxis* pela prudência⁶⁰ (*phronesis*). A *theoria* ditaria as diretivas, segundo a semelhança do Bem (*agathon*) e as possibilidades do caráter (*êthos*), de qualquer atuar ou fazer, ou seja, “triangula” ou posiciona, confere lugar ao “ser” humano a partir do topo sobre esta base da *vita activa*, regulada em seu fazer pela *techne* e em seu atuar pela *phronesis*.

A inversão de ponta cabeça, deste triângulo, como se dá na Modernidade, significa que a *vita activa* (o *fazer* e o *atuar*), deve agora servir em seu experienciamento para a formulação de teorias, ou na construção de leis, que permitam dar ao mundo, agora “desencantado” (BERMAN, 1984, p. 57-126), um sentido. Estas “hipóteses”, como simples pensamentos, atravessam a mentalidade moderna “cientificamente” incipiente e a teoria agora é o que se aprende e se ensina da *vita activa*. A *mathesis universalis* que doravante rege o *fazer* e o *atuar*, segundo um materialismo dialético, onde o que é produzido, vai por sua vez produzir esta produção. Um lado apenas da *vita activa*, o *fazer*, sob o paradigma do fazimento (*techne*), do saber-fazer, da habilidade, vai doravante servir de *método* não só para toda a *vita activa*, não só para o *fazer* como para o *atuar* embora originalmente, como já dissemos, no pensamento grego, o fazimento (*poiesis*) fosse regulado pela *techne* e a atuação (*praxis*) fosse dirigida pela *phronesis*.

⁶⁰ [...] logo a prudência não é uma ciência. A prudência seria então uma arte? Não, pois a prudência visa à ação, *praxis*, e a arte à produção, *poiesis*: a prudência não é, portanto, uma arte (AUBENQUE, 1997, p. 34).

A CIÊNCIA MODERNA: A METAFÍSICA DA REPRESENTAÇÃO

O que Alexandre Koyré (1973, p. 9-15) denominou, como prolegômeno da ciência moderna, a passagem “do mundo fechado ao universo infinito”, caracteriza de fato o desmoronamento de uma visão do lugar e finitude do ser humano, em sua morada corporal na Terra, situada no centro de sucessivas esferas, sob o Empíreo. Esta “nova” condição humana no mundo é diametralmente oposta ao modelo celeste grego, conforme nos sugere Sloterdijk (2010, p. 365):

A história triunfal do modelo celeste [esférico] em filosofia e em cosmologia mostra muito claramente que as questões de custos cognitivos tinham pouco peso face ao valor de uso morfológico notável da construção eminente. Para a opinião pública profana, que não tinha que se ocupar da salvação dos fenômenos, ideia de um cosmos composto de diversas esferas embutidas sob forma concêntrica umas nas outras, a Terra no centro, era justamente de uma plausibilidade irresistível, mas apresentava também, dentro de certos limites, uma atrativo psicológico. Ela permitia aos homens, entre a Antiguidade clássica tardia e o início dos tempos modernos, alcançar a medida indispensável de hábito e de morada em um universo cujas dimensões pareciam já mesmo estendidas até o máximo do inquietante e do gigantesco. Durante dois mil anos, ela fez suas provas sob a forma da técnica de domesticação do mundo da cultura europeia. Ela interpretava o cosmos como a cidade entre os muros invulneráveis da qual os mortais conduziam sua existência. Eles reconheciam nele o mais extremo que se podia

alcançar quando da transferência uterotécnica urbana para o universo.

Esta situação de finitude, sob um abrigo cósmico, assegura a participação do homem na “grande cadeia do ser”, como denomina Lovejoy (1964, p. 24-98), ao mesmo tempo que garante propósito e significado muito além da duração finita de seu corpo. Para Sloterdijk (2010, p.106): “Quando o indivíduo pode encontrar sua felicidade na participação no Todo, se relembrar o centro da esfera se torna em si, imediatamente, um exercício terapêutico e mesmo salvador”.

Na tradição grega, se tem a ideia de um *cosmos* finito, organizado e animado⁶¹, na *physis* os entes se arrematam em uma comunhão sublime, como numa sinfonia ou um grande animal do qual cada elemento - cada órgão - seria admiravelmente concebido e agenciado em harmonia com o todo. Cauquelin (1995, p.72-73), ao analisar a posição de Aristóteles sobre essa ordem, deixa claro aquilo que é dito:

Ele vê a natureza como um organismo que se auto-reproduz repara-se a si mesmo, jogando com a analogia para adaptar-se, tendendo sempre para a economia. No fundo, a natureza é gramática lógica. Mulher e mãe, avó, seu trabalho é a arrumação: ela guarda aqui, as coisas que combinam; ela guarda os homens na gaveta “animais”, com algumas especificações, assim como arruma seus potes de geleia e suas preciosidades em armários cuidadosamente organizados. O chifre com o chifre, os membros com os membros cada órgão com sua função. As

⁶¹ É preciso fazer uma ressalva ao pensamento de Epicuro, segundo o qual o mundo não é um cosmos, uma ordem, mas ao contrário, um caos (FERRY, 2010, p. 33).

asas dos pássaros são nadadeiras nos peixes, com as quais eles se deslocam no elemento aquoso. Não semelhantes mas análogos. Cumprindo a mesma função. O que o ar é para o pássaro, o mar é para o peixe. [...] Em todos os casos, esses movimentos se compõem entre si, em um maquinismo complexo, que a natureza instalou e que ela governa, como exibidor de marionetes segura os fios invisíveis das suas criaturas dançantes, mas deixando-lhes a sua autonomia.

O *universo infinito* que desde Copérnico⁶², Bruno e Galileu vai ser imposto por uma ciência tateante, segundo uma Razão Moderna insinuante, confrontando a condição de finitude com sentido, por participação, que o ser humano compreendia sua existência, com uma totalidade ilimitada, indefinida, in-com-preensível, onde a finitude humana é sentida, agora, como um “nada em um todo”. Um nada tão nada, até o limite de infinitésima participação em um todo cada vez mais amplo com o avanço das tecnologias que perscrutam o espaço⁶³.

Diante deste imenso desafio só resta, doravante, buscar valor e sentido em nossa vida infinitamente diminuta, diante deste todo incomensurável, impossível de reconhecer-nos como parte ou qualquer participação. A ciência e a técnica que “re-velaram”, ou seja, tiraram o véu que cobria esta realidade física na qual nossos corpos se situam, mas como diz o verbo “re-velar”, voltaram a cobri-la pela própria ingenuidade e engenhosidade de suas explicações e descrições. A saída,

⁶² A virada copernicana da cosmologia teve, considerada globalmente, um efeito de aceleração sobre a consciência de si dos europeus em seu conjunto [...]. O copernicismo emancipou a Terra para dela fazer uma estrela entre as estrelas (SLOTERDIJK, 2010, p. 67).

⁶³ Pascal, *Pensées* §201 (KRAILSHEIMER, 1970, p. 95): “O silêncio eterno dos espaços infinitos me produzem espanto”. Ver também *Pensées* §199 (ibid. p. 88), sobre a “desproporção do homem”, nada em um todo.

ainda assim entende a Razão Moderna, se encontra nesta mesma razão científica que destruiu a concepção de um *mundo fechado*, em prol de um *universo infinito*. No “progresso” desta ciência, no constante aperfeiçoamento da *representação*, que exerce sobre tudo que dirige o olhar, e que fez do ser humano *um nada em um todo*, está a promessa que faremos de nossas vidas, *um todo em um nada*, um indivíduo, um super-homem diria Nietzsche, em um universo que quanto mais desvendado mais sem sentido se mostra.

Que fizemos ao desencadear esta terra de seu sol? Para onde ela gira agora? Para o que nos leva seu movimento? Longe de todos os sóis? Não somos precipitados em uma queda contínua? E isso, para trás, de lado, adiante, para todos os lados? Há ainda um alto e um baixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não sentimos o sopro do vazio? Não faz mais frio? Não faz noite sem cessar e mais e mais noite? (NIETZSCHE, 1957, §125).

Para esta relevância da *representação* na busca de sentido de um ser humano, que se vê *nada em um todo*, Heidegger (1962, p. 99) oferece uma reflexão ímpar ao caracterizá-la como a própria *Metafísica da Modernidade*⁶⁴. Como ele bem afirma no início de seu ensaio:

No curso da Metafísica se cumpre uma meditação sobre a essência do ente, ao mesmo tempo que se decide de maneira determinante o modo de acontecimento da verdade. A

⁶⁴ Segundo Ladrière (1994, p.17): "Heidegger toma o termo metafísica num sentido bastante peculiar e determinado [...] Em termos bastante simplificados, a metafísica é, para ele, uma certa maneira de determinar o ente."

metafísica funda assim uma era, lhe fornecendo, por uma interpretação determinada do ente e uma acepção determinada da verdade, o princípio de sua configuração essencial. Este princípio rege fundamentalmente todos os fenômenos característicos desta era. Assim, uma meditação suficientemente exaustiva destes fenômenos deve poder, inversamente, fazer entrever através deles este princípio.

É justamente essa meditação que seu ensaio pretende, focalizando um fenômeno maior dos Tempos Modernos, qual seja, a ciência moderna. E, através deste fenômeno, evidenciando como ali se demonstra “uma interpretação determinada do ente” e “uma acepção determinada da verdade”. Antes de mais nada é preciso ter em mente que a *Metafísica da Modernidade*, que vai se caracterizar pela “representação”, na qual a ciência moderna vai se banhar e alimentar, é algo essencialmente diferente da *doctrina* e da *scientia* da Idade Média, assim como da *episteme* grega.

A ciência grega jamais foi uma ciência exata, e isso pela razão que em sua essência não podia ser exata e não tinha necessidade de sê-lo. Razão pela qual é insensato dizer que a ciência moderna é mais exata que aquela da Antiguidade. (HEIDEGGER, 1962, p.101)

É preciso, antes de acompanhar a meditação de Heidegger, lembrar que embora se fale de ciência em todos estas *metafísicas*, antiga, medieval e moderna, não se trata da mesma coisa. Além do mais, não se nega que todas estas ciências, e as *Metafísicas* que as fundamentam enquanto uma interpretação do ente e uma acepção da verdade, as enquadram e concebem em uma *representação*. Porém,

somente na *Metafísica da Modernidade* a *representação* virá a se constituir e assim servir a partir de uma “engenhosidade”, de um fazer (*poiein*), de um agir, empenhado em assegurar e cercar o homem de um meio técnico, científico e cultural, que lhe proporcione sentido e significado, nesta situação dramática de *um nada em um todo*.

Na ciência moderna, segundo a *Metafísica da Modernidade*, a *representação* já se prenuncia pelo conhecimento que se instala ele mesmo enquanto investigação, pesquisa, em um domínio do ente, um setor, um recorte: seja a natureza ou a história. Investigação, pesquisa, não é apenas *método*, procedimento de abordagem de um domínio, mas se dá na própria abertura do domínio, pela projeção de uma *representação*, de um plano determinado dos fenômenos neste domínio. Este projeto de pesquisa demarca os avanços dentro do domínio investigativo, assegurando objetivos e objetos da pesquisa, de antemão.

A matematização presente ou insinuante na ciência em curso em diferentes domínios, embora mais evidente no domínio das ciências ditas da natureza, reflete o sentido mais profundo desta *representação* em exercício, posto que já para os gregos *mathemata* significava o que o ser humano conhece de antemão quando considera o ente e quando entra em relação com as coisas. Deste pré-conhecido, ou pré-concebido, ou representado, ou seja, deste “matemático” fazem parte ainda os números. Como afirma Heidegger (*ibid.*, p. 103),

[...] só é porque os números são o que se impõe de algum modo com maior irrefutabilidade como sempre-já-conhecido, e constituem, por assim dizer, o mais reconhecível na matemática,

que logo o nome de matemática foi reservado ao que tem associação aos números.

Reduzindo a *representação* ao mensurável temos a *matematização* que já se imiscuía na *representação* que a tornou possível. A ciência moderna, que assegura sua “leitura” do mundo no rigor “matemático”, ou seja, na própria *representação* que a constitui e institui, vai se desenvolver e desdobrar por conta do *método científico*. O *método científico* concede identidade aos fatos em estudo ao mesmo tempo em que se confirma enquanto ferramenta para compreensão do mundo, em uma relação “dialética” sobre tudo o que se debruça. Segundo Heidegger (*ibid.*, pp. 105-106):

Para que alcance uma objetividade, o setor projetado deve ser conduzido a fazer face em toda a multiplicidade de seus níveis e entrelaçamentos. Eis porque a investigação deve ter vista livre sobre a variabilidade do que ela encontra. Somente sob o horizonte da incessante novidade da mudança é que aparece a plenitude do detalhe e dos fatos. Ora, é preciso que os fatos se tornem objetivos. [...] Assim a pesquisa pelos fatos, no domínio da natureza, é nela mesma afirmação e confirmação de regras e de leis. O procedimento segundo o qual um setor de objetividade alcança à representação se caracteriza pela clarificação a partir disto que é claro, quer dizer pelo pôr às claras que é a explicação. Toda explicação apresenta duas faces. Ela funda o desconhecido pelo conhecido, confirmando o conhecido pelo desconhecido. A explicação se cumpre no exame dos fatos – o qual é assumido, nas ciências da natureza – segundo o campo do exame e a meta da explicação – pela experimentação. Não é no

entanto pela experimentação que as ciências da natureza se tornam essencialmente pesquisa; ao contrário, a experiência só se torna possível aí onde o conhecimento da natureza como tal é transformado em pesquisa. É somente porque a física moderna é matemática em sua essência que ela pode ser experimental.

Esta complexa passagem de Heidegger nos impõe um exercício de pensamento sobre seus principais conceitos. A investigação científica é, na verdade, uma aproximação pré-determinada não somente pelo modelo matemático, fundante de seu “espírito”, mas pela “agenda”⁶⁵ do pesquisador. Não somente a *representação*, como traço fundamental da *Metafísica do Modernidade*, implica numa interpretação do ente como a que esclarecemos pelo pensamento de Heidegger, mas a aceção da *verdade* também responde a esta mesma *Metafísica da Modernidade*, a *representação*. Segundo Stengers (1990, p. 84-85):

Galileu tenta ter os planos inclinados mais lisos possível, as bolas mais redondas. Ele cria condições de pureza máxima para que sua experiência corresponda o mais fielmente possível à sua hipótese [...]. Nas ciências experimentais o trabalho de criar uma testemunha, de fazer falar um fato, é sempre um trabalho de purificação e de controle. [...] controlar e purificar é tentar eliminar tudo o que

⁶⁵ Segundo Kant (1994, p. 18): “A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta.”

pudesse turvar o sentido do testemunho, tudo o que pudesse permitir outras leituras de tal testemunho.

A objetividade do modelo científico também merece destaque. Como demonstra Michel Henry (2012, p.71), o saber científico é objetivo por princípio. No entanto, este objetivo significa duas coisas: (1) que o saber da ciência é racional e, supostamente, universal; (2) e que, deste modo, ele é um saber pretensamente verdadeiro, em oposição às opiniões variáveis dos indivíduos, aos pontos de vistas particulares, a tudo que pode ser qualificado de subjetivo.

Com efeito, o mundo se dá a nós em aparições sensíveis, variáveis e contingentes que compõem uma espécie de fluxo heraclítico, onde nada subsiste, onde não encontram-se pontos de apoio fixos para um conhecimento sólido. A ciência moderna da natureza vai romper com esta aporia, fazendo justamente abstração das qualidades sensíveis, e de uma maneira geral, de tudo que é tributário à subjetividade, para reter apenas as formas abstratas do universo espaço-temporal. Deste modo, se propõe, em lugar das impressões individuais e das opiniões variáveis que elas suscitam, um conhecimento unívoco do mundo.

Por outro lado, como afirma Henry (2012, p.72), estas apreensões, enquanto idealidades, supõem a operação subjetiva que as produz e sem a qual elas não se constituiriam. Pois não há na natureza, como imaginava Galileu⁶⁶, nem número, nem cálculo, nem

⁶⁶ Il Saggiatore. Eis o trecho que contém a ideia referida (que se encontra no volume VI, página 232, da Edizione Nazionale delle Opere di Galileo Galilei): “A filosofia está escrita nesse grandíssimo livro que continuamente se encontra aberto diante de nossos olhos (refiro-me ao universo), o qual não se pode entender se primeiro não se entende a língua e se conhecem os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática, e os caracteres

adição, nem subtração, nem reta, nem curva: estas são de fato significações ideais que encontram sua origem absoluta na consciência que as cria, no sentido estrito da palavra. Neste sentido, podemos dizer que a ciência repousa sobre um princípio original, que se manifesta através da corporalidade humana: a vida.

