

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA

MARIA LUIZA LIMA PIRES FERREIRA

**Juramento de Hipócrates e *lógos epitáphios*:
o *éthos* clássico**

SÃO PAULO

2019

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA

MARIA LUIZA LIMA PIRES FERREIRA

**Juramento de Hipócrates e *lógos epitáphios*:
o *éthos* clássico**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Ética.

Orientadora: Olgária Chain Féres Matos

SÃO PAULO

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F383j Ferreira, Maria Luiza Lima Pires
Juramento de Hipócrates e lógos epitáphios : o
éthos clássico / Maria Luiza Lima Pires Ferreira;
orientadora Olgária Chain Féres Matos - São Paulo,
2019.
108 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Juramento. 2. Hipócrates. 3. Ética Médica. 4.
Medicina Antiga. 5. Éthos e philia. I. Matos, Olgária
Chain Féres, orient. II. Título.

FERREIRA, Maria Luiza Lima Pires. **Juramento de Hipócrates e *lógos epitáphios*: o *éthos* clássico**. 2019. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

À Iracema Pires
in memoriam

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação de mestrado não teria sido possível sem o apoio e a dedicação recebida da professora Olgária Matos, minha orientadora. Ela foi a razão e o suporte necessário para continuar o desafio de escrever e concluir este trabalho. Sua amizade e bem querer não tem limites, verdadeira expressão de *philia*.

Agradeço aos professores da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) que tornaram a minha segunda graduação um prazer, em especial à professora de Filosofia Antiga, Rachel Gazolla, que me incentivou a estudar Hipócrates e me ensinou a ler e apreciar os diálogos de Platão. Agradeço a todos os meus colegas do curso de filosofia da PUC-SP que participaram comigo do Grupo de Estudos em Platão, com a professora Rachel, e também aos meus professores de grego: Renato Ambrósio e Márcio Mauá Chaves Ferreira.

Aos professores da pós-graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), com quem tive a satisfação de aprender sempre mais sobre Filosofia e expandir meus horizontes cognitivos.

Agradeço à minha irmã, Fernanda Lima Pires Ferreira, professora de Língua Estrangeira na *Bridgewater State University, Massachusetts/USA*, por todos os livros enviados ao longo dos anos enriquecendo a bibliografia deste trabalho e alimentando de forma sempre generosa a minha fome de saber.

Last but not least, Ana Micheli Ribeiro Giacomini, agradeço pela paciência de todos os dias e pelo seu amor.

RESUMO

FERREIRA, Maria Luiza Lima Pires. **Juramento de Hipócrates e *lógos epitáphios*: o *éthos* clássico**. 2019. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

O *Juramento de Hipócrates* é considerado o marco ético do nascimento da medicina ocidental até os dias atuais. Ao inovar a prática médica na Antiguidade ampliando o ensino da nova *ίατρικέ τέκνη* para além do clã dos Asclepiades, o médico Hipócrates de Cós inaugura uma nova fase na história da medicina no período clássico. O *Juramento* estabelece o vínculo necessário entre o mestre e o seu discípulo, garantindo a transmissão dos preceitos éticos fundamentais para a prática da medicina, embasado em conceitos pertencentes ao universo cosmológico e moral grego: a *ἀρετή*, a *αιδώς* e a *φιλία*. Assim como a *Oração Fúnebre* de Péricles, o texto do *Juramento de Hipócrates* é uma forma literária onde se encerra o *ήθος* a ser propagado para as futuras gerações. O tom fundamental dessas enunciações é o apelo para o não-esquecimento, para o acolhimento das palavras de uma forma duradoura, sem perder seu vigor, sublimando a temporalidade alcançando uma memória imorredoura. O *Juramento de Hipócrates* focaliza a prática médica dentro de uma “teleologia do Bem”. O objetivo do médico hipocrático era ajudar ou pelo menos não causar nenhum dano ao seu paciente, pautado nas noções de harmonia, de justa medida e de momento oportuno. A medicina hipocrática não se reduziu a uma nova habilidade técnica simplesmente, mas há de ser considerada uma verdadeira profissão, a partir do momento em que professava publicamente suas intenções de cura e seus limites de atuação, baseados em um “paradigma de eticidade”: o *Juramento de Hipócrates*.

Palavras-chave: Juramento, Hipócrates, Ética Médica, Medicina Antiga, *éthos* e *philia*.

ABSTRACT

FERREIRA, Maria Luiza Lima Pires. **Hippocratic Oath and *lógos epitáphios*: the classical *éthos***. 2019. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

The *Hippocratic Oath* is considered to be the ethical framework of Western medicine, from its birth to the present day. By innovating medical practice in the Antiquity by extending the teaching of the new *ίατρικέ τέκνη* beyond the clan of the Asklepiads, the physician Hippocrates of Kos inaugurates a new phase in the history of medicine in the classical period. The Oath establishes the necessary bond between the master and his disciple, guaranteeing the transmission of the ethical precepts fundamental to the practice of medicine, based on concepts belonging to the Greek cosmological and moral universe: the *ἀρετή*, *αιδώς* and *φιλία*. Similarly to Pericles' Funeral Oration, the text of the Hippocratic Oath is a literary form in which an *ήθος* is to be propagated for future generations. It is contented that the fundamental tone of these enunciations is the call for non-forgetfulness, for the reception of words in a lasting way, without losing its power, sublimating temporality towards immortal memory. Thus, the Hippocratic Oath focuses medical practice within a "Teleology of Good". The objective of the Hippocratic physician was to help or at least not cause any harm to his patient, based on the notions of harmony, precise measure and right timing. Hippocratic medicine should not be simply reduced to a new technical skill, rather, it must be considered as the birth of a true profession, from the moment it professes publicly its intentions of healing and its limits of action, based on this new "ethical paradigm": the Oath of Hippocrates.

Keywords: Oath, Hippocrates, Medical Ethics, Ancient Medicine, *éthos* and *philia*.

SUMÁRIO

| | | |
|------|---|-----|
| 1. | Introdução: a gênese do juramento | 8 |
| 1.1. | Os asclepiades | 9 |
| 1.2. | A medicina laica | 17 |
| 1.3. | O juramento | 22 |
| 2. | O Juramento à luz da Oração Fúnebre de Péricles | 33 |
| 2.1. | <i>Lógos epitáphios</i> e juramento: formas literárias para o não- esquecimento | 47 |
| 2.2. | Uma cultura da <i>ἀρετή</i> | 52 |
| 3. | Juramento e <i>φιλία</i> grega | 56 |
| 3.1. | A <i>φιλία</i> na cultura grega | 57 |
| 3.2. | A <i>φιλία</i> na filosofia e na medicina | 63 |
| 4. | O Juramento e o novo <i>éthos</i> hipocrático..... | 71 |
| 4.1. | O paradoxo médico: o mito de Télefo | 77 |
| 4.2. | A formação de um novo <i>éthos</i> | 80 |
| 4.3. | Medicina: <i>theoría</i> e <i>práxis</i> | 84 |
| 4.4. | A medicina hipocrática: uma profissão | 89 |
| 5. | Conclusão | 93 |
| | Referências bibliográficas | 96 |
| | Anexos | 105 |

1. Introdução - A gênese do juramento

Na Grécia Antiga, antes do surgimento da Medicina Hipocrática, a tarefa de curar era uma atividade familiar, especificamente praticada pelo clã dos asclepíades¹. Apesar de sua ascendência asclepíade, Hipócrates (460 – 377 a.c.), médico grego nascido na ilha de Cós, representou um marco na prática da medicina na Antiguidade ao abrir o ensino médico da chamada “Escola de Cós”² aos que não faziam parte desse clã. Os novos alunos, para serem aceitos e introduzidos aos conhecimentos da arte médica grega, deveriam fazer um juramento no qual se comprometiam a seguir as regras éticas da escola hipocrática. O conceito básico de todo ensinamento hipocrático estava no respeito ao paciente e louvor à arte, como pode ser apreciado no tratado hipocrático *Preceitos*:

Onde está presente o amor ao homem está também presente o amor à arte. Alguns doentes, percebendo por si mesmos que sua doença não está estabilizada, contentes pela bondade do médico, mudam em direção à saúde.³

A importância disso não pode ser subestimada visto que a postura ética aliada ao desempenho do médico estava intimamente ligado à sobrevivência da própria arte e à conquista de um lugar firme da medicina hipocrática na sociedade de então.

Os laços consanguíneos de família outrora importantes para a preservação e a continuidade do ensino e práticas curativas dos descendentes de Asclépio foram substituídos por Hipócrates e seus seguidores por um

¹A verdadeira *magnum opus*, revisão completa, extensa e acadêmica sobre o mito de Asclépio, assim como todas as citações sobre esta divindade na Antiguidade, foi realizada por: Edelstein, E.M. & Edelstein, L. ***Asclepius – a collection and interpretation of the testimonies***. Johns Hopkins Press: Baltimore, 1945.

² “No século V a.c., escola se referia a um centro localizado em uma cidade onde um mestre era responsável pela instrução de seus filhos e discípulos dentro de uma tradição familiar (e algumas vezes secular).” (JOUANNA, J. ***Hippocrates***. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999, p. 49).

³HIPPOCRATES. ***Precepts***. The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, 2006, vol. I, p. 319.

juramento: um elo ritual entre os novos discípulos e seu mestre. A intenção do juramento era então manter e garantir valores estruturantes, laços afetivos (*φιλία*), as regras e a transmissão do ensino da arte hipocrática a partir do momento em que o ensino e a prática deste conhecimento especializado não estava mais restrito ao clã dos asclepíades.

Neste sentido, trata-se de analisar as transformações operadas por Hipócrates no ensino e prática da medicina de sua época em relação ao significado de seu *Juramento de Hipócrates*. Entre todos os textos deontológicos do *Corpus* hipocrático este marca de forma fundamental o vínculo necessário entre o mestre e o seu discípulo, ambos afinados com as altas exigências espirituais e éticas da “moderna” profissão médica nos moldes de uma *ίατρικέ τέκνη*⁴.

A segunda metade do século V a.c. na Grécia é caracterizada pelo nascimento e desenvolvimento de diversas artes, ou *τέχναι*, entre elas a medicina hipocrática, que Platão irá tomar como modelo de *τέκνη* em seus diálogos⁵. No entanto, um dos argumentos do presente estudo é que a medicina, além de uma verdadeira *τέκνη* grega, está fortemente associada a sua dimensão ética, como será desenvolvido mais adiante.

1.1. Os asclepíades

O clã dos asclepíades, que remonta ao culto do deus Asclépio (*Ασκληπιος*), que perdurou por muito tempo em toda a Antiguidade, e que era amplamente aceito, difundiu-se pelo Império Romano e foi preponderante até os últimos remanescentes do paganismo ocidental. De todos os deuses greco-romanos, Asclépio-Esculápio (um dos primeiros deuses gregos a serem assimilados pelos romanos), e seus santuários espalhados pelo mundo helênico, representou uma importante barreira ao cristianismo sendo a figura

⁴ O termo *ίατρικέ τέκνη* dos gregos foi traduzido para o latim como *ars curandi*, por isso muitas vezes usaremos a expressão “arte de curar” ou “arte da cura” como sinônimo também do termo moderno “medicina”.

⁵ Ver, por exemplo, *Fedro* 270b-c.

de Asclépio um antagonista ao próprio Jesus. Na Antiguidade Asclépio também era conhecido pelo epíteto *Σωτήρ*⁶, e vale à pena ressaltar que o cristianismo absorveu completamente os códigos éticos dos hipocráticos e também o *Juramento de Hipócrates*, com algumas modificações, mas a tal ponto deste último ter sido escrito em forma de cruz na Idade Média⁷ (ver anexo 1).

Muito embora os asclepiádes não fossem os únicos a se dedicarem às práticas curativas na Antiguidade, eles com certeza representavam aqueles de maior relevância:

Os Asclepiádes foram agraciados com o privilégio de consultar o Oráculo de Delfos, desfrutando de seu acesso igualmente aos hieromnemes, ou escrivãos sagrados, do santuário.⁸

Os documentos e as considerações histórico-religiosas associam Asclépio a um mito e, assim, seu culto pertencia a uma tradição mitológica: “o que um deus era para os gregos está expresso em seu mito”⁹. O mito de Asclépio tem origem em um mitologema não-homérico, com elementos ctonianos:

O termo “ctoniano” permanece um marcador útil de uma série de características divinas e de atos rituais que na maioria das vezes se encontram juntas, e que possui relações conotativas com a terra, os mortos e o submundo.¹⁰

A sua mitologia tem origem provavelmente na Tessália e, segundo Kerényi, está embasada em um traço característico do deus Asclépio, separando-o do mundo dos olímpicos de Homero, que é o sinal numinoso de uma serpente (as estátuas de Asclépio e muitos relevos votivos representam

⁶WALTON, A. *The cult of Asklepios*. Cornell Studies in Classical Philology. New York: Cornell University, 1894, no. III, p. 69.

⁷ GOTTSCHELL, C.A.M. *Medicina hipocrática: antes, durante e depois*. Porto Alegre: Stampa, 2007, p. 53.

⁸JOUANNA, J. *Hippocrates*. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999, p. 14.

⁹ KERÉNYI, K. *Arquétipos da religião grega*. Tradução Milton Camargo Motta. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015, p. 9.

¹⁰ LARSON, J. *Ancient greek cults - a guide*. New York: Routledge, 2007, p. 12.

sempre o deus apoiado em um bastão onde uma serpente está enrolada) (ver anexo 2).

Segundo Cavanaugh, a serpente é o símbolo da medicina por causa de seu poder de renovação, representado pela sua ecdise, além de sua relação com a terra e suas propriedades curativas secretas, encontradas nas ervas e nos minerais diversos, base da farmacoterapia.¹¹ A serpente remete ainda à astúcia e à sagacidade, além do rejuvenescimento. O bastão representa a árvore da vida com seu ciclo de morte e renascimento além de ser um símbolo de poder (como o cetro em relação ao monarca e o báculo em relação aos bispos e ao papa). Não se deve confundir o bastão de Asclépio com o Caduceu (uma haste central e duas serpentes em espiral ascendente com duas asas na ponta) que faz referência ao deus Hermes sendo o símbolo do comércio¹².

A serpente envolta no bastão de Asclépio faz lembrar da proximidade da arte curativa médica com a palavra encantada das pitonisas do Oráculo de Delfos, que recebiam inspiração dos vapores provenientes das rochas do templo, onde a serpente Píton ficava de guarda. Serpentes também eram mantidas nos templos devotados a Asclépio, mas elas não eram motivo de adoração, apenas simbolizavam o poder curativo do Deus, que por sua vez podia ser levado para outros locais e fundar novos cultos ao se transladar o animal¹³. Aristófanes, na comédia *Pluto*, encena o deus da riqueza sendo curado de sua cegueira após permanecer uma noite no *Asklepion* e sonha ter seus olhos lambidos por duas serpentes¹⁴.

¹¹ CAVANAUGH, T. A. *Hippocrates' oath and Asclepius' snake: the birth of the medical profession*. New York: Oxford University Press, 2018, p. 11.

¹² Por motivos históricos e por desconhecimento da iconografia mitológica, a palavra caduceu passou a ser usada para nomear tanto o símbolo de Hermes como o bastão de Asclépio. (REZENDE, J.M. *À sombra do plátano: crônicas de história da medicina*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 19-29.)

¹³ WALTON, A. *The cult of Asklepios*. Cornell Studies in Classical Philology. New York: Cornell University, 1894, no. III, p. 10-14.

¹⁴ *Pluto*, 660-741.

Por outro lado, Edelstein, entre outros¹⁵, baseiam o culto de Asclépio na história de um herói, que aparece pela primeira vez na *Ilíada*, onde é representado como um aristocrata da cidade de Tricca, assim como Agamemnon e Menelau representavam *basileus* de suas localidades. De acordo com esta narrativa épica, Asclépio era um médico e seus dois filhos, também médicos, participaram da frota enviada à Tróia:

E aqueles que detinham Trica e Itoma das muitas escarpas, senhores da Ecália, cidade de Êurito, o Ecálio: destes eram comandantes dois filhos de Asclépio, excelentes médicos, Podalério e Macáon. Com eles alinhavam trinta côncavas naus. (*Ilíada*, II, 729-733).¹⁶

O Asclépio divinizado se encontra descrito de forma detalhada em um poema de Píndaro (*Píticas*, 3)¹⁷ que nos conta que o deus Apolo, apaixonado pela humana Coronis, foi tomado pela cólera depois que ela escolheu como marido o mortal *Ischys*, enviando assim a irmã Ártemis, para matá-la com suas terríveis flechas. Ao morrer, Coronis revela que espera um filho de Apolo e, nesse momento, o deus délfico tenta em vão salvá-la, mas consegue liberar Asclépio de seu ventre e dar-lhe a vida. Apolo então deixa o filho com o centauro *Xείρων*¹⁸, que havia educado vários heróis, para criá-lo e instruí-lo na arte da medicina¹⁹. Vale a pena lembrar que essa educação não era apenas técnica mas sobretudo ética:

¹⁵ Enquanto Edelstein toma como base principalmente as fontes literárias da Antiguidade em relação ao culto de Asclépio, Hart se baseia nas evidências arqueológicas e numismáticas, mas ambos adotam a visão de que Asclépio foi um médico que viveu antes do século VIII a. c. que, pelos seus feitos curativos, adquiriu *status* de herói e posteriormente foi deificado. (FERNGREN, G. B. Asclepius, the God of Medicine (book review). *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 76, n. 2, 2002, p. 352-353).

¹⁶ HOMERO. *Ilíada*. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 186.

¹⁷ Edelstein, E.M. & Edelstein, L. *Asclepius – a collection and interpretation of the testimonies*. Johns Hopkins Press: Baltimore, 1945, p. 22.

¹⁸ O centauro Quíron, que residia em uma caverna no Monte Pélion, ficou conhecido pela mitologia como um sábio pedagogo de vários heróis (Jasão, Peleu, Aquiles e Asclépio); sua natureza intermediária entre homem e animal era um facilitador do processo educativo que deveria levar do estado de não-governo de si da juventude para aquele civilizado do ser adulto. (GORRINI, M. E. *Healing heroes in thessaly: chiron the centaur*. Proceedings of the 1st International Thessalian Congress (ed. by A. Mazarakis-Ainian), Volos 2006, pp. 297-309).

¹⁹ MILLES, S. H. *The Hippocratic oath and the ethics of medicine*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 22.

Os Centauros... são seres selvagens.... e ao mesmo tempo sobre-humanos, porque, como Quíron, representam um modelo de sabedoria, de coragem, de todas as virtudes que um jovem deve assimilar para se tornar um verdadeiro personagem heróico: caçar, saber manejar todas as armas, cantar, dançar, raciocinar, nunca perder o domínio de si.²⁰

Na *Iliada*, quando Macáon é chamado para curar as feridas de Menelau decorrentes da batalha, o mito é mencionado:

Levanta-te, ó filho de Asclépio: chama-te o poderoso Agamemnon, para veres Menelau, o belicoso comandante dos Aqueus, a quem atingiu com a seta certo homem, bom conhecedor do arco, Troiano ou Lício, ficando ele com a glória, e nós com o sofrimento' [...] quando viu a ferida, onde embatera a seta aguda, chupou dela o sangue e, bom conhecedor, nela pôs fármacos apaziguadores, que Quíron benevolente oferecera a seu pai. (Canto IV, 204-219).²¹

A medicina sacerdotal dos asclepiades era praticada nos belos santuários construídos em locais escolhidos por sua atmosfera propiciatória; estava caracterizada por uma caminhada ritualística (uma peregrinação) do doente até esses locais de cura onde se deveria permanecer e repousar para dormir e assim poder sonhar com o deus Asclépio (ritual de incubação = *enkoimésis*). Nas tabuletas (estelas votivas) encontradas nesses templos várias são as descrições da “virada da cura”, que especificamente relacionava-se com o sonhar com Asclépio: toda cura era, por assim dizer, sua epifania²².

A tradição médica da escola hipocrática fez uma demarcação importante da medicina com o culto e a religião de cunho terapêutico dos sacerdotes asclepiades que atuavam nos templos. Hipócrates e seus discípulos praticavam sua arte fora dos templos e, não só por isso mas principalmente

²⁰ VERNANT, J.P. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 82-83.

²¹ HOMERO. *Iliada*. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

²² KERÉNYI, K. *“Arquétipos da religião grega”*. Tradução Milton Camargo Motta. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015, p. 34.

pela sua abordagem “racionalista” da medicina, se diferenciavam da cura puramente sacerdotal²³. Essa ruptura entre as duas formas de praticar a arte de curar não foi abrupta pois a medicina dos templos continuou *pari passu* com a medicina dos hipocráticos especialmente no que diz respeito ao acolhimento da população menos favorecida e nos momentos de calamidade pública, como as pestes²⁴. Algumas situações podem ser consideradas para explicar por que as pessoas continuavam a seguir as curas mágicas no período em que os hipocráticos já eram conhecidos: os médicos hipocráticos cobravam pelos seus serviços, que notadamente não era pouco²⁵; eles também eram instruídos a não tomar como pacientes casos considerados irrecuperáveis; e, por fim, o número de médicos ainda era muito escasso e sua prática itinerante, percorrendo e se fixando em locais onde se faziam mais necessários.²⁶

Muito importante logo aqui esclarecer que o “racionalismo” dos hipocráticos, entendido como a aplicação de um método de análise dos motivos pelos quais a saúde é mantida e a doença acaba por acontecer, nunca recusou cabalmente as práticas curativas dos santuários. Segundo Jouanna:

O respeito demonstrado pelos médicos hipocráticos em relação à medicina religiosa derivava em parte do fato de que, como asclepiades, eles se diziam descendentes de Asclépio. Para eles, não havia incompatibilidade entre a medicina racional e o culto ao seu ancestral prestigioso.²⁷

No entanto, de forma significativa, os hipocráticos combatiam os seus verdadeiros opositores na arte de curar que eram os magos, os purificadores, os charlatães, os impostores e quaisquer outros que usavam de subterfúgios

²³ SILVEIRA, P.H.F. *Medicina da alma: artes do viver e discursos terapêuticos*. 2ª. Ed. São Paulo: Hucitec, 2013. 183 p.

²⁴ GORRINI, M. E. *The hippocratic impact on the healing cults: the archeological evidence in Attica*. Stud. Anc. Med. 2005; 31:135-56.

²⁵ Aristófanes apresentava uma atitude depreciativa em relação aos médicos da época em virtude de ganharem muito dinheiro, assim como os sofistas, pela prática de suas especialidades (ver: *As Nuvens*, 331; *As Vespas*, 52; *Pluto*, 408; *As Rãs*, 939). Em outras fontes, como no diálogo *Protágoras* (311b-c), Platão atesta que o ensino médico dos hipocráticos era pago.