É esta, portanto, que a ciência elimina e, com ela, tudo o que de alguma maneira dela derive e remeta a ela. As qualidades sensíveis que a teoria física simula levar em conta são, aos olhos da maior parte dos fenomenólogos, qualidades transcendentais pertencentes ao mundo e a seus objetos, a eles ligados com a sua propriedade. É a superfície que é colorida, a muralha que é ameaçadora, a encruzilhada deserta e mergulhada na sombra que se torna suspeita. A ilusão consiste então em tomar essas propriedades por determinações mundanas, de confiá-las à exterioridade como se pudessem aí encontrar seu verdadeiro lugar e sua essência, nela crescer e dela se alimentar, ser, enfim, enquanto exterioridades. Como se pudesse haver "cor", "ameaça" ou "suspeita" sem que essa cor fosse sentida ou essa ameaça experimentada, e como se a superfície, a encruzilhada ou a muralha pudessem sentir ou experimentar o que quer que seja. (HENRY, 2012, p. 72-73).

Essa vida subjetiva não cria apenas as idealidades e as abstração da ciência (como de todo pensamento conceitual), ela também dá forma a este mundo onde se desenvolve nossa existência concreta. Uma coisa tão simples quanto um cubo ou uma casa não é algo que exista

são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, meios sem os quais não é possível humanamente entender as palavras, sem as quais se move em vão em um labirinto escuro”.

fora de nós e sem nós, em termos do substrato de suas qualidades. São coisas graças à atividade complexa de nossa percepção que lhes dá sentido, além da sucessão de dados sensíveis que temos destas coisas.

Assim sendo, o sujeito (e, conseqüentemente, a subjetividade) não é somente o “aplicador” da objetividade científica, mas a condição de todo e qualquer objeto, ou seja, a partir dele as coisas se tornam objetos para nós, se mostram para nós, de modo que possamos conhecê-las. A abstração à qual procede a ciência é portanto destrutiva, ou melhor, auto-destrutiva. O desenrolar do saber científico só guarda sua legitimidade se reconhecer seus limites originais, pois ao desmerecer as qualidades sensíveis, desmereceu também a vida que as anima, e conseqüentemente o ser humano que manifesta a vida. Esta é, sem dúvida, a abstração mais perigosa que a ciência perfaz: a abstração da vida, ou seja do que nos importa realmente. Assim, a essência da ciência, em sua relação dupla, positiva a respeito da objetividade, e negativa a respeito da vida é de difícil apreensão, pois se nega a si mesma.

A tentativa de Henry (2012, p.76) de revalorizar a subjetividade, em seu sentido grego de *hypokeimenon*, recuperando-a da desvirtuação da noção de *subjectum* e sujeito, se justifica enquanto contraponto à *Metafísica da Modernidade*, articulada em uma *representação* de mundo que se funda na busca de sentido do humano, ora projetado como *um nada em um todo*. *Hypokeimenon* designa segundo Heidegger (1962, p. 115): “o que está estendido-diante, que, enquanto fundo, reúne tudo sobre si. Esta significação metafísica da noção de sujeito não tem primitivamente nenhuma relação especial com o homem e ainda menos com o ‘eu’”.

A noção antiga e medieval de sujeito, *hypokeimenon* e *subjectum* respectivamente, ainda guardavam a impessoalidade que concedia ao “ser” humano a condição de participante em um todo, em um “mundo fechado”, uma “cadeia do ser” significante. O entendimento antigo e medieval de *sujeito* garantia e valorizava este “aí” do ser, que fazia do humano um *Dasein* em modo autêntico. Na modernidade, o ser humano se vê como indivíduo em um universo infinito, partícula totalmente desprezível em um todo incomensurável, atribuindo uma pseudo valorização de si mesmo, como indivíduo, ente, agora convertido ele mesmo em *espectador*, uma “pura função de olhar” (LADRIÈRE, 1994, p. 19). Segundo Heidegger (1962, p. 115): “isso significa então que o ente sobre o qual doravante todo ente como tal se fundamenta quanto a sua maneira de ser e quanto a sua verdade, será o homem” (*ibid.*), ele e somente ele.

A interpretação do ente e a acepção da verdade ditada nesta representação do ser humano e na decorrente representação de *mundanidade* e de entidade, dá outro sentido forte ao caráter de *representação*, conforme entendido nos Tempos Modernos, segundo a força original de nomenclatura desta palavra, *repraesentatio*:

[...] fazer vir diante de si, enquanto ob-stante isto que é-aí-diante, relacioná-lo a si, que o representa, e refleti-lo nesta relação a si enquanto região donde advém toda medida. [...] Por aí, o ente chega a uma constância enquanto objeto, e recebe assim somente o selo do ser. Que o mundo se torne imagem concebida não faz senão um com o evento que faz do homem uma *subjectum* no meio do ente. (HEIDEGGER, 1962, pp. 119-120).

O ser-humano, agora “sujeito”, então se lança em relações dominadas segundo uma díade sujeito-objeto, que se instaura, aportando problemas diversos conforme as relações *Eu-Tu* e *Eu-Isso* tão bem examinadas por Martin Buber (2009). O individualismo é exacerbado, assim como toda a problemática da intersubjetividade de tão difícil abordagem pela fenomenologia de Husserl. Outra decorrência é o surgimento de uma ciência doravante dedicada exclusivamente ao estudo do ente humano, enquanto sujeito de um mundo, de uma cultura, de uma sociedade, a antropologia. Segundo Heidegger, é nesta emergência do homem como "sujeito", e de seu estudo pela antropologia, que se fala pela primeira vez de *Weltanschauung* (visão de mundo), como posição fundamental do homem diante do ente em sua totalidade.

Em *Contribuições à Filosofia*, Heidegger (2014, p. 53) avançando sobre a “questão acerca do ‘ser’ do homem”, abre um questionamento maior: “O que acontece com o *si mesmo* no ser *si mesmo* que é exigido?”.

Si mesmo — isto não significa que nós nos colocamos na mobilização do ser, ou seja, que temos de antemão a “nós mesmos” em vista e sob controle, não significa que estamos juntos a nós mesmos? Por meio do que e como o homem se acha seguro daquilo que ele é junto a si e não apenas junto a uma aparência e a uma dimensão superficial de sua essência? Nós conhecemos a nós — mesmos? Como é que devemos ser nós mesmos, se não somos nós mesmos? E como é que podemos ser nós mesmos, sem sabermos quem somos nós, para que estajamos certos de sermos aqueles que somos?

CONCLUSÃO

Como foi dito, é possível também reconhecer o modelo em esferas da Antiguidade como uma *representação*, especialmente de um ponto de vista situado, como estamos, sob a *Metafísica da Modernidade*. Entretanto não se trata de uma *representação* como aquela que fundamenta o olhar moderno, especificamente da ciência.

O ser humano gozava da participação em um cosmo, uma ordem unificada, a qual servia e era servido, não somente de sentido e valor, mas de cuidado e proteção. A destruição da noção de esferas e a decorrente abstração das qualidades sensíveis, ou seja, da “vida”, mais do que lançar o homem em um universo infinito, e afirmar sua diminuição crescente à medida que se expandem mais e mais os dados e as medidas deste universo, é a “desonra” da intuição intelectual, da inteligência humana iluminada por esta intuição.

A ciência moderna é desonra do *noûs*, do que os gregos consideravam a parte divina da *psyche*, a inteligência, e a afirmação retumbante que ressoa pelo Ilustração e pela Modernidade do poder da *dianoia*, como os gregos denominavam o raciocínio, a razão discursiva. Pela razão “esclarecida” pode agora o homem, libertado de um *mundo fechado*, constituir e instituir seu próprio mundo, por uma *representação*, uma imagem do mundo, racional, porém totalmente artificial, no sentido literal de “arte-fato” mental, no sentido de produto de uma “teoria” completamente desconectada da “in-formação” da inteligência e de uma *experientia* (*empeiria*). Este empírico que tão bem entendeu Aristóteles como “a observação das coisas elas mesmas, de suas qualidades e modificações sob condições cambiantes, e por aí,

o conhecimento das modalidades pelas quais as coisas se comportam dentro da regra” (HEIDEGGER, 1962, p. 106).

Este ensaio elaborou um breve exame que se empreendeu pela meditação de Heidegger sobre esta forma de *metafísica*, da ciência moderna, a partir dos pressupostos da fundamentação do “sujeito” moderno, reduzido a si mesmo, clivado em sua relação com o mundo, lançado no universo infinito pela implosão da esfera cósmica e suas subesferas, que lhe concediam morada, guarda e sentido. É imprescindível salientar, no entanto, que o conjunto de reflexões aportado por esta cosmografia não advoga, de forma alguma, qualquer abandono da ciência, ou uma recuperação integral das *metafísicas* antiga e medieval, mas tão somente um alerta, a saber: que volte a “honrar” inteligência humana, o ser humano, em contraposição a um humanismo depreciante, desde o Renascimento.

CAPÍTULO V

A CRISE DA MEDICINA NO IMPERIALISMO DO CORPO⁶⁷

O termo crise que utilizamos é aquele de seu sentido etimológico derivado do grego *krisis*, de um momento de decisão diante de uma distinção que assim se mostra. No caso da medicina é o rompimento de uma unidade do olhar, uma decisão sempre renovada de acatar um lado apenas de uma distinção que se aparenta, uma cisão no que se contempla como *ser humano*⁶⁸. É como se a fonte incomensurável e inesgotável que proporciona a *abertura do ser*, que somos, fosse esquecida por conta da “evidência” do humano, que também somos. Segundo Hans-Georg Gadamer (1998, p. 83-84) a experiência do mundo tal qual os gregos nos transmitiram se deixa transparecer numa passagem do *Fedro* de Platão, em que este retoma o que célebres médicos gregos já tinham afirmado: “um médico não poderia tratar um corpo sem tratar a alma e que mesmo isso seria ainda insuficiente, pois não seria possível tratar o corpo sem possuir um saber abarcando *todo o ser*” (*ibid.*, p. 84, *itálico nosso*; em grego antigo se diz *hole ousia* para designar “todo o ser”). Gadamer ainda esclarece que esta expressão

⁶⁷ Artigo originalmente publicado na revista Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, V. 5, N. 2, 2016. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/25757>>.

⁶⁸ Seguindo a assertiva de Heidegger em *Ser e Tempo* (2006, p. 64), de que o Dasein “é o ser do homem”, adotamos aqui a expressão ser humano, com itálico enfatizando ser, como correlato do intraduzível termo chave de Heidegger, Dasein; embora usualmente traduzido por ser-aí ou, como preferimos, aí-ser. O humano que qualifica o ser na expressão é justamente o aí: “O “aí” é, entre outras coisas, o espaço que emerge em si, mas não se fragmenta e esfacela em meio a essa emergência. [...] o espaço que se abre em meio a uma tal irrupção nada mais é que uma determinação essencial do aí, junto à qual primariamente demonstramos um elemento essencial do ente que somos” (HEIDEGGER, 2008 p. 144).

designa também o “ser íntegro”; “integridade do todo”, “saúde do ser”, “saúde da integridade”, são expressões estreitamente conexas.

A crise, a cisão no olhar da medicina, a faz ver de uma dualidade e não uma unidade que se estende do *ser-ser* ao *ser-corpo*. Mais grave ainda, determina o corpo como sendo o *ser* humano, ou o humano como “sendo”, sem que aí se veja uma conjugação do verbo “ser” mas apenas a presença de um ente-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). O imperialismo está justamente em outorgar domínio total sobre esta olhar míope que apenas reconhece o que se encontra mais próximo e imediato na relação com outros entes. Podemos tomar por empréstimo a expressão cara a Michel Henry (1990, p. 91), “monismo ontológico”, para nos referir a este imperialismo do corpo, na medida que subordina o ser e suas condições de fenomenalidade a uma forma exclusiva, reduzindo o ontológico ao ôntico, ou seja, uma única esfera de manifestação e de realidade.

Nosso guia principal será Martin Heidegger, embora tenha reconhecido que nada disse diretamente sobre o corpo, pois considerava o corporal como o mais difícil de ser tratado ainda à época de *Ser e Tempo*. Sua analítica existencial, examinando a constituição fundamental do *ser* humano, enquanto *ser-aí* (*Dasein*), elabora nesta obra sua essência, a *existência*, no sentido transitivo. O *ser-aí* se apresenta como um âmbito de estar-aberto-a-o-mundo, um estado de abertura de onde e à luz do qual as significações do que nos vem ao encontro falam ao humano do *ser*. Por conta de tal constituição, o *ser-aí* está sempre em relação com algo que se lhe revela. Segundo Heidegger (2001, p. 244), isso não seria possível sem uma instância, o corpo, e ainda diria mais sem um *mim-mesmo* que se identifica com este corpo.

Podemos aventurar inferir que o corpo justamente vem ao encontro no modo de *ser-à-mão*, desde a inauguração do *ser-aí* em sua constituição fundamental *ser-a-o-mundo*, desde o momento do nascimento do *ser* humano. Através deste “instrumento”, seu organismo e sua funcionalidade, é possível um “agarrar, um formar e transformar de outros acontecimentos ‘materiais’ animados ou inanimados que vem ao encontro”.

Então tudo o que chamamos a nossa corporeidade, até a última fibra muscular e a molécula hormonal mais oculta, faz parte essencialmente do interior do existir; não é, pois, fundamentalmente matéria inanimada, mas sim um âmbito daquele poder perceber não objetivável, não opticamente visível de significações do que vem ao encontro, do que consiste todo ser-aí. Este corporal forma-se de tal modo que pode ser utilizado no trato com o material do animado e do inanimado do que vem ao encontro. Mas ao contrário de uma ferramenta as esferas corporais do existir não são descartadas do ser-homem. Não podem ser guardadas isoladas numa caixa de ferramentas. Ao contrário, elas permanecem permeadas pelo ser-homem, seguras por ele, pertencentes a ele, enquanto um homem viver. No entanto, ao morrer, este âmbito corporal transforma seu modo de ser naquele de uma coisa inanimada, na massa de um cadáver que se decompõe.

Certamente, o corporal do ser-aí admite que já em vida ele seja visto como um objeto material, inanimado, como uma espécie de máquina complicada. Tal observador, na verdade, já perdeu de vista para sempre o essencial do corporal. Então, a consequência de tal

observação insuficiente é a perplexidade perante todas as manifestações essenciais do corporal. (HEIDEGGER, 2011, p. 244).

Essa longa citação era necessária para situar o solo e por onde nosso ensaio deve perambular. A idéia fixa da medicina sobre o corpo, e mais recentemente mais ainda sobre a doença, onde o corpo é visto exclusivamente como seu “hospedeiro”, esquece o *ser* logo ao início do alvorecer da Modernidade⁶⁹, e posteriormente abandonou o *ser*, aquilo que faz do humano, um *ser* humano. As relações humanas no âmbito da medicina, no institucional, no organizacional e no individual, demonstram o foco reduzido ao corpo, ao mais imediato do humano do *ser*, tanto na concepção de saúde como na *ocupação* cotidiana de todos aqueles implicados, sejam indivíduos (profissionais de saúde, pacientes, assistentes administrativos, agentes de seguro, etc.), organizações (hospitais, clínicas, laboratórios, farmacêuticas, seguradoras, etc.) ou instituições (agências de governo, câmaras legislativas, fóruns judiciários, etc.).

Não será possível, diante das limitações de um ensaio com tal título, elaborar a subjacente questão do *ser* em Heidegger, sua “aparente” polissemia nos escritos da década de 1920. “Aparente” (entre aspas), pois, de fato, Heidegger ainda se esforçava por deixar clara a questão que julgava digna de se pensar, qual seja: a questão do

⁶⁹ “Modernidade”, “Tempos Modernos” e “Razão Moderna” são usados como aquilo que Heidegger assim define o seu início (1992, p. 82-83): “O pensamento moderno não apareceu de um momento para o outro. Os primórdios fazem-se sentir no século XV, na escolástica tardia. O século XVI trouxe, de forma intervalada, investidas e recaídas. No século XVII, pela primeira vez, realizam-se as clarificações e as fundamentações decisivas. Todo este acontecer encontrou a sua primeira conclusão sistemática e criadora com o matemático e físico inglês Newton; isto aconteceu com a sua obra principal *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, publicada em 1686/87.”

sentido do ser. Questão que por sua formulação no singular, *sentido do ser*, só admite um sentido a ser re-velado, ou seja, velado naquilo que se enuncia.

Se a questão do ser persegue seu curso, após a ontologia grega tê-la aberto e recoberto, é na fixação das respostas que, após os gregos, cada grande filosofia vai aportar a esta questão. Estas respostas se declinam em tantas “teses sobre o ser”, determinando cada uma o que ele é [...]. Tal é portanto a questão do ser. Outra é todavia a questão posta por Heidegger em *Ser e Tempo*. Pois reabrir a questão do ser, não é somente tirá-la do esquecimento onde caiu, dessa *Vergessenheit* evocada desde a primeira linha de *Ser e Tempo*, é reelaborá-la. Não se trata mais de determinar o ser como sendo “isto ou aquilo”, força ou vontade por exemplo, mas de se inquirir, no sentido de uma questão prejudicial, do sentido do ser, previamente a todas as determinações que ele pode receber no curso da história da metafísica de Parmênides a Nietzsche. (ARJAKOVSKY; FÉDIER; FRANCE-LANORD, 2013, p. 438).

Em suas tentativas de responder a tal formulação mais precisa e única da genérica questão do ser, Heidegger na década de 1920 ensaiou pela facticidade [*Faktizität*], pela vida [*Leiben*], pelo *ser-aí* [*Dasein*], até chegar ao *Ereignis*, o acontecimento-apropriador. A referência ao *aí-ser* cede lugar àquele acontecer que acontecendo se apropria de tudo que *aí* acontece. “O *aí* é a clareira do acontecimento apropriativo [*Ereignis*]” (HEIDEGGER, 2013, p.203). Neste nosso ensaio ficaremos aquém deste aprofundamento, aquém do *Ereignis*, porém em sua direção, no caminho que a ele Heidegger nos conduz.

O MÉDICO

Segundo Gadamer (1998, pp. 30-31), o que caracteriza particularmente o ofício de médico é o serviço que é chamado a prestar para o restabelecimento de um estado natural, ou seja, para desobstruir qualquer impedimento à dinâmica espontânea da *physis*, enquanto auto-desabrochar e auto-generar. Diferentemente das outras artes ou técnicas, cuja tarefa consiste em fabricar um arte-fato, a arte médica deve manter ou restabelecer um equilíbrio natural, como é o caso nos ofícios agrícolas e de criação de animais. Mas a diferença ainda mais fundamental é que trata-se do equilíbrio natural de um ser humano, o que limita ainda mais o alcance da competência científica do médico apenas ao aspecto corporal humano. Este aspecto corporal, se não afetado exteriormente por qualquer acidente ou fato degenerativo, aparenta ou não saúde orgânica, que não pode valer como obra da parte do médico, como no caso de um artífice, mas somente como a própria *physis* enquanto auto-generação.

Para Gadamer (*ibid.*, p. 82), corpo e corporeidade, enquanto experiência corporal, ou melhor, corpo e vida (*Leib und Leben*) adquirem uma presença mágica, pois simboliza a impossibilidade absoluta de dissociar o corpo da vida que o anima. Qual poderia ser um discurso da e sobre a alma sem a experiência da vitalidade do corpo e de sua degradação. Assim Aristóteles ainda tem razão quando disse que a alma não é outra senão princípio de vida do corpo. Ele a denominou, por isto mesmo, *entelecheia* (entelêquia, realidade plenamente tornada real), a definindo como essa existência de nosso *mim-mesmo* que se realiza nela mesma. É neste sentido que a alma é pensada desde Platão, de forma tripartite segundo os aspectos, faculdades ou poderes que

apresenta: *logistikon* (raciocínio), *thymoeides* (irascibilidade), *epithymetikon* (apetitividade) (SCHÄFER, 2012, p. 37).

Embora não elaborado em *Ser e Tempo* (2006), nem em outras obras de Heidegger (exceto uma notícia em *Seminários de Zollikon*, 2001, p. 243), arriscamos inferir que o corpo é uma instância imediata do *mim-mesmo*, este por sua vez fenômeno do *si-mesmo*⁷⁰ (*Selbst*), este *aí* do *ser-aí*, este último em sua constituição fundamental, *ser-a-o-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Corpo, *mim-mesmo*, *si-mesmo* são desdobramentos que se dão a partir do *ser-aí*, a *abertura do ser*. A estrutura unitária *ser-a-o-mundo*, é a *clareira do ser*, em que somos, em que se é, em que os entes intramundanos são.

Percorramos estes desdobramentos em sentido inverso, ou seja em seus dobramentos. A montante, na fonte originária, o *acontecimento apropriador* (*Ereignis*) do *ser* dobra *ser-aí* como *abertura do ser*, com este *si-mesmo* que somos. Caron (2005, p. 1449) assim esclarece este *acontecimento apropriador* originário: “O ato único em que ser e si mesmo se entre-pertencem em se voltando um para o outro, este ato que dá toda a textura de reciprocidade à doação do Simples, é isso que Heidegger denomina *Ereignis*”. O *acontecimento apropriador* constitui algo primacial no retrocesso à origem dos desdobramentos e, ao mesmo tempo, o nome primal do *ser*, posto que o mais original. O *acontecimento apropriador* “não é “mais profundo” que o *ser*, mas o resultado da Viragem (*Kehre*), o resultado

⁷⁰ “O si-mesmo é uma totalidade que possui suas qualidades (presentes), seus desejos ou projetos (a vir), suas possibilidades ou capacidades (constitutivas de seu passado); o si-mesmo é portanto a unidade de três relações temporais, de três relações das quais nenhuma poderia ser posta entre parênteses: relação ao presente, ao futuro e ao passado.” (CARON, 2005, p. 67).

do aprofundamento de um pensamento que, ao contato do ser em que se imergiu, sabe doravante aí olhar a verdade do *ser*” (*ibid.*).

Para Caron (*ibid.*, p. 1450), sendo o *Ereignis*, termo de difícil tradução, a ligação misteriosa que permite a apropriação mútua da ipseidade (*si-mesmo*) e do *ser-do-aí*, ele justamente permite a possibilidade do surgimento do *ser* humano em sua complexidade estrutural. O *Ereignis* é o *ser* mesmo que detém a possibilidade de abertura a sua própria abertura e que pro-fere em si seu próprio eco, o *si-mesmo*. O *Ereignis* diz o *ser-aí* em que se desdobra uma morada, o *aí* para o *ser*, um “onde” onde o ser pode se manifestar enquanto tal ou vir a habitar. O *ser-aí* é esta *abertura do ser* onde pode ser como ser e abrir progressivamente ao pensamento o que é, em múltiplas relações que irradiam de um centro, *si-mesmo*.

O *ser-aí* não é um outro nome para o homem e muito menos um sujeito cartesiano. Heidegger não usa o termo como figura retórica para designar um ente, mas como convite a pensar o que *supõe* este ente. De todos os entes só o *ser* humano guarda este privilégio de intimidade com o *ser*, ou seja, uma *abertura ao ser*, e justamente esta abertura é muito mais que o ente que ela determina, e é isto justamente o que Heidegger denomina *ser-aí* (*Dasein*). Segundo Caron (2005, p. 777), poder-se-ia até dizer que a tradução melhor do termo usado por Heidegger, *Dasein*, seria *aí-ser*: *aí*, há *ser* enquanto *ser*, ou, *aí*, há uma zona de aparição, ou ainda, *aí*, não há somente um aqui, mas um espaço, e um espaço para tudo aqui.

Então como aceitar, sem entrar por uma subjetivação que entenda o *ser-aí* como outro nome para o sujeito cartesiano, a afirmativa de Heidegger (2006, p. 86), “o ser que está em jogo no ser deste ente é sempre cada vez *meu*”? Da mesma maneira que deve se

aceitar quando ele também afirma (*ibid.*): “dizendo-se o *ser-aí*, deve-se também pronunciar sempre o pronome *peçoal* devido a seu caráter de *ser sempre meu*: ‘eu sou’, ‘tu és’”. O que se afirma por este “*meu*”, este “*mim-mesmo*”, é o *si-mesmo*, em seu caráter *si* na mesmidade do *ser*, e não uma propriedade do ego ou do sujeito. Estamos diante de um *existencial*, uma “categoria” da *existência*, ou seja, uma determinação ontológica precedendo toda apreensão que posso ter de *mim-mesmo*. “Ser sempre meu” está a montante de *mim-mesmo*, mais próximo de sua fonte no *ser*. É justamente porque há no *ser-aí* um “ser sempre meu”, um ser-seu, um *Seine*, é possível um sujeito como derivativo. O que leva Caron (2005, p. 781) a concluir: “O *ser-aí* é relação antes de poder surgir como um *mim-mesmo*, ele é ser-seu antes de ser visível como sujeito, um si-mesmo antes do aparecimento em um *mim-mesmo*”.

Todo senso interno só é possível na associação operada pelo *ser-aí* entre uma integridade biológica que eu sou enquanto vivente, e o fato que, como relação ao *ser*, eu posso me fazer aparecer enquanto *mim mesmo*: somente então nasce o senso interno, tornado possível pela pré-compreensão ontológica; ele nasce quando esta totalidade vivente aparece em sua presença a um si-mesmo que se identifica com ela e que identifica cada sensação com o fato que aí estão suas sensações. O ser-seu se aplica doravante ao corpo, e neste fenômeno que é o senso interno, nos encontramos face a cumplicidade em um de dois fenômenos: o *ser-aí* se apega a um ente, no caso a um corpo; e este ente ao qual ele se apega sendo seu corpo, se torna para ele um ente insigne posto que o sinto a cada instante. Relaciono assim a transcendência, que nada é de ente, a um ente que como tal permanece aquele

que me é mais próximo entre os entes. O senso interno nasce da identificação entre aquilo que eu vejo e aquilo que eu sinto.[...] o “se sentir” não é possível a tal grau de intensidade porque este ente, que eu sinto e que é meu corpo, apareceu, graças à relação ao ser que permite fazer surgir sob meus olhos um ente, como o ente privilegiado que é me é apegado. Quando o si mesmo se centra sobre seus estados, sobre seus vividos, sobre sua interioridade, precisamente ele se centra; é portanto que ele estava previamente exteriormente. (CARON, 2005, p. 782)

Esta longa citação capta de modo conciso e claro, esta identificação do *si-mesmo* com o corpo, constituindo neste ato de identificação um *mim-mesmo*. Esta tendência de identidade por apego ao corpo, torna opaca a totalidade unitária, o *ser-a-o-mundo*, constituição fundamental do *ser-aí*. Predomina na *clareira do ser* o *mim-mesmo*, enquanto corpo, ente entre entes que ora se dão sob a marca corporal, em relações onde vige o senso interno, o corpo. O corpo, por sua vez, é um *ente intramundano* em harmonia com seu *meio imediato*, ambiente físico em seu *mundo circundante*. O corpo é um *ser-a-mão* (*Zuhandensein*), um *instrumento* especial, enquanto instância imediata espacio-temporal, em todas as relações *ser-a*, *ser-em*, *ser-junto-a*, *co-ser-aí* que se dão na *clareira do ser*. Ainda assim um simples instrumento, *ente intramundano*, que vem ao encontro na *mundanidade* do mundo. Na perspectiva que aqui nos interessa, na moderna relação médico-paciente, o corpo assume e reduz o *ser-com* e o *co-ser-aí* à objetificação de um corpo doente sob a subjetificação de um *ser-aí* encarnando o papel de médico.

Mas conhecemos igualmente o aspecto exterior do mundo, conhecemos todas as formas sob as quais ele aparece e, entre estas, conhecemos igualmente nossas experiências do corpo; o objeto dessas experiências foi aquilo que conduziu a ciência moderna, em sua evolução metódica, a proceder por objetificação, investigação à qual a ciência não poderia se eximir e da qual a prática não pode ignorar os resultados. Mas isso não impede que percebamos os limites deste modo de conhecimento nem que se desperte em nós uma consciência hermenêutica dos limites disto que é impossível de objetificar. A questão se coloca então da seguinte maneira: como a experiência do corpo e a ciência se articulam? Como uma procede da outra? Como uma – a ciência – é capturada pela outra? Ou ainda: a experiência da singularidade se perderá definitivamente em um novo banco de dados ou em um outro dispositivo mecânico? (GADAMER, 1998, p. 82).

Um exemplo da insidiosa predominância do corpo na relação médico-paciente, nos dias de hoje, é dada por Gadamer (1998, p. 31), ressaltando como a relação entre a teoria e a prática se radicalizou sob o efeito das condições impostas pela ciência moderna. O diagnóstico médico sempre pôs em jogo a arte médica, e mais que tudo uma cultivada relação do médico com o paciente, inclusive com sua vida familiar, nos tempos do médico de família. Entretanto, a introdução de técnicas e equipamentos altamente especializados no âmbito laboratorial e clínico, levaram o médico a expor seus pacientes ao anonimato de um aparato tecnológico clínico, em muitos casos operados por simples técnicos, que se empenham em defender seu papel de operadores destes aparatos e de produtores dos resultados dos exames praticados. O paciente é assim submetido, por vezes durante

muito tempo, a uma relação direta e, no mínimo, desconfortável com equipamentos, em intencional ignorância da experiência que compartilha com o operador da máquina.

A RELAÇÃO MÉDICO-PACIENTE: LINGUAGEM E COMUNICAÇÃO

Para se entender a relação médico-paciente é necessário nos despojar, mesmo que provisoriamente, do olhar ordinário que os olhos corporais proporcionam de dois corpos separados, em relacionamento por gestos, falas, “caras e bocas”. Seguindo o pensamento de Heidegger o que temos é um *acontecimento apropriador* em uma *abertura do ser* nesse *aí*, em que *ser-a-o-mundo* é a *clareira do ser* em que médico é, paciente é e doença é. O momento estrutural *ser-a* ou *ser-em* de *ser-a-o-mundo* é experimentado como *ser-com* (*Mitsein*) e como *co-ser-aí* (*Mitdasein*). Segundo Marcia Schuback, nas notas de sua tradução de *Ser e Tempo* (2006, p. 570), “o ser é sua dinâmica de exercício e por isso sempre difusivo de si mesmo”. O *ser-aí* é o lugar desta imbricação da difusão do *ser*, daí suas concretizações na existência serem expressas pela preposição “com” (*mit*). “Todo ser é sempre ser-com”.

A *questão do ser* (*Seinsfrage*), tão cara a Heidegger, é também a *questão do ser do ser-aí* e, assim sendo, a *questão do ser* que *ser-aí* inquire, ou tenta recuperar de seu abandono, é também a *questão do ser-com* (*Mitseinfrage*). Logo, não apenas é *Mitsein* uma questão fundamental para qualquer investigação ontológica mas é também equiprimordial com a questão ontológica, a *questão do ser*. Este “com” (*mit*) não é aditado a *ser* (*Sein*) para fazer *ser-com* (*Mitsein*), mas o *ser*

do *ser-aí* é *Mitsein*. Formulada assim *Mitsein* é a questão de base, ou ainda podemos dizer, o próprio solo, de uma relação de entes em um *aí*, onde não há somente um aqui (médico ou paciente), mas um espaço, e um espaço para tudo aqui (médico, paciente, doença, etc.).

Por outro lado, nas relações entre dois entes vindo ao encontro na *abertura do ser*, ambos no modo de *ser-aí*, ou seja, no *Mitdasein*, manifesta-se o que Heidegger denomina *solicitude* (*Fürsorge*), como uma espécie de *ocupação* (*Besorge*), porém não como esta última, com os entes que veem ao encontro nos modos de *ser-à-mão* ou de *ser-simplesmente-dado*. A *solicitude* é um comportamento do *ser-aí* para com outros entes que veem ao encontro no mesmo modo de *ser-aí*, corporalmente ou não, próximos ou distantes. Assim como estamos em *ocupação* permanente com os entes que nos cercam, também estamos em *solicitude* constante com outros como nós, outros no modo de *ser-aí*; tratam-se (*Besorge* e *Fürsorge*), portanto, de existenciais constitutivos da *clareira do ser*, de *ser-a-o-mundo*. A essência do *ser-aí*, a *cura* (*Sorge*), na raiz destes existenciais, é esta auto-afecção (nos termos de Michel Henry, 2015, p. 151), esta atenção a tudo e a todos, esta “paixão” que nos mantém em *ocupação* ou *solicitude*. A *cura* promove e sustenta as conexões entre os entes que se manifestam na *clareira do ser*. No caso de médico e paciente, dois *ser-aí* compartilhando esta convivência de doença e saúde, na *clareira do ser*, é de suma importância a comunicação, a linguagem, o *logos*, e nem tanto os corpos do médico, são e altamente especializado, e do paciente, doente e altamente fragilizado.

Partindo da afirmação aristotélica de que o homem é o “vivente dotado de *logos*”, Heidegger (1998) visa superá-la, indo muito mais adiante, através do resgate de Heráclito e da importância dada ao *logos*

em seus fragmentos. O *logos* como *ser* que assim se dota “humano”, é ao mesmo tempo o que confere ao *ser-aí* os existenciais que o fazem capaz de compreensão, fala, discurso e comunicação, condições inequívocas e indispensáveis do *Mitsein* (*ser-com*) e do *co-ser-aí* (*Mitdasein*). Não é nem preciso lembrar a significância destes existenciais no exercício que o *ser-aí* se dá na *ocupação* (*Besorgen*) do médico com o paciente.

O homem fala. Falamos quando acordados em em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem. Essa definição não diz apenas que, dentre outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem. [...] A linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano. (Heidegger, 2003, p. 7).

Consideremos a linguagem e a comunicação, segundo nos propõe René Schérer (1971, pp. 157-170). Começemos pela linguagem, não em sua relação à coisa nomeada por ela, mas em relação ao uso que dela fazem aqueles que a utilizam. A linguagem existe enquanto ligação nas relações intersubjetivas, como aquelas entre dois seres humanos,

“médico-paciente”. Um ser humano “dela dispõe com o propósito de comunicar suas experiências, suas resoluções, suas tonalidades afetivas. A linguagem serve à compreensão” (Heidegger, 2000, p. 55). Esta função encontra sua aplicação eminente no diálogo “desde de que somos um diálogo e que podemos ouvir uns aos outros” (*ibid.* p. 56). Assim parece então que se o sistema das palavras, das regras, pode ser tratado como contingente em relação à essência da linguagem, o diálogo ao contrário constitui sua essência. “Mas que significa então um diálogo? Evidentemente o fato de falar uns com os outros sobre algo. A linguagem é então o mediador que nos faz vir e chegar uns aos outros” (*ibid.*).