²⁶ COHN-HAFT, L. *The public physician of ancient greece*. Northampton: Dep. of History of Smith College, 1956, p. 12-31.

²⁷ JOUANNA, J. *Hippocrates*. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999, p. 202.

para conseguir algum ganho em um ambiente no qual a profissão de médico ainda não era “regulamentada”. No curto tratado hipocrático *Lei*, encontramos um trecho onde o autor alerta para a necessidade de se distinguir o verdadeiro médico²⁸ daqueles que se faziam passar por um:

A medicina é a mais notável de todas as artes, mas no momento, por ignorância dos que a praticam e daqueles que julgam tais pessoas de forma irrefletida, está em posição muito inferior a todas as demais artes. A causa do erro de julgamento parece-me ser fundamentalmente a seguinte: a única penalidade em assuntos médicos, nas cidades, está limitada a nada além da má-reputação; e isso não afeta aqueles que estão a ela vinculados. Tais pessoas são muito parecidas com os figurantes que se apresentam nas tragédias: da mesma forma que têm postura, traje e máscara de ator, mas não são atores, há também muitos médicos de nome, mas poucos de fato.²⁹

Especificamente encontramos no tratado *A Doença Sagrada*, as indicações de quem os hipocráticos discordavam de forma enfática, e também uma crítica a estes mesmos quando suas magias levavam à morte do paciente que depois era relegada como culpa dos deuses:

Os primeiros homens a sacralizarem esta enfermidade parecem-me ser os mesmos que agora são magos, purificadores, charlatães e impostores, todos os que se mostram muito pios e plenos de saber. Esses certamente, excusando-se, usam o divino para proteger-se da incapacidade de fazer valer o que ministram, e, para que não se tornem evidentes sabedores de nada, declaram esta afecção sagrada.

³⁰

²⁸ Essa necessidade de distinguir o “verdadeiro” do “falso”, que no caso dos hipocráticos se dava em relação ao saber dos médicos, se faz no mesmo registro de *eidola* em Platão (*eidola*, em grego; *simulacra*, em latim), pois em ambos os casos é essencial a distinção entre aquilo que é apenas uma aparência e a essência das coisas (diferença entre ser e parecer). Para Platão era fundamental distinguir o filósofo do sofista; no diálogo *Sofista* ele promove uma verdadeira caçada a este último indo encontrá-lo finalmente no seu refúgio: o simulacro do falso discurso. (*Sofista* 236e).

²⁹ HIPÓCRATES. *Lei*. IN: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO JR., W.A. **Textos hipocráticos – o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, p. 169.

³⁰ HIPPOCRATES. **The sacred disease**. The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, 2006, vol. II, p. 141.

Em alguns outros tratados hipocráticos se encontra uma defesa explícita da medicina como uma técnica específica de cura, uma *ίατρικὴ τέχνη*³¹, que se pautava em princípios metodológicos delimitados e que indiscutivelmente se diferenciavam daqueles que não seguiam ou detinham os mesmos princípios. Uma das vertentes mais significativas do movimento propagado por Hipócrates foi o método clínico à beira do leito: o *κλινέ* se resumia no local ideal da prática dos hipocráticos³². A fonte primeira do saber médico é o próprio leito do doente, mantendo no seu olhar constante a pureza da evidência clínica.³³

Para os hipocráticos, a doença não era algo da ordem da *τύχη* (o acaso), ou seja, algo arbitrário ou sem uma abordagem passível de conhecimento:

O melhor lugar para começar a busca pela concepção usual de *techné* é na antítese *techné-tiché*, que tanto demonstra quanto a modela, pela sua extensão. Traços dessa antítese já se encontram evidentes em Homero e, nos tempos de Tucídides e dos escritos hipocráticos, isso já é bastante comum. O contraste está entre viver uma vida à mercê da *tiché* e viver uma vida tornada mais segura e mais controlada pela *techné* (alguma). A *techné* está bem próxima do julgamento prático e da sabedoria (*sophia, gnómé*) pela previdência, pelo planejamento e pela predição. Ficar à mercê da *tiché* onde a *techné* está disponível é ser insensato (e.g. Demócrito B197); de fato, Demócrito chega a dizer que a noção completa do poder da *tiché* nada mais é do que uma desculpa inventada

³¹Os gregos deram o nome de *tékhne* ao conjunto de conhecimentos e aptidões profissionais que podiam ser transmitidos pela comunicação humana. (JAEGER, W. ***Paidéia – a formação do homem grego***. Tradução Arthur M. Parreira. 6ª. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 21). No pensar grego, segundo Heidegger, a essência da técnica está no desocultamento ou no desabrigar de algo, sendo a produção técnica um trazer à frente ou à luz, que os gregos davam o nome de *ἀλήθεια*. (HEIDEGGER, M. A questão da técnica. ***Scientiæ Studia***, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007).

³²A palavra grega *κλίνη* significa cama ou leito; *κλίνω* é o verbo que se refere ao ato de inclinar ou deitar; raízes etimológicas da palavra "clínica". (BAILLY, A. ***Dictionnaire Grec-Français***. 26e. Édition. Paris: Hachette, 1963).

³³“Durante muito tempo, sem dúvida, a experiência médica continuou aberta e soube encontrar, entre o saber e o ver, um equilíbrio que a protegesse do erro - nos tempos passados, a arte da medicina era ensinada na presença de seu objeto e os jovens aprendiam a ciência médica no leito do doente - estes, muitas vezes, eram alojados no próprio domicílio do médico, e acompanhavam os professores, dia e noite, na visita a seus clientes. A última testemunha e o representante mais ambíguo desse equilíbrio foi Hipócrates: a medicina grega do século V nada mais seria do que a codificação dessa clínica universal e imediata.” (FOUCAULT, M. ***O nascimento da clínica***. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 59).

pelas pessoas para mascarar a sua própria falta de sabedoria.

³⁴

No tratado do *Corpus* chamado *Da Arte*, que segundo Cairus é uma sofisticada peça de retórica³⁵, o autor apresenta uma defesa da *ιάτρικέ τέκνη* mostrando que a cura promovida pela medicina hipocrática não se baseia no acaso (*τύχη*) e sim é decorrente de procedimentos que podiam ser discerníveis como corretos:

A medicina, no entanto, porque age através de algo, e porque seus resultados podem ser previstos, possui realidade, como se manifesta agora e se manifestará para sempre...

O médico se propõe ao seu trabalho com a mente e o corpo saudável, levando em consideração o caso e trazendo para o presente os casos passados com as mesmas características, diz como eles foram tratados e curados.³⁶

A questão implícita aqui é a de responsabilidade. Os hipocráticos deveriam assumir os êxitos e principalmente os possíveis danos causados pelos regimes e terapias que usavam baseados nos seus métodos empíricos, impondo um cuidado especial para aqueles discípulos que pretendiam seguir a recém-criada *ιάτρικέ τέκνη*³⁷.

1.2. A medicina laica

A mudança na prática da medicina representada pela nascente arte dos hipocráticos se desenvolveu em um período da história em que a linguagem do mito deixa de apreender a realidade da *pólis*, e novos modos de pensamento surgem como explicação dos fenômenos naturais no solo fértil deixado pela

³⁴NUSSBAUM, M.C. *The fragility of goodness - luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 94-95.

³⁵CAIRUS, H. *O Corpus hippocraticum e a epistemologia da tékhne*. *Simpósio de Estudos Clássicos da USP*, FFLCH, 2006, p. 9-20.

³⁶HIPPOCRATES. *The Art*. The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, 2006, vol. II, p. 202.

³⁷Platão, em muitos de seus diálogos, dá provas de que a medicina de sua época era um exemplo de saber técnico autêntico, ver: *Protágoras* (311b), *Górgias* (501a), *República* (342, 346, 438, 604d), *Fedro* (270c) e *Filebo* (55d).

filosofia dos pré-socráticos. Segundo o historiador Paul Veyne, ocorre na Grécia uma depuração do mito pelo *lógos*, porém esse processo durou milênios, mudando aos poucos a relação da verdade no mundo que antes se pautava no enigma oracular para a demonstração e a noção de causalidade: "o problema do mito foi mais esquecido do que resolvido".³⁸

As mudanças na relação do "homem grego" com respeito à religião e seus mitos e o olhar do cidadão da *pólis* para com o seu mundo social e político é o pano de fundo para as transformações que ocorreram também na medicina representada na figura de Hipócrates. Neste aspecto, a *ιατρικέ τέκνη* é consoante com o advento da "laicização" do pensamento no sistema da *pólis*:

Se queremos proceder ao registro de nascimento dessa Razão grega, seguir a via por onde ela pôde livrar-se de uma mentalidade religiosa, indicar o que ela deve ao mito e como o ultrapassou, devemos comparar, confrontar com o background micênico essa viragem do século VIII ao século VII em que a Grécia toma um novo rumo e explora as vias que lhe são próprias: época de mutação decisiva que, no momento mesmo em que triunfa o estilo orientalizante, lança os fundamentos do regime da Pólis e assegura por essa laicização do pensamento político o advento da filosofia.³⁹

O aparecimento do sistema das cidades-estados, esse ponto de mutação entre os séculos VIII e VII como diz Vernant, é marcado pela vida pública pautada nos debates nas assembléias e pela dissolução do poder do *basileus* e dos *genes* (clãs) detentores do poder tribal e de prestígio religioso. O saber então tornado público pelo favorecimento da escrita e assim facilitando a divulgação do conhecimento transformaram a relação dos cidadãos da *pólis* com os antigos sacerdócios inacessíveis: "todos os que participam do Estado

³⁸ VEYNE, P. ***Acreditaram os gregos nos seus mitos?*** Tradução de Antonio Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 93.

³⁹ Vernant faz referência nessa passagem ao legado micênico do povo grego, também chamados de aqueus e que viviam em um mundo ainda sem separação entre Ocidente e Oriente, para ressaltar que o espírito dos helenos estava associado aos povos indo-europeus da Ásia Menor. Com a invasão dórica, a civilização micênica é destruída e se inicia um período chamado de Idade Média Grega onde os laços com o Oriente se rompem. O surgimento da *pólis* nos séculos VIII-VII é caracterizada por uma retomada e no desenvolvimento dos contatos com o Oriente, pela navegação e comércio, os gregos redescobrem a escrita e ganham a moeda renovando a vida social grega. (VERNANT, J.P. ***As origens do pensamento grego.*** Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 12a. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 11).

vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes, depois de maneira mais abstrata, como os *Isoi*, iguais⁴⁰. Neste sentido, no que se refere à profissão médica nascente no século V, os textos hipocráticos, ou os hexacontabiblos, são uma exposição escrita dos "segredos" da *ιάτρικέ τέκνη*: um saber curativo tornado público.

Os médicos hipocráticos, ao se distanciarem da medicina miraculosa dos templos, fizeram parte desta corrente de pensamento laico (assim como a palavra mágico-religiosa dá lugar ao *lógos* filosófico e ao sofístico na *pólis* democrática); temos uma expressão disto na conhecida passagem sobre a epilepsia, logo no início do tratado médico *A Doença Sagrada*:

Eis aqui o que há acerca da doença dita sagrada: não me parece ser de forma alguma mais divina nem mais sagrada do que as outras, mas tem a mesma natureza que as outras enfermidades e a mesma origem. Os homens, por causa da inexperiência e da admiração, acreditaram que sua natureza e sua motivação fosse algo divino, porque ela em nada se parece com as outras doenças.⁴¹

Verifica-se que o campo de ação dos médicos hipocráticos não era da especulação abstrata e sim da verificação empírica⁴², ponto singular da chamada *ιάτρικέ τέκνη* grega, nas palavras de F. M. Cornford:

A ciência da observação e da descrição foi uma novidade do mundo grego. Nada anterior pode ser comparado a este fato, exceto pelos registros de casos clínicos compilados por Hipócrates e sua Escola Médica de Cós.⁴³

O conceito de uma medicina baseada na empiria, entre outros pensamentos da escola médica hipocrática e sua deontologia, se encontram

⁴⁰ VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 12a. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 65.

⁴¹ HIPPOCRATES. *The sacred disease*. The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, 2006, vol. II, p. 139.

⁴² A empiria grega (*ἐμπειρία*), traduzida para o latim como *experientia*, designa o conhecimento ou habilidade adquirida por meio da prática. (MESQUITA, A. P. Entre filosofia e medicina: a antropologia hipocrática. *Philosophica*, n. 11, 1998, p. 75.)

⁴³ CORNFORD, F. M. *Before and after Sócrates*. Cambridge University Press: New York, 1966, p. 92.

nos vários textos atribuídos à figura histórica de Hipócrates que estão contidos no que se habituou denominar de *Corpus* hipocrático (ver anexo 3 com tabela de resumo dos textos). De um ponto de vista didático, os tratados desta coleção podem ser classificados, segundo o seu conteúdo, em cinco tipos: apologias; tratados e manuais médicos; obras de conteúdo, estilo ou influência filosófica; códigos de deontologia; e documentos biográficos.⁴⁴

Entre os tratados ditos deontológicos⁴⁵, o *Juramento de Hipócrates* é considerado um marco relacionado ao surgimento da ética médica até os dias atuais, sendo este seu texto central. O *Juramento* está em consonância com o solo cultural em que brotou, como lembra Dodds: “a liberação do indivíduo dos grilhões do clã e da família é uma das maiores realizações do racionalismo grego, e algo que deve ser creditado à democracia ateniense.”⁴⁶ O texto do juramento revela de forma esclarecedora a quebra da cadeia hereditária na formação dos novos médicos e sua “liberação” do clã dos Asclepiades. Logo no início do seu texto, e pela primeira vez na história do pensamento, fica assentado que o médico aprendiz renderá ao médico sênior, não só respeito e obediência (no sentido de reconhecer o mestre enquanto um modelo a ser seguido além de ser admirado por seus valores estimados), mas poderá também pagar um valor pecuniário pelo seu aprendizado, exceto no caso de serem eles mesmos filhos de seus mestres:

Considerar igual a meus pais aquele que me ensinou esta arte, compartilhar com ele meus recursos e se necessário prover o que lhe faltar; considerar seus filhos meus irmãos, e aos do sexo masculino ensinar esta arte sem remuneração ou compromisso escrito, se desejarem aprendê-la.

⁴⁴Muito se discute sobre a autoria dos tratados do *Corpus* hipocrático: eles foram catalogados e compilados um século depois de escritos pelos sábios da biblioteca de Alexandria, e provavelmente foram escritos no período aproximado de cem anos, entre 450 e 350 a.c. Por esse motivo, além de alguns outros, existe um consenso entre os estudiosos da história da medicina e os filólogos de que seria praticamente impossível que todos os textos sejam da autoria isolada do médico Hipócrates. (JOUANNA, J. *Hippocrates*. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999, p. 56-57).

⁴⁵ São cinco os tratados deontológicos do *Corpus*: O Juramento (ΟΡΚΟΣ), A Lei (ΝΟΜΟΣ), Do Médico (ΠΕΡΙ ΙΗΤΡΟΥ), Do Decoro (ΠΕΡΙ ΕΥΣΧΗΜΟΣΥΝΗΣ) e Preceitos (ΠΑΡΑΓΓΕΛΙΑΙ). (CAIRUS, H.F. & RIBEIRO JR., W.A. *Textos hipocráticos – o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, p. 149).

⁴⁶ DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo D. Oneto. São Paulo: Editora Escuta, 2002, p. 41.

Compartilhar os preceitos, ensinamentos orais e todas as demais instruções com os meus filhos, aos filhos daquele que me ensinou, os discípulos que assumiram compromisso por escrito e prestaram juramento conforme a lei médica, e com ninguém mais;⁴⁷

Anterior a este juramento médico, a garantia da transmissão das virtudes e das origens nobres dos descendentes de um clã estavam vinculadas desde os tempos micênicos à honra dos antepassados e à tradição que envolvia membros de uma mesma tribo como um todo. Na Grécia arcaica, antes do aparecimento do significado clássico da palavra *paidéia*, utilizada a partir do século V, o conceito essencial da formação grega estava incorporado na palavra *ἀρετή*:

Esse termo, como em latim *virtus*, possui duplo sentido: físico e moral. Por isso, para certos etimologistas, deriva de **áres** que, quando nome próprio, designa o deus da guerra (o Marte dos latinos) e, quando substantivo comum, significa combate e coragem. Da raiz **ar-** tem-se **áristos**: valente, valoroso, mas também **ársen**: varão, viril, donde, forte, corajoso; e, **arô**: semear, fecundar (donde: instrumentos aratórios). A virtude, portanto, no sentido moral, é força da alma tendente ao bem.⁴⁸

Traduzido por virtude ou excelência ética, o termo *ἀρετή* remonta à cultura aristocrática helênica cuja raiz está na *Ilíada* e na *Odisséia*. Nelas encontramos um ideal de Homem e sua busca pela excelência, encarnado pelos nobres e de famílias de alta estirpe. Inicialmente a *ἀρετή* grega estava concentrada nas características guerreiras, tanto na habilidade física como na coragem, e posteriormente seu sentido vai sendo ampliado para as qualidades morais e espirituais⁴⁹.

⁴⁷ HIPÓCRATES. Juramento. IN: CAIRUS, H. F. & RIBEIRO JR., W. A. **Textos hipocráticos – o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005, pg. 151-152.

⁴⁸ GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: WMF Martins fontes, 2007, p. 25.

⁴⁹ "Para um grego, virtude é excelência, daí dizer-se que há uma areté dos olhos, dos cabelos e também das nossas ações. As ações ditas excelentes são aretaí, são virtuosas no sentido de que são potências expostas que cumpriram perfeitamente a finalidade de sua gênese." (GAZOLLA, R. **Para não ler ingenuamente uma tragédia grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 45).

Em Sócrates encontramos a reflexão sobre a vida virtuosa e a felicidade duradoura como sendo seu prêmio. Nesta linhagem socrática, Platão considerava as relações entre virtude e conhecimento graças ao exercício dialético, entendido como a formação do olhar para apreender a verdade mais essencial, o Bem. Também em Aristóteles, a virtude, compreendida como temperança e prudência, é algo que se adquire pela prática das boas ações, como um hábito a ser aperfeiçoado, seguindo o modelo de um mentor, tendo na figura do *phronimos* o modelo do homem virtuoso⁵⁰.

Para garantir a continuidade pedagógica das boas condutas, tanto no que diz respeito à virtude moral como à intelectual, fez-se necessário estabelecer um forte vínculo na transposição do ensino entre os asclepiades para os novos seguidores de Hipócrates⁵¹. Os termos desse novo encontro entre mestre e discípulo se apresenta na análise do texto do *Juramento de Hipócrates*.

1.3. O juramento

Todo juramento (*ὄρκος*) encerra em si uma promessa solene, que se apoia na nobreza da alma, fazendo com que aquele que jura se comprometa com as palavras ditas e o impeça de violá-las. Os juramentos da Antiguidade apresentavam uma formulação caracterizada em três partes, onde primeiro se toma os Deuses por testemunha, uma segunda parte central onde os depoimentos são proferidos como garantias, e uma terceira e última parte onde são fixadas as penas que deverão incorrer na falta de fidelidade à palavra empenhada:

⁵⁰ Para definições de virtude em Platão ver *Menon* (97b-100b); *República* (429e-441c); *Protágoras* (349b) e em Aristóteles ver *Ética à Nicômaco* (II, VI).

⁵¹ Por muito tempo na Antiguidade, e principalmente através da interpretação de Galeno dos escritos e da biografia de Hipócrates, a figura deste médico se tornou lendária como sendo de ilibada reputação e tomada como modelo para aqueles que decidiam seguir a profissão e tinham nele também um exemplo a ser seguido. Segundo Jouanna, “Galeno não se restringe unicamente a comentar os tratados hipocráticos; em um pequeno e sintético texto chamado de *O Melhor Médico também é um Filósofo*, ele descreve o médico ideal, tomando como modelo a figura de Hipócrates.” (JOUANNA, J. *Greek medicine from Hippocrates to Galen - selected papers*. Translated by Neil Allies. Boston: BRILL, 2012, p. 275).

Horkos designa o juramento, mas também, de maneira mais arcaica, a posse do objeto sacralizante, e sobretudo, como em Hesíodo..., o castigo reservado aos perjuros, e o deus que o irá cumprir - no caso, o rio dos Infernos. Todo juramento é uma promessa (ou uma convenção) solene.⁵²

Segundo Jouanna⁵³, o texto do juramento hipocrático, um dos mais antigos de todo *Corpus* hipocrático, um daqueles que é atribuído diretamente a Hipócrates, pode ser analisado em dois momentos: em primeiro tempo como um "termo jurídico" de um "contrato"⁵⁴ que expressa o acordo a ser estabelecido, e um segundo momento, dito "ético", onde se declara o respeito à vida humana, a conduta moral com o paciente e se atesta a importância do segredo médico⁵⁵:

Juro por Apolo médico, Asclépio, Hígia, Panacéia e todos os deuses e deusas, e os tomo por testemunhas que, conforme minha capacidade e discernimento, cumprirei este juramento e compromisso escrito;

Considerar igual a meus pais aquele que me ensinou esta arte, compartilhar com ele meus recursos e se necessário prover o que lhe faltar; considerar seus filhos meus irmãos, e aos do sexo masculino ensinar esta arte sem remuneração ou compromisso escrito, se desejarem aprendê-la.

Compartilhar os preceitos, ensinamentos orais e todas as demais instruções com os meus filhos, aos filhos daquele que me ensinou, os discípulos que assumiram compromisso por escrito e prestaram juramento conforme a lei médica, e com ninguém mais;

Utilizarei a dieta em benefício dos que sofrem, conforme minha capacidade e discernimento, e além disso repelirei o mal e a injustiça; não darei, a quem pedir, nenhuma droga mortal, nem

⁵² BOYER, A. *Chose Promise: étude sur la promesse, à partir de Hobbes et de quelques autres*. Paris: PUF, 2014, p. 297-298.

⁵³ JOUANNA, J. *Hippocrates*. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999, 520 p.

⁵⁴ A palavra do texto que remete à ideia de um "contrato" provém do uso do termo *συγγραφή* que na tradução inglesa é "indenture". (HIPPOCRATES. *The oath*. The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, 2006, vol. I, p. 291-293).

⁵⁵ Além do Juramento, o tratado hipocrático *Do Médico* faz menção ao voto de silêncio como uma das principais recomendações éticas para os novos discípulos: "Não é pequena a intimidade entre o médico e seus pacientes, pois eles se colocam nas mãos de seus médicos e o tempo todo se deparam com mulheres, moças e bens de considerável valor. É preciso, portanto, observar todas essas coisas com comedimento e conduzir-se assim, de corpo e alma." (HIPÓCRATES. *Do médico*. IN: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO, W.A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 180.

recomendarei essa decisão; do mesmo modo, não darei a mulher alguma pessão para abortar;
 Com pureza e santidade conservarei minha vida e minha arte; não operarei ninguém que tenha a doença da pedra, mas cederei o lugar aos homens que fazem essa prática.
 Em quantas casas eu entrar, entrarei para benefício dos que sofrem, evitando toda injustiça voluntária e outra forma de corrupção, e também atos libidinosos no corpo de mulheres e homens, livres ou escravos. O que vir e ouvir, durante o tratamento, sobre a vida dos homens, sem relação com o tratamento, e que não for necessário divulgar, calarei, considerando tais coisas segredo.
 Se cumprir e não violar este juramento, que eu possa desfrutar minha vida e minha arte afamado junto a todos os homens para sempre; mas se eu o transgredir e não o cumprir, que o contrário aconteça.”⁵⁶

Escrito de forma quase oracular, o juramento hipocrático reflete uma prática herdada da tradição arcaica onde outros juramentos também se faziam importantes na sociedade. A importância ética e social do juramento se inscreve na cultura da confiança na palavra empenhada, sem o que não há laço social⁵⁷.

Na transição de uma cultura oral para a escrita, o juramento era parte da tessitura de algumas esferas da sociedade na Antiguidade greco-latina, principalmente a jurídico-política e a religiosa:

Na fonte mais antiga que a tradição latina nos permite alcançar, o juramento é um ato verbal destinado a garantir a verdade de uma promessa ou de uma asserção... o mesmo vale para a tradição grega. O juramento que as fontes mais antigas nos apresentam numa vasta casuística implica o testemunho dos deuses, a presença de objetos (o cetro, como acontece no “grande juramento” - *megas horkos*, - de Aquiles, no início da Ilíada, mas também os cavalos, o carro ou as vísceras do animal sacrificado; são todos elementos encontrados em época

⁵⁶ HIPÓCRATES. Juramento. IN: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO, W.A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 151-2.

⁵⁷ Algo da tradição dos juramentos se mantém nos dias de hoje, ainda que de forma simbólica, quando juramos perante um tribunal e quando vamos ao altar nas cerimônias religiosas de casamento. Para uma arqueologia dos juramentos na Antiguidade ver: BENVENISTE, E. L'expression du serment dans la Grèce ancienne. *Revue de l'histoire des religions*, tome 134, n. 1-3, 1947. pp. 81-94.

histórica) para juramentos que certamente têm natureza jurídica...⁵⁸

Encontramos testemunho de juramentos importantes, bem antes do hipocrático, na *Ilíada*:

Zeus pai que reges do Ida, gloriosíssimo, máximo! E tu, ó Sol, que tudo vês e tudo ouves! E vós, ó rios, e tu, Terra! E vós que nos infernos vos vingais dos homens mortos, que com perjúrio juraram!

Sede vós testemunhas, vigiai os leais sacrifícios! Na eventualidade de Alexandre matar Menelau, que fique ele com Helena e com todas as riquezas; e nós regressaremos nas naus preparadas para o alto-mar.

Mas na eventualidade de o loiro Menelau matar Alexandre, que os troianos devolvam Helena e todas as riquezas, e em desagravo paguem aos Argivos a retribuição devida - de tal ordem que a recordem homens ainda por nascer.

No entanto, se Príamo e os filhos de Príamo não quiserem pagar a retribuição, depois de ter morrido Alexandre, então continuarei a combater por causa da recompensa, aqui permanecendo, até que chegue ao fim da guerra...

Gloriosíssimo Zeus Máximo, e vós, outros deuses imortais! A quem primeiro invalidar estes juramentos, que deste modo se lhe entornem por terra os miolos como a este vinho - deles e dos filhos, e que as mulheres sejam subjugadas por outros. (Canto III: 276-301)⁵⁹.

Este juramento de Aquiles obedece a regra da invocação inicial aos deuses, a parte central do depoimento, e ao final a penalidade caso o juramento proferido seja quebrado por qualquer uma das partes. Por ser extrema, a punição do perjúrio atesta a centralidade do juramento como garantia religiosa e moral para os laços entre os indivíduos e também com a sociedade.

Temos testemunho de juramentos também importantes posteriores ao hipocrático mas ainda na época clássica, por intermédio de Aristóteles, no texto *A Constituição de Atenas*, onde encontramos menção ao “Juramento dos

⁵⁸ AGAMBEN, G.: *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, 91 p.

⁵⁹ HOMERO. *Ilíada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p.171-172.

Efebos”: um compromisso dos jovens atenienses com o exercício da cidadania na *pólis* democrática. Para serem admitidos como membros ativos da cidade e desfrutar dessa condição, além de desempenhar os afazeres cívicos, ou seja, serem considerados verdadeiros “cidadãos”, os jovens com 18 anos de idade faziam um juramento proclamando respeito e reverência aos ideais e às coisas sagradas da cidade⁶⁰:

Não trarei vergonha sobre as armas sagradas nem abandonarei o homem ao meu lado, onde quer que eu esteja na linha de combate.

Eu lutarei em defesa das coisas sagradas e profanas e não entregarei a pátria diminuída, mas maior e melhor tanto quanto eu puder e na união de todos.

E deverei ser obediente a quem quer que exerça o poder de forma sensata em toda ocasião, e às leis em vigor e àquelas sensatamente estabelecidas no futuro.

Se alguém as quiser destruir não o permitirei tanto quanto estiver ao meu alcance e na união de todos, e honrarei a religião ancestral.

Os deuses são testemunhas: Aglauro, Eniálio, Ares, Zeus, Tália, Auxo, Hegémone.⁶¹

O Juramento dos Efebos, embora tivesse um papel predominantemente militar e/ou cívico, tinha imbuído em sua profundidade um aspecto religioso, semelhante ao que também encontramos no juramento hipocrático: a promessa de honrar os ancestrais sagrados da Grécia.

Outro exemplo da importância do juramento na época clássica nos alcançou pelos discursos do orador Demóstenes, de onde é possível recolher o “Juramento dos Heliastas” (*hórkos heliastikós*):⁶²

⁶⁰ KUSTER, E. De desejos e de cidades: a difícil arte cotidiana da vida coletiva. *Fractal, Rev. Psicol.*, v 21, n. 2, Rio de Janeiro, 2009.

⁶¹ TAYLOR, J.W. *The athenian ephebic oath*. The Classical Journal, vol. 13, no. 7 (Apr, 1918), pp. 495-501. O Juramento dos Efebos pode ser lido na sua forma epigráfica (uma estela datada do séc. IV. a.C.) e também na literatura registrada por Licurgo (1.76), Estobeu (*Floril.* 43.48) e Pólux (8.105). Uma tradução do grego para o inglês pode ser encontrada em: KELLOGG, D. The ephebic oath and the oath of Plataia in fourth-century Athens. *Mouseion*, Series III, vol. 8 (2008).

⁶² O juramento heliástico, que se encontra em um dos célebres discursos de Demóstenes, era realizado pelo tribunal dos heliastas, constituído por cidadãos provenientes das dez tribos que compunham a população de Atenas e escolhidos por sorteio. Os juízes se comprometiam a votar segundo as leis e decretos da assembléia, recusar presentes em virtude do cargo que ocupavam, escutar as acusações e a defesa de modo igual e decidir de acordo com o conteúdo do caso em julgamento.

Eu darei veredito de acordo com os estatutos e decretos do povo de Atenas e do conselho dos quinhentos. Eu não votarei pela tirania e oligarquia. Se algum homem tentar subverter a democracia ateniense ou fizer discurso em contrário eu não estarei de acordo...

Eu não receberei vantagem relacionada a minha atuação judicial, e ninguém deve recebê-la em meu nome como forma de subterfúgio ou truque...

Eu não tenho menos do que trinta anos. Eu darei escuta imparcial tanto ao acusador quanto ao defensor. O réu deve jurar por Zeus, Poseidon, e Demeter, e invocar a destruição sobre si mesmo e sua família em caso de transgressão de seu juramento, e deve rezar para que sua prosperidade seja uma consequência de sua lealdade. (*Contra Timócrates*, 24:149-151).⁶³

Como observa Agamben, o juramento é um rito oral, ao mesmo tempo de caráter jurídico e religioso, que na tradição greco-romana se afirmava como “ato verbal destinado a garantir a verdade de uma promessa ou de uma asserção”⁶⁴. As relações do juramento com a esfera religiosa não podem ser subestimadas, e sua eficácia se baseia na confiança que depositamos no modelo divino em que os Deuses são testemunhas da veracidade da linguagem humana, garantia de que a palavra pronunciada e a segurança de sua efetivação coincidem.

O *Juramento* hipocrático atesta essa tradição da Antiguidade: apresenta uma invocação aos Deuses, uma parte central onde as promessas são feitas, e no final o julgamento / castigo em caso de perjúrio. Seu começo:

Juro por Apolo médico, Asclépio, Hígia, Panacéia e todos os deuses e deusas, e os tomo por testemunhas que, conforme minha capacidade e discernimento, cumprirei este juramento e compromisso por escrito...⁶⁵

⁶³ Demosthenes. *Against Timocrates*, 149 (www.perseus.tufts.edu).

⁶⁴ AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 26.

⁶⁵ HIPÓCRATES. Juramento. IN: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO, W.A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 151.

Seguindo a forma oracular, que também caracteriza o livro dos Aforismos do *Corpus* hipocrático, o juramento permanece no campo do divino e toma como testemunha Apolo, que, na mitologia, representa o poder da cura, e não Zeus como na maioria dos outros juramentos. Este não é um mero detalhe, pois sabe-se que Apolo apesar de seus poderes foi incapaz de salvar sua amada, a humana Coronis. Implícito ao *Juramento*, está posto que a medicina deve assim aceitar seus limites, que é a própria condição da mortalidade, sua fronteira moral, devendo evitar excessos e desmesuras. Neste sentido, jurar e ter Apolo como testemunha representaria aqui os limites éticos tanto da humana condição quanto do campo de atuação dos médicos:

As palavras - Eu juro por Apolo....- reverberam a cosmologia que assina a sua origem, seus propósitos, e os limites da medicina. Os esforços valiosos de Apolo para tentar salvar a sua amada Coronis, e como esse esforço o leva a dedicar Asclépio à cura, fala de como a paixão pelo curar está enraizada no amor e no pesar. O fracasso de Apolo em salvar a humana Coronis que foi abatida por um deus, assim como a história da punição de Asclépio por ressuscitar um morto, ensina que a medicina deve aceitar a mortalidade humana como a própria fronteira ética de sua prática.⁶⁶

Esses limites éticos pertencem ao universo grego, pois, na elaboração de suas regras de conduta, os gregos estavam sempre atentos à harmonia que governa a natureza, a *Φύσις*. Para os gregos, na natureza nada está em excesso, como diz a epígrafe do famoso Oráculo de Delfos. Possuindo um caráter de fluidez na busca permanente pela manutenção de um estado de equilíbrio, assim está posta a concepção básica da noção grega de natureza:

Os gregos tiveram o senso inato do que significa "natureza". O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa ideia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido.

⁶⁶ MILLES, S. H. *The Hippocratic oath and the ethics of medicine*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 22-23.

Chamamos orgânica a essa concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. A tendência do espírito grego para a clara apreensão das leis do real, tendência patente em todas as esferas da vida – pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte - , radica-se nessa concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica⁶⁷.

A *Φύσις* representa a substância pela qual todas as coisas são feitas; seu caráter é "divino", porque é eterna e fonte inesgotável de vitalidade sendo sempre imperecível e imortal. Este sentido de natureza está presente nos escritos hipocráticos, visto que os mesmos avaliavam a natureza humana como um microcosmos e portanto um mecanismo em miniatura do cosmos (*κόσμος* = harmonia e ordem; beleza e perfeição) universal, que antes de mais nada era passível de compreensão pelo *lógos*⁶⁸:

Hipócrates estabelece um paralelismo entre a estrutura do cosmos e a do corpo humano. O homem como microcosmos e o universo como macrocosmos se correspondem entre si em uma relação de *isonomia* e *simpatia*. Isto permitirá que o corpo humano seja entendido como um elemento da natureza, igual ao resto do universo.⁶⁹

A transmissão dos saberes e práticas médicas da escola hipocrática retratadas pelo *Juramento* não podiam estar distantes destes conceitos. O caráter solene de respeito à vida humana e os preceitos éticos que asseguravam a sacralidade da prática médica tal qual deveria permanecer inalterada pelos discípulos, independente do tempo e de quem a exercia, se encontra na parte central do juramento: "com pureza e santidade conservarei minha vida e minha arte"⁷⁰

⁶⁷ JAEGER, W. *Paidéia – a formação do homem grego*. Tradução Arthur M. Parreira. 6ª. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 8-9.

⁶⁸ Mantemos até hoje a palavra fisiologia (*physiologia*) para designar o estudo da *physis* humana, ou seja, a maneira de ser "ao natural" do organismo, como ele funciona e mantém-se equilibrado nas suas diversas funções orgânicas. Também na língua inglesa se manteve a palavra *physician* para designar o médico.

⁶⁹ IVANOVIC-ZUVIC, F. Consideraciones epistemológicas sobre la medicina y las enfermedades mentales en la antigua Grecia. *Rev. Chil. Neuro-Psiquiat.*, 2004; 42(3): 163-175.

⁷⁰ HIPÓCRATES. Juramento. IN: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO, W.A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 152.

Os ensinamentos dos hipocráticos não eram transmitidos para aqueles que não prestassem o rito oral. O cuidado inseparável entre a arte e a ética, fez da medicina hipocrática uma atividade técnica distinta de todas as outras pelo seu amor ao homem - a filantropia - e pela aplicação de um juramento. Os hipocráticos, baseados na sua ética, tratavam doentes de diversos tipos, homens e mulheres, cidadãos e estrangeiros, pessoas livres e escravos, assim como gregos e não-gregos. Uma evidência dessa forma ampla e humanista de lidar com pacientes está no uso da palavra *ánthropos*, que significa "ser humano" em grego nos escritos da coleção hipocrática⁷¹. Por tudo isso, a ética médica é merecidamente denominada a primeira das éticas:

O Juramento de Hipócrates é o emblema imortal de uma nova forma de enquadramento de um saber que ao mesmo tempo o credencia, o regula, o organiza e conseqüentemente o faz existir plenamente enquanto uma profissão: na origem professar significa prestar juramento. De uma certa maneira, o Juramento, no ocidente, é a primeira codificação maior que transformou uma prática em uma atividade autêntica ao inscrevê-la em um espaço definido, não só pelos seus objetivos mas como também pelos seus valores.⁷²

Partindo de colocações pertinentes a uma esfera pública e se deslocando para a esfera do privado, o texto do juramento passa pelo seu núcleo propriamente ético-médico, sem perder a sua forma oracular, mas como que fazendo uma passagem de um cosmos divino antigo para um cosmos ético-político. Encerrando o texto, obedecendo à ordem de quase todos os juramentos na Antiguidade, uma impreciação final evoca uma punição:

Se cumprir e não violar este juramento, que eu possa desfrutar minha vida e minha arte afamado junto a todos os homens, para sempre, mas se eu o transgredir e não o cumprir, que o contrário aconteça.⁷³

⁷¹ JOUANNA, J. *Hippocrates*. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999, p. 125.

⁷² LOMBARD, J. *Éthique médicale et philosophie - l'apport de l'Antiquité*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 7.

⁷³ HIPÓCRATES. Juramento. IN: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO, W.A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 152.

O “vínculo solene e total” do juramento na vida coletiva, que garantia os laços dos saberes e das filiações sofreu, segundo Agamben, um gradativo declínio ao longo dos séculos não mais desempenhando esse papel de vinculação, a um só tempo, filosófica e moral, religiosa e estética⁷⁴.

Historicamente, é possível traçar o começo de um processo de laicização dos discursos desde a reforma hoplita na Grécia Arcaica (por volta de 650 a.c.). Detienne esclarece que “o aparecimento dos cidadãos-soldados, iguais e semelhantes, o discurso-diálogo, o discurso profano, aquele que age sobre outrem, o discurso que procura persuadir e se refere às questões do grupo, esse tipo de discurso ganha terreno e, pouco a pouco, torna obsoleto o discurso eficaz e portador da verdade”⁷⁵.

Na Grécia arcaica as palavras dos magos e dos adivinhos tinham caráter de eficácia, dotada de um poder especial, e estes eram considerados pessoas “fora do comum”, como Hermótimo, Epiménides e Empédocles⁷⁶. Na *Ilíada*, é o profeta Calcas que apreende a dimensão total da temporalidade (sendo o profeta aquele que, estando no presente, prevê o futuro com os olhos no passado) e profetiza o fim da praga que assola os Aqueus pela devolução de Criseida ao seu pai Crises⁷⁷.

No tratado médico hipocrático *Prognóstico* se encontra uma forma de conexão da *ιάτρικέ τέκνη* com as formas tradicionais das profecias. Por meio do seu poder de prognosticar o médico era capaz de causar confiança e admiração naqueles que buscava ajudar:

Eu considero que seja uma excelente coisa que o médico pratique o prognóstico. Visto que se ele descobrir e declarar, sem auxílio, ao lado do seus pacientes, o presente, o passado e o futuro, e preencher as lacunas nos relatos dados pelo doente, ele será mais acreditado por compreender os casos, e

⁷⁴ AGAMBEN, G. **O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 9.

⁷⁵ DETIENNE, M. **Mestres da verdade na grécia arcaica**. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2013, p. ix.

⁷⁶ VERNANT, J-P. **El individuo en la ciudad**. IN: Sobre el individuo: Contribuciones al Coloquio de Royaumont. Paul Veyne, Jean-Pierre Vernant, et al. Barcelona; Buenos Aires; México : Ediciones Paidós Ibérica, 1990, p. 31.

⁷⁷ *Ilíada*, Canto I, 68-70.

assim as pessoas poderão se colocar com confiança sob seus tratamentos.⁷⁸

O que os médicos hipocráticos mais desejavam aprender era a prognosticar com a devida acurácia, pois assim ganhavam a confiança e a reputação necessárias à sua prática curativa. No entanto, ao contrário dos profetas que sabiam se comunicar com os deuses e podiam interpretar seus desígnios, os médicos hipocráticos se baseavam nos sinais e sintomas apresentados pelos seus pacientes.⁷⁹ De uma certa maneira, na mesma linha do pré-socrático Heráclito de Éfeso, o qual dizia que a tarefa do sábio era apreender o *lógos* da *physis*, o médico hipocrático deveria "desvelar" a doença oculta nos sinais em que se manifestava⁸⁰.

O texto do *Juramento de Hipócrates* pode ser aprofundado na possibilidade de se adentrar no estudo do seu "núcleo a-histórico e imóvel do juramento-acontecimento"⁸¹. Apenas explicando melhor de forma sucinta este enfoque mais contemporâneo, a noção de acontecimento faz parte da filosofia de Gilles Deleuze e Michel Foucault, que reverbera noções filosóficas do estoicismo antigo. O acontecimento pertence à ordem dos incorpóreos, um efeito, decorrente do choque dos corpos, mas algo que lhe dá sentido pela linguagem. Nessa perspectiva, o "juramento-acontecimento" seria a manifestação do sentido, e portanto de verdade, para aquele que vivencia o seu ritual.

⁷⁸ HIPPOCRATES. *Prognostic*. The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, 2006, vol. II, p. 7.

⁷⁹ JOUANNA, J. *Hippocrates*. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999, p. 102.

⁸⁰ Para além do escopo deste trabalho, ficaria aqui a possibilidade de se aprofundar na questão de como a medicina hipocrática poderia ser entendida como uma arte apolínea, no sentido de que ela busca o ordenamento e traz a "luz da razão" para a compreensão do binômio saúde-doença.

⁸¹ AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 10.

2. O Juramento à luz da Oração Fúnebre de Péricles

O *Juramento de Hipócrates* e a *Oração Fúnebre* de Péricles possuem um solo comum: o não-esquecimento da palavra empenhada que se engajou no passado e que irá garantir no futuro os laços de confiança (*πίστις*) tão necessários tanto para a prática da medicina hipocrática como para a coesão dos cidadãos da *pólis*. Medicina e história se cruzam na busca das causas (*αἰτία*), da doença do corpo, a primeira, a doença da cidade, a outra. Com efeito, Tucídides, ao narrar a Guerra do Peloponeso, elabora as relações entre a guerra, a peste que assolou a cidade e a dissolução dos costumes com sua degradação moral.

A *Oração Fúnebre* de Péricles, exemplo clássico de um *lógos epitáphios*, faz parte do relato histórico de Tucídides quando este narrou os acontecimentos da Guerra do Peloponeso (431 – 404 a.c.). Nesta narrativa o autor deixa de lado os elementos mitológicos (*to mythodes*) em franca contraposição aos escritos homéricos de conhecimento comum na Grécia Arcaica e Clássica. Como general de guerra exilado de Atenas a partir de 424 a.C., Tucídides toma como incumbência escrever sobre a guerra vivida por ele, baseando-se também em testemunhas oculares de quem ele conseguiu relatos, além daqueles de seus vários informantes, permanecendo fiel à máxima “objetividade” de sua exposição dos fatos. Seguindo na esteira de Heródoto, seu objeto de investigação eram as pessoas e a cultura de um povo, e não mais os feitos dos heróis de um passado homérico. Tucídides estava ligado à tradição oral, sendo ainda os registros escritos muito esparsos na sua época, não obstante, o seu relato demonstra uma preocupação com a acurácia dos fatos e um interesse infatigável em averiguar as causas de cada evento descrito na guerra da qual também participou. Narrando o apogeu de uma cultura e a decadência de sua cidade, Tucídides é considerado o historiador do *páthos*, enquanto que Heródoto aquele do *éthos* grego⁸².

Tucídides inova ao adotar um método de investigação no seu relato dos fatos contemporâneos, tendo a originalidade de fazer uma análise preliminar do

⁸² MATOS, O. *A história*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 29.

que deveria ser exposto em seguida, na maioria das vezes na forma de um discurso ou de “dois discursos antitéticos onde se confrontam raciocínios contrários”.⁸³ O autor não se pautava apenas na simples reprodução dos fatos e, apesar de ter o cuidado de jamais se colocar em primeira pessoa e de abster-se de comentários pessoais, se mostra criador de uma história a partir da escolha dos elementos e dos fios condutores da sua narrativa. Como na filosofia e na medicina, Tucídides demonstra preferir a clareza (*tò saphés*) aos detalhes que ele considera supérfluos e, partindo da desordem dos fatos brutos, vai articulando-os sem perder de vista a sua unidade inteligível, como por exemplo, nos relatos que faz das diversas batalhas da guerra centrado na *gnóme*⁸⁴ (a intenção que orienta as operações dos generais de cada parte envolvida; a boa decisão).