Entretanto o diálogo supõe o poder entender e o poder falar; ou o “poder-entender, longe de ser uma simples consequência do fato de falar uns com os outros, é ao contrário a pressuposição” (*ibid.*, p. 57).
E:

esticando apenas os ouvidos para o soar das palavras nas expressões de quem fala, ainda não escutamos nada. Assim nunca chegaremos a escutar alguma coisa em sentido próprio. Mas, então, quando é que se dá e acontece esta escuta? Nós só escutamos quando pertencemos ao apelo que nos traz a fala. Pois bem, dizer o apelo da fala é isto que diz *legein* (Heidegger, 2002, p. 190).

Schérer (1971, p. 158) esclarece portanto que o “poder-ouvir”, proposto por Heidegger, concernente à possibilidade do diálogo, visa um além das significações: a questão não é de saber como significações são recebidas e comunicadas, ela não concerne de modo algum nossa comunicação com outro, mas o fato que o homem, em sua origem, mora

na linguagem e que *por aí* o diálogo é aberto. Ela não concerne o encontro entre pessoas que se irão se tornar interlocutores, mas a princípio a abertura do “humano” ao *ser*, na linguagem. Heidegger também insiste nisto destacando o uno do diálogo; uno que nada mais é que a unidade originária do *ser* a partir da qual o diálogo é aberto. É no esquecimento desta unidade, ou ainda, na “queda fora do *ser*”, que interlocutores estarão separados e deverão se rejuntar pela troca das palavras buscando para eles a unidade de uma significação. O sentido ontológico profundo da linguagem entre “nós”, se refere, como sua relação às coisas, à possibilidade de *dizer o ser*, da comunhão no *logos* uno-múltiplo.

Schérer (*ibid.*, p. 159) clarifica então os termos do problema da comunicação. Denominar não se coloca em lugar do *ser*, denominar não “cria” o *ser*, no sentido ordinário, ativo, desta palavra, mas o funda, ou em sua verdade, o desvela. Isso significa que a linguagem não é uma criação do homem, um instrumento, mas é contemporânea de sua *existência* e de sua presença ao *ser*, de seu *ser-aí*. Compreender a linguagem, é se esguiar da “simples linguagem”, ir à “linguagem do *ser*”, ao *logos*.

A etimologia e o uso do termo no pensamento grego nos permitem, segundo Schérer (*ibid.*, p. 159) liberá-lo das implicações que o velam. Porque o *logos* e o *legein* em sua origem não significam a “língua”, nem o “falar”, poderemos dar à língua seu justo lugar em sua proximidade do *ser do ente*. O desenvolvimento desta “demonstração” se fará em duas direções conjuntas: nisto que concerne o *logos*, mostrar sua independência a respeito de sua interpretação tardia como *simples* linguagem, como *simples* pensamento, e sua relação essencial ao *ser*;

no que concerne a língua e o pensamento, mostrar como encontram no *logos* sua origem e sua essência.

Vamos logo ao decisivo e investiguemos: o que significa *logos* e *legein*, se não significam pensar? *Logos* significa a palavra, o discurso e *legein* significa falar. Diá-logo é o colóquio, monó-logo, o solilóquio. Não obstante, originariamente, *logos* não significa discurso nem dizer algum. Essa palavra não possui, em seu significado, nenhuma referência imediata à linguagem. *Lego*, *legein*, em latim *legere*, é a mesma palavra como a alemã, "lesen" (ler): *Ähren lesen* (colher espigas), *Holz lesen* (juntar lenha), *die Weinlese* (a vindímia), *die Auslese* (seleção). "Ein Buch lesen" (ler um livro) é apenas um derivado de "lesen", em sentido próprio. *Lesen* significa pôr uma coisa ao lado de outra, juntá-las num conjunto, numa síntese; coligir, reunir. Coligindo, colhendo, ao mesmo tempo se seleciona, se distingue e separa uma coisa da outra. Nesse sentido usam os matemáticos gregos a palavra *Logos*. Uma coleção numismática não é um simples amontoado de moedas ajuntadas de qualquer maneira. Na expressão "Analogia" (correspondência = *Entsprechung*) encontramos até juntas ambas as significações: a originária de "relação" (*Verhältnis*), "referência" (*Beziehung*) e a de "linguagem", "fala", embora com a palavra "correspondência" (*Entsprechung*) mal pensemos em "falar". "Analogicamente, também os gregos não pensavam, com a palavra *logos* necessariamente em "discurso" e "dizer". (HEIDEGGER, 1999, p. 149).

Schérer (1971, p. 160) lembra ainda que a *physis* grega é lida por Heidegger como distinta da natureza no sentido clássico e moderno do

termo, e deste mesmo modo o *logos* não é o latim *ratio*, nem palavra ou verbo. Tanto *physis* quanto *logos* são o *ser* nas suas determinações originárias. O *logos* “abre o ser ao homem”, e por aí se encontra feita precisa esta auditibilidade, o “poder-entender” de que é questão na conferência sobre Hölderlin (Heidegger, 2000, p. 57), e que constitui a unidade do diálogo originário, a partir do qual o diálogo corrente, o uso da linguagem são possíveis: “O simples ouvir se dispersa e destrói no que se pensa e se diz, no ouvir dizer, na *doxa*, na aparência. O auscultar autêntico, porém, não tem nada a ver com orelhas e palavreados mas segue aquilo que o *logos* é: a unidade de reunião do ente em si mesmo” (Heidegger, 1999, p. 154).

As atividades comunicativas, para Schérer (1971, p. 160), que caracterizam o ser humano se esclarecem a partir do *logos*: “O dizer e ouvir só são justos, quando se orientam, previamente, e em si mesmos, pelo *ser*, o *logos*. Somente onde esse se manifesta, a voz chega a ser palavra. Somente, quando se percebe o Ser do ente, que se re-vela, o simples ouvir por aí se converte em auscultar” (Heidegger, 1999, p. 157). Donde resulta que é preciso certamente, neste caso, que o ser humano ele mesmo seja; sua humanidade pertença ao ser. A essência e a modalidade de ser humano não podem se determinar senão a partir da essência do ser.

Tornar-se ciente do *logos*, como afirma Georg Kühlewind (1985, p. 13), é tornar-se ciente do *logos* em si mesmo. Que a comunicação é possível e acontece, *que* algo é comunicado, é o ser ativo do *logos* entre seres humanos. O conteúdo da comunicação importa pouco a princípio. O fato que se dê é a presença do *logos*. Sem o *logos*, não haveria nem a tentativa de comunicar, nem qualquer reivindicação à comunicação. “*Logos* não é palavra, lei, sentido, razão, medida, etc. É tudo aquilo que

os torna possíveis: um *relacionamento comum ao mundo*, um mundo comum. É o elemento conector.” (*ibid.*, p. 20).

O CINISMO MÉDICO

Tendo seu olhar cada vez mais reduzido ao corpo, e as medições laboratoriais e clínicas que este corpo lhe proporciona, sua comunicação com o paciente resumida a consultas pontuais e delimitadas, e seu *status* inabalado na sociedade e na economia, o médico, ainda assim é visto como um profissional dos mais bem formados segundo o saber científico mais avançado dos Tempos Modernos. As conquistas na medicina são sobejamente enaltecidas e os “homens de branco” são reverenciados. No entanto, não é preciso um olhar muito perspicaz para reconhecer um cenário de *Iluminismo* decepcionante, propício ao que Peter Sloterdijk (1987, p. 25) denominou a entrada do cinismo moderno que “se apresenta como este estado de consciência que sucede às ideologias ingênuas e a seu *Iluminismo* [*Aufklärung*]”. O cinismo médico que vamos examinar é, portanto, a “falsa consciência médica iluminada”, uma consciência infeliz modernizada, sobre a qual o *Iluminismo* agiu e ainda age, com sucesso no discurso, mas com miséria na prática.

Sloterdijk, em sua *Crítica da Razão Cínica* (1987, pp. 335-346), esboça um ataque contundente sobre o cinismo “marcante, explosivo e inatacável” dos Tempos Modernos. A antiguidade conheceu o cinismo (do grego *kynismos*), onde o cínico era um original solitário e

apresentava-se como um moralista provocador e obstinado. Diógenes, vestindo um tonel e ironizando mordazmente a todos, é considerado o patriarca do cinismo. Já o cínico moderno, segundo Sloterdijk, é um caso-limite de melancolia, o qual consegue controlar seus sintomas depressivos e permanecer capaz de trabalhar e manter uma vida social. A atual definição seria: “o cinismo é a falsa consciência esclarecida — a consciência infeliz sob uma forma modernizada”. Outras definições que propõe: “o desejo impetuoso que têm os indivíduos de se autoconservar como entes viventes, e certamente razoáveis, contra as torções e os empreitadas semi-razoáveis de suas sociedades”; “um pensamento que só pode aparecer aí onde as coisas podem suscitar duas maneiras de vê-las, uma maneira oficial e uma maneira não oficial, uma maneira velada e uma maneira nua, uma do ponto de vista do herói e uma do ponto de vista do submisso valete”.

Em toda civilização se desenvolveram papéis sociais a serem desempenhados em contato com corpos moribundos ou mortos. Segundo Sloterdijk (p. 336), é no papel de profissional de saúde que se constrói o realismo mais aprofundado da morte corporal e, portanto, um conhecimento técnico mais íntimo da fragilidade do corpo e do movimento de regeneração do organismo, da saúde, e de degeneração, doença ou envelhecimento. Talvez o carrasco seja aquele papel que possui um saber mais “prático” do aspecto material da morte do corpo. No entanto, só o profissional de saúde, apesar do paroxismo do título, é o mais habilitado profissional da morte. Desde a exposição acadêmica a autópsias, o cadáver lhe ensina o materialismo integral, a “morte nua e crua”, em que se reconhece uma segunda nudez do corpo, quando sobre a mesa de dissecação os órgãos se expõem sem pudor.

A crise atual da medicina provém em parte do fato que ela abandonou sua ligação funcional de outrora com o sacerdócio para entrar em seguida ela mesma em uma relação tortuosa e equívoca com a morte. Na luta entre a vida e a morte, os sacerdotes e os médicos escolheram campos opostos. Só o sacerdote pode, sem se tornar cínico e em pondo um olhar cnicamente livre sobre a realidade, se alinhar do lado da morte, porque, nas religiões e nas cosmologias vivas, a morte é considerada como o preço normal da vida e como uma fase da grande ordem do mundo, com o qual o saber do sacerdote “soprava” de um mesmo sopro, “conspirativamente” ligado com ele. A mortalidade em geral não deve embaraçar o sacerdote assim como a agonia individual em particular. Em uma e outra, uma facticidade de um gênero superior está em operação, onde nossa vontade não é interrogada. É de outro modo para o médico. Ele se define pelo fato que deve tomar partido pela vida. Deste parti pris absoluto, deriva todo idealismo médico que hoje em dia ainda, até nas contorções mais cínicas, guia os combates absurdos da medicina pela vida de corpos destruídos e moribundos desde muito tempo. O médico toma o partido do corpo vivente contra o cadáver. Como os corpos viventes são a fonte de todo poder, aquele que salva o corpo torna-se um homem de poder. Nesta medida, torna-se ele mesmo uma espécie de homem no poder posto que conquista uma parte do poder central do qual dispõem todas as hegemonias, o poder de vida e de morte sobre os outros. Assim o médico vem a ocupar um lugar intermediário: por um lado, partidário “absoluto” da vida; por outro lado, associado do poder das hegemonias sobre a vida. Aí está preparada a cena para entrada do cinismo médico. (SLOTERDIJK, 1987, pp. 335-337).

Considerando que na relação entre os papéis de médico e de paciente, todo valimento é dado ao corpo, saudável ou não, vivo ou morto, de onde se dá o poder médico? Sloterdijk (p. 337) oferece três respostas:

A aliança que se estabelece entre o médico e as tendências naturais da vida a se auto-integrar e a se defender contra a degeneração parcial ou total. A vontade de viver e os recursos da técnica médica são os principais ingredientes desta aliança, que qualificam ainda mais o papel do médico como “salvador”. O poder do médico prova sua legitimidade e se confirma pela eficácia das sugestões vitais e das medidas práticas que toma para salvar o corpo da degeneração da doença, da velhice ou da morte. Em diferentes civilizações este “salvador” era reverenciado e remunerado distintamente. Na antiga China, por exemplo, regularmente enaltecido e pago por manter a saúde, e aviltado e descreditado na doença ou na morte. Neste modo, o “salvador” está integrado e sob o controle da comunidade, que detém o poder sob seu papel e seu serviço. Mas outras sociedades, em particular as modernas, optaram pelo “salvador” autônomo, chamado quando da necessidade de seu papel, e que assim se subtrai ao controle comunitário, inclusive definindo sua própria remuneração.

As dúvidas invadem o paciente nos casos mais graves de degeneração. A vontade de viver, agente importante de toda cura está ameaçada e carente ao extremo. Há a necessidade imperativa de um aliado cuja conspiração incondicional com a vida lhe inspire confiança. Deste modo, o paciente projeta as forças de auto-cura de seu corpo no médico, que saberia elevá-las e fortificá-las suprindo sua deficiência corporal. O paciente que confia e se entrega ao médico perfaz o papel dos antigos pacientes dos *iatromantis*, entregando-se de corpo e alma

àquele que por seus poderes mágicos e da palavra, alcançavam a cura. É assim que ainda hoje em dia os médicos retiram de tais mecanismos psicológicos seu estatuto mágico. Sloterdijk (*ibid.*, p. 338), no entanto, afirma o distanciamento entre o antigo *iatromantis* e o tecnocrata cínico do corpo, que se tornou o médico atualmente.

É sobre o corpo do monarca que o poder do médico alcançou seu pico. Quando o rei adoecia, o médico reinava de fato por um tempo sobre o “corpo do poder”, e elevava-o ao nível da medicina dos mestres (do grego *arch-iatros*, o primeiro médico). Quem cura os poderosos se torna detentor central do poder, o que ainda se constata nas tribos onde o feiticeiro divide o poder com o líder. Este curandeiro, conjurador, vai com o passar dos tempos se tornar o “doutor”, o conjurador erudito das doenças, desde o século XV. A medicina em seu “doutorado” vai então se interessar mais pelas doenças do que pelos doentes. Na aurora da ciência moderna, no século XVI é mais importante o conhecimento científico que doravante se prenuncia fundamentada na relação sujeito-objeto cartesiana e na matematização da natureza galileana, segundo a metafísica da modernidade, a representação.

A medicina se desenvolve na Modernidade em um universo de patologia e de terapia. O “corpo vivo” sob qualquer forma que seja, como padrão de forma de vida adotado pela medicina impede mais e mais os médicos de ser atentos à saúde. Destroi o enraizamento do *ser-ai* daquele que cura e daquele que é curado, em sua experiência comum de *ser*, em um realismo que diz sim à vida promulgada pela medicina e que desafia a morte do corpo do outro. Assim o médico é cada vez mais poderoso, no papel do moderno tecnocrata do corpo doente, porém cada vez mais cínico no papel de terapeuta (gr. *therapeutes* = servidor, cuidador, cultivador da iátrica, da arte de curar).

O atual poder médico, sob a regência de uma *teoria* embasada na ciência moderna e seus pressupostos, e assentado na intensificação do uso de tecnologias e seu conseqüente determinismo, na arte e prática médicas, está perfeitamente apto a vir a se orientar por um cinismo. O distanciamento sujeito-objeto, que a ciência determina em seu método, imposto na relação médico-paciente, assegura ainda mais este cinismo médico insidioso nesta relação que não poderia deixar de ser essencialmente humana, mas que se faz degenerada sob a forma “Eu-Isso”, tão bem caracterizada por Martin Buber (2009).

O Eu da palavra-princípio Eu-Isso, o Eu, portanto, com o qual nenhum Tu está face-a-face presente em pessoa, mas é cercado por uma multiplicidade de "conteúdos" tem só passado, e de forma alguma o presente. Em outras palavras, na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiencia e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença. Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado. (BUBER, 2009, p. 14).

À medida que a relação se faz cada vez mais assimétrica, portanto mais inumana, mais desigual se torna este encontro entre dois seres humanos, pois isto não se passa somente na relação médico-paciente. O traço de união nesta relação assimétrica, que se impõe como do tipo “Eu-Isso”, ganha mais e mais caráter sujeito-objeto, médico sujeito e corpo-doente objeto; mais e mais densidade tecnológica se introduz em seu “traço de união”; mais e mais “inautenticidade” do *aí-ser* (*Da-sein*), e de ambas as partes; mais e mais “objetificação” da doença em si e seu repertório de indicadores dados por exames laboratoriais; mais e mais predomínio da imagem de mundo da metafísica da modernidade, a

“representação” (HEIDEGGER, 2002, p. 114), o “quadro clínico” de um corpo-doente.

Deixar ficar este ente – assim-e-assim-como-Dasein em seu ser-assim só é possível desistindo-se do projeto do ente (no caso do homem) como ser-vivo dotado de razão, como sujeito na relação sujeito-objeto, como ser vivo auto-producente (Marx) e se, antes de tudo, o projeto do ser-homem como Da-sein for realizado e mantido constantemente – apenas à luz deste projeto o ente (homem) pode ser examinado conforme o Dasein.