Em Tucídides, o relato de uma batalha se torna uma teoria; vencer ou não um inimigo se apresenta como decorrente de sua superioridade técnica, do seu conhecimento e de sua experiência em combate, muito ao contrário da épica de Homero onde os deuses se incumbiam de dar ou tirar a vantagem de cada tropa que lutava em Tróia.⁸⁵

⁸³ ROMILLY, J. ***História e razão em Tucídides***. Tradução Tomás Rosa Bueno. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 18).

⁸⁴ “Na batalha de Potidéia (Tuc. I.62-63), a relação entre o plano e a ação é marcada de maneira igualmente clara... Tucídides, após ter indicado os nomes dos chefes peloponésios, expõe, com a repartição tática, o plano deles: *ên dê he gnóme tou Aristhéos* = era esta a intenção de Aristeu”. (ROMILLY, J. ***História e razão em Tucídides***. Tradução Tomás Rosa Bueno. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 82 e 87). Também “*γνώμη* (*gnóme*) é o espírito que conhece mas também é o ato do conhecer e o conhecimento considerado isoladamente”. (SNELL, B. ***A cultura grega e as origens do pensamento europeu***. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 235).

⁸⁵ Na *Ilíada* (Canto 1:37-53), Homero apresenta o deus Apolo sendo invocado para interceder contra os Dânaos: “Desceu do Olimpo, com o coração agitado de ira... disparou as setas contra os homens... as piras dos mortos ardiam continuamente... durante nove dias contra o exército voaram os disparos do deus”. (HOMERO. ***Ilíada***. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p.110-1).

A narrativa de Tucídides, considerada a partir de então ‘histórica’⁸⁶, tem paralelo apenas com os escritos de alguns filósofos pré-socráticos e com os textos do *Corpus* hipocrático: em ambos se encontra a atitude de conhecer a causa (*αἰτία*), o “modo de ser” da saúde e da doença, seu sentido. O desenvolvimento de um vocabulário médico decorrente essencialmente do aparecimento da medicina a partir de Hipócrates foi impulsionado pelos acontecimentos da peste e dos problemas decorrentes vividos na cidade. Segundo Neiva, “Tucídides não só usa termos médicos da época, como foi ele quem, pela primeira vez, recusou-se a tomar as fontes míticas como fontes do relato histórico, passando a entender os acontecimentos do passado segundo parâmetros de veracidade objetiva”⁸⁷. Assim, a história, como a filosofia e a medicina, se mesclam em conceitos que lhes são comuns⁸⁸, porque a saúde da cidade, do corpo e da inteligência constituem a unidade de um mundo comum compartilhado. Esse compartilhamento é exemplificado por Martens no uso pré-platônico da palavra *ιδέα* e *εἶδος* (ambos sinônimos):

A distinção de homens, seres vivos e coisas em grupos formados segundo seu aspecto é bastante recorrente em Heródoto e Tucídides, mas sobretudo nos escritos hipocráticos. Além das expectativas oriundas de propriedades sensíveis, como o termo *εἶδος* também estão visadas espécies de comportamento ou de situação. Assim, Tucídides fala do *εἶδος* ou da *ιδέα* da peste, da morte ou da guerra. Por fim, com *εἶδος* também é designado um procedimento: nos escritos hipocráticos, o procedimento médico diante das enfermidades

⁸⁶ A palavra história vem do verbo *historein* que deriva de “ver” e “saber” no grego. O *hístor*, nos poemas épicos, era o árbitro de uma situação de conflito. (MATOS, O. **A história**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 24-2 e p. 72). Para Aristóteles, a diferença entre o historiador e o poeta é a de que o primeiro descreve fatos acontecidos, e o segundo, fatos que poderiam ter acontecido; o primeiro considera o necessário e o poeta os fatos possíveis. Na *Poética* (IX, 1451b) Aristóteles diz que “... não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa... diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e o outro as que poderiam suceder.” (ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 249).

⁸⁷ NEIVA, E. Cultura e conflito: lições da cidade de Atenas na guerra do Peloponeso. **Galáxia**, n. 6, 2003, p. 67-104.

⁸⁸ “Sabe-se que o conceito de *eidōs*, o qual conhecemos através da teoria das ideias platônica, foi utilizado primeiramente na ciência médica. Assim, ele se encontra em Tucídides, na descrição do quadro patológico daquela famosa peste que castigou Atenas no começo da Guerra do Peloponeso e acabaria por vitimar também Péricles.” (GADAMER, H-G. **O caráter oculto da saúde**. Tradução Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 49).

(as maneiras de repor em seu lugar o braço deslocado ou de fazer ataduras, etc.); em Heródoto e Tucídides, as maneiras de planejar e agir militarmente.⁸⁹

Segundo Jaeger, “o conceito de causa provém do vocabulário da Medicina, como revela a palavra *πρόφάσις*, que Tucídides emprega”⁹⁰. A palavra *πρόφάσις*, que significa mostrar ou trazer à luz na forma de uma explicação ou “razão claramente aduzível”, é empregada pela medicina para determinar as causas de uma doença assim como em Tucídides é usada para dar as razões da guerra que relata⁹¹. Também segundo o helenista Swain:

Não é nenhuma surpresa a utilização que faz Tucídides da linguagem médica de forma tão extensa... ele adapta o estilo dos escritores médicos ao seu e isso também não é nenhuma surpresa ou um argumento contra essa influência sobre ele... ele adaptou teorias médicas chave sobre a natureza e a terapia prognóstica ao seu próprio interesse.⁹²

Tucídides usa como modelo para descrever a *pólis*, tanto a devastada pela peste como aquela má gerida pelos seus governantes⁹³, o corpo humano na sua compreensão hipocrática, ao falar de *κράσις*⁹⁴ :

Nos primeiros tempos desse período, os atenienses parecem ter sido melhor governados do que em qualquer outra época, pelo menos no meu tempo; com efeito, houve um equilíbrio (*κράσις*) razoável entre a aristocracia e o povo, e isto foi um fato preponderante na recuperação da cidade, então em péssima situação. (Tuc. VIII, 97)

⁸⁹ MARTENS, E. **A questão de Sócrates: uma introdução**. Tradução Vicente Sampaio. São Paulo: Odysseus Editora, 2013, p. 100.

⁹⁰ JAEGER, W. **Paidéia – a formação do homem grego**. Tradução Arthur M. Parreira. 6ª. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 450.

⁹¹ VEGETTI, M. Culpabilidade, responsabilidade e causa: filosofia, historiografia e medicina no século V a.c. IN: LONG, A. A. (org.). **Primórdios da filosofia grega**. Tradução Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008, p. 345-364.

⁹² SWAIN, S. **Man and medicine in Thucydides**. *Arethusa*, 27 (1994), 303-327.

⁹³ Ver tese de mestrado: DRAEGER, A. C. F. **“Para além do lógos”: a peste de Atenas na obra de Tucídides**. Rio de Janeiro: UFRJ/ FL, 2004.

⁹⁴ A crase (*κράσις*), a crise (*κρίσις*) e a pepsis (*πέψις*) designam os pontos cruciais da fraseologia na Teoria Humoral.

O conceito de *κράσις*⁹⁵ da literatura médica faz referência à mistura perfeita e harmônica dos humores (*χυμοί*)⁹⁶. A teoria humoral tem correspondência no filósofo pré-socrático Empédocles, e dele decorre:

O principal interesse do tratado *A Natureza do Homem* está na doutrina de Empédocles contida nos primeiros oito capítulos. Os quatro humores não são os quatro elementos de Empédocles, mas eles são análogos e desempenham funções análogas. É a sua *krasis* que produz o corpo saudável, e todo o argumento implica que eles são elementares e imutáveis em si mesmos.⁹⁷

A questão da mistura equilibrada dos humores conferindo saúde (e de seu desequilíbrio levando à doença) se encontra também posteriormente em Aristóteles que irá tecer um comentário acerca da melancolia, no chamado *Problema XXX*, em que afirma que nesta afecção se trata em realidade de uma composição específica (um temperamento ou uma mistura) da bÍlis negra em excesso que acomete personagens de gênio ilustre como Empédocles, Platão e Sócrates:

... pois, em muitas pessoas desta natureza, nascem males cuja origem é essa mistura no corpo... (*κράσεως τῷ σώματι*).⁹⁸

A falta de uma harmonia entre as partes ou humores que compõe a nossa natureza física seria a *ἀκρησία*, o que acarretaria a doença. A doença é então entendida pelos hipocráticos como uma desarmonia das partes ou prevalência de um dos humores. No tratado *Da Medicina Antiga*, um dos mais antigos do *Corpus* hipocrático, a palavra aparece na expressão "*διὰ χυμῶν...*

⁹⁵ Segundo o dicionário greco-francês, *krasis* significa "*mélange de forces ou de qualités morales, en parl. de l'âme*". (BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. 26e. Édition. Paris: Hachette, 1963).

⁹⁶ O entendimento de que o corpo humano está constituído de quatro humores se encontra no tratado hipocrático *Da Natureza do Homem* que, segundo Aristóteles e o papiro médico *Anônimo de Londres*, é da autoria do genro de Hipócrates chamado Políbio. (CAIRUS, H.F. & RIBEIRO JR., W.A. *Textos hipocráticos – o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, p. 39.)

⁹⁷ HIPPOCRATES. *Heracleitus on the universe*. Translated by W.H.S. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, vol. IV, p. xxviii, 1931.

⁹⁸ ARISTOTE. *L'homme de génie et la mélancolie*. Trad. J. Pigeaud. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2006, p. 83.

και ἀκρησίας" sendo utilizada pelo autor para designar os humores não misturados⁹⁹.

A palavra *akrasia* se encontra também no vocabulário de Platão e Aristóteles para denominar a tese socrática de que não é possível alguém agir ao contrário do seu conhecimento moral das coisas¹⁰⁰. O termo se refere a alguém que tem falta de controle sobre si, um fenômeno moral que significava uma "fraqueza de vontade" ou incontinência da alma¹⁰¹. O vocabulário filosófico adota o termo, dentro da tese do "intelectualismo" socrático, como a falta de concordância entre o saber o que é certo e o agir incorreto. Para Sócrates toda ação que um agente executa só pode ser coerente com o conhecimento que tem do seu valor moral, ou seja, não poderia haver uma desarmonia no *lógos*, apenas um ignorante agiria de forma incorreta. Em outras palavras, se "ninguém age mal voluntariamente", é porque ninguém erra por deliberação. Em Aristóteles:

A akrasia é pensada no lugar preciso de um conflito entre o que a razão reconhece como sendo bom (aquilo que deve ser feito) e o que o desejo apresenta, no momento, como aparentemente bom.¹⁰²

Platão, ao tratar da justiça no diálogo *República*, apresenta sua concepção orgânica da cidade usando também, assim como o encontrado em

⁹⁹ HIPPOCRATES. *Ancient Medicine*. Translated by W.H.S. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, vol. I, p. 48-49, 1931.

¹⁰⁰ No diálogo *Protágoras*, Platão apresenta o fenômeno da *akrasia* enquanto problema filosófico: "Mas sabes que a maioria dos homens não se deixa convencer nem por mim nem por ti; dizem antes que muitos, sabendo o que é melhor, não querem agir desse modo, quando podiam fazê-lo, mas agem de outra maneira, e aqueles a quem eu tenho perguntado qual a razão desse comportamento respondem que são obrigados a fazer o que fazem, dominados pelo prazer, pela dor ou por qualquer desses outros sentimentos de que eu falava ainda agora" (*Protágoras*, 352d-e). Aristóteles retoma também a questão da *akrasia* na *Ética*: "...como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento; pois seria estranho - assim pensava Sócrates, - que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele não existia isso que se chama incontinência. Ninguém, depois de julgar - afirmava -, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância." (*Ética a Nicômaco*, 1145b20-25).

¹⁰¹ Nesse sentido da filosofia, a palavra *akrasia* se refere a uma ausência de *krátos* (força / poder). (ENTRALGO, P.L. *La medicina hipocrática*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 193).

¹⁰² ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. 2a. ed. São Paulo: Paulus, 2009, p. 432.

Tucídides, uma analogia cidade-corpo humano: a cidade sendo constituída de três classes (artesãos, guardiões e governantes) cada uma correspondendo a uma parte da alma (epitimética, timocrática e logística). Pela personagem interposta de Sócrates, o filósofo se propõe a examinar antes a cidade ao invés do indivíduo por se prestar melhor ao entendimento inicial do que é a justiça:

- Absolutamente, disse Adimanto, mas que semelhança vêes tu, ó Sócrates, com a investigação sobre a justiça?
- Vou dizer-te, respondi. Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?
- Também é - replicou.
- Logo, a cidade é maior do que o indivíduo?
- É maior.
- Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor. (*República*, 368e-369a)¹⁰³.

Em muitos outros diálogos de Platão a medicina serve como modelo e base para a sua teoria moral:

Modelo às vezes metafórico e às vezes científico de pesquisa, da posse e do uso do saber, a medicina como uma espécie particular de *tekné* dá primeiramente a medida da evolução da idéia de ciência na filosofia platônica e permite, antes de tudo, uma definição dos diferentes níveis de competência, de que a moral e a política têm constantemente necessidade.

Preservando do tratado *Da Medicina Antiga* a comparação do médico com o piloto do navio, Platão - como mais tarde Aristóteles - toma de empréstimo dos escritos hipocráticos as bases de sua teoria da virtude. A justa proporção de que é feita a saúde do corpo, que o médico deve reestabelecer quando ela está comprometida, define também a virtude: o próprio termo da *areté* provém dos tratados médicos.¹⁰⁴

¹⁰³ PLATO. Republic. IN: *The collected dialogues of Plato*. Ed. E. Hamilton & H. Cairns. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

¹⁰⁴ LOMBARD, J. *Platon et la médecine - le corps affaibli et l'âme attristée*. Paris: L'Harmattan, 1999, p. 28.

Citando outro exemplo, temos a palavra *katástasis*¹⁰⁵, traduzida posteriormente para o latim como *constitutio*, significando o aspecto ocasional de uma localidade e também do corpo humano enfermo, irá migrar para o vocabulário político de Aristóteles e sua concepção de "constituição". A própria palavra *Φιλοσοφία* aparece no tratado médico *Da Medicina Antiga*, antes de atingir profundidade literária e filosófica nos diálogos platônicos.¹⁰⁶

O importante aqui é ressaltar que a medicina hipocrática trazia no seu modelo de compreensão médica noções pertinentes e utilizáveis nas questões políticas da cidade que estavam em debate no século V a.c.¹⁰⁷. A justa medida, o *μηδέν άγαν* (nada em excesso); *αίτία* (causa); *είδος* (aspecto visível) são alguns outros exemplos de palavras-conceito comuns à linguagem filosófica e médica¹⁰⁸. Segundo Gauthier, a ideia de “justo meio”, que era familiar à poesia grega e aos jovens físicos jônicos, foi passada através da medicina para a filosofia moral no séc. V.¹⁰⁹

Uma característica do emprego desse novo vocabulário é que os médicos hipocráticos avaliavam os sinais e sintomas das doenças de uma forma que não admitia a incidência de intervenções divinas. Temos em Homero que a doença era identificada como uma contaminação moral, ou por uma quebra das regras impostas pelos deuses que regiam a norma, a medida, e quando esta harmonia se quebrava uma punição chegava rapidamente em forma de enfermidade, trazida pelo mesmo deus:

Antes da disseminação das teorias hipocráticas no século V a.c., a noção própria de doença tinha conotações morais claras. Doença, particularmente a doença epidêmica, era um miasma, uma contaminação derivada da ofensa aos deuses.

¹⁰⁵ ENTRALGO, P.L. *La medicina hipocrática*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 231.

¹⁰⁶ HAVELOCK, E.A. *Preface to Plato*. New York: The Universal Library, 1967, p. 306.

¹⁰⁷ “*La pensée médicale constitua dès le cinquième siècle, mais surtout au quatrième siècle, un modèle très utilisé par la réflexion politique et philosophique.*” (DEMONT, P. Hippocrate et Démocrite. IN: *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*. Paris: Les Belles Lettres, 2009, p. 262.)

¹⁰⁸ Segundo Jaeger, Platão foi o primeiro a reconhecer as similaridades e utilizar termos médicos, como *ἔξις* (hábito, constituição física ou predisposição) e *διάθεση* (disposição), em um sentido ético. (JAEGER, W. Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics. *The Journal of Hellenic Studies*, 1957; 77(1): p. 58.)

¹⁰⁹ GAUTHIER, R-A. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992, p. 56.

Mesmo se uma única pessoa, ou um grupo de pessoas, fosse responsável pela ofensa, a culpa assolava toda a comunidade e, conseqüentemente, a única cura possível era a purificação coletiva.¹¹⁰

Neste período arcaico, se a ordem do *kósmos* vinha a se desequilibrar, a ordem corpórea vinha a ser afetada e a praga se espalhava pela cidade desafortunada. As tragédias, enquanto um diálogo com a cidade através da reinterpretação dos mitos gregos, espelhavam essa noção, onde “a idéia de *nósos* geralmente aparece como um castigo ou marca de um erro fundamental para a trama”.¹¹¹

Em alguns longos períodos dramáticos da Guerra do Peloponeso, segundo Tucídides a maior de todas as guerras já acontecidas, se vivenciou uma degradação moral e um descrédito nos deuses em decorrência da peste que acometeu de forma indiscriminada crianças, velhos, mulheres e soldados, assim como os bons e os maus homens e cidadãos. O relato de Tucídides da devastação trazida pela peste que assolou Atenas¹¹² é tido como uma contrapartida cruel da *Oração Fúnebre* e exerce papel dramático para o leitor de sua obra.

A derrota de Atenas ao final do conflito marca então o início do desmoronamento do mundo grego, aquele enaltecido no *lógos epitáphios* de Péricles:

Em síntese, digo ser a nossa cidade, no seu todo, uma lição para a Grécia, e que o homem de nosso meio, individualmente, me parece ostentar uma personalidade em extremos versátil para exercer com garbo e competência tão variados misteres. E isso não é mero ufanismo inspirado pela ocasião, mas a verdade real, atestada pela força mesma de nossa cidade, adquirida em consequência dessas qualidades. Com efeito, só Atenas, entre as cidades contemporâneas, se mostra superior

¹¹⁰ GORRINI, M. E. *The hippocratic impact on the healing cults: the archeological evidence in Attica*. Stud. Anc. Med. 2005; 31:135-136.

¹¹¹ DAGIOS, M. *Nósos e Logos: doença e comunicabilidade no Orestes de Eurípedes*. *Faces da História*, Assis/SP, v. 2, n. 12, p. 121-140, 2015.

¹¹² A praga de Atenas durou de 430 a 426 a.C., mas na ocasião da "Paz de Nícias" em 421 a.C. houve um momento propício para a introdução na cidade do culto ao deus Asclépio proveniente da cidade de Epidauro, concebido como uma figura de um "curador potente". (LARSON, J. *Ancient greek cults - a guide*. New York: Routledge, 2007, p. 194).

a sua reputação quando posta a prova, e só ela jamais suscitou irritação nos inimigos que a atacaram, ao verem o autor de sua desgraça, ou o protesto de seus súditos porque um chefe indigno a comanda. (Tucídides, II, 41).

Tucídides se lança em aprofundar uma teoria própria sobre os motivos do conflito e seu desenrolar, especificamente o desenvolvimento do comércio e da navegação ateniense, com conseqüente acúmulo de bens e estabilidade econômica, causando desproporção do seu poderio diante das outras cidades-estado gregas, principalmente Esparta. Tucídides coloca a questão do conflito analogamente a um diagnóstico médico perspicaz e julga a *hybris* dos homens como um fator decisivo na guerra. Na sua visão, a supremacia ateniense desloca o equilíbrio de forças tão caro aos gregos e se torna a mola motriz de sua ruína final. Malta nos ajuda a compreender esta noção de ruína (personificada na figura da deusa *Áte*) atrelada ao destempero dos humanos no seu livre agir:

... o reconhecimento (ou não) da condição humana, que deve necessariamente se conformar aos seus limites, sob pena de pagar caro pela transgressão... a jactância, a altanaria, a presunção, a falta de compaixão e a impiedade deflagram uma momentânea ruína, identificam-se com uma provisória cegueira, que só pode ser sanada com humildade, respeito, compaixão e piedade por parte de quem errou (reconhecendo que errou).¹¹³

Para Tucídides, o único que teria sido capaz de enfrentar e conduzir a massa dos cidadãos atenienses de forma ponderada e prudente teria sido o estrategista Péricles. A *Oração Fúnebre* de Péricles (Livro II, 35-46)¹¹⁴, que provavelmente sofreu alguma interferência interpretativa no relato de Tucídides¹¹⁵, ficou famosa por enaltecer o modo de vida alcançado por Atenas,

¹¹³ MALTA, A. *A selvagem perdição – erro e ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 63.

¹¹⁴ THUCYDIDES. *History of the peloponnesian war*. Translated by Rex Warner. London: Penguin Books, 1972, p. 144-151.

¹¹⁵ Segundo Jaeger, essa oração fúnebre é uma livre criação do historiador Tucídides que coloca Péricles como figura arquetípica do chefe político, o verdadeiro propagador dos ideais do Estado ateniense. (JAEGER, W. *Paidéia – a formação do homem grego*. Tradução Arthur M. Parreira. 6ª. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 465-6). Mas também, segundo Romilly, a exatidão das palavras pronunciadas nos discursos não teria sido um ideal

diferenciado daqueles dos ditos povos bárbaros. A democracia, o poder nas mãos de todos os cidadãos, a obediência às leis da cidade, a liberdade de expressão, a maneira de exercer a coragem em consonância com a reflexão dos atos heróicos, além do respeito pelos antepassados são noções presentes ao longo de todo o discurso:

Chamamo-nos uma democracia, porque a cidade é administrada, não por poucos, mas pela maioria. Mas, se de acordo com a lei, todos são iguais em suas relações privadas, contudo, o homem que, de algum modo se distingue, recebe a preferência na vida pública, não como um privilégio, mas por causa de seus méritos; e, se um homem pode servir ao seu país, a pobreza e a obscuridade não lhe valerão como obstáculos.

A liberdade é o princípio de nossa vida pública, e na nossa vida cotidiana não vivemos mutuamente desconfiados, e não nos irritamos com nosso vizinho porque vive a seu modo, nem o olhamos com este ar de desaprovação que, por ser inofensivo, não deixa de ser incômodo. Enquanto não nos perturbamos uns aos outros, interferindo em assuntos privados, evitamos infringir as leis, pelo respeito que lhes devotamos. (Tucídides, II, 37).

Este pronunciamento célebre de Péricles acontece no final do primeiro ano da Guerra do Peloponeso em homenagem aos guerreiros mortos. Como de costume, os cadáveres eram recuperados e trazidos para os arredores da cidade de Atenas em uma procissão que era acompanhada por todos aqueles que desejavam participar, além dos familiares. No local público determinado para o funeral (*demósion séma*), um palanque era construído para que um cidadão escolhido por sua reputação ilibada e notória inteligência pudesse oferecer um elogio fúnebre (*lógos epitáphios*) em homenagem aos mortos em batalha. Segundo Loraux, o elogio fúnebre era a suprema honra que a *pólis* poderia conceder aos seus melhores cidadãos-guerreiros, sendo uma forma de

de Tucídides, ele mesmo colocando aquilo que “cada um poderia ter falado” atendo-se ao mais próximo possível à intenção geral dos discursos e ao que era mais pertinente a respeito das situações que se apresentavam. (ROMILLY, J. **História e razão em Tucídides**. Tradução Tomás Rosa Bueno. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 153).

autocelebração e parte da construção de um ideal que os atenienses tinham de mais poderoso: o seu espírito¹¹⁶.

Atenas, muitas vezes com menor número de hoplitas, foi capaz de derrotar seus adversários em diversas batalhas graças a este espírito e na crença em sua superioridade moral nestes conflitos. Temos um exemplo disso na tragédia *Os Persas*, de Ésquilo (525-456 a.C.), quando a rainha (mãe de Xerxes e viúva de Dário) dialoga com o coro (formado de anciãos, altos dignatários do rei) para ter notícias do exército persa e fica sabendo que ele foi derrotado pelos gregos, e busca saber quem são:

Rainha: Que pastor reside e domina o exército?
 Coro: Não se dizem servos nem submissos a ninguém.
 Rainha: Como resistiriam a ataque de varões inimigos?
 Coro: De modo a destruir vasto e belo exército de Dario.¹¹⁷

A audácia de Atenas em desafiar o rei mais temido da Antiguidade é motivo de estupefação, e a derrota dos Persas na batalha de Salamina algo inesperado visto que eles já haviam invadido a Grécia e capturado Atenas no início das Guerras Médicas. Mas a dramaturgia de Ésquilo traz também a percepção de que a derrota dos Persas se dava de antemão visto que eles erravam contra os deuses ao destruir os templos e santuários na terra dos Helenos e esta impiedade seria motivo de divina punição aos bárbaros.¹¹⁸

O *lógos epítáphios* e os outros discursos que se tornaram o emblema da Atenas democrática procedem dos debates que ocorriam nas assembléias e na ágora conhecidos como *ἀγών λογών*, ou o debate oratório. O valor e a potência das palavras levando ao extremo seu uso persuasivo estão nos ensinamentos dos sofistas, que se constituíram como os professores de eloquência da época. Os sofistas ensinavam aos jovens aristocratas a arte da fala sagaz, os floreios da oratória e a arte da persuasão. Em particular Protágoras, a quem Platão atribuiu um de seus diálogos, ficará conhecido pelos *δισσοὶ λόγοι*.

¹¹⁶ LORAUX, N. *Invenção de atenas*. Tradução Lilian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 21-35.

¹¹⁷ ÉSQUILO. *Os Persas*. Tradução Jaa torrano. São Paulo: Ed. Iluminuras Ltda, 2009, p. 67.

¹¹⁸ MATOS, O. *Filosofia - a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997, p. 61-62.

Uma das mais importantes lições ensinadas nas leituras e manuais dos sofistas era a arte de falar com igual poder de convicção sobre ambos os lados da questão. Protágoras começou com o axioma de que há dois argumentos sobre cada assunto".¹¹⁹

Os médicos hipocráticos também se valiam da *epídeixis* para exposição de suas ideias e divulgação da sua arte principalmente no contexto da apreciação e do reconhecimento público da medicina hipocrática em Atenas.¹²⁰ Para defender a nascente *ιατρικὴ τέχνη* os médicos também reconheciam a importância da arte retórica e Platão, no diálogo *Górgias*, faz uma referência a isto:

Por várias vezes fui com meu irmão ou com outros médicos à casa de doentes que se recusavam a ingerir remédios ou a deixar-se amputar ou cauterizar; e, não conseguindo o médico persuadi-lo, eu o fazia com a ajuda exclusivamente da arte da retórica. (*Górgias*, 456b).¹²¹

Péricles reconhece também em seu célebre discurso, a *Oração Fúnebre*, a força atribuída às palavras pelos helenos:

...para nós, a palavra não é nociva à ação; o que é nocivo é não informar-se pela palavra antes de se lançar à ação. (*Tucídides* I, 40).

As transformações culturais pelas quais passava a cidade grega, em que a palavra se faz pública como *phármakon*, que deve ser medido e ponderado, se associava à *parrhesia* (o franco dizer), em que nada permanecia oculto no plano das segundas intenções, fatos estes que favoreceram a confiança como o alicerce das possibilidades humanas surgida com o movimento sofístico.

¹¹⁹ GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 28.

¹²⁰ COHN-HAFT, L. *The public physician of ancient greece*. Northampton: Dep. of History of Smith College, 1956, p. 56-67.

¹²¹ PLATO. *Gorgias*. IN: *The collected dialogues of Plato*. Ed. E. Hamilton & H. Cairns. New Jersey: Princeton University Press, 2009, p. 239.

A *parrhesia*, a fala franca, clara e aberta, como uma nova modalidade do dizer a verdade (um modo de veridicção, segundo Foucault), é uma atitude de quem toma a palavra e se arrisca tendo a coragem de dizer o que pensa ao outro.¹²² O parresiasta se diferencia portanto de outros detentores dos discursos da verdade no mundo antigo, como o profeta (que é um intermediário dos deuses e fala na forma de enigmas), o sábio (que detém um saber sobre o ser e a *physis*, porém fala quando quer ou apenas julga necessário), e também o instrutor/mestre (que possui um saber de ordem técnica e estabelece uma relação de filiação com seu aprendiz, como os sofistas).

Os sofistas foram os primeiros a entender o poder do *lógos* e compará-lo ao poder do *phármakon*. Segundo Cassin, “há a mesma relação entre o poder do discurso e a disposição da alma, o dispositivo das drogas e a natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo tal humor, e como umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, metem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e enfeitiçam-na”¹²³. Analisando a cadeia de significações que a palavra *phármakon* toma no diálogo platônico *Fedro*, Derrida explicita esse poder de “remédio-veneno” do *lógos* / palavra-discurso: “...o *lógos* é um ser vivo selvagem, uma animalidade ambígua. Sua força mágica, <farmacêutica>, deve-se a esta ambivalência, e isso explica que ela seja desproporcionada a esse quase nada que é uma fala.”

124

¹²² FOUCAULT, M. ***A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II - curso no Collège de France (1983-1984)***. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 3-21.

¹²³ CASSIN, B. ***O efeito sofístico***. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Ma. Cristina F. Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 54.

¹²⁴ DERRIDA, J. ***A farmácia de Platão***. Tradução Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 62.

Platão, em contrapartida, irá tecer duras críticas aos sofistas¹²⁵ ao longo de toda sua obra e, especificamente no caso da *Oração Fúnebre*, lhe dedica um diálogo, o *Menexeno*, em que apresenta um discurso que Sócrates teria aprendido com Aspásia, segundo ele, a verdadeira autora dos discursos de Péricles. Mesmo se for considerado um diálogo de cunho satírico¹²⁶, o *Menexeno* se constitui em uma outra fonte que chegou até os nossos tempos como testemunho da existência do *lógos epitáphios* além daquele que nos trouxe Tucídides:

Sócrates - ... ontem ouvi Aspásia compor uma oração fúnebre sobre esses mortos. Pois lhe foi dito, como você estava dizendo, que os atenienses iriam escolher um orador, e ela me repetiu o tipo de discurso que ele deveria proferir - em parte improvisando e em parte por pensamentos prévios, colocando em ordem os fragmentos da oração fúnebre que Péricles falou, mas que, como eu acredito, ela mesma compôs. (*Menexeno*, 236 b-c).

2.1. *Lógos epitáphios* e juramento: formas literárias para o não-esquecimento

A *Oração Fúnebre*, assim como o *Juramento de Hipócrates*, iluminam e retratam a constituição de uma cultura ética e moral, em um contexto no qual a palavra tinha força e poder diante dos homens. Tanto o *lógos epitáphios* quanto o *Juramento* podem ser considerados modelos em que se encontra um *éthos*, que por sua vez, é propagado adiante no proferimento de suas palavras. Dito isso, tomamos para uma análise comparativa essas duas formas literárias

¹²⁵ "Platão está preocupado em criticar o modo sofista de utilização do *lógos*, entre outros ângulos, mas este é especialmente importante, pois se trata de recusar os *dissoi logoi* sofisticos - os argumentos duplos, que implicam o combate de teses e a indicação de uma tese vencedora, aquela que tiver o *lógos* mais forte - e afastar a força da persuasão como fundamento para a construção de valores fundamentais do homem e da cidade. A persuasão sofisticada assenta-se na potência do *lógos* como técnica, mas ele não tem só essa face, e Platão procura suas outras faces para se deter naquela que venha a dar o conhecimento mais permanente possível sobre as coisas e ações, de modo que é acolhido como clareza, evidência, *alétheia*." (GAZOLLA, R. *Pensar mítico e filosófico - estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011, p.75.).

¹²⁶ SCHOFIELD, M. (ed). *Plato: Gorgias, Menexenus, Protagoras (Cambridge Texts in the History of Political Thought)*. Translations by Tom Griffith. Cambridge: University Press, 2009.

no que elas apresentam enquanto “formas eternas” ou como modelos que exprimem a preocupação do homem com aquilo que pode ser duradouro e fruto para uma meditação moral presente e futura.

A *Oração Fúnebre* se situa "em um momento de ruptura entre o presente e o passado da *pólis* ateniense e, mais precisamente, na ruptura que o regime democrático introduziu no sistema de valores morais e políticos, em prejuízo das individualidades e para o maior proveito da coletividade".¹²⁷ Para Loraux, “dá-se a oração fúnebre por definitivamente extinta em fins do século IV, já que, quer tenha desaparecido para sempre ou sobrevivido durante a época helenística, de toda forma seu traço se perde após 322 a.C.”¹²⁸. Já o *Juramento de Hipócrates* pode ser visto como um símbolo do momento de ruptura, segundo a mesma perspectiva, entre a medicina dos templos e a emergente medicina laica fruto do movimento iluminista da filosofia natural grega¹²⁹. Como dito anteriormente no primeiro capítulo, o juramento, de uma forma geral, perdeu seu sentido e sua força como vínculo solene e total após o período da Antiguidade.¹³⁰

É possível discernir na estrutura literária de ambas as obras o uso freqüente de polaridades, um reflexo da retórica ateniense. Mas não se trata aqui de fazer uma exegese lingüística, e sim discernir nestas formas ancestrais os vínculos pretendidos entre aqueles que proferiram as palavras e os que as escutavam. Como um amálgama, essas formas discursivas tinham o poder de ligar o ser vivo dotado de linguagem com as suas ações enquanto inserido numa cultura que valorizava a confiança (*πίστις*) e a honra (*αἰδώς*)¹³¹.

Segundo Dodds, essa cultura da honra, uma característica da sociedade descrita desde Homero e modelo para a Grécia clássica, se pauta na *αἰδώς*: o respeito pela estima pública onde os atos de cada um podem chegar a causar

¹²⁷ LORAUX, N. *Invenção de atenas*. Tradução Lilian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 71.

¹²⁸ Ibid, p. 24.

¹²⁹ GADAMER, H-G. *O caráter oculto da saúde*. Tradução Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 13.

¹³⁰ AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 9.

¹³¹ Segundo Agamben, o juramento teria uma eficácia performativa, enquanto um "ato de palavra". (AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 68).

profunda vergonha ao seu agente.¹³² No diálogo *Protágoras*¹³³, Platão relata o mito de Prometeu (ou desde então o mito de Protágoras), em que a sabedoria técnica humana é interpretada como o fogo roubado dos deuses por Prometeu. Destituídos no entanto da arte política, Zeus concede de forma igualitária a todos os humanos dons suplementares para que possam sobreviver e conviver na cidade estabelecendo a ordem e laços de amizade (*philia*): a *aidôs* e a *dikê* (justiça).

A *αιδώς* dos antigos (intraduzível *pudor*, dignidade, vergonha, percepção ou domínio de si)¹³⁴ era pautada em um sentimento que deveria inspirar comportamentos éticos:

A *aidôs* é assim um sentimento ligado a uma atitude, a disposições afetivas e a comportamentos estimáveis de tipos diversos... a *aidôs* apresenta parentescos com os sentimentos de honra e de vergonha mas ela não coincide com nenhum deles.¹³⁵

Para o helenista Bruno Snell, a *αιδώς* é o poderoso sustentáculo da sociedade civilizada pautada pela honra, e é este sentimento de respeito que mantém o homem afastado dos impulsos violentos e dos maus atos diante de sua comunidade¹³⁶. E, segundo Benveniste, “o *aidôs* define o sentimento dos superiores pelos inferiores (consideração, piedade, misericórdia, respeito pelo infortúnio), bem como a honra, a lealdade, o decoro coletivo, a interdição de certos atos, de certas condutas - daí, finalmente, o sentido de <pudor> e <vergonha>”.¹³⁷ Vernant acrescenta a reflexão sobre o sentimento de inexistir para os outros e a comunidade quando um grego feria os sentimentos de *αιδώς*:

¹³² DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo D. Oneto. São Paulo: Escuta, 2002, p. 25-26.

¹³³ *Protágoras*, 320d-322d.

¹³⁴ CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos - contos da fenomenologia comum*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 60.

¹³⁵ RUDHARDT, J. Quelques remarques sur la notion d'aidôs. *Képoi*. Presses Universitaires de Liège. p. 1 -21 (<http://books.openedition.org>).

¹³⁶ SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 185.

¹³⁷ BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Tradução Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, vol. I, p. 336.

Numa cultura como a da Grécia arcaica, em que cada um existe em função de outrem, sob o olhar e pelos olhos de outrem, em que as posições de uma pessoa são tanto melhor estabelecidas quanto mais longe se estende sua reputação, a verdadeira morte é o esquecimento, o silêncio, a obscura indignidade, a ausência de fama.¹³⁸

A questão que se coloca então é de analisar como, diferente do discurso mítico, de que maneira o juramento e o *lógos epitáphios* produziam através de sua simples pronúncia os efeitos performáticos particulares almejados. A linguagem mítica, não sendo um produto consciente da linguagem, e sim uma expressão direta da essência dos objetos percebidos pelas sensações, brotava dos “abismos da língua”.¹³⁹ Ao contrário então do juramento mítico, o juramento hipocrático se articula como algo elaborado e com intencionalidade, apesar de manter o tom oracular relacionado à sua tradição.

Segundo Romilly¹⁴⁰, os gregos tinham particular gosto pelo enigma, sendo o uso de alegorias comum em poetas como Píndaro e filósofos como Platão, além de que também nunca dizer o “todo” era um aspecto cultural abrangente na Grécia desde o Oráculo de Delfos que, segundo Heráclito: “ele não esconde, nem manifesta, mas significa”. Hadot nos explica que a própria filosofia é devedora dos oráculos gregos e que a palavra oracular, misteriosa e verdadeira, exercia uma vasta influência moral por toda a antiguidade:

As idéias de revelação e de inspiração sempre desempenharam, aliás, um grande papel na tradição filosófica grega. Antes de tudo, havia uma questão de princípio bem expressa por Platão e Aristóteles: o conhecimento dos deuses - digamos a teologia e a sabedoria - é coisa sobre-humana, que só pertence aos deuses: apenas os deuses detêm o segredo.

¹⁴¹

¹³⁸ VERNANT, J-P. **A bela morte e o cadaver ultrajado**. Revista Discurso, n. 9, 1978, p. 41.

¹³⁹ DETIENNE, M. **Os gregos e nós – uma antropologia comparada da Grécia antiga**. Tradução Mariana P. S. da Cunha. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2008, p. 29.

¹⁴⁰ ROMILLY, J. **História e razão em Tucídides**. Tradução Tomás Rosa Bueno. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 65-72.

¹⁴¹ HADOT, P. Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque. IN: **Les règles de l'interprétation**. Ed. Michel Tardieu. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987, p. 23.

Detienne, por sua vez, aponta para um processo de laicização da palavra que acontece a partir da reforma hoplita (*circa* 650 a.c.) e prepara o ambiente para “a palavra-diálogo, a palavra profana, essa que age sobre outro, a palavra que procura persuadir e que se refere aos negócios do grupo, esse tipo de palavra ganha terreno e pouco a pouco torna obsoleta a palavra eficaz e portadora de verdade”.¹⁴² Segundo Loraux, a *Oração Fúnebre* é marcada pela “ruptura definitiva com o verbo inspirado, que retirava toda sua eficácia da relação com o divino”.¹⁴³

Enquanto o *lógos epitáphios* procura estabelecer um elo entre os cidadãos e os desígnios políticos de sua cidade, o juramento tem seu traço em uma decisão individual baseada na individualidade e na interioridade de cada um com algo que o transcende¹⁴⁴. Naturalmente a *pólis* também era algo que transcendia o cidadão ateniense, como fica claro no diálogo platônico *Crítion* por exemplo, quando Sócrates lembra seu amigo do valor e deferência que se deve ter com a cidade e suas leis:

Você é tão sábio que esqueceu que do que a mãe, do que o pai e todos os demais antepassados, a pátria é mais valiosa, e mais venerável, e mais sagrada, e mais respeitada junto a deuses e homens que têm bom senso, e que à pátria – quando exasperada – se deve cultuar e adular e se sujeitar mais do que a um pai, e ou persuadi-la ou fazer o que ordena, e sofrer, se ela mandar sofrer algo (seja espancado, seja aprisionado), conduzindo-se sossegadamente, e que, se à guerra ela o conduzir para ser ferido ou morrer, que isso também deve ser feito, e é justo, e que não se deve se sujeitar nem se retirar nem se abandonar o posto, mas se fazer, tanto na guerra quanto no tribunal e em todo lugar, o que ordena a cidade e a pátria, ou então a persuadir segundo o que é justo, e que agir com violência com a mãe e o pai não é piedoso, e muito menos ainda com a pátria?¹⁴⁵

¹⁴² DETIENNE, M. *Os gregos e nós – uma antropologia comparada da Grécia antiga*. Tradução Mariana P. S. da Cunha. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2008, p. 78.

¹⁴³ LORAUX, N. *Invenção de atenas*. Tradução Lilian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 69.

¹⁴⁴ “... an oath is a very individual decision, based on free will and coming from inside: a typical Greek idea.” RICHTER, J. W. *The hippocratic oath revisited*. Durham: The Pentland Press, 1994, p. 15.

¹⁴⁵ PLATÃO. *Crítion (sobre o dever)*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 131-132.

Sócrates procura suscitar o senso moral de forma “consciente” através da reflexão ética do seu interlocutor. Porém, essa revolução socrática é posterior ao *Juramento de Hipócrates* e também ao *lógos epitáphios*. Portanto, o solo para o vínculo proposto por estas formas discursivas não está no alicerce puramente da razão intelectualizada ou da simples persuasão pela palavra. Há mais no elo entre as partes envolvidas em um juramento do que simplesmente a obediência ao mestre ou uma reverência “racional”, no sentido do *lógos*, às leis da cidade, no caso da *Oração Fúnebre*.

O tom fundamental dessas enunciações é o apelo para o não-esquecimento, para o acolhimento das palavras de uma forma duradoura, sem perder seu vigor: uma sublimação da temporalidade que se alcança imprimindo na memória um *éthos*. Segundo Loraux, ao ouvir o *lógos epitáphios* "... o sentimento do tempo desaparece, substituído por uma agradável impressão de imortalidade... o êxtase proporcionado pela oração fúnebre parece esta experiência de intemporalidade...".¹⁴⁶

Para reconstruir tal dimensão, é necessário compreender a questão da *ἀρετή*: aquilo que a coletividade exige do indivíduo e que o transporta do campo moral para o metafísico.¹⁴⁷

2.2. Uma cultura da *ἀρετή*

Procedendo de uma “genealogia da moral” e suas metamorfoses entre os gregos, Snell parte do sistema moral de Homero e segue suas transformações até o desenvolvimento da reflexão ética operada por Sócrates. Segundo Snell, “a primeira máxima de virtude na literatura grega, nós a encontramos no primeiro livro de *Ilíada*”¹⁴⁸ onde a deusa Atena dá um conselho a Aquiles de moderação em suas ações. Esse conselho opera como um “freio

¹⁴⁶LORAUX, N. *Invenção de atenas*. Tradução Lilian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 281.

¹⁴⁷ SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 184.

¹⁴⁸ Ibid, p. 165.

moral”, é uma orientação para que se reflita sobre as consequências dos atos impensados, impulsionados apenas pelas paixões. Ser capaz de controlar as emoções, atingindo um estado de *euthymia* (bom ânimo), *ataraxia* (imperturbabilidade) e *hesychia* (tranquilidade), será visto por toda a Antiguidade como uma marca do homem sábio.

Entre os gregos arcaicos ser “virtuoso” e ser “bom” significava ter alcançado as mais altas aspirações de desenvolvimento da natureza humana, tendo como recompensa a glória e a honra. Neste modelo, a felicidade (*eudaimonia* = ter a assistência de um bom *daimon*) não era um fim em si mesmo mas a consequência de uma existência plena, da boa saúde, e de um sentido de bem-estar diante dos outros homens.

Para o grego antigo, “a aspiração à *areté* mira, portanto, mais longe do que a aspiração ao útil e à felicidade, que induz o homem a preocupar-se sobretudo com a duração de sua própria vida. Pior, portanto, do que todos os males e a infelicidade é a desonra, à qual se deve preferir a morte.”¹⁴⁹

Essa cultura da *areté* tem seu ponto de partida no herói homérico, o *anér agathós* (o homem viril e bom)¹⁵⁰, que tem na “bela morte” (*kalós thánatos*) do guerreiro seu sentido último existencial:

O feito heróico enraíza-se na vontade de escapar ao envelhecimento e à morte, por ‘inevitáveis’ que sejam, de ambos ultrapassar. Ultrapassa-se a morte acolhendo-a, em vez de a sofrer, tornando-a a aposta constante de uma vida que toma, assim, valor exemplar e que os homens celebravam como um modelo de <glória imorredoura>...

A morte sangrenta, bela e gloriosa, quando inteiramente jovem, elevava o herói acima da condição humana; arrancava-o do traspasso comum conferindo a seu fim um caráter de fulgurante sublimidade. A mesma morte, sofrida pelo velho, rebaixa-o aquém do homem; ela torna seu decesso em vez da sorte comum, uma horrível monstruosidade.¹⁵¹

¹⁴⁹ Ibid, p. 173.