Exige-se do pesquisador justamente isto, o mais difícil, a passagem do projeto do homem como ente vivo dotado de razão para ser-homem como Dasein. Assim, é absolutamente equivocado que o caminho para o tema do médico pesquisador possa ser "extremamente simples" (p. 250). O deixar-ser do ente (homem) à luz do Da-sein é extremamente difícil e insólito, não somente para o cientista de hoje, mas também para aquele que está familiarizado com o projeto do Da-sein, devendo ser constantemente examinado de novo. O "deixar" [Lassen], isto é, aceitar [Zulassen] o ente, assim como ele se mostra, só se tornará um deixar-ser apropriado se este ser, o Da-sein, ficar antes e constantemente à vista; isto é, quando o próprio pesquisador tiver experienciado e experienciar-se a si mesmo como Da-sein, como ek-sistente e determinar-se toda a realidade humana a partir daí. O eliminar e afastar representações inadequadas sobre este ente, o homem, só é possível se o treino da experiência de ser homem como Da-sein tiver tido êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente.

O deixar-ser imediato do ente só é possível se, e na medida em que, antes e sempre for mediado, isto é, possibilitado e permitido pela com-e-para-execução simultânea do projeto do ser-homem no sentido do Da-sein. Mas o quanto isso é difícil está sendo provado há décadas pela interpretação equivocada do ser-no-mundo como uma ocorrência do ente humano no meio do ente restante em sua totalidade, do "mundo". (HEIDEGGER, 2001, pp. 235-236).

O cinismo vai então incidir na conformação de um quadro de encontro “médico-paciente” totalmente impessoal e tecnocientífico, onde o médico ainda tem a certeza de que do lado do “Isso”, do corpo-doente, há “algo vivo” com o qual pode estabelecer uma aliança com as tendências naturais da vida manifesta no corpo, a se auto-integrarem e a se defenderem da dor. O poder médico prova sua legitimidade, mantendo a relação Eu-Isso, e se confirmando pela eficácia das sugestões vitais e medidas práticas que toma para curar (medicamento, intervenção, dietética).

A “vontade de poder” aqui demonstrada se evidencia exatamente como a caracteriza Heidegger (2007, p. 6): “designação do que perfaz o caráter fundamental de todo ente”. A vontade de poder é o que vigora na relação médico-paciente, enquanto palavras-princípio “Eu-Isso”, e “denomina o caráter fundamental do ente”, neste caso, o corpo-doente. A teoria médica, de fundamento tecnocientífico, orienta a arte e prática médicas, a se distanciar de uma relação Eu-Tu, reduzindo Tu a Isso, e finalmente Isso em direção ao corpo-doente. A vontade de poder perfaz assim o caráter fundamental do “corpo-doente”, doravante o ente objetificado. A expressão "vontade de poder" denomina o caráter fundamental deste ente; “todo ente que é, na medida em que é, é:

vontade de poder. Com isso enuncia-se o caráter do ente como ente.”
(*ibid.*, p.19)

CONCLUSÃO

A crise da medicina é fruto de uma opção equivocada, diante da cisão na unidade de visão do que é o humano; uma cisão no que é que se contempla como ser humano. O momento cartesiano agravou um esquecimento do ser que se prenunciava no pensamento grego antigo, tornando-o então o que Heidegger denominou o abandono do ser. Na voga da ciência moderna, errou o médico ao decidir por olhar o humano como seu corpo, como sendo esta a identidade do humano. Este olhar equivocado reduziu seu encontro com o paciente e a doença, na clareira do ser, no compartilhamento dessa experiência a três. Desta condição surgiu um cinismo iluminado cercado de ciência e tecnologia, porém exilado desse aí-ser.

É necessária uma nova relação do profissional de saúde com o outro *ser* humano, que procura fragilizado por algum distúrbio corporal, mesmo de origem mental. Sugerimos Martin Buber, em seu exame dos tipos de relações *Eu-Tu* e *Eu-Isso*, como uma possível reflexão que nos recupere do abandono do ser e do imperialismo do corpo nas relações humanas, em especial na relação médico-paciente.

Entendemos nossa indicação da notável reflexão de Martin Buber, em “Eu e Tu”, como um primeiro passo acessível à nossa mente ainda submissa à Razão Moderna, à metafísica da modernidade, à representação. A representação do que temos em uma relação, ainda que sob o paradigma sujeito-objeto, pode ser elevada pela atenção ao

que a rege, Eu-Tu ou Eu-Isso. Ainda estamos aquém da justa visão proposta por Heidegger, do *ser-aí*, do *ser* humano, que nos guiou ao longo deste ensaio. Entretanto escalamos um degrau em sua direção, nos abrindo pela reflexão proposta por Buber, para a possibilidade de admitir a grandeza do *ser-com* (*Mitsein*) e do *co-ser-aí* (*Mitdasein*).

CAPÍTULO VI

BEING-PHYSICIAN: A FUNDAMENTAL ONTOLOGY⁷¹

This work discusses one specific question: what is the sense of being-physician? Our investigation is entirely in debt to the German philosopher Martin Heidegger's phenomenology and his *fundamental ontology*, that will guide this thought exercise. Something significant underlies this investigation: the possibility of a new perspective about the physician's *praxis*⁷² and, therefore, an invitation for a reflection about some founding pillars of Bioethics, as the field where this kind of discussion takes place.

Our paper has some basic premises. First, one that is not so controversial, the idea that humanity faces an ethical crisis⁷³ which extends all the way even to the medical profession. Secondly, this one even more crucial, the assertion that the Bioethical narrative does not shows signs of being able to respond adequately to the mentioned crisis. For that reason, our invitation is even more urgent since, as a result of the investigation about the meaning of being physician, we hope to offer a entirely new point of view to the physician's *praxis*⁷⁴.

⁷¹ Trabalho apresentado como Final Paper da disciplina PHL 550-301: Heidegger I, Being and Time, ministrada pelo Prof. William McNeill, como parte das atividades desenvolvidas no Doutorado Sanduíche [CAPES].

⁷² Praxis is "the activity by which individuals relate to others in their sharing of words and deeds; in such a sharing, what is at issue is their being-together and the exercise of all the virtues that this sharing presupposes: temperance, courage, justice, and prudence (phronesis)." (TAMINIAUX, 1991, p. 112).

⁷³ We understand crisis as a "tense entente" between (1) one's perception of whatever it is, (2) one's idealization of whatever should be, and (3) whatever it is in its being-there.

⁷⁴ All the activities concerning the physician's practices, in it's two dimensions: Besorgen e Füsorge.

In summary, the thinking about specific dilemmas and ethical problems producing rules and "recipes" for each complex situation encountered by the health professional, has not been effective. Instead, our intention is to shatter what does it mean to formulate a question such as this one — *what is the sense of being physician* — and, in this process, approach the *meaning* of this occupation (*Besorgen*⁷⁵). In his essay *The Turning (Die Kehre)* (1977, p. 36-49; GA79:68-77⁷⁶), Heidegger illustrates with reasonable clarity what this paper aims to argue when he emphasizes that before the urgent question about “what shall we do?”, first we should ponder “how must we think?”. Therefore, this investigation should be understood only as an indication.

ABOUT THE ACTUAL APPROACH OF BIOETHICS

The history of thought understood “metaphysics”, after the word has been used as a category to a group of Aristotle’s tractates, as a field that seeks to understand what is “beyond” the physical, that is, what transcends the nature of things. For Heidegger, metaphysics has a particular meaning which can be understood only in the context of his own philosophy. In simplified terms, it’s a way of determining what are beings (*Seiendes*).

Therefore, according to Heidegger (2002c, p. 57; GA5:75), metaphysics determines one specific era as it serves of groundwork for

⁷⁵ Keyword in *Being and Time* (2001) that affirms the significance of any human activity exactly in the “bringing-forth” (*poiesis*) of his productions and in the practice (*praxis*) of his acts. In more simple terms, “being” human is, at the same time, what he does (HEIDEGGER, 1985, p. 244), and we would add: “being” human in what is done, with what is done, and why is done.

⁷⁶ We will be giving the reference to any quote from Heidegger first according to the translation that we used, and second to the *Gesamtausgabe* (GA).

the way in which we understand, interpret and characterize beings, that is, in the principles that it sustains over all the phenomena that distinguish this era. These so-called metaphysical foundations, according to him, rely on two pillars, which are not always explicit: a specific interpretation of beings and a specific conception of truth.

Bioethics is an offspring of Medical Ethics⁷⁷, and that one a child of Ethics. As do many modern research field, Bioethics resonates with the metaphysics of Modernity. At the same time, the beings to which modern Ethics refers, specially now in Bioethics, are thought and defined by a *Modern Reason's* interpretation of what is the meaning of “being human”, “the subject”, “the object”, “the other” etc. Consequently, an specific conception of truth, meaning, value, virtue, permeates modern Ethics and its offspring, like Bioethics. A lot of investigation and ink has been poured having these presuppositions as conceptual foundations.

The “*Modern Reason*”, mentioned in this paper, should not be understood as an entity, or some kind of Orwellian *Big Brother*, supervising and determining the whole mentality of an era. In fact, it is a small displacement but with huge repercussions in the way humans sees itself in response to an old question that emerged in the Middle Ages, and was extremely in vogue in the Renascence: *what is the subject?* Or, even more specifically, what is the agent of human thought and act? (DE LIBERA, 2013). The consecrated response since this early time of Modernity, came with Descartes and his famous dualism —

⁷⁷ Although it is possible to consider Thomas Percival as the forerunner of modern medical ethics (NEVES, 2003, p.11), Hippocrate's oath already contained reflections regarding the moral behavior of the physician.

mind-body, *res cogitans* and *res extensa*. Ethical currents, and therefore bioethics, have at their foundations this same understanding and interpretation of the meaning of *being* human.

Reason (as the Greek *nous*, and *logos*, intelligence and language) acquires its modern credentials as the supreme faculty of a subject and henceforth dominates the way in which humans relate to each other, to themselves and to everything else. Reason, based on the operation of the mind, becomes the cornerstone of a subject that thinks, speaks and acts. Everything is now regulated by the aegis of this new paradigm commonly designated as “subject-object relation”. This assertion had a major impact for the emerging modern science and, most of all, watersheded the way in which “being human” should be understood, now more than ever considered in its human, bodily aspect, as the seat of a brain, house of the mind, from where a subject thinks, speaks and acts, autonomously, in relation to objects of the world.

There is no doubt that “being human” is the major question of Ethics and even more specifically of Bioethics. It is therefore a question that, since its formulation on the pinnacle of modernity, became the central question in all anthropology — “what is man?” [Was ist der Mensch?] — and since then was never reformulated in these terms, nor in terms of the answers given since Kant. As *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (2013, p. 450) states: “the human being is certainly an entity, [...] an entity among others, things, stones, plants, animals, but also stars and the gods” and this way it is recognized by the metaphysics of Modernity upon which countless reflections and consignments have unfolded in all fields of thought and action, as “representations” of what really matters, “being” human.

Heidegger invites us to understand that the “human” qualifier of “being human” can be forgotten when largely confused with a bodily presence, that completely overshadows “being” orienting the constitution and definitive institution of modern science and technology. Heidegger points out that “forgetting of being” (*Seinsvergessenheit*⁷⁸) has its origin even among the Greeks, dragging itself through the whole history of philosophy, where the idea of being, on which even Metaphysics as a discipline is based, is never put in question, and therefore does not constitute a fundamental issue.

What has been done, therefore, was to overlay multiple layers of notations and connotations on the understanding of the “human” in “being human”, up to the point that the object of Ethics, and Bioethics in which we have a particular interest, refer to and deal with the “modern human” clothing of this “*being*”, more concerned with its ornamentation than with the essential *being* human. It is in this spirit of investigation that we place our search for what has been forgotten and is really the originary root of Ethics and from Bioethics, formulated as: the question about the sense of *being*-physician.

The imperative of applying Heidegger’s proposal of a “fundamental ontology” to Bioethics becomes even more demanding as this field pretends, since its inception in the 1960s, to have a great influence on medical *praxis*. According to one of its definitions, five working axes of Bioethics are distinguished: 1) case analysis, solution

⁷⁸ According to Safranski (1998, p. 148): “The prologue complains about a double forgetting of Being. We have forgotten what Being is, and we have even forgotten this forgetting. “So it is fitting that we should raise anew the question of the meaning of Being;” but because we have forgotten our forgetting, “first of all we must reawaken an understanding for the meaning of this question.”

of moral dilemmas; 2) elaboration of analysis grids or decision-making processes; 3) establishment of guiding principles for an institution and intervention protocols; 4) theoretical reflection on the principles and values at play; 5) analysis of the foundations of Bioethics and therefore of ethics itself (DURAND, 1990, p. 874). This essay takes a position on this last axis of work of Bioethics. In order to avoid an investigation of a purely philosophical nature which, by the way, could easily fit on this axis, we propose to project from it and on itself a specific directing question: the question of the *sense-of-being-physician*.

With Heidegger we are invited to a “new” philosophical questioning about “being” in itself and about *there-being*, not man in himself, but a greater meaningful. A questioning that, in the eagerness to produce solutions and recipes, does not ground all the dimensions of a question by “hanging” on man a set of properties (“indicators of humanity”⁷⁹) as a rational animal; a thinking subject; a “thing” that thinks. Heidegger warns us that assigning “properties” to man is to understand him as a *Vorhandenheit*, a German term that Heidegger used to refer to entities whose own being is not an issue for them (like trees, houses etc.). This does not mean, however, that the Heideggerian claim is to make man the center⁸⁰ of all reflection, which would further

⁷⁹ “There is another use of the term ‘human’, one proposed by Joseph Fletcher, a Protestant theologian and a prolific writer on ethical issues. Fletcher has compiled a list of what he calls ‘indicators of humanhood’ that includes the following: self-awareness, self-control, a sense of the future, a sense of the past, the capacity to relate to others, concern for others, communication, and curiosity. This is the sense of the term that we have in mind when we praise someone by saying that she is ‘a real human being’ or shows ‘truly human qualities.’” (SINGER, 1993, p. 86)

⁸⁰ According to Heidegger himself, Being and Time is precisely this effort to displace the human being from this central place: “Being and Time wants to seriously put aside [Beseitigung] human being [Mensch] and its primacy [Vorrangs] in philosophy, to acknowledge the dignity of being [Seyn] in its essential swaying [Wesung], which with Da-sein, it’s not only the subjectivity of human being [Mensch], but the role of the human being that is at stake — certainly it will end to be recognized one day.” (2000, p. 105; GA67:90)

contribute to the perception, which has gained strength with Bacon and Descartes, of man as master and lord of nature.

Quite the opposite. For Heidegger, there are entities for which their being is a question (2001, p. 32; GA2:12), and to this “mode of being” Heidegger assigns the German word *Dasein*, that we prefer to translate as *there-being*⁸¹. The primacy of *there-being* relies on the fact that only in an analytical investigation of it will we be able to reflect on the question of the *sense-of-being*. Thus, not “man”, but *there-being* is, for Heidegger, the entity that can have access to the question of the *sense-of-being* and at the same time disposes itself to listening to an answer (2001, p. 35; GA2:12).

ABOUT THE CONDITIONS OF POSSIBILITY OF THE QUESTION

Having stated these preliminary notions, especially concerning the context where our question moves, we think it is appropriate to reflect on the structure of our questioning. Thus, we will do it in a general way, as well as in the specific way that is presented in this essay. Our exposition is based on §2 of *Being and Time* (2001, p. 24-28; GA2:5-8). A phenomenological analysis of our questioning indicates first of all that it is a “search” that “gets guided beforehand by what is sought. Inquiry is a cognizant seeking for an entity both with regard to

⁸¹ “Dasein or there-being, Heidegger tells us, “is existingly its world” (GA2:364). A Dasein is not an occurrent entity, nor is it an available entity. It is rather a “there” - a particular (factual) way of being disposed, projecting onto possibilities, and uncovering a situation. When I take a stand on my being, I commit myself to a particular “location” - a particular way of activating skills and disposition in being oriented toward my possibilities, thus polarizing my situation.” (WRATHALL, 2013, p. 42)

the fact that it is and with regard to its being as it is.” (2001, p. 24; GA2:5). Our question itself seeks knowledge, not as a definition or a plain answer, or information. A knowledge that may come only from being open to listening to this sense or meaning that is sought. At the same time, what one seeks to know is always something relative to an entity, that is, to something that *is*. Therefore, with these premises in mind our search may be what is most worthy to be thought of (*fragwürdigste*).

Heidegger points out that there emerges, almost instantaneously, from a question “worthy to be thought”, three dimensions to the questioning, which should be understood as “dimensions” of an inquiry’s unity (2001, p. 24; GA2:5): (1) “that which is asked about” (*Gefragte* = the questioned), as the intentional behavior of a human being, every question is the investigation of something; (2) the question establishes a domain from which one questions, “that which is interrogated” (*Befragte* = the interrogated), the “lens” with which one inquires; (3) “that which is to be found out by the asking” (*Erfragte* = the quest), a formal indication of the response that the inquirer hopes to obtain from the articulation of the “interrogated” (*Befragte*) inside the questioned (*Gefragte*). That is, it is only by the concrete act of the questioning, by the living experience of the question, that it unfolds from a certain “point of view”, the interrogated, inside a certain matter that is questioned, that we can reach its goal, its result, its quest. In our questioning, the *sense-of-being-physician* is our matter or issue that is questioned (*Gefragte*), *there-being-physician* shows itself as our interrogated (*Befragte*), and the *ethos* and virtues of *being-physician* are our quest (*Erfragte*). These are the three moments that now we will examine.