¹⁵⁰ Em grego arcaico existiam três termos para se referir ao homem: *brotós*, *ánthropos* e *anér*. O primeiro termo era utilizado para se referir ao homem enquanto um mortal, aquele que se percebe reduzido em relação aos deuses e está destinado à morte. *Ánthropos* designa o homem no seio da sociedade, em uma relação horizontal com os seus semelhantes. O *anér* se refere ao homem guerreiro e herói. (LORAU, N. A tragédia grega e o humano. IN: **Ética - vários autores**. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 21-47).

¹⁵¹ VERNANT, J-P. **A bela morte e o cadáver ultrajado**. Revista Discurso, n. 9, 1978, p. 40 e 49-50.

Neste tipo de sociedade, que Dodds designa “sociedade baseada na honra” ao contrário daquela que viria depois ou “sociedade baseada na culpa”, ser estimado e honrado é o verdadeiro “existir”, quer se esteja vivo ou morto. A pessoa antiga é “uma pessoa para outrem”¹⁵², muito ao contrário daquele que tem uma vida em separado da cidade, que vive isolado, o que para um grego é triste e condenável, pois quem vive só ou é menos que um homem ou mais que um homem, seria um deus, como disse Aristóteles na *Política* (1253a9):

Essas considerações tornam evidente que a cidade é uma realidade natural e que o homem é, por natureza, um animal político (*politikón zôon*). E aquele que, por natureza e não por mero acidente, não faz parte de uma cidade é, ou um ser degradado, ou um ser superior ao homem.¹⁵³

A helenista Barbara Cassin lembra que a definição aristotélica do homem como um animal político dotado de *lógos* segue-se também de uma segunda definição do homem como *zôon logon ekhôn* (um ser vivo dotado de fala). Nesse sentido o *lógos*, seria mais do que simplesmente a razão ou a racionalidade, e sim um poder discursivo/expressivo, uma herança sofística, com o qual o homem estabelece sua descontinuidade com os outros animais, percebe o que é justo e injusto, e transforma o simples "viver" em "viver junto" e por fim no "viver bem". A cidade e a política são portanto epítomes da teleologia humana.¹⁵⁴

O surgimento da *pólis* faz a *areté* ultrapassar a esfera da guerra e ser localizada no século V na devoção cívica. Para Péricles, Atenas é sobretudo um modelo de *areté*, ao mesmo tempo política e militar, tanto assim que propagava a cidade como a expressão exemplar da liberdade e da justiça, o que lhe serve de pretexto para reivindicar a sua predominância sobre os outros

¹⁵² Ibid, p. 42.

¹⁵³ ARISTOTLE. *Politics*. IN: McKEON, R. *Introduction to Aristotle*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973, p. 598.

¹⁵⁴ CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos - contos da fenomenologia comum*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.43-86.

helenos¹⁵⁵. Péricles exorta os cidadãos a aceitar a sorte daqueles que morreram pela pátria buscando sempre o ideal da *areté*. É em nome da cidadania que deve-se levar a existência, e Atenas seria a grande escola de conduta política e civilizadora para o conjunto do mundo grego.

Segundo Snell, “Sócrates representa o ponto de virada do pensamento moral clássico-arcaico para o pós-clássico-helenístico”.¹⁵⁶ Segundo o autor, a questão da *areté* passa a se deslocar para o entendimento do bem: seu significado, a possibilidade e importância do seu conhecimento, e por quais meios poderá ser alcançado. O ato moral passa a ser centrado na escolha do bem e “se torna independente do juízo dos outros, da glória e da honra”.¹⁵⁷

Essas mudanças gradativas no contexto cultural, que aqui chamamos de uma “cultura da *areté*”, na qual estavam inseridos tanto o *Juramento de Hipócrates* quanto a *Oração Fúnebre*, justificam seus valores e préstimos em seu tempo, conseqüentemente também o desaparecimento posterior.

Neste sentido, não se dissociam *ἀρετή* e *φιλία*, esse conceito de amizade particular da Grécia na Antiguidade, no que diz respeito à concepção grega de cultura de que faz parte o *Juramento de Hipócrates*.

¹⁵⁵ Talvez por isso mesmo, por essa ambição imperialista e hegemônica de Atenas, “a oração fúnebre provavelmente nunca encontrou melhor público do que os Atenienses, aos quais se dirige.” LORAUX, N. *Invenção de atenas*. Tradução Lilian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 113.

¹⁵⁶ SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 186.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 191.

3. Juramento e *φιλία* grega

A amizade é um tema central na Antiguidade greco-latina e mesmo pensadores muito diferentes entre si partilharam sua comum valorização, ainda que por razões distintas, mas persistindo a idéia central de que a *φιλία* e a *κοινωνία* eram princípios estruturantes do mundo antigo¹⁵⁸. Afinal, sem amigos como exercitar-se na vida política e moral? A amizade, no sentido de *φιλία*, era o laço que conduzia uma sociedade onde ainda não havia a lei positiva. Para alcançar o ideal ético de uma vida “bela e boa” não se poderia prescindir da amizade.

Para o historiador da medicina Lain Entralgo, a medicina hipocrática tinha como pré-requisito básico a *φιλία*. O que movia a ação curativa dos hipocráticos era o generoso sentimento de *φιλία* que, além de sustentar intrinsecamente a filosofia enquanto um amor à sabedoria, se revelava como amor ao ser humano na Medicina Antiga. A medicina seria, logo, a verdadeira “philantropia” (*philia* + *ánthropos* = amigo dos homens), a *φιλία* que parte do reconhecimento de si mesmo no espelho do sofrimento do outro e também da tomada de consciência da efemeridade da condição humana.

O sentimento que o *Juramento de Hipócrates* transmite está resguardado no conceito de *φιλία*, um desejo genuíno do bem estar do outro, no caso do médico pelo seu paciente, mas também na percepção mútua desse sentimento profundo de bem querer, solidariedade, sinceridade, generosidade e ternura. Não se trata nem de compaixão e muito menos de admiração, embora esses sentimentos tangenciem a relação médico-paciente, mas sim de uma conexão “altruísta” e generosa pelo bem do outro: o doente. O objetivo do

¹⁵⁸ “As relações entre *philia* e filosofia foram uma constante na cultura grega, desde o círculo feminino de Lesbos, passando pelos Pitagóricos, até o círculo de amigos socrático. No século IV floresce com a formação de várias escolas organizadas: o Jardim de Academo, fundado 386 a.C. por Platão; o Pórtico de Zenão em 336 a.C.; o Liceu de Aristóteles em 335 a.C. se instala junto do templo de Apolo Liceu; e o Jardim de Epicuro, que surge em 306 a.C. Estas escolas ou associações fundamentavam-se no princípio, tão grego, de que a posse de qualquer bem não dá felicidade, se não for compartilhada por amigos.” (OLIVEIRA, F. O conceito de *philia* de Homero a Aristóteles. *Humanitas*, vol. 25-26: p. 233, 1974).

médico hipocrático era ajudar ou pelo menos não causar nenhum dano ao seu paciente, sendo algo impensável para a época fugir do famoso "triângulo hipocrático": o paciente, sua doença e seu médico. As duas conhecidas citações estão no tratado hipocrático *Epidemias I* (12):

Em relação às doenças, tornar hábito duas coisas - ajudar, ou pelo menos não causar nenhum dano. A arte tem três fatores, a doença, o paciente e o médico. O médico é o servo da arte.

159

A relação médico-paciente da época, "vertical" mas não hierárquica, se pautava na beneficência inquestionável do médico para o seu paciente e na ideia e imposição do sigilo médico. É nesse contexto "humanista" da Grécia clássica que o *Juramento* se insere e se torna peça insubstituível da medicina hipocrática, compartilhando das características atemporais do conceito grego de *φιλία*.

3.1. A *φιλία* na cultura grega

A palavra *φιλία* aparece na literatura grega, exceto por algumas passagens anteriores, em Teógnis, a partir do último quartil do século V a.C., não fazendo parte portanto do vocabulário grego arcaico. A natureza da amizade no mundo antigo tem um caráter evolutivo; na Grécia homérica se pauta mais por sua natureza contratual ou institucional e progride na época clássica para uma natureza de cunho mais afetivo e interiorizado. Segundo Konstan, a amizade homérica difere conceitualmente daquela que irá surgir a partir do século V.¹⁶⁰

Em Homero e nas tragédias gregas encontramos a palavra *φίλος*, um adjetivo traduzido comumente por "amigo", que vai se desenvolver

¹⁵⁹HIPPOCRATES. *Epidemics*. Translated by W.H.S. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, vol. I, 1931, p. 165.

¹⁶⁰KONSTAN, D. *A amizade no mundo clássico*. Tradução Márcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 36.

posteriormente no termo *φιλία*. A sociabilidade na Grécia arcaica centrada em pequenas comunidades de poucas famílias não deixava espaço para o vínculo independente e voluntário como o da amizade. A *φιλία* aparece na época clássica, no deslocamento de uma cultura de clãs e da aldeia para a cultura da pólis; uma ampliação do espaço social do indivíduo e novos vínculos afetivos, se distanciando das relações de parentesco emergindo para o campo da liberdade das escolhas pessoais e por afeição¹⁶¹. Essa concepção de *φιλία* no mundo clássico está associada a um novo estilo de vida, o democrático, por privilegiar as relações simétricas e de igualdade, valores da democracia ateniense.

Na literatura épica a palavra *φίλος* é usada algumas vezes como o adjetivo “caro” e também empregada no sentido possessivo, como “nosso próprio”, para designar por exemplo as partes do corpo (para dizer da ciência que temos do quanto são preciosos os nossos órgãos vitais). Para Konstan, os gregos empregavam o vocativo *phíle* como um termo convencional de estima, e o uso paralelo do superlativo - o mais caro - *phíltate* seria a evocação de seu caráter adjetivo.¹⁶²

Além do mais, o termo *φίλος*, desde Homero até a poesia helenística, é um pronome possessivo-reflexivo geral, que se refere às coisas da esfera pessoal ou doméstica com que os *ágathoi* pudessem contar no seu mundo nem sempre hospitaleiro. O *φίλος* se diferenciava dos parentes (chamados de *oikeoi*), daqueles ditos camaradas (os *hetaíroi*¹⁶³), e também das ligações por sangue (mesmo grupo de origem, os *génos*).

Temos na *Iliada* a amizade entre Aquiles e Pátroclo que é essencial à narrativa. Esse laço, a partilha de uma afeição profunda, desinteressada e gratuita, que floresce fora das instituições de hierarquia social, seria uma inovação homérica. Os marcadores *φίλος* e *πιστός* abarcam os elementos essenciais associados posteriormente à *φιλία*: uma seleta relação entre

¹⁶¹ FRAISSE, J.C. *Philia - la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: VRIN, 1974, p. 32.

¹⁶² KONSTAN, D. p. 44.

¹⁶³ Por exemplo na *Odisséia*, *hetairoi* refere-se aos companheiros de viagem de Ulisses, ao passo que *philoí* indica seus entes queridos lá em Ítaca; *philos-hétairos* = caros companheiros (*Ibid*, p. 46).

peças não aparentadas, que se fundamenta na afeição mútua (carinho) e na lealdade ou confiança. Novamente aqui, o termo "*phílos* não tem no grego homérico a referência específica a amigos que adquire na enunciação clássica"

¹⁶⁴

Benveniste também aponta que *φίλος* possuía primeiramente um valor possessivo, não indicando amizade e sim "posse" o que remetia à estreita relação de um indivíduo com as outras pessoas de seu grupo. Ainda segundo este autor, "existe uma ligação constante em Homero entre *phílos* e o conceito de *aidós* (*αἰδώς*)... as duas noções eram igualmente institucionais e indicavam sentimentos próprios aos membros de um grupo restrito."¹⁶⁵

Aidós ilumina o sentido próprio de *phílos*: ambos são empregados para as mesmas pessoas, ambos designam, em suma, relações do mesmo tipo. Parentes, aliados, domésticos, amigos, todos os que estão unidos por deveres recíprocos de *aidós* são chamados de *phíloi*.¹⁶⁶

Para Vernant, a *αἰδώς* é uma certa timidez respeitosa que mantém o mais fraco à distância do mais forte e que disso procede uma relação de amizade entre aquele que se coloca sob a proteção do outro.¹⁶⁷ Eis por que o *Juramento de Hipócrates* contém esse elo de *φιλία*, mantendo o discípulo sob os olhos do mestre e também fazendo lembrar a importância da *αἰδώς* no contexto da relação médico-paciente:

Se cumprir e não violar este juramento, que eu possa desfrutar minha vida e minha arte afamado junto a todos os homens para sempre.¹⁶⁸

Os *phíloi* mantêm entre si uma relação de *philótes*, ou de amizade, este liame que compromete os amigos, como na figura do hóspede em relação ao

¹⁶⁴ KONSTAN, D., p. 45.

¹⁶⁵ BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Tradução Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, vol. I, p. 335-36.

¹⁶⁶ Ibid, p. 336.

¹⁶⁷ VERNANT, J-P. *A bela morte e o cadáver ultrajado*. Revista Discurso, n. 9, 1978, p. 33.

¹⁶⁸ HIPÓCRATES. Juramento. IN: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO JR., W.A. *Textos hipocráticos – o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, p. 152.

estrangeiro (*ξένος*), com a reciprocidade de acolhida segura salvaguardada no conceito de hospitalidade¹⁶⁹.

Para um grego, descumprir com os deveres da hospitalidade era uma afronta a Zeus, o deus dos estrangeiros. Os gregos não pensavam o "Outro" diferente de si, pois acolheram e assimilaram inclusive deuses não-gregos que se tornaram muito importantes na sua cultura: Dionísio e Ártemis¹⁷⁰.

Essa relação estreita entre a amizade e a hospitalidade aparece na *Odisseia*, epopéia do séc. VIII a.C., em que Homero narra as aventuras de Odisseu em retorno à sua ilha Ítaca após os dez anos de partida para a Guerra de Tróia. Esta volta ao seu reino, repleta de périplos e aventuras, tem duração de mais de dez anos, tempo em que Odisseu vagueia pelos perigos dos mares e lugares de seres estranhos. Sob a proteção da deusa Atena, o herói sairá triunfante, mas em vários momentos de luta pela sobrevivência será recebido como um estrangeiro nas terras que encontra ao longo do seu regresso.

O respeito pelo estrangeiro na Antiguidade tinha relação com um cosmos que era reduzido ao mundo grego, no qual todos falavam a mesma língua. Nesse respeito e acolhida do estrangeiro se percebe um primeiro ato de tolerância ao Outro. Vernant mostra como na tragédia grega o Deus Dioniso, nas *Bacantes* de Eurípedes, toma a forma de um estrangeiro e representa duplamente o grego e o bárbaro.¹⁷¹ Vernant também ressalta que a palavra *ξένος* significava tanto o inimigo, o estrangeiro e o hóspede que é acolhido no lar no intuito de se estabelecer um comércio de hospitalidade, como ele elucida:

¹⁶⁹ Para muito além do escopo deste trabalho, o tema da hospitalidade alcança profundidade filosófica em J. Derrida, onde pode ser traduzida por todas as nossas relações com o outro, sendo algo sem regras pré-determinadas e que deve ser reinventada a cada momento da convivência; um exercício constante de alteridade. (Ver "Da hospitalidade" e "*Psyché - inventions de l'autre*").

¹⁷⁰ "Sabemos que os atenienses ergueram um altar ao deus desconhecido, por esse sentido de inclusão do Outro, do estrangeiro (...) Os gregos, em vez de pensar o Outro diferente de si, pensaram-no como o outro dentro de si, como possibilidade do humano." (Matos, O. C. *Ethos e amizade: a morada do homem. Psicanálise e Cultura*, São Paulo, 2008, 31 (46): 75-79).

¹⁷¹ "O longínquo e o próximo, o além e o aqui: com sua presença Dioniso transfigura este mundo, em vez de arrancar as pessoas dele. O grego e o bárbaro: o estrangeiro lídio, vindo da Ásia, é nativo de Tebas." (VERNANT, JP. & VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na grécia antiga*. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado e outros. São Paulo: Perspectiva, 2014, p.349).

O *xenos* não é alguém radicalmente outro, que se combate como se caça um animal porque é estranho a tudo o que constitui a civilização, que se situa fora da humanidade; nem o bárbaro é realmente isso para o grego. O *xenos* é um parceiro do comércio social; até no ódio que se lhe dedica, ele continua próximo do grego pelos deuses que venera, os santuários que frequenta, os usos e as normas que com ele partilha... Sob a forma de competição organizada, excluindo tanto a luta mortal para aniquilar o ser social e religioso do inimigo quanto a conquista para integrá-lo inteiramente a si, a guerra grega clássica é um *ágon*.¹⁷²

A necessidade de estabelecer uma aliança e pactos futuros de amizade na antiguidade grega era muito importante, pois refletia a intenção de tornar, sempre que possível, o estrangeiro um “hóspede” e não alguém “hostil”¹⁷³. Para selar a amizade futura, o estrangeiro ao partir recebia também presentes que simbolizavam o reconhecimento mútuo. Como disse Telêmaco ao ver Atena ir embora após ter lhe dado a boa notícia de que Ulisses estava vivo:

Quero que leves um presente à tua altura. Quero que partas alegre. Receberás uma lembrança que selará nossa amizade. Assim procedem pessoas que se querem. (*Odisséia*, Canto I, 310).¹⁷⁴

Em outra passagem, adentrando cauteloso o desconhecido território dos cíclopes, Ulisses se pergunta se nesta terra encontrará gente que acolhe os hóspedes e respeita Zeus. Ao encontrar Polifemo, que não se assemelha em nada com os “comedores de pão” que Ulisses reconhece como pacíficos, ele lhe roga:

Suplicamos os favores devidos a quem viaja, como é costume entre pessoas civilizadas. Imploro-te que respeites os deuses. Pedimos proteção. Zeus, protetor nosso, espera que os

¹⁷² VERNANT, J. P. *Mito e sociedade na grécia antiga*. Tradução Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 25 e 36-37.

¹⁷³ GAGNEBIN, J. M. A competência do estrangeiro. *Revista Humanidades*, n.57, 2010, p. 37-8.

¹⁷⁴ HOMERO. *ODISSÉIA I - Telemaquia*. Tradução de Donald Schüler. Edição bilíngue. Porto Alegre, L&PM, 2009, p. 28-29.

estrangeiros sejam respeitados. (*Odisséia*, Canto IX, 265-270).

175

Indiferente às súplicas de Odisseu e seus companheiros, o monstro de um só olho arrebatava dois deles e os devora vivos. Sem conhecer a agricultura e as leis da hospitalidade, os ciclopes não temem os deuses e comem carne crua, signo de seu pertencimento a um estágio bárbaro, não-civilizado, cujos costumes não se abrandaram. Mas a astúcia (*Μήτις*) de Odisseu o livrará da morte na terra dos ciclopes, e ao conseguir voltar para o seu navio grita para Polifemo:

Mereceste a cegueira. És um sem-vergonha. Tiveste a coragem de devorar teus hóspedes em tua própria casa. Sabes agora que Zeus castiga. (*Odisséia*, Canto IX, 475-480).

176

Odisseu deixa patente que Polifemo havia transgredido todas as regras da hospitalidade e com isso jamais poderia estabelecer um vínculo como o da *φιλία*. Esse respeito ao estrangeiro e as demonstrações de hospitalidade dos gregos chegaram até o Império Romano, que absorveu grande parte de sua cultura. Uma demonstração disso se vê no exemplo do imperador-filósofo Marco Aurélio, quando faz notar em suas *Meditações*:

Os lacedemônios, nas suas festividades, instalavam os forasteiros em bancos à sombra e sentavam eles próprios em qualquer lugar. (*Meditações*, XI, 24).¹⁷⁷

Nas tragédias gregas vemos a presença constante do tema da amizade com uma abrangência de significados que o campo semântico da *φιλία* possuía no grego¹⁷⁸, enquanto *ἔρως*, outro tema frequente e aparentado da *φιλία*, traduzia sobretudo uma força de atração entre os seres, como impulso

¹⁷⁵ HOMERO. *ODISSÉIA II - Regresso*. Tradução de Donald Schüler. Edição bilíngue. Porto Alegre, L&PM, 2008, p. 129.

¹⁷⁶ Ibid, p. 141.

¹⁷⁷ MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Coleção *Os Pensadores*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 315.

¹⁷⁸ É importante distinguir entre *philia* (amizade), *eros* (amor) e *epithymía* (desejo), mesmo que estas palavras contenham noções umas das outras. Geralmente, *ἔρως* é uma palavra que carrega uma conotação de desejo erótico. Mas também a palavra *philia* carrega a conotação de “amor”, no sentido que a traduzimos atualmente, por exemplo na palavra bibliófilo = amor aos livros ou mesmo filosofia = amor à sabedoria.

"irracional" e/ou um sentimento avassalador que não se podia conter, muitas vezes de consequências desastrosas.¹⁷⁹

Em Eurípedes, na tragédia *Medéia*, o motivo pelo qual a personagem dirige seu ódio ao marido Jasão não é só porque ele a deixa por outra mulher, mas principalmente porque ele violou as relações de *φιλία* entre eles¹⁸⁰. Ela o acusa de trair o juramento que ambos fizeram e implora para que ele se mantenha leal, muito embora ela saiba que sua violação se deve a sua falta de *αἰδώς*.¹⁸¹

Em resumo, o conceito de amizade no mundo antigo estava repleta de obrigações éticas, e a palavra *φιλία* comportava uma ampla gama de sentidos, pois ela, a *φιλία*:

...recobre uma grande variedade de relações humanas, relações que não tinham de ser necessariamente revestidas pelo afecto pessoal, mas que implicavam quase sempre uma troca de favores, a existência de laços que uniam as pessoas e as vinculavam a um conjunto de deveres recíprocos que podemos resumir na frase - dar um benefício em troca de um benefício recebido. *Philoí* eram, antes de mais, os membros de uma mesma família de sangue, pais, filhos, irmãos, irmãs... *Philoí* eram, ainda, os aliados políticos, os companheiros de armas, os cidadãos de uma mesma pólis.¹⁸²

3.2. A *φιλία* na filosofia e na medicina

Na filosofia pré-socrática, a *φιλία* era concebida entre os pitagóricos como uma força harmônica onipresente que mantinha a ordem do mundo e das sociedades humanas. Por sua vez, é Empédocles (490 - 435 aC.) que concede lugar de destaque para a *φιλία*. As quatro raízes - terra, água, fogo e ar - estão submetidas ao poder de duas forças cósmicas opostas (agregadoras

¹⁷⁹ VÁRZEAS, M. Amor e amizade em Sófocles. *Symbolon I*, Porto, 2009, p. 22.

¹⁸⁰ SCHEIN, S. L. *Philia* in Euripedes' *Medea*. IN: *Cabinet of the Muses*. Griffith, M. & Matronarde, D. J. ed. Berkeley: Scholars Press, 1990, p. 60.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 61.

¹⁸² VÁRZEAS, M., p. 20.

ou desagregadoras), uma denominada *φιλία*, traduzida como amizade ou amor, e a outra contrária, *νέικος*, que seria a discórdia ou o ódio.

Para os hipocráticos, que de alguma forma herdaram e teorizaram conceitos de Empédocles na teoria humoral¹⁸³, havia uma correspondência entre os componentes biológicos do corpo humano com os quatro elementos (sangue/ar, bile amarela/fogo, bile negra/terra, fleugma/água), os quais permaneciam em equilíbrio na saúde e, quando em desequilíbrio, se manifestavam na forma de uma doença (dito de forma mais moderna, os quatro humores representavam as bases fisiológicas do organismo). Posteriormente, filósofos peripatéticos, que aceitavam a doutrina da patologia humoral, acrescentaram uma “quinta essência”, denominada de *πνεῦμα*, que atuava como força vital, muitas vezes considerada de natureza espiritual, sendo o princípio vital que mantém a vida pela respiração¹⁸⁴.

No *Banquete*, Platão apresenta a figura do médico Erixímaco que em seu discurso sobre *Eros* apresenta-se como porta-voz de uma medicina baseada em preceitos estabelecidos anteriormente por Empédocles, que Platão provavelmente conheceu também a partir de alguns textos da coleção hipocrática¹⁸⁵. O discurso de Erixímaco é baseado no que ele crê ter sido constatado pela sua prática da medicina, que ele (ou seja, Platão) também quer homenagear como arte (*τέκνη*). Na sua definição, o bom médico seria aquele que busca reaver a harmonia corpórea:

É de fato preciso ser capaz de fazer com que os elementos mais hostis no corpo fiquem amigos e se amem mutuamente. Ora, os mais hostis são os mais opostos, como o frio ao

¹⁸³ A doutrina humoral aparece descrita no capítulo IV do tratado *A Natureza do Homem*, integrante do *Corpus Hippocraticum*, da autoria de Políbio, genro de Hipócrates. Com o passar do tempo, a doutrina humoral se enriqueceu, sobretudo com Galeno (130-200 d.C.), que procurou explicar os temperamentos das pessoas a partir dos seus “humores”: sanguíneo (caloroso e agradável), fleumático (calmo e apático), melancólico (triste e “deprimido”) e colérico (violento e explosivo).

¹⁸⁴ Anaxímenes (570-500 a.C.), filósofo pré-socrático da Escola de Mileto, foi o primeiro a considerar o ar como o elemento primordial (*arkhé*) da vida. Posteriormente na filosofia estóica, o *pneuma* será compreendido como princípio racional ativo, um misto de ar e fogo. O mundo inteiro, para os estóicos, é permeado pelo *pneuma* divino e sua forma mais pura nos seres humanos é justamente a razão (*δίανοια*). (FREDE, D. Determinismo estóico. IN: **Os estóicos**. Org. Brad Inwood. Tradução de Paulo F. T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 199-227).

¹⁸⁵ No *Timeu*, Platão descreve a fabricação dos corpos a partir dos quatro elementos (41a-44c).

quente, o amargo ao doce, o seco ao úmido, e todas as coisas desse tipo; foi por ter entre elas suscitado amor e concórdia que o nosso ancestral Asclépio, como dizem estes poetas aqui e eu acredito, constituiu a nossa arte. (*O Banquete*, 186e)¹⁸⁶.

Nesta trecho do diálogo, a *φιλία* é tratada como uma força capaz de unir e harmonizar os opostos, assim como as notas musicais diferentes umas das outras se associam para formar uma bela harmonia. Esta proposição de cunho materialista de Erixímaco introduz e marca uma ruptura em relação aos discursos anteriores de Fedro e Pausanias, ditos míticos.

Mas também encontramos entre os pré-socráticos e na literatura antes da filosofia platônica a concepção comum de que a amizade se dava entre os iguais em virtude. A *φιλία* originava-se da convivência, da familiaridade, da afinidade e da proximidade entre parceiros que buscavam um aperfeiçoamento pessoal e moral através do vínculo da amizade. Platão contesta o vínculo entre iguais, pois os “bons” seriam auto-suficientes enquanto os “maus” são inconstantes e instáveis sendo incapazes de estabelecer um vínculo como o da *φιλία*¹⁸⁷.

Platão irá abordar o tema da amizade de maneira filosófica e introduzir a ideia de que a deficiência (ou a carência; *Πενία*) estaria na origem da amizade, apresentando a penúria e a plenitude como par dialético no *Banquete*. É no convívio com os amigos que existiria a condição de possibilidade de nos mover da carência à plenitude, da ignorância à sabedoria, da mortalidade à imortalidade. Em Platão, a noção de *φιλία* também traduz a relação do homem com o divino, pois ele é algo de que o ser humano necessita:

Não importa o que o homem faça, o seu agir deve encontrar-se em sintonia com os deuses, e deve ser-lhes agradável e caro, deve ser *θεοφιλές*.¹⁸⁸

¹⁸⁶ PLATÃO. *O Banquete*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

¹⁸⁷ *Lísis*, 214d-215a-b.

¹⁸⁸ SZLEZÁK, T. A. A amizade entre homem e deus: sobre o significado de *Theophilés* em Platão. *Hypnos*, 23:158, 2009.

A reflexão que Platão nutriu sobre o tema da amizade se encontra em mais dois diálogos, além do *Banquete: Lísias e Fedro*. O tema da amizade é importante para a concepção platônica própria de diálogo e de filosofia, sendo a *φιλία* um pressuposto filosófico e meio insubstituível de acesso ao saber e para a noção de dialética. Ao contrário de seu mestre Sócrates, que praticava a filosofia refutativa e maiêutica pedagógica na *ἀγορά* ateniense, Platão envereda pela conversa entre poucos sendo a *φιλία* essencial para distinguir o diálogo filosófico platônico da erística, da antilogia e da sofística. Platão tem como objetivo pedagógico elucidar o que significa para ele a filosofia e diferenciá-la das outras atividades discursivas que eram exercidas em seu meio, principalmente da sofística que ele considerava a arte da ilusão e do engano.¹⁸⁹

Exemplificando a importância da *φιλία* na dialética platônica, vemos no diálogo *Mênnon*, quando Sócrates responde ao seu interlocutor Mênnon, um tessálico que havia tido aulas com o sofista Górgias, como se deve conduzir aqueles que estão em busca de uma verdade, neste caso, como definir a virtude e se ela pode ser ensinada:

... se aquele que me interroga fosse um desses sábios hábeis em erística e agonística, dir-lhe-ia: <está dito o que disse eu; se digo coisas que não são corretas, é tua tarefa proceder ao exame do argumento e refutar-me>. Mas, se é o caso, como tu e eu neste momento, de que pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e mais dialética. Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe. Tentarei pois também eu falar assim contigo. (*Mênnon*, 75d-e).¹⁹⁰

No *Lísias*, Platão se utiliza da relação médico-paciente para demonstrar os laços de *φιλία* :

¹⁸⁹ SILVA, A. L. B. Do gosto sedutor dos argumentos: antilógica, erística e filosofia. *HYPNOS*, São Paulo, número 29, 2º semestre 2012, p. 310-320.

¹⁹⁰ PLATÃO. *Mênnon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução Maura Iglesias. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015, p. 27-29.

... um corpo que está saudável não tem necessidade alguma da arte médica ou de qualquer assistência, pois ele é suficiente em si mesmo. Portanto ninguém com saúde tem amizade ao médico por causa de sua saúde... mas o homem doente sim, eu imagino, por conta de sua doença. (*Lísis*, 217a-b).

... o homem doente é amigo (*philon*) do médico; por conta de sua doença e em favor de sua saúde... o homem é amigo (*philon*) da arte médica em prol de sua saúde. (*Lísis*, 218e - 219c).

De caráter aporético, o diálogo *Lísis* termina com Sócrates dizendo aos seus interlocutores que não haviam chegado de fato a esclarecer qual era a verdadeira natureza da amizade e portanto não conseguiram defini-la propriamente.

...tornamo-nos ridículos (*καταγέλαστοι*), ... pensamos ser amigos um do outro, mas o que é o amigo (*ὅτι ἔστιν ὁ φίλος*) não fomos capazes de o descobrir. (*Lísis*, 223b).

No entanto, ficou esboçada no diálogo *Lísis* a noção de amizade com o *prôton philon*, ou o “proto amigo”, imagem (*eidōs*) da *φιλία* platônica identificada com o Bem.

As questões que ficaram abertas no *Lísis*, Platão irá abordar no *Banquete* e no *Fedro*, obras em que envereda para a sua teoria do *Eros*. A *φιλία* passa a ser o “bom uso” do *Eros*, o motor e a energia que nos impulsiona para a Virtude, o Bem e a Beleza encarnada na relação de amizade. Segundo Fraisse, Platão parte de uma investigação sobre a amizade identificada com o Bem no *Lísis* para uma posterior significação metafísica de sua busca pelo nome de *Eros* e suas condições pedagógicas pelo nome de *Philia*.¹⁹¹

Portanto, não por acaso que este filósofo mantém a *φιλία* como palavra-chave para designar as relações políticas ideais, uma parte importante da ética platônica. Na amizade política dos guardiões que vivem numa

¹⁹¹ FRAISSE, J.C. *Philia - la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: VRIN, 1974, p. 127.

comunidade ideal, tudo deve ser partilhado entre os amigos: as mulheres, os filhos e os bens no geral.¹⁹²

O *Juramento de Hipócrates* traz essa idéia de uma irmandade fundamental entre os discípulos e de que o saber médico ensinado deve ser partilhado, como já observamos, de forma gratuita, para os filhos de seus mestres, evidenciando que a *φιλία* também é uma necessidade pedagógica na medicina:

Considerar igual a meus pais aquele que me ensinou esta arte, compartilhar com ele meus recursos e se necessário prover o que lhe faltar; considerar seus filhos meus irmãos, e aos do sexo masculino ensinar esta arte sem remuneração ou compromisso escrito, se desejarem aprendê-la...¹⁹³

Apenas em um vínculo como o da *φιλία* pode haver uma tal reciprocidade, que se nutre ela própria do compartilhamento entre as pessoas que por ela estão ligadas.

Nas *Leis*, considerado seu último diálogo, Platão descreve em um breve trecho como se comporta um tipo de médico que realmente se importa com o seu paciente e que apenas prescreve as medicações cabíveis a partir do momento em que adquire a confiança e apoio do mesmo¹⁹⁴.

Esta escuta cautelosa, este compromisso em primeiro lugar com o bem estar do outro, reflete o laço principal de *φιλία* tão necessário aos hipocráticos. Persuadir o paciente de que o remédio prescrito é o melhor de que se dispõe aumenta o seu efeito e poder curativo além de individualizar o tratamento. Nesse sentido, tanto os hipocráticos quanto Platão e sua intuição médica fértil¹⁹⁵, sabiam do poder e da importância da relação médico-paciente e do potencial persuasivo do médico educado na *ιατρικέ τέκνη*. Como exemplo

¹⁹² *República*, 424a.

¹⁹³ HIPÓCRATES. Juramento. IN: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO JR., W.A. **Textos hipocráticos – o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, p. 151.

¹⁹⁴ *Leis*, 720d-e.

¹⁹⁵ O diálogo *Timeu* é onde Platão vai mais além nas suas considerações médicas, inclusive sobre a constituição do corpo humano e sua fisiologia, chegando a relacionar o fígado à sede dos poderes divinatórios durante o nosso sono (*Timeu*, 71d).

disso trago a fala de Erixímaco no *Banquete* quando lhe é solicitado curar os soluços de Agatão:

E enquanto eu estiver falando, vejamos se, retendo tu o fôlego por muito tempo, quer parar o teu soluço; senão, gargareja com água. Se então ele é muito forte, toma algo com que possas coçar o nariz e espirra; se fizeres isso duas ou três vezes, por mais forte que seja, ele cessará. (*Banquete*, 185e).

Temos posteriormente na filosofia o tratamento que Aristóteles dá ao tema da amizade e que se encontra especialmente nos capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo* (aliados à *Magna Moralia* e ao *Protréptico*, se resumem os tratados sobre a moral do filósofo de Estagira). Com Aristóteles temos o aparecimento do amigo como um outro em si mesmo (*heteros autos*) e na amizade virtuosa a mais perfeita forma de expressão da *φιλία*:

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não acidentalmente. Por isso sua amizade dura enquanto são bons - e a bondade é uma coisa muito durável. (*Ética a Nicômaco*, 1156b7-12).¹⁹⁶

Uma das expressões desta forma de amizade virtuosa, aquela que não está submetida à utilidade, está presente nas cartas trocadas entre Demócrito, o filósofo de Abdera, e Hipócrates. Muito embora não seja um texto autêntico, e sim uma criação da imaginação cultural de cunho humanista do séc. XV, ele tem um valor histórico sobre as ideias médicas na Antiguidade¹⁹⁷.

Esta correspondência imaginária revela a importância da escuta do médico e a intenção de Hipócrates em fazer um exame, não só do corpo, mas da alma de Demócrito: compreendê-lo no seu âmago para só assim poder

¹⁹⁶ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

¹⁹⁷CAIRUS, H. F. A fala razoável da loucura: o riso de Demócrito. *Calíope*, 2003, 11:74-81.

ajudá-lo. São vários os aspectos desta relação, sendo o mais importante o fato de que os abderenses já haviam feito um "diagnóstico" de loucura antes da chegada do médico. Competia então à Hipócrates a difícil tarefa de "des-diagnosticar": outro nome deveria ser dado ao desprezo que Demócrito tinha por todas as coisas mundanas. Para entender o riso de Demócrito foi preciso estabelecer o espaço da *φιλία* sem o qual o aparato clínico não funciona eficazmente, pois ela guia a atenção do clínico e abre as portas para aquilo que permaneceria oculto sem ela: as nuances do "caráter" do outro e a possibilidade da sua compreensão, decorrente da intimidade que se oferece a natureza desse vínculo.

Eis por que a principal relação do *Juramento de Hipócrates* com o tema da *φιλία* é que ambos não se explicam puramente de maneira imanente. O bem ao outro é algo que transcende de cada indivíduo. A medicina hipocrática não se fundamentava apenas em diagnósticos de natureza corpórea, e mesmo sedimentada em uma *τέκνη*, não se limitava a ela, era necessário antes de mais nada ter um compromisso ético firmado sob juramento com aquele "outro" que estava recebendo seus cuidados, como no diálogo filosófico.

O tema da *φιλία* traz a importância desse "outro", a questão da pluralidade essencial na arte de curar, do contrário todos os médicos seriam apenas "cientistas", fixados em pesquisar o funcionamento do "objeto vivo orgânico", quase que inerte, que por sua vez não se relaciona ativamente com o médico, sendo considerado algo "aquém" do humano. E não foi assim mesmo que as ciências modernas enveredaram na sua relação com a natureza/*physis* a partir do momento em que a *physis* e a *φιλία* foram esquecidas em seu sentido originário?

Assim, por ser uma prática fundamentada na presença de outrem, para Hipócrates era fulcral a formação do caráter de seus discípulos: um novo *éthos* médico. Pois o saber técnico é uma condição necessária ao médico e pode ser objeto de ensino, mas deve ser inseparável do saber moral. A faculdade humana de manter promessas é um dizer a esse outrem, tão importante na *ιατρικέ τέκνη*, que o remédio a ser aplicado e sua provável cura repousa em uma relação: a *φιλία*.

4. O Juramento e o novo *éthos* hipocrático

O termo *éthos* deriva de duas palavras gregas, escritas de forma diferentes, uma com a letra *épsilon* (vogal breve) e a outra com *éta* (vogal longa): *ἔθος* e *ἦθος*. Essa distinção decorre de diferenças semânticas que separam a noção de “costumes” (hábitos e práticas de um povo, sua tradição, seu modo de estar no lugar em que habita) da noção de “caráter”, temperamento ou características psíquicas de um indivíduo. A Ética é a ciência do *éthos* (*ethiké episthémé*), uma reflexão racional, ponderada, sobre o agir humano, ou seja, um saber acumulado e sistematizado sobre o fundamento da ação humana ajuizada; uma indagação sobre a pertinência e o existir dos costumes.

Muito se discute sobre uma distinção entre moral e ética, e etimologicamente não haveria de existir diferença, simplesmente porque historicamente as palavras são as mesmas, uma provém do grego (*éthos* → ética) e a outra de sua tradução latina (*mores* → moral). No entanto é possível discernir uma diferença sutil, sendo o plano ético algo relacionado àquilo que se estima e o plano da moral a algo que se impõe¹⁹⁸.

O *éthos* grego arcaico se encontra nos seus mitos, que são narrativas de cunho não-argumentativo. Para um grego até final do séc. V, seguir seu *daímon* era obedecer ao *éthos* vigente. A vida e seus afazeres se baseava na noção de destino havendo uma ênfase menor nas noções de escolha ou de deliberação sobre o futuro. Com argumentos não se podia quebrar ou interferir na cadeia de *anánke*.

Esse decorrer dos acontecimentos sob a égide de *anánke*, a necessidade, é o paradigma por excelência de funcionamento da *physis*. Seguir a natureza, ou seja, estar em sintonia com a ordem universal do cosmos (cujos movimentos são harmônicos) foi o primeiro modelo que se apresentou ao mundo grego como forma de *éthos*: a existência do Ser deveria esta em

¹⁹⁸ Para o filósofo Paul Ricoeur, a Ética teria três desígnios: de uma vida boa, com e para os outros e com instituições justas, enquanto que a Moral seria marcada pela exigência da universalidade e por um efeito de coerção (o crivo da norma). (RICOEUR, P. *Ética e Moral*. Tradução António C. Amaral. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011, p. 1-19).

conformidade com a *physis*. Traduzida na mitologia e investida de um saber incontestável, como disse Aristóteles, a natureza não faz nada em vão (*Política*, Livro I, 1253a8). Também no tratado hipocrático *Epidemias VI.5*, encontramos a afirmação que corrobora esta noção: "bem treinada, prontamente e sem ter sido instruída, a natureza faz aquilo que é preciso".¹⁹⁹

Para a sociedade grega da Antiguidade que acreditava nas forças inexoráveis de *anánke*, e por isso mesmo que as doenças se apresentavam conforme as vicissitudes de *anánke physeos*, era difícil aceitar que os médicos poderiam ajudar na cura de suas doenças: como interferir no curso de um fato irremediável? Como ir contra a inevitabilidade divinamente fundada (*moira*)? Mais ainda, parecia estranho aos homens do passado distante que eles deveriam renunciar aos direitos sobre si mesmos, sua autonomia e autarquia, para obedecer às prescrições de um Outro. Aceitar se submeter às regras médicas parecia de alguma forma algo não natural, pois nós somos os senhores do nosso corpo, concepção esta que ainda podia ser agravada pelo fato de os cidadãos livres e ricos da sociedade grega poderem ser atendidos por médicos escravos²⁰⁰.

Mas no séc. V a.C. e sob forte influência sofística, as gerações de pensadores posteriores iniciaram uma oposição entre a *physis* (e a força avassaladora de *anánke*) com as leis e as regras humanas (*nómos*). Em um fragmento de Heráclito de Éfeso (540 a.C. - 470 a.C.) está formulada esta tensão entre o nosso destino e a possibilidade de deliberação humana: *éthos ánthropoi daímon*²⁰¹. Este fragmento traz uma ambiguidade, como é comum da escrita do filósofo de alcunha "o obscuro", pois pode ser lido tanto como "o *daímon* é o *éthos* dos homens", como "o *éthos* é o *daímon* dos homens".²⁰² Na tradução que fez Heidegger deste mesmo fragmento ele analisa que a palavra *éthos*, pensada de maneira grega, significa sobretudo "morada", portanto

¹⁹⁹ HIPPOCRATES. *Epidemics (livros II e IV-VII)*. Translated by Wesley D. Smith. Cambridge: Loeb Classical Library, vol. VII, 1994, p. 241.

²⁰⁰ EDELSTEIN, L. The relation of ancient philosophy to medicine. *Bull. History Med.* 26(4):299-316, 1952.

²⁰¹ HERÁCLITO, Fr 119. KIRK, G.S. & RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos A. L. Fonseca e col. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966, p. 215.

²⁰² GAZOLLA, R. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 64-65.

cabendo a tradução: “o homem mora, enquanto homem, na proximidade do Deus”. Dizendo então Heráclito com isso que “a morada constitui para o homem a dimensão onde se essencializa o Deus (o extra-ordinário).”²⁰³

Entende-se ao mesmo tempo que existe algo de inapreensível na existência do homem e que o ultrapassa (seu *daímon*) e o início de uma abertura ao mestrado do próprio homem (seu *éthos*: “é o caráter do próprio homem, e não um poder exterior, que responde pela qualidade da sua vida, pela sua fortuna para o bem e para o mal.”²⁰⁴). Este fragmento como que nos prepara para o que virá em seguida com a “revolução cultural” da *pólis* ateniense onde o antigo *éthos* do herói homérico vai se tornando cada vez mais apagado diante da vida política que se apoia e exige o domínio da palavra argumentada e ponderada. O *éthos* hipocrático surge neste contexto clássico inovador e em suas relações com o *lógos* filosófico de seus contemporâneos.²⁰⁵

Neste horizonte, analisamos a mensagem do *Juramento de Hipócrates*, cerne do *éthos* hipocrático, nesta perspectiva filosófica, pois enquanto os textos técnicos do *Corpus Hipocrático* se ajustam mais à filosofia platônica, a *phrónesis* aristotélica se aplica melhor à análise do *Juramento*. Segundo Jaeger, a ciência ética em Aristóteles está baseada amplamente no exemplo

²⁰³ HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2a. edição, 1995, p. 85-86.

²⁰⁴ KAHN, C. H. **A arte e o pensamento de heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário**. Tradução Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Editora Paulus, 2009, p. 409.

²⁰⁵ Sócrates é considerado o verdadeiro iniciador da ciência do *éthos*, visto que estabelece as suas bases na razão e não no senso comum ou na opinião, mas como ciência da Ação, como *práxis*, a Ética alcançou estatuto autônomo a partir de Aristóteles. Como já comentado, os escritos de Platão e Aristóteles podem ser classificados como ético-políticos que exploram e criam várias metáforas médicas neste campo. A ética platônica é ascensional em direção à contemplação ou inteligência (*nóesis*) do Bem e das Ideias. Ele parte do *éthos* histórico para fundar um *éthos* antropológico. Já a originalidade da ética aristotélica reside justamente na via média aberta entre o intelectualismo socrático-platônico e um empirismo do *éthos*. (VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 36-79). Aristóteles herda uma temática idealista baseada no modelo platônico da imortalidade da alma e posteriormente rompe com a Hipótese das Formas platônica e migra para sua teoria de virtude como o justo meio-termo. Para Aristóteles a virtude é uma atividade da alma e a demonstração do agir virtuoso sendo aquele agir conforme a razão (*lógos*). A *phrónesis* e a teoria aristotélica da *práxis* é um desdobramento filosófico à ontologia platônica do Bem. A moral aristotélica pode ser dividida em três períodos: o idealismo platônico, o instrumentismo mecanicista (ou fase biologista) e por último o hilemorfismo (uma teoria da matéria e da forma; potência e ato). (GAUTHIER, R-A. **Introdução a moral de Aristóteles**. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992, p. 10).

da medicina, não apenas como uma analogia mas dando-lhe fundamentação.