THE UNICITY OF GEFRAGTE, BEFRAGTE AND ERFRAGTE

At the level of the questioned (*Gefragte*), of what is questioned, we should consider an important warning already raised by Plato in the Sophist (242c): not to “tell stories” concerning being, or in other words not confusing a “ontogeny,” genetic-genealogical explanation of an entity by another entity, with an “ontology,” that is, the conceptual determination of the being of an entity⁸². In our specific case, one should not try to conceptually determine the sense-of-being of what it is that we investigate from what is an ideal health professional, or more generically from any professional ideal. Our question is a search through the path of ontology, as arranged in *Being and Time* (2001, p. 31; GA2:11), and this means that this approach is intended to be a fundamental ontology of *being-physician*, and the only way to access our “quest” (*Erfrage*), the *ethos* of *being-physician*.

This means that our “interrogated” (*Befragte*) cannot be reduced to the physician as a human being qualified for medical specialization. It should already be clear from what we have already stated that the *there-being-physician* is “much more”, although it can only be this “much more” that we seek, from the perspective of the “questioned” (*Gefragte*), the *question of the sense-of-being-physician*. This is because the *being-physician* and the *ethos* where it shows itself is that “openness”, the “*there*” of the *there-being-physician*, **from which** a

⁸² In all apparition must be distinguished the appearing itself, i.e. the entity that appears, and the appearing of this appearing, its way of coming into presence and from there unfold its presence. Phenomenologically go from the entity to the being of this entity, from the ontic to the ontologic (ARJAKOVSKY, FÉDIER & FRANCE-LEONARD, 2013, p. 436)

physician shows himself as physician, **with which** a physician understands himself as physician, **and in terms of which** a physician **IS** ultimately as physician.

The *there-being-physician*, this “opening” in which *being-physician* takes place, has its fundamental constitution in the unicity of the *being-physician-in-the-world* phenomenon (HEIDEGGER, 2001 p. 78; GA2:53). That is, in the “clearing” (*Lichtung*) “illuminated” from the *ethos* of *being-physician*, where the actuality of *being-physician is*, others entities within-the-world (*innerweltlich*) **are** — as patients, other health professionals, patient's relatives, administrative staff — and also various medical facilities, instruments and materials **are**, in their respective modes of *being-ready-to-hand* (*Zuhandensein*) and *being-present-at-hand* (*Vorhandensein*).

The *there-being-physician* is also characterized by modes of occupation (*Besorgen*; *ibid.*, p. 102; GA2:73) in the everyday *being-physician-in-the-world*, which *allow* him to meet with the entities he deals with (*Umgang*) — other presences, instruments, and materials — in such a way as to let appear the worldly (meaningful) determination of these entities *within-the-world*. In the interpretation of these entities, appearing in the “clearing”, the physician's worldhood (*Weltlichkeit*) is always “presupposed”. Although the “world” does not result from the gathering of these beings as a simple sum. To paraphrase Heidegger (*ibid.*), we can say: the physician's worldhood itself is not an entity *within-the-world*, although it determines it in such a way that, when it is discovered and found in its being, the entity *within-the-world* — other presences, instruments and materials — can show itself because the physician's worldhood *opens itself* and *is-there* (*es gibt*).

The modes of occupation that specifically characterize the *there-being-physician* are diversified and numerous. The acts and facts in which they present themselves are studied and methodically set by the medical art, and frequently normalized by medical ethics. Our objective in this essay is not to investigate them by looking how to perfect them as they are, but to offer an understanding of Heidegger's fundamental ontology that opens a different approach to its constitution and institution.

Our claim is that the forgetfulness of *being*, especially of *being-physician*, is at the root of an unfruitful search for an ethics of laws and norms for medical profession. The *ethos* of *being-physician* is missed and along with it the acknowledgment of the unlimited richness of what is given in the *openness* of the *there-being-physician*. Since Greek thought, passing by medieval thought right up to modern thought, it is possible to verify a distortion in the genealogy of the notion of "being" human that requires reassessment from the point of view of a fundamental ontology, like the one proposed by Heidegger.

What then is this *there-being-physician*? It can only mean a *there-being* in its occupation as "physician". The Greeks would consider a *there-being* in an occupation of physician, a *iatros*, *being-there* both in its acting (*praxis*) and in its bringing-forth⁸³ (*poiesis*).

You are what you do according to Heidegger (see note 3). And what is it that a *iatros* does? He "really" does something if his acting

⁸³ Heidegger translation of Plato's Symposium (205b): "Every occasion for whatever passes over and goes forward into presencing from that which is not presencing is poiesis, is bringing-forth [Her-vor-bringen]." (HEIDEGGER 1977, p. 10; GA7:12)

(*praxis*) is conducted by *phronesis*⁸⁴ (practical wisdom or circumspection), and his bringing-forth (*poiesis*) is conducted by *techne* (art or technique)⁸⁵, in this case *iatrike techne*, medicine.

Plato placed medicine among the *technai* (arts), on *Gorgias* (464b-c). But, modern technique has almost nothing to do with what was thought by the Greeks when using the word *techne*. According to Heidegger (1997, p. 15; GA19:21), Greek *techne* was listed by Aristotle as the first of five modes of dis-closedness (*aletheuein*): *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia*, *nous* (*Nicomachean Ethics* VI,3).

However, in the dawn of *Modern Times*, *iatrike techne*, as *techne* among the *technai*, exemplary for Greek philosophy, and at the same time the first level of dis-closedness (*aletheuein*), was shaken by a fundamental change of paradigm, the “birth of the subject”, at the “death of man”, as mentioned by Foucault (1994, p. 342). This same change displaced the Greek *aletheia* in favour of the medieval *certitudo*, and takes Greek *techne*, as the first mode of disclosedness to become “modern technique”, a mode of “exploratory disclosedness” along with a modern subservient science that challenges nature so that it reveals itself and stands by as a resource (1977, p. 17; GA7:17). A mode of exploratory disclosedness that answers to the duality mind-body from now on imposed by the cartesian thought, which in the distinction between *res cogitans* and *res extensas*, brings about beyond that the separation and distancing between man and his milieu.

⁸⁴ Phronesis is a practical disposition concerning the rule of choosing (*proairetike*), not rectitude of action, but openness to the right criteria to deliberate for authentic there-being. (AUBENQUE, 1997, p. 34)

⁸⁵ Phronesis aims at action, *praxis*, and *techne* at production, *poiesis*. (AUBENQUE, 1997, p. 34)

So, to discuss *there-being-physician* is to understand, also, about that (mis)education of the modern physician as compared to the the ancient *iatros*, examining such diverse aspects, as: the forgotten humanness by the “metaphysics of representation” that characterizes Modernity; the specific nature of the physician's (mis)education; the normalization of Ethics and Bioethics, via the forgetfulness of *being*.

The third dimension of the question is our quest or “that which is to be found out by the asking” (*das Erfragte*), that precise aspect to which the question is going to orient itself, that on which the question reaches its goal. Or, that which we effectively search on the question of the *sense-of-being-physician*, that which it wants to reach, in our case, the horizon where the *there-being-physician*, specifically in this occupation, must be understood: its *ethos*.

The *ethos* (with initial eta) refers to the dwelling of being. According to McNeill (2006, p. 153), “the more original Greek meaning of the term *ethos* — more original than that of the 'ethical' and of 'ethics' — is one's abode, one's place of dwelling”. So, the third dimension of our question must unfold itself over the horizon “opened” by the ancient Greek *ethos*. As Lima Vaz (2000, p. 13) point's out: “the domain of *physis* [...] is torn by the openness of the human space of the *ethos* in which will inscribe the morals [...]”.

According to the dimensions of the question of the *sense-of-being-physician*, our *Erfragte* is, therefore, this “dwelling of being”, an expression that according to Heidegger himself better translates the Greek *ethos*. As “dwelling”, central place of being, swaying in the expression with hyphens, the *ethos*, our quest, is the atrium of the one and only possibility of being-oneself, or, said differently, of the authentic *there-being*.

The use of hyphens, combining the words, asks us to see what is addressed as a unity being questioned: “sense-of-being-physician”. We call attention to the use of the word “sense”, following closely Heidegger: it should be indicate that from which something is understandable as that which it is. When questioning about the sense-of-being, the investigation neither meditates nor ruminates about something that was “in the deep” of being. It asks about the being itself as long as it is given inside the understandability of presence. “The meaning of Being can never be contrasted with entities, or with Being as the ‘ground’ which gives entities support; for a ‘ground’ becomes accessible only as meaning, even if it is itself the abyss of meaninglessness.” (HEIDEGGER, 2001, p. 193-194/152)

So, the question reaches its goal as long as it is understood that the *sense-of-being-physician* illuminates itself only in its *praxis* and *poiesis*. This *praxis* and *poiesis* (*Besorgen*), on its turn, can be an authentic occupation of a determined *there-being*, so long as it puts itself to listen to the silence of beingness itself. Or as Zimmerman (p. xxiii) defines: “the authentic individual heeds the call of conscience when it summons him to be what he already is”, as openness or clearing of temporal (finite) being. To Zimmerman (ibid.), acknowledging his finitude, “by resolving to accept his mortality, the individual stops the egoistical self-objectification which had prevented him from being open for his possibilities.”

CONCLUSION

Reaffirming all that as been said, we can say briefly that this work somewhat affirms the popular saying: “the habit does not make the monk”. In transposing it to our investigation, we can make a caricature of this saying as “the white coat doesn't make the doctor”. We wouldn't at all approach the *sense-of-being-physician*, if we put more and more “coats” on this very important character, that in its role (its habits) must be phenomenologically understood as an occupation of *there-being*, in this case, what we name *there-being-physician*. If we try to rethink Bioethics in its main axis, Ethics, it's indispensable to not jump ahead of this “There”, this *openness* of being, as if plainly known in its givenness (*es gibt*), in its *praxis*. It is justly in this “There”, in this openness that the *ethos* locates itself, as “dwelling of being”, that any initiative within what we usually call Ethics can first be constituted, instituted, and justified. The condition of possibility of a *paideia* of *being-physician* may be in the resonance of this discourse that invites all concerned to rethink “being human” in one of its more noble occupations.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O grande pensador da educação, o inglês Ken Robinson, em suas interessantes palestras ao redor do mundo, costuma falar de um acontecimento ocorrido na Califórnia, no inverno de 2004, em um lugar chamado Death Valley (Vale da Morte). Trata-se de um deserto, no leste da Califórnia, um dos lugares mais quentes e secos do mundo, portanto, nada cresce lá. No inverno de 2004 choveu. Algumas gotas de água apenas, em um período muito curto. Na primavera de 2005, aconteceu o "milagre". Todo o chão do vale estava coberto de flores. O Vale da Morte, afinal, não estava morto, apenas adormecido. Logo abaixo da superfície, uma imensidão de sementes aguardando pelas mínimas condições para germinar. "A vida é inevitável", costuma concluir o Ken Robinson. Esta metáfora nos serve bem. É evidente que existe uma crise que assola a condição humana de maneira cada vez mais profunda e cujos reflexos se impõe sobre nossa existência. Suas "garras" se insinuam sobre toda forma de atuação, isto é, a toda forma de *ser* do homem. A educação é a dimensão, o horizonte onde a mudança que tanto queremos se movimenta. Por isso, uma proposta diferente perpassa a construção desta tese. É comumente atribuída a Abraham Lincoln a frase: "os dogmas do tranquilo passado, são inadequados ao tempestuoso presente. A ocasião está cheia de dificuldades, e devemos nos levantar com a ocasião. Como o nosso caso é novo, devemos pensar "novo" e agir "novo". (The dogmas of the quiet past are inadequate to the stormy present. The occasion is piled high with difficulty, and we must rise with the occasion. As our case is new, so we must think anew and act anew.). Prefiro dizer que precisamos de

algo essencial, originário. Um "novo início". Se formos capazes de transformar a forma como abordamos as questões, refletirmos juntos sobre um senso outro de responsabilidade e expectativa, se formos suficientemente críticos para re-pensar a forma como agimos e compreendemos tudo que nos cerca, tendo sempre em conta o conjunto de interesses e partícipes dos acontecimentos dos quais somos também, nós mesmos, uma parte apenas, estaremos oferecendo condições para o florescimento do humano novamente, seja em sua relação com os outros, seja com o mundo, tornando a educação, mais uma vez, a primavera da vida.

Fica evidente, tanto quanto possível, que este trabalho se situa no ramo da reflexão filosófica. Por este motivo, cabem algumas palavras apologéticas, neste fim de percurso, sobre a natureza da investigação que colocamos em curso aqui. Pensar filosoficamente é trazer ao leitor uma reflexão "essencial", para utilizar o léxico heideggeriano:

Pensar é a atenção para o essencial. Em tal atenção essencial reside o saber essencial. O que usualmente chama-se de "saber" é estar informado acerca de uma certa questão e de suas relações factuais. Graças a estes conhecimentos "dominamos" as coisas. Este "saber" de dominação se dirige ao ente cada vez dado, à sua estrutura e à sua utilidade. Um tal "saber" se apodera do ente, "domina"-o e, com isso, vai sempre para além do ente, ultrapassando-o, constantemente. O caráter do saber essencial é inteiramente diferente. Ele se volta para o que o ente é no seu fundamento - para o ser. O "saber" essencial não domina sobre o que lhe é dado saber, mas é tocado por ele. Por exemplo, só para tomar um caso entre outros, cada "ciência" é um

conhecimento de dominação, um sobrepujar e um ultrapassar, quando não simplesmente um passar por cima do ente. [16] Isso se realiza no modo da objetivação. Em contrapartida, o saber essencial, a atenção, é um retroceder diante do ser. Num tal retroceder vemos e percebemos essencialmente mais, ou seja, algo totalmente diferente do produto do procedimento notável da ciência moderna. Pois esta última é sempre um assalto técnico ao ente e uma intervenção tendo em vista uma “orientação” ativa, “produtiva”, operosa e comercial. Em contraposição, a atenção marcada pelo pensamento permanece uma atenção para uma exigência que não provém de fatos isolados e de eventos da realidade, nem atinge o homem nas razões periféricas de suas ocupações cotidianas. (HEIDEGGER, 2008, pp.16-17)

A “abordagem filosófica” destaca-se das demais abordagens possíveis de um tema qualquer. Ao se destacar, para muitos ela soa como uma abstração, um isolamento do tema, de fatores comuns de seu contexto ordinário, sobretudo daqueles em "ocupação" médica. Mas não se deixe enganar. A filosofia é um exercício solitário, mas jamais se pode dizer que há distanciamento das situações concretas, muito pelo contrário, afinal, como diria Jean Pierre Vernant, em seu clássico *Mito e pensamento entre os gregos*, "a filosofia é filha da cidade". Em seu ensaio *O que é uma coisa?* (1992), Heidegger nos diz que a filosofia, quando se inicia, encontra-se sempre numa situação desfavorável e o mesmo não acontece com as ciências, pois a estas as representações, opiniões e maneiras de pensar quotidianas atribuem sempre "uma entrada e um acesso imediatos" (*ibid.*). Um alerta, no entanto, como nos disse Nietzsche em sua obra *Ecce Homo* (2004, p. 8): "é preciso estar preparado para as alturas, de outro modo o perigo de aí congelar

não é pequeno", mas "como livremente se respira! Quantas coisas se sentem abaixo de si!".

Mas qual a importância de uma reflexão de natureza filosófica sobre formação ética de médicos? E ainda mais especificamente, o que entendemos por "reflexão de natureza filosófica"? Creio que as palavras de Olivier Abel (2000) possam nos ajudar nesta reflexão:

Saber interrogar os [discursos ou situações], com efeito, significa saber os interpretar, saber sob que ângulo de ataque os tomar, por qual bordo. A filosofia aqui não supõe conhecimentos prévios: é um gesto ou um olhar a apreender. Frequentemente discursos e textos, mas também gestos e mesmo objetos só são incompreensíveis porque não sabemos à qual questão respondem, e que não nos pomos nem mesmo a questão. Saber interrogar, é buscar perceber o invisível, as questões às quais os fatos, as palavras e os comportamentos respondem; e é compreender que estas questões não são forçosamente as nossas, que não compreendemos tudo. É também compreender que estas respostas podem abrir novas questões, às quais elas não respondem, e às quais nem sonhamos. Há portanto algo como um aprendizado da interrogação, e é ao mesmo tempo uma formação da inteligência e uma abertura propriamente ética: a integração progressiva das questões de outro e dos outros pontos de vista a nossa percepção e a nossa concepção do mundo.

A palavra abordagem é originária da marinharia, do verbo abordar significando "acostar (uma embarcação) junto a (um porto, uma costa, ou uma outra embarcação)". Temos, em nosso caso, uma figura de retórica, quando chamamos uma "abordagem" de "filosófica".

Ou seja, no sentido figurado estaríamos a “acostar nosso barco de pensamentos a um tema”, porém utilizando “amarras” filosóficas para sustentar este acostamento.

Seguindo a metáfora da abordagem, o que de fato se passa é que, a exemplo do abordar da marinharia, temos que nos pôr na mesma direção de um tema qualquer, segundo um dispôr filosófico. Temos que, em continuidade, alcançar e acompanhar a dinâmica de pensamento exigida pelo tema, para então, alinhados lado a lado, na mesma direção e convívio, realizarmos então a “abordagem” com as devidas e necessárias “amarras filosóficas”. Para esta abordagem, todo o sentido é, portanto, decorrente da filosofia, que deve nos guiar em todo processo: no seguir a direção, alcançar, acompanhar, alinhar e, enfim, realizar.

Trata-se de uma ação? Certamente, no sentido marinho do verbo. Mas no sentido figurado, este que queremos, trata-se mais e melhor de uma “atuação”. E a diferença significativa está em que não se age, não se faz, não se produz. "Atua-se", no sentido de estar no exercício de um ato, trata-se, por isso, de uma atitude. A *atitude filosófica*. Neste itinerário maravilhoso de *amizade* com o saber, entendemos que era preciso refletir sobre questões relacionadas ao modo de "ser" do médico, e como este "domina", denomina, e compreende a “realidade”. As constatações apontadas neste trabalho procuram demonstrar as possibilidades de uma "nova" abordagem para a educação moral do médico. Acreditamos que seja necessário que estes profissionais sejam capazes, mais uma vez, de se colocarem num estado de prontidão, (re)pensando a forma como interpretam o mundo e, por conseguinte, o homem enquanto *ser-no-mundo*.

Este "interpretar" deve ser entendido como uma busca de sentido e lugar, mais do que nunca, um *situar-se* enquanto "ser" humano. Por este motivo, todos os artigos elencados na formatação final desta tese foram escolhidos por manifestarem precisamente este esforço, qual seja: de se retomar o pensar "essencial" e ir além de uma análise superficial da (de)formação do médico, acrescido de uma exposição metódica de um sistema moral que lhe forneça "soluções" diante da desfiguração, (de)formação observada. Entendemos que este trabalho, ele próprio, é já um discurso terapêutico diante da destinação da *Metafísica*, que ora vivemos. Tal "destinação", inevitável, é o horizonte de sentido norteador de todo modo possível de existência do ente que somos. Segundo Cabral (2008, p.20):

Neste sentido, deve-se reconhecer que é no Ocidente que se dá um modo singular de instauração da relação homem-real. É dentro deste modo singular que isto que chamamos cultura ocidental aparece, se dá. Mas que singularidade é esta? Que horizonte de sentido é este? Resposta: a racionalidade. Ocidente é o lugar produzido pelo homem norteado pela força da racionalidade. Neste sentido, tomando emprestado a máxima de Hegel, deve-se reconhecer que o Ocidente é o lugar onde "todo real é racional". É desde a razão que o real aparece no Ocidente. Por isso, o Ocidente é o lugar onde a razão é o "carro-chefe" ou o "coração" do ente que somos, isto é, o lugar onde a razão é o agente norteador ou o elemento que irriga e vitaliza todo o desenvolvimento dos possíveis modos de ser do homem. Entendemos por raciocentrismo a singularidade do modo de ser do Ocidente, que posiciona a razão como norte de todo modo de ser do homem.

Cabe ressaltar que é no Ocidente que a Ética, tal como a conhecemos, nasce. É evidente que desde sempre houve, no homem, a preocupação com o horizonte da praxis. A estes "modos" de se pensar nossa existência era dado o nome de sabedorias éticas, ou saber ético, e estavam assentadas numa perspectiva inteiramente distinta da experiência humana de interpretação do real. É a partir de uma crise no horizonte de compreensão do real que nasce a razão e, conseqüentemente, a Ética enquanto ciência do ethos e normatizadora do agir humano. Para Cabral (2009, p. 19):

Vimos falando do Ocidente, homem ocidental, pensamento ocidental, ética ocidental. Mas que é isto, o Ocidente? Será que o Ocidente é um espaço geográfico que possui uma história comum, como querem geógrafos e historiadores? Será que o Ocidente é o espaço onde, por oposição ou antítese ao Oriente, a ética está em crise, sugerindo-nos uma fuga ao leste do globo terrestre como solução para a referida crise? Por Ocidente, nos termos aqui manifestos, não se compreende um espaço geográfico. Nas palavras de Heidegger: "Ocidente não é pensado regionalmente em oposição ao Oriente. Não é pensado simplesmente como Europa e sim, dentro da História do mundo, pela proximidade à origem" (ver Heidegger, 1967, p. 62; Vattimo, 1992, p. 47). Adiantando os resultados da nossa análise sobre o que significa mundo e história segundo o pensamento heideggeriano, podemos entendê-los na citação como desdobramento da destinação (História) de um horizonte de sentido o (mundo) norteador de todo modo possível de existência do ente que somos. Neste sentido, deve-se reconhecer que é no Ocidente que se dá um modo singular de instauração da relação homem-real. É dentro deste modo singular que

isto que chamamos cultura ocidental aparece, se dá. Mas que singularidade é esta? Que horizonte de sentido é este? Resposta: a racionalidade.

Os desdobramentos da interpretação da realidade são muitos, recaindo inclusive sobre a forma como o homem interpreta a si próprio. Muita tinta se verteu a fim de explicar o que somos. Desde uma abertura que se constitui no *sendo* de sua própria existência, ou seja, cuja a essência é exatamente o fato de não ter uma essência definida, até uma perspectiva de homem como um "algo" definido, universal, racional. Fato é que estas perspectivas fundam uma época, na medida em que lhe concedem o fundamento da sua configuração essencial através de uma interpretação específica do ente e de uma aceção específica da verdade, conforme Heidegger (2002) nos ensinou. E ainda mais: este fundamento governa todas as manifestações que caracterizam uma época. Por Ocidente, devemos ter em conta uma certa "destinação" deste horizonte de sentido e interpretação do real desde a razão, culminando em um *raciocentrismo* descabido. O Ocidente, para Cabral (2009, p.20) é "o lugar produzido pelo homem norteadado pela força da racionalidade". Imperativa e determinante dos novos tempos, a gestão da *praxis* pela razão não se trata mais de uma opção. Em uma resposta endereçada à Heidegger, Peter Sloterdijk diz:

É a marca da era técnica e antropotécnica que os homens mais e mais se encontram no lado ativo ou subjetivo da seleção, ainda que não precisem ter se dirigido voluntariamente para o papel do selecionador. Pode-se ademais constatar: há um desconforto no poder de escolha e em breve será uma opção pela inocência recusar-se explicitamente a exercer o poder de seleção que

de fato se obteve. Mas tão logo poderes de conhecimento se desenvolvam positivamente em um campo, as pessoas farão uma má figura se como na época de uma anterior incapacidade quiserem deixar agir em seu lugar um poder mais elevado, seja ele Deus, o acaso ou os outros já que as meras recusas ou abdições costumam falhar devido a sua esterilidade, será provavelmente importante, no futuro assumir de forma ativa o jogo e formular um código das antropológicas. (SLOTTERDIJK, 2000, p. 45).

Com homens "racionalis" e devidamente "esclarecidos" (Aufklärung), e sua profunda ilusão de onipotência, se manifesta a produção de um sem-número de cartilhas e catecismos para o agir humano. Como bem disse Sloterdijk, na continuidade da passagem assinalada, o homem representa agora "o mais alto poder para o homem". Portanto, uma crise da razão não afeta somente a produção de verdades científicas, mas toda a esfera de realizações do homem moderno. Regido pela racionalidade, e pelo discurso vazio do progresso e da ciência, o homem se vê capaz de grandes atrocidades. Creio que não seja exagero dizer que a pergunta sobre o futuro do homem depende de uma nova abordagem sobre a razão, a técnica e a ciência. Existe, hoje, uma predominância dos produtos técnico-científicos em grande parte do planeta. A ciência é o modo pelo qual "navegamos" no mundo. No entanto, seria suicídio permanecer submetido ao pensar técnico diante da degradação da condição humana. A fabricação do *design* humano e a "possibilidade de submeter o patrimônio genético de seres humanos à lógica e à dinâmica de preferências narcisistas individuais, ao arbítrio de consumidores habilitados para atuar como agentes num mercado florescente e virtualmente ilimitado", conforme

nos diz Giacóia (2017, p.6), é um exemplo concreto sobre a insuficiência e dificuldade do "consagrado" discurso ético e, por conseguinte bioético, diante do acavalamento da ciência e da técnica sobre a condição humana.

Não somos ainda capazes de "pensar" tal ameaça. Como já nos alertou Heidegger, a desfiguração do pensar só pode ser superado por um pensar autêntico e originário. Somos "adestrados" pelo "técnico", nosso modo de pensar é "técnico", e é ingênuo acreditar que a tecnociência é capaz de pensar sobre si mesma, afinal: "a ciência não pensa!".

Conforme colocamos na *Apresentação* desta Tese, não acreditamos que seja papel da filosofia moral prescrever conceitos de ética, a fim de entregar uma moralidade "pronta", assentada sobre normas ou valores. O grande desafio da Filosofia, aqui ressoando no interior da Bioética, é pensar com profundidade o sentido da ética, refletindo precisamente sobre esta condição humana de estar na posição de ter que escolher normas ou valores. Não se trata de indicar a escolha certa, mas discutir esta complexa situação de estar na posse de fazer uma escolha. Repetindo a questão que fizemos na *Apresentação*: como pensar uma ética capaz de enfrentar a era do domínio planetário da técnica? Como uma educação seria capaz de nos colocar em estado de prontidão diante deste predomínio?

Todo esforço aqui empreendido procurou demonstrar que nos encontramos desde há muito sufocados pelo ruído da existência coletiva, e geridos pela coletividade. A própria interpretação do humano enquanto animal racional não permite a abertura necessária para o *pensar que medita*. Somos pobres de pensamento na medida em que não conseguimos escapar do pensamento que calcula. Estamos

sempre matutando objetivos e resultados. Passamos nossas vidas concebendo planos em função dos objetivos que pretendemos atingir. Contamos, antecipadamente, com determinados resultados. Para Heidegger (2001), este cálculo caracteriza todo o pensamento planejador e investigador. Este pensamento continua a ser um cálculo, mesmo que não opere com números, nem recorra à máquina de calcular, nem a um dispositivo para grandes cálculos. Como já vimos, o pensamento que calcula (das rechnende Denken) faz cálculos. Este complexo modo de operar, inteiramente regido pelo pensar técnico, se repete também no âmbito do pensamento moral Moderno. Segundo Taylor (1997, pp. 15-16):

Boa parte da moral contemporânea, particularmente mas não apenas no mundo da língua inglesa, tem abordado a moralidade de maneira tão estreita que algumas das conexões cruciais que desejo esboçar aqui são incompreensíveis em seus termos. Essa filosofia moral tendeu a se concentrar mais no que é certo fazer do que no que é bom ser, antes na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver; e não há nela espaço conceitual para a noção do bem como o objeto de nosso amor ou lealdade ou, como Iris Murdoch o retratou em sua obra, como foco privilegiado da atenção ou da vontade. Essa filosofia sancionou uma concepção defeituosa e truncada da moralidade num sentido estreito, bem como toda a gama de questões envolvidas na tentativa de levar a melhor vida possível, e isso não só para filósofos profissionais como para um público mais amplo.

Assim, à sombra da contribuição heideggeriana, procuramos subordinar a questão da ética à questão do ser e a questão do ser, por sua vez, a questão do homem. Acreditamos que a ética não pode ser abordada adequadamente até que a questão ontológica do *modo de ser* do homem não fosse dada prioridade. Não se trata de uma rejeição ou indiferença quanto a ética, mas trazer o sentido originário do *êthos*, enquanto morada onde o homem faz sua casa e pauta sua existência (HATAB, 2000). O pensar técnico obstruiu a dimensão primordial, o modo como o homem está no mundo, é no mundo. Logo, as éticas modernas se tornaram ricas em sua análise de tópicos normativos, com suas infinitas regras e prescrições, mas pobres em relação ao nosso *ser-ético-no-mundo*, no sentido mais completo que Heidegger daria a esta frase. Essa percepção é a possibilidade de retomar a ética uma vez mais para o horizonte de onde não poderia ter saído: esclarecendo a constituição existencial do homem.

Logo, investigar a existência humana é perceber que somos algo diferente de um animal com um atributo especial, a razão. Para se referir ao homem, Heidegger utiliza o termo alemão *Dasein* (ser-aí). Somos uma abertura indefinida, uma clareira, historicamente determinada e, sobretudo, desprovidas de uma essência. Ou ainda melhor, nossa essência é que não temos essência alguma pois esta reside em nossa existência. Visto que nossos modos de existir variam de acordo com o tempo e o lugar onde "somos", é impossível dizer que possuímos uma essência única, comum à todos os homens. A essência deste ente, então, está em ter de ser. Mas o que? Não se trata de uma diretiva moral. O homem tem de ser qualquer coisa, afinal, não temos a opção de *não-ser*. Podemos até mesmo acabar com nossas vidas e nos tornando suicidas, mas ainda assim tivemos de ser. Na concepção

heideggeriana somos lançados (Heidegger uso o termo alemão *Geworfen*, que pode ser traduzido como "jogado") no mundo. Não escolhemos isto, mas podemos escolher como ser. Temos outras opções para além do suicídio, caso não gostemos daquilo que somos. Por isso se diz que não podemos deixar de ser éticos. Pois estamos, desde sempre, lançados na abertura do *êthos*. Lançados (*Geworfen*) no mundo, mergulhamos no ruído constante da coletividade. Fazendo o que eles dizem, e falando o que eles falam. Heidegger utiliza o termo alemão *das Man*, que costuma ser traduzido em português como: Nós, todo-mundo, eles, a-gente. Pasqua (1993, p. 135) nos ajuda aqui:

Se o Dasein deve poder ser reconduzido, retirado desta perda onde não se escuta mais a si mesmo... é-lhe ainda necessário poder encontrar-se primeiro a si próprio, ao qual fez e continua a fazer orelhas moucas [surdas], não tendo ouvidos senão para o Nós. Este falatório exterior, este alarido ensurdecedor das palavras dos faladores, este canto das sereias que exerce a sua sedução na vida quotidiana, numa palavra a tirania do Nós é dilacerada pelo apelo silencioso da consciência que reconduz o Dasein a si próprio: "Aquilo que, apelando, dá assim a compreender, é a consciência.

O apelo é, assim, um grito silencioso. Não é essencial exprimir-se em voz alta, a emissão vocal não é necessária. É o sinal de que a voz da consciência não vem de fora. Ela ressoa no interior do ser do Dasein como um eco vindo de longe. Não seria o silêncio do apelo, o silêncio do que está longe, um silêncio sempre mais inquietante? Porque avançando, o ser do Dasein recua, fica para trás e permanece no

esquecimento: "O apelo ressoa do longínquo para o longínquo".

O apelo da consciência do qual Heidegger (2008, p. 348) nos fala, nos sereniza para o chamado do *êthos*. Segundo Heidegger (*ibid.*) "O que assim apelando se dá a compreender é a consciência". Um chamado que nos convoca a ser aquilo que somos e refletir desde esta constatação. Por este motivo, William McNeill (2006) afirma categoricamente: a filosofia ética de Heidegger é, na verdade, uma proto-ética. Ou seja, é anterior a própria ética, por se tratar de uma profunda reflexão sobre o que significa SER humano e as condições necessárias para que possamos nos colocar à escuta deste *chamado*. Um apelo único, que rompe o dar ouvidos a *eles (das Man)*, pois silencia a abertura que somos, tornando o "ambiente" perfeitamente sereno, próprio para uma afinação com nosso próprio caráter (*êthos* pode ser traduzido também como caráter). Em *Ser e Tempo* (2006, p.347), Heidegger esclarece:

Como fenômeno da presença, a consciência não é um fato que ocorre e que, por vezes, simplesmente se dá. Ela "é" e "está" apenas no modo de ser da presença e, como fato, só se anuncia com e na existência fática. A exigência de uma "prova empírico-indutiva" para o "fato" da consciência e para a legitimidade de sua "voz" significa uma deturpação ontológica desse fenômeno. Dessa deturpação, no entanto, participa toda crítica da consciência que a interpreta como um fato que, às vezes, ocorre e que "não é e nem pode ser universalmente constatado". O fato da consciência não se deixa, de forma alguma, submeter a tais provas e objeções. Isso não constitui uma deficiência,

mas somente a característica de sua especificidade ontológica, que difere do ser simplesmente dado no mundo circundante.

A consciência dá “algo” a compreender, ela abre. Dessa caracterização formal surge a indicação de se reconduzir o fenômeno para a abertura da presença. Essa constituição fundamental daquele ente que nós mesmos somos constitui-se de disposição, compreensão, decadência e fala. A análise mais profunda da consciência a desvela como apelo [Ruf]. O apelo é um modo de fala. O apelo da consciência possui o caráter de interpelação da presença para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio e isso no modo de fazer apelo para o seu ser e estar em dívida mais próprio.

Conforme já esboçado nesta conclusão, queremos acreditar que o conjunto de reflexões escolhidas para compor esta Tese podem, na medida do possível, "serenizar" a abertura que somos. Todo o medonho diagnóstico da "ocupação" médica aqui colocada, inteiramente submetida ao domínio planetário da técnica, procura conduzir o leitor a uma experiência privilegiada da *angústia*. A noção de *angústia* (em alemão, *Angst*), em Heidegger, tem uma conotação diferente daquela que vigora nos dias de hoje. Nela e por ela, somos arrancados daquele espaço familiar, onde estamos imersos no senso-comum, na existência ingênua e tranquilizadora das relações técnicas, das significações já constituídas, para o lugar da brusca revelação da condição original do homem, magistralmente sintetizada na ideia socrática: a de saber que nada sabe.

Duas considerações se fazem pertinentes aqui, nesta conclusão. Primeiro, sobre a amplitude desta empreitada. Heidegger, quando

perguntado sobre os seus livros, afirmava não ter "obras" somente "caminhos". Nossa pretensão é semelhante. Entendemos que os apontamentos aqui feitos não passam de "caminhos", possibilidades do exercício do pensamento. Assim, tudo o que foi aqui dito, pretende indicar, acima de tudo, o caráter de insuficiência do pensar, jamais de completude, esgotamento, conclusão ou fechamento.

Segundo, a importância dos grandes pensadores, que nos acompanharam, desde o primeiro artigo, nesta difícil caminhada. Como bem nos disse Luc Ferry (2007) "[...] é indispensável, antes de 'pensar por si mesmo', ter a humildade de 'pensar por intermédio dos outros', com eles, e graças a eles". A contribuição de gigantes da Filosofia, como os grandes representantes do pensamento grego, se fez possível por intermédio da interpretação de Martin Heidegger, que nos guiou, de maneira segura, creio, na profunda e distante reflexão destes mestres do pensar. A escolha de Martin Heidegger como antolhos nesta empreitada se deu por conta de sua consagrada contribuição na interpretação do pensamento grego. Dada a deformação e "transformação da essência da verdade e do ser no interior do domínio da história greco-romana" (HEIDEGGER, 2008, p. 69), cabia a escolha de um autor capaz de "saltar" por sobre esta distorção e nos fazer *ouvir com ouvidos gregos* (1968, p. 232) a contribuição da cultura grega à nossa problemática. Nas palavras de Heidegger (1999, p. 44), é preciso "reconquistar a força evocativa indestrutível da linguagem e das palavras".

Para concluir, é na Era do domínio planetário da técnica que Heidegger indica que a Filosofia chega ao seu *fim*, embora esse "fim" não deva ser compreendido no sentido de um "término", mas de finalidade, sentido, lugar. Segundo Heidegger: "que dizemos nós

quando falamos do fim da Filosofia? Temos a tendência de compreender o fim de algo em sentido negativo como a pura cessação, como a cessação de um processo, quando não como ruína e impotência". E complementa: "o antigo significado de nossa palavra 'fim' (Ende) é o mesmo que o da palavra 'lugar' (Ore) [...] O fim da Filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade". Portanto, está reservado ao pensar filosófico a questão da essência da técnica. Dado o vigor com que o pensar técnico imiscuí-se na "ocupação" médica, estamos certos de que a Bioética guarda, em seu interior, também o "fim" da Filosofia.

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, Olivier. L'éthique interrogative. Paris: PUF, 2000.
- ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bosi. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AGAMBEN, G. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGUILAR, R. M. Plutarco Moralia, vol. VII. Madrid: Gredos, 1995.
- ARENDT, Hannah, A Condição Humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. Ética a nicômaco. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. Metafísica. Introdução, tradução e notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES. De Anima. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco. Tradução, prefácio e notas de António de Castro. Lisboa: Quetzal Editores, 2012.
- ARJAKOVSKY, P., FÉDIER, F. & FRANCE-LEONARD, H. (org.). Le Dictionnaire Martin Heidegger. Paris: CERF, 2013.
- AUBENQUE, Pierre. La Prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1997.
- AUBENQUE, Pierre. La prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1997.
- BERMAN, Morris. The Reenchantment of the World. New York: Bantam, 1984.
- BIEMEL, Walter. Le concept de Monde chez Heidegger. Paris: Vrin, 1987.
- BRÉHIER, E. História da Filosofia: Tomo Primeiro. Editora Mestre Jou, 1977.
- BRISSON, L. & PRADEAU, J. F. Le vocabulaire de Platon. Paris: Ellipses, 1998.
- BRISSON, L. Platon. Oeuvres complètes. Flammarion, Paris, 2011.

- BRUN, J. Platão. Trad. Filipe Jarro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- BUBER, Martin, Eu e Tu. São Paulo: Centauro Editora, 2009.
- BUBER, Martin. Eu e Tu. Centauro Editora, São Paulo, 2009.
- BURNET, Jonathan. Early Greek Philosophy. Cleveland: World Publishing Company, 1964.
- CABRAL, A. M. Heidegger e a destruição da ética. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.
- CAEIRO, A. A Areté como possibilidade extrema do humano. Lisboa, INCM, 2002.
- CANGUILHEM, G. Vie. [S.l.]: Encyclopædia Universalis, 2001.
- CANTO-SPERBER, M. Platon Ménon. Paris: GF-Flammarion, 1993.
- CARON, Maxence, Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité. Paris: CERF, 2005.
- CAUQUELIN, Anne. Aristóteles. Editora Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1995.
- CHANCE, T. Plato's Euthydemus. Berkeley: University of California Press, 1992.
- CORMACK, M. Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue. London, 2006.
- CORNFORD, F. M. Principium Sapientiae: As origens do pensamento filosófico grego. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- DAUZAT, A.; DUBOIS, J. ; MITTERAND, H. Nouveau dictionnaire étymologique. Paris: Larousse, 1971.
- DINUCCI, A. L. Princípios epistemológicos do elenchus socrático. Revista Trilhas Filosóficas, Ano II, número 2 jul-dez. 2009.
- DE LIBERA, Alain. Arqueologia do Sujeito. Nascimento do Sujeito. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013.
- DOMINGUES, Ivan. O grau zero do conhecimento. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

- DUMONT, Jean-Paul. Éléments d'histoire de la philosophie antique. Paris: Nathan, 1993.
- DURAND, G. Éthique (bio-): les notions philosophiques, Tome II. Paris: PUF, 1990.
- DURAND, G. La bioética: naturaleza, principios, opciones. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.
- ELIADE, M. Mito e Realidade. Tradução de Pola Civelli. 5a ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ENTRALGO, P. L. La curacion por la palabra en la antigüedad clasica. Madri: Revista de Occidente, 1958.
- ENTRALGO, Pedro Laín. Antropología médica para clínicos. Barcelona: Salvat Editores, 1984.
- ENTRALGO, Pedro Laín. La curación por la palabra. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- ENTRALGO, Pedro Laín. La medicina Hipocrática. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- FERRY, L. Aprender a viver: filosofia para novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- FERRY, Luc. Aprender a Viver. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- FOUCAULT, M. História da sexualidade I: a vontade de saber. 9 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. The Order of Things. New York: Vintage: 1994.
- FOUILLÉE, A. La philosophie de Socrate. T. I. Paris: Librarie Philosophique de Ladrange, 1874.
- FRANCA, L. Noções de História da Filosofia. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1955.
- FREIRE, A. Teísmo helênico e ateísmo atual. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 1983.
- GADAMER, H. G. El estado oculto da la salud. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. Philosophie de la santé. Paris: Grasset-Mollat, 1998.

- GIACÓIA, Oswaldo. A crise da razão. In: NOVAES, Adauto (Org.). Mutações: entre dois mundos. São Paulo: Edições SESC, 2017.
- GILBERT, Paul. A simplicidade do princípio. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- GOBRY, I. Vocabulário grego da filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GRASSI, Ernesto, Poder da Imagem. Impotência da Palavra Racional. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- HATAB, L. Ethics and finitude: Heideggerian contribution to moral philosophy. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- HAVE, H. A. M. J. T. Bodies of knowledge, philosophical anthropology, and philosophy of medicine. In: H. ENGELHARDT JR., T. (Ed.). The philosophy of medicine. New York: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. “L’*époque des ‘conceptions du monde’*”, in *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. What is called thinking? New York: Harper & Row Publishers, 1968.
- HEIDEGGER, Martin. “A Tese de Kant sobre o Ser”, in *Os Pensadores XLV*. São Paulo: Abril, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. The Question Concerning Technology and Other Essays (GA7). Tr. William Lovitt. San Francisco: Harper, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. History of the Concept of Time (GA20). Prolegomena. Tr. by Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. O que é uma coisa? Lisboa: Edições 70, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. Heráclito. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Elucidations of Holderlin's Poetry*. Amherst: Humanity Books, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche Metafísica e Niilismo (GA67)*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Eutidemo*. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ / Edições, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. (Excerto da tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos, de Martin Heidegger, *Serenidade*).

HEIDEGGER, Martin. *Antes e Depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time (GA2)*. Tr. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

HEIDEGGER, Martin. “Ciência e pensamento do sentido”, in *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Coord. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002a.

HEIDEGGER, Martin. *Off the Beaten Track (GA5)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002c.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. Nietzsche I. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, Martin. Parmênides. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. Introdução à Filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. Platão: o Sofista. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012.

HEIDEGGER, Martin. A essência da liberdade humana: introdução à filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: ViaVerita, 2012.

HEIDEGGER, Martin. O Acontecimento Apropriativo. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HEIDEGGER, Martin. Contribuições à Filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Via Verita, 2014.

HENRY, M. Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo. São Paulo: É Realizações, 2015.

HENRY, Michel. A Barbárie. São Paulo: É Realizações, 2012.

HENRY, Michel. Eu sou a verdade. São Paulo: É Realizações, 2015.

HENRY, Michel. Genealogia da Psicanálise. Curitiba: Editora UFPR, 2009.

HENRY, Michel. L'essence de la manifestation. Paris: PUF, 1990.

HUSSERL, Edmund. La Terre ne se meut pas. Paris: Minuit, 1989.

IGLÉSIAS, M. Mênon. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro: Ed. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro / Edições, 2001.

JAEGER, W. Paidéia: A Formação do Homem Grego. Trad. de Artur M. Parreira. 1a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

JOLIVET, R. Vocabulário de Filosofia. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1975.

- JOLY, Robert. Platon et la médecine. Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité, n. 20, p. 435-451, dec. 1961.
- JOLY, Robert. Hippocrate. Médecine grecque. Paris: Gallimard, 1964.
- KANT, Immanuel. A Crítica da Razão Pura. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KOYRÉ, Alexandre. Du monde clos à l'univers infini. Paris: Gallimard, 1973.
- KRAILSHEIMER, A. J. Pascal Pensées. Harmondsworth: Penguin, 1970.
- KRAUT, R. Plato. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/plato/>>.
- KÜHLEWIND, Georg, Becoming aware of the logos. New York: Inner Traditions, 1985.
- LADRIÈRE, Jean. Ética e Pensamento Científico: a abordagem filosófica do problema bioético. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1994.
- LALANDE, A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: PUF, 1993.
- LIMA VAZ, H. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIMA VAZ, H. Escritos de Filosofia II - Ética e Cultura. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, H. Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- LIMA VAZ, H. Escritos de filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 2012.
- LOCKE, J. Enayso sobre el entendimiento humano. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- LOVEJOY, Arthur. The Great Chain of Being. Harvard: Harvard University Press, 1964.

- MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- MARCONDES FILHO, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- MCEVILLEY, Thomas. *The shape of ancient thought*. New York: Allworth Press, 2002.
- MCNEILL, W. *The Time of Life. Heidegger and Êthos*. New York: SUNY, 2006.
- MCNEILL, William. *The glance of the eye: Heidegger, Aristotle, and the ends of theory*. New York: SUNY, 1999.
- MONTET, D. *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*. Paris: Jérôme Millon, 1990.
- n2a01.pdf >. Acesso em: 23 fev. 2016.
- NAGEL, Thomas, *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. New York: Algora Publishing, 2004.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: 10/18, Paris, 1957.
- ONIAN, R.B. *The Origins of European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- PESSINI, L. *As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr*. *Revista Bioética*, v. 21, n. 1, p. 9-19, 2013.
- PINHEIRO, A. P. E. *Protágoras*. Lisboa: Ed. Relógio D'Água Editores, 1999.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Luc Brisson (dir.). Paris: Flammarion, 2011.

- POTTER, V. R. Bioethics: bridge to the future. Englewood Cliffs: Prentice-Hall; 1971.
- RAFFOUL, F. The origins of responsibility. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- ROBIN, L. Platon Oeuvres complètes. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- ROCHA PEREIRA, M. H. A República. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- ROHDE, E. Psyche. New York: Harper & Row, 1966. v. 1-2.
- ROSHOTKO, N. Socratic Virtue: Making the Best of the Neither Good nor Bad. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- ROSSI, Paolo, Les philosophes et les machines 1400-1700. Paris: PUF, 1996.
- SAFRANSKI, Rüdiger. Martin Heidegger. Between Good and Evil. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- SAFRANSKI, R. Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SINGER, Peter. Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SAUVAGE, M. Sócrates e a consciência do homem. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1959.
- SCHÄFER, Christian (org.), Léxico de Platão. São Paulo: Loyola, 2012.
- SCHÉRER, René, Philosophies de la communication. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1971.
- SCHLANGER, J. Les métaphores de l'organisme. Paris: L'Harmattan, 1995.
- SCHRAMM, F. R. Toda ética é, antes, uma bioética. Humanidades, v. 9, n. 4, p. 324-31, 1994.
- SIQUEIRA-BATISTA, R. Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo – Volume 9, n. 1, 2014.
- SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo; SCHRAMM, Fermin Roland. Platão e a medicina. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v.

- 11, n. 3, p. 619-634, 2004. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702004000300005>>.
- SLOTTERDIJK, Peter, *Critique de la raison cynique*. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1987.
- SLOTTERDIJK, Peter, *Globes. Sphères II*. Paris: Pluriel, 2010.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- SORABJI, R. *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, Vol. 3. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- SOUSA, Eudoro de, *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo acerca do Mesmo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2002.
- SOUSA, Eudoro de. *Mitologia. História e Mito*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.
- SPINELLI, M. Sobre as diferenças entre éthos com epsilon e éthos com eta. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 32, n. 2, p. 9-44, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v32n2/v32>>
- STEINHART, E. *The Platonic Levels of Being and Knowing*. Disponível em: <http://www.ericsteinhart.com/progress/HEGEL/HEGEL1.HTM>
- STENGERS, Isabelle. *Quem tem medo da ciência?* São Paulo: Edições Siciliano, 1990.
- TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Paris: Jérôme Millon, 1995.
- TAMINIAUX, Jacques. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. New York: SUNY, 1991.
- TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TAYLOR, C.C.W. *Protagoras*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- THUILLIER, Pierre. *De Arquimedes a Einstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Ed. Annablume, 2010.
- TRUC, G. *História da Filosofia: O drama do pensamento através dos Séculos*. Editora Globo, 1968.

- VLASTOS, G. Socrate. Philosophie grecque. Paris: PUF, 1998.
- VAN HOOFF, Anton. From Autothanasia to Suicide - Self-killing in Classical Antiquity. London: Routledge, 1990.
- WOODRUFF, P. Plato's Early Theory of Knowledge. Stephen Everson (ed.), Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ZARADER, Marlène. Heidegger et les paroles de l'origine. Paris: Vrin, 1990.
- ZIMMERMAN, Michael E. Eclipse of the Self. Athens: Ohio University Press, 1982.
- WRATHALL, Mark A. The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Este trabalho procura investigar aquilo que denominamos (de)formação do médico. Partimos da constatação de que algo de essencial se perdeu nesta "arte" (*techne iatrike*) que, em outros tempos, era um modelo para a própria Filosofia. Tendo o filósofo alemão Martin Heidegger como "bússula" em nossa caminhada, todos os ensaios aqui elencados procuram delinear as condições que promoveram, mais intensamente a partir da fundação da Ciência Moderna, a perda do *êthos*, da "morada do homem", vórtice do "ser-aí" (*Dasein*), da abertura do ser, neste caso, em sua "ocupação" (*Besorgen*) médica. Não se trata, portanto, de uma reflexão sobre o saber-fazer (*know-how*) médico. O que se quer examinar é "esseral", é do esse, é do "ser" humano, e conseqüentemente do "ser" médico. Refletindo sobre as eventuais perdas "fundamentais" e a decorrente insuficiência no *modus cognoscendi* e no *modus operandi* da ciência moderna, sobretudo relacionando-a à insuficiência com a crise moderna da Medicina, reunimos os elementos necessários para pensar novas possibilidades para a Bioética e, conseqüentemente, para a formação ética, uma *paideia* para médicos. Esta *paideia* não vem no formato de uma cartilha e muito menos de currículo acadêmico que posso servir de "molde" para a formação ética, mas no sentido de um discurso "terapêutico", a semelhança do articulado neste livro.