206

No livro X da *Ética a Nicômaco*, o filósofo de Estagira avalia o médico como sendo um mestre da prudência:

Porquanto reformar o caráter de qualquer um - do primeiro que lhe colocam na frente - não é tarefa para qualquer um; se alguém pode fazer isso, é o homem que sabe, exatamente como na medicina e em todos os outros assuntos que exigem cuidado e prudência. (*Ética a Nicômaco*, 1180b25)²⁰⁷

No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fundamenta o núcleo conceitual da sabedoria prática ou prudência (*φρόνησις*), sendo considerado o texto principal da sua reflexão sobre o agir ético. Nesse texto, o filósofo salienta o fato de que a sabedoria prática não é uma *ἐπιστήμη*, pois não versa sobre o princípio da demonstração, mas sim sobre as coisas que são variáveis e que não atuam por necessidade, como o que é requerido na medicina:

A sabedoria prática, ..., versa sobre as coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem. Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade, e essa finalidade; um bem que se possa alcançar pela ação. De modo que delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação. (*Ética a Nicômaco*, 1141b10)²⁰⁸

Assim, o campo da ação humana é de certa forma algo restrito diante de todas as possibilidades de acontecimentos e fatos do mundo em que vivemos, se posicionando entre o acaso e a necessidade. A medicina, por se tratar de uma prática humana, está submetida às questões envolvidas no

²⁰⁶ JAEGER, W. Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics. *The Journal of Hellenic Studies*, 1957; 77(1): p. 56-57.

²⁰⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

²⁰⁸ *Ibid.*

campo do agir humano e, mesmo limitada ao âmbito da arte de curar, não escapa à reflexão ajuizada de sua prática.

As ações dos médicos perante seus pacientes são deliberações e pertencem ao campo da sabedoria prática como definida por Aristóteles. Nascida na era clássica, a medicina hipocrática surge e participa do aparecimento de uma ciência, a Ética, nas suas origens ocidentais, decorrente da laicização do *éthos* e suas consequências na Grécia clássica. A medicina hipocrática, embasada no *Juramento de Hipócrates*, pode ser considerada referência privilegiada para esta ciência do *éthos*, pois nela reside uma preocupação legítima com a formação de um indivíduo ético. Segundo Jaeger:

O exemplo da medicina é usado não apenas como modelo de um método para uma análise teórica da Ética mas igualmente pela sua aplicação prática na vida e educação humana. A medicina foi o protótipo que combinava ambos os aspectos, e foi precisamente esta combinação que a tornou o modelo perfeito para o filósofo da ética.²⁰⁹

Os médicos, como observava Hipócrates, embora imbuídos por princípio do bem estar dos seus pacientes, estão sujeitos a cometer iatrogenias (do grego, *iatros* + *genos*, significando as “injúrias”, decorrentes da ação do médico no seu paciente). O poder contido nas ações médicas carrega em si a possibilidade de também ferir, mutilar ou mesmo tirar a vida de alguém, quer porque foi solicitado ou quer como decorrência do próprio agir do médico ao buscar tratar seu paciente.

O *Juramento de Hipócrates* faz menção específica a três tipos diferentes de má conduta do médico: a eutanásia (“...não darei, a quem pedir, nenhuma droga mortal, nem recomendarei essa decisão...”), o abuso sexual²¹⁰ e a

²⁰⁹ JAEGER, W. Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics. *The Journal of Hellenic Studies*, 1957; 77(1): 60.

²¹⁰ No tratado hipocrático *Da Natureza da Mulher* temos várias descrições do exame médico ginecológico da época, que incluía o toque vaginal e exame pélvico, além das prescrições de preparos para serem aplicados via vaginal na forma de compressas e/ou duchas. Em outro texto que trata das questões relacionadas à infertilidade feminina, há descrições e orientações de como efetuar dilatações uterinas com espátulas. (HIPPOCRATES. *Nature of women; Barrenness*. The Loeb Classical Library. Translated by Paul Potter. Harvard University Press, vol. X, 2012, p. 187-395). Esses tratados atestam que os hipocráticos mantinham uma prática onde era esperado um contato físico do médico com a intimidade dos pacientes, impossível

violação do sigilo médico ("que vir e ouvir, durante o tratamento, sobre a vida dos homens, sem relação com o tratamento, e que não for necessário divulgar, calarei, considerando tais coisas segredo").²¹¹

Gregos e romanos nunca deixaram de se interrogar e se admirar do paradoxo médico, onde cauterizações e cortes realizados com instrumentos que mais pareciam facas afiadas, pudessem trazer algum bem e a saúde perpetrando uma "violência" ao próprio corpo²¹². Em outras palavras, como extrair algo de "bom" através de coisas que são dolorosas, causam sofrimento e podem lesar o organismo ainda mais? A dúvida entre saber até onde ir em tratamentos que podem ser muito dolorosos e como se comprometer em não machucar o paciente sempre preocupou a medicina, como já observado na famosa passagem do tratado hipocrático *Epidemias*: "em relação às doenças, tornar hábito duas coisas - ajudar, ou pelo menos não causar nenhum dano."²¹³

Platão irá tocar nesse tema incauto da medicina utilizando-a como modelo em mais um de seus diálogos, pois no *Político*, ao comparar a arte de governar com a arte da medicina, reflete que o médico assim como o governante, deve agir com seu saber "técnico" para tratar o paciente / governar o povo, mesmo tendo que fazer algo doloroso. Aqui, Platão faz uma ressalva: a única condição essencial para esse agir é que seja para o bem do nosso corpo e para torná-lo melhor ao invés de pior, pois em todos os casos os curadores devem atuar no sentido de preservar a vida, assim como os governantes devem ter em mente sempre o bem estar das pessoas sob sua liderança.²¹⁴

sem que houvesse o decoro necessário para sua atuação e reputação. Esse é um contraste marcante com a medicina praticada nos templos que basicamente ocorria na forma de revelação divina durante o sonho nos *Asklepions*, como foi descrito no primeiro capítulo.

²¹¹ HIPÓCRATES. Juramento. IN: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO JR., W.A. **Textos hipocráticos – o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, p. 152.

²¹² A visão de que a medicina "castiga" o paciente pode ser encontrada em um fragmento de Heráclito (DK 58): "Médicos cortam e queimam e torturam seus pacientes de todos os modos e se queixam de que não recebem o pagamento que merecem." (KAHN, C. H. **A arte e o pensamento de heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário**. Tradução Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Editora Paulus, 2009, p. 87).

²¹³ HIPPOCRATES. **Epidemics**. Translated by W.H.S. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, vol. I, 1931, p. 165.

²¹⁴ **Político**, 293b.

Estas questões relacionadas à arte médica fizeram com que fosse necessário inserir a nascente prática dos hipocráticos dentro de uma “teleologia do Bem”. Em sintonia com as colocações platônicas, sabemos que Hipócrates concebeu a medicina exclusivamente como uma prática terapêutica (do grego *θεραπεία* = o ato de curar).

Para tal, Hipócrates precisou estabelecer um *éthos* que deveria ser propagado nos seus ensinamentos, que agora incluía não apenas cidadãos fora do clã dos asclepiades, como também homens livres e escravos, que deveriam praticar a sua arte nas mais diversas e remotas cidades que pudessem alcançar²¹⁵, visando sempre o bem e o restabelecimento da saúde dos que buscavam seus cuidados.

De forma cabal, o *Juramento de Hipócrates* traduz essa necessidade ética e se impõe como marco dos médicos hipocráticos, pois não temos conhecimento dessa prática entre curandeiros, muito pelo contrário.

Não obstante, evidencia-se o paradoxo ético no qual a medicina se revelava imbricada desde seu início e com o qual Hipócrates teve que lidar: aquele que fere é o mesmo que cura.

4.1. O paradoxo médico: o mito de Télefo

O mito de Télefo²¹⁶, que encontramos nas tragédias de Ésquilo e Eurípedes de mesmo nome, atestam tal paradoxo. No mito, Télefo, filho de Hércules e rei da Mísia, tem seu reino atacado por um engano militar dos gregos em sua primeira tentativa de alcançar Tróia e resgatar Helena. Nessa

²¹⁵ Durante os anos da peste (419-416 a.C.) Hipócrates enviou seus discípulos para diferentes partes da Grécia, tanto para ajudar as pessoas como também para que os jovens médicos vivenciassem a experiência de casos particulares de outras cidades, observando as influências climáticas e geográficas as mais diversas. O tratado hipocrático *Ares, Águas e Lugares* traz o relato dessas observações. (JOUANNA, J. *Hippocrates*. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999, p. 52).

²¹⁶ A primeira fonte da história do mito de Télefo se encontra no *Catálogo de Mulheres*, de Hesíodo, datado de aproximadamente 700 a.C., do qual restam apenas fragmentos. Outras fontes são os poemas épicos cíclicos, os tragediógrafos e também Aristófanes, Pausânias e Filóstrato. Eurípedes, em especial, ressalta o parentesco grego do rei da Mísia para justificar sua ajuda aos dánaos a chegar até Tróia. (SWIFT, L. *Telephus on Paros: genealogy and myth in the 'new Archilochus' poem* (P. Oxy. 4708). *Classical Quarterly*, 2014, 64(2) pp. 433–447).

batalha, embora os Aqueus sejam vencidos, Télefo é ferido gravemente pela lança de Aquiles, provocando uma ferida que nunca sara. Por não apresentar melhora, o rei consulta o oráculo que profetiza: aquele que feriu é o mesmo que poderá curar. Segue que, novamente com sua lança, Aquiles aborda o ferimento de Télefo e proporciona sua cura. Reabilitado, ele ajuda posteriormente os gregos conduzindo-os até Tróia. Há representações em baixos relevos e ânforas de Aquiles como médico.

Esse mito, conhecido pelos os gregos do séc. V, revela o potencial da medicina de ser direcionada para campos opostos, tanto proporcionando a cura como igualmente podendo ocasionar lesões e injúrias, sendo a morte considerada seu prejuízo máximo. Embora muitas vezes seus limites não sejam sempre muito claros, vale salientar que uma lesão é algo que é inerente ao agir do médico, como por exemplo a cicatriz que resulta de uma incisão cirúrgica, e a injúria algo deletério ao paciente, como por exemplo a amputação de um membro para salvar o paciente portador de uma gangrena que pode ser fatal. Muitas vezes o cuidado médico dito "excelente" requer algum tipo de lesão resultante, que obviamente não é necessariamente, e nem sempre, mutiladora²¹⁷.

Importante lembrar que o *Juramento de Hipócrates* se inicia clamando por Apolo "médico", uma sutileza que demonstra a complexa junção do Deus curador-malfeitor, pois desde a *Ilíada* os gregos sabiam que Apolo era também capaz de infligir a peste e matar com seus raios além de ser cultuado como o deus da cura.

²¹⁷ Faço um pequeno parêntesis para lembrar que mesmo tendo avançado de forma significativa do ponto de vista reparador, o potencial de injúria permanece na medicina moderna e mais avançada em relação àquela praticada nos séculos passados, e talvez o paradoxo médico tenha apenas sido intensificado, pois cada vez mais nos propomos a realizar procedimentos muito invasivos e arriscados onde a chance de lesões graves se concretiza. Cirurgias que antes não podiam ser realizadas, hoje se tornaram lugar comum (p. ex. o transplantes de órgãos de um doador cadáver), e temos de lidar também com suas consequências indesejáveis. Um estudo recente realizado pela *John Hopkins School of Medicine* concluiu que erros médicos são responsáveis pela terceira causa de óbito nos Estados Unidos, algo que parece não ser contabilizado nas estatísticas de uma forma rotineira, e que nos deve fazer lembrar que não nos distanciamos dos problemas éticos enfrentados desde o início pela medicina hipocrática. (MAKARY, M. A. & DANIEL, M. Medical error - the third leading cause of death in the US. *BMJ*, 2016, 353: i2139).

Indo mais além, pode-se argumentar que aquele que melhor conhece a sua arte é também aquele que é capaz de melhor dissuadir a seu respeito, como o melhor sofista é aquele que melhor aplica os *dissoi logoi*, ou como disse Platão na *República*, que as almas mais bem dotadas, na ausência de uma boa educação formadora do caráter virtuoso, são aquelas com o maior potencial de se tiranizar:

Sócrates - ... é certo dizer-se que as naturezas mais nobres ficam pior com uma alimentação inadequada do que as medíocres... podemos afirmar que com uma educação viciosa as almas mais bem dotadas se tornam particularmente ruins.²¹⁸

Também em outro trecho da *República*, no Livro I, Platão coloca a possibilidade de um médico fazer o mal de forma deliberada, quando Sócrates rebate a tese de Polemarco a respeito da justiça:

Sócrates - E quem é mais capaz de fazer bem aos amigos doentes, ou mal aos inimigos, com respeito à doença e à saúde?
Polemarco - O médico!²¹⁹

Seguindo o raciocínio, o médico é aquele que detém um conhecimento aprofundado do corpo e do seu funcionamento sendo por isso mesmo aquele que possui um poder especial sobre ele, como lembrou o professor de filosofia e ética médica, Cavanaugh, a respeito da história da guilhotina²²⁰. O autor lembra que, antes do aparecimento da guilhotina, os nobres eram decapitados pela espada de um executor e as pessoas de origem comum eram enforcadas quando sentenciadas à morte. Coube ao médico Joseph-Ignace Guillotin, a invenção da guilhotina em 1792, um artefato pensado e construído para conduzir a pena capital de uma maneira rápida e indolor. Em plena Revolução Francesa, e de acordo com alguns de seus valores, a pena deveria ser agora conduzida de forma igualitária e rápida, sem distinção de classe social ou do

²¹⁸ *República*, 491d-e.

²¹⁹ *República*, 332d.

²²⁰ CAVANAUGH, T. A. *Hippocrates' oath and Asclepius' snake: the birth of the medical profession*. New York: Oxford University Press, 2018, p. 87-91.

tipo de crime cometido, tudo isso alcançado pela engenhosa máquina elaborada graças à expertise de um médico, de tal forma acreditava-se a guilhotina um progresso no campo do ideário iluminista e racionalista, como “luz da razão”.

O paradoxo médico contido no Mito de Télefo continuou vivo chegando até os romanos sendo citado pelo filósofo Epiteto (55-135 d.C.) quando questionado sobre a filosofia (estoicismo) estar repleta de paradoxos²²¹. Ele responde que existem outros paradoxos nas artes e interroga: o que poderia ser mais paradoxal do que lancetar o olho de um homem para fazê-lo tornar a ver? Ainda mais, se alguém fizesse tal questionamento a um experimentado médico na arte da cirurgia ele então deveria rir daquele que fez tal inquirição. Por que então ficamos surpresos se na filosofia existirem muitas coisas verdadeiras que parecem paradoxais àqueles que são inexperientes (como domar nossos instintos, fazer o oposto dos nossos desejos, achar melhor receber uma injustiça do que cometê-la)?

De fato, valores que foram transvalorados pela ética filosófica podem ser bem ilustrados ao observarmos o exercício da medicina, visto que ela impõe forçosamente, e de forma clara e apreensível para pessoas comuns, questões de cunho ético. As relações entre a medicina e a filosofia na Antiguidade eram muito próximas, e muitos chamaram a Ética de uma *medicina mentis*²²². Esta colocação se deve ao fato de a Filosofia Antiga ser entendida como uma forma de terapia da alma, e neste sentido o filósofo se assemelhava ao médico quando este atuava sobre seu paciente da mesma forma que o próprio filósofo se relacionava com seus discípulos e seguidores ao propor um "tratamento da alma".

4.2. A formação de um novo *éthos*

²²¹ Epictetus. *Dissertationes*, I 25.

²²² EDELSTEIN, L. The relation of ancient philosophy to medicine. *Bull. History Med.* 26(4):299-316, 1952.

O *Juramento* é a resposta de Hipócrates ao paradoxo expresso no mito de Télefo para o tratamento médico.

O doente, e sua cura, necessitam que os médicos façam um juramento, que professem publicamente suas intenções *prima facie*. Foi preciso esta dimensão ética constitutiva da eficácia alcançada pela técnica para a “institucionalização” da medicina. Hipócrates, um criador de novos valores expresso no seu *Juramento*, estabelece assim um novo *éthos*, que rompe com os antigos costumes e coloca sua vida e arte a serviço de um novo tempo para a medicina através de suas ações e dizeres exemplares. Segundo Vaz, "somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos paradigmas éticos"²²³. Eis por que Hipócrates tinha alta reputação e era reconhecido por seu *éthos* exemplar e, como médico, sabia dos conflitos éticos que envolviam a *práxis* no campo da medicina.

De uma forma geral, os médicos, por imposição do peso que seu agir carrega, deveriam se conceber e serem “sujeitos éticos”. Não há como dissociar a medicina de uma reflexão sobre sua prática, exigindo-se do médico um agir fundamentado na ética como Ciência Prática. É preciso então esclarecer o conceito de sujeito ético.

É sujeito ético ou moral somente aquele que sabe o que faz, conhece as causas e os fins de sua ação, o significado de suas intenções e de suas atitudes e a essência dos valores morais.
224

O *Juramento* estabelece a essência dos valores éticos e morais que os médicos hipocráticos deviam seguir, valores esses que foram construídos e propagados pelo *éthos* elaborado a partir de Hipócrates. Esses valores não poderiam transgredir o sentido da reflexão ética grega, essencialmente a ciência da medida. O agir do homem bom e justo (*anèr díkaios*) deveria se pautar sempre sob a égide do *métron*, justamente o preceito oracular *medèn*

²²³ VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 30-31.

²²⁴ CHAUI, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2010, p. 387.

ágan, ou por aquilo que está expresso no meio termo aristotélico: o *mesótes*, o justo meio. Como já enfatizado, na Grécia clássica, era o agir plenamente bom (*eu prattein*) que tornava o homem virtuoso: assim ele seria *eudaimôn*. O agir ético era por excelência o agir voltado para a *eudaimonia* (“felicidade” no sentido de se ter um “bom daimon”). Lembrando o que Aristóteles disse no começo de sua *Ética*: “a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita” (*Ética a Nicômaco*, 1102a5)²²⁵.

Na concepção grega de sujeito ético, seu agir se definia essencialmente com referência à *pólis*, pois não havia uma matriz individualista ou interiorista no sentido moderno. Para o homem das sociedades arcaicas, o mundo não estava calcado na sua individualidade *sensu stricto*, cabendo aos cidadãos da *pólis* o desenvolvimento do equilíbrio e da ponderação nas suas atitudes e na sua maneira de se colocar no mundo enquanto um *polítes*. O sentido da vida de cada um se construía em relação, no coletivo, através da palavra.

Segundo Gazolla, a reflexão para o bom agir devia ser um objetivo do homem comum, ao contrário do herói, que agia em *hybris* e para quem não competia a busca da *Σωφροσύνη*: a temperança, o equilíbrio, a moderação e o “nada em excesso”.²²⁶ Ao homem comum, cabia atuar em um campo mais restrito, que segundo Aristóteles, é o da deliberação.

Esta capacidade de deliberar dos homens, seu campo possível de atuação, traz à tona questões relacionadas ao entendimento do conceito de liberdade em relação ao agir humano. A *eleutheria*, palavra grega quase sempre traduzida por liberdade, é apenas aquilo que está em nosso poder e alcance de realização, que para um grego tinha específicas conotações políticas. O herói das tragédias gregas não é livre e sim um ser destinado, dominado pela sua *hýbris* e um instrumento dela. Mas é na tragédia grega onde se começa a erigir os traços de uma interioridade, que futuramente vai se

²²⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 63.

²²⁶ GAZOLLA, R. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 71-82.

constituir na noção mais tardia de liberdade individual e livre arbítrio já no medievo²²⁷.

Gazolla faz um paralelo interessante desta emergência da noção de interioridade com o nascimento do Direito na grécia clássica, onde não se podia imputar ao cidadão grego uma responsabilidade intencional visto que não havia na época a reflexão de interioridade que aparecerá com o enfraquecimento da crença no destino.²²⁸ Esclarece ainda que a liberdade grega não deve ser entendida como a capacidade de poder agir ou não agir, não tem sua raiz numa vontade como faculdade independente, capaz de querer ou não querer, tal concepção é estranha ao pensamento grego²²⁹.

O aparecimento no séc. V dos traços de interioridade, com o desenvolvimento da noção de *phrónesis* e da noção posterior de indivíduo responsável, que vingará na teologia medieval como teoria do livre-arbítrio, coincide com conceitos pertinentes ao *Juramento de Hipócrates* e seu apelo pelo senso de responsabilidade ética perante as pessoas vulneráveis que padecem e buscam ajuda médica.

Pode-se dizer, de forma sucinta, que o espaço interno da escolha e da deliberação delimita o espaço possível da liberdade humana. O *Juramento* busca esse núcleo autônomo da pessoa responsável, uma consciência livre no sentido de um Ser com autonomia (*autos* = próprio e *nomos* = lei). Aquele que age de forma autônoma delibera de acordo com o juízo próprio em relação às coisas que diz respeito a si e ao seu doente. Neste sentido, o médico tem autonomia de conduzir suas práticas terapêuticas, que por imposição de um juramento, devem sempre ser orientadas para o Bem, especificamente o bem do doente.

²²⁷ “Aristóteles não fala nunca em livre arbítrio: a palavra não faz parte do seu vocabulário, tal como não faz parte da língua do seu tempo. Encontra-se, de facto, nas suas *Éticas* o termo *eleuthéria*, mas designando a condição jurídica do homem livre em oposição à do escravo e não a liberdade psicológica: o vocabulário só adquire este sentido mais tarde, no início da nossa era, sendo também nesse momento que aparecerá o termo que os latinos traduzirão por *liberum arbitrium*.” (GAUTHIER, R-A. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992, p. 36).

²²⁸ “... decorrerá muito tempo para que o Direito estabeleça os crimes de intenção, representação última da deliberação de uma autonomia da interioridade.” (GAZOLLA, R. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 69).

²²⁹ *Ibid*, p. 68.

O ideal que guia a ciência do *éthos*, é a ideia do bem como fim absoluto e transcendente da vida humana, que a partir de Platão se define como uma metafísica do Bem e, segundo a filosofia de Aristóteles, implica em uma teoria da *práxis*, que também se relaciona com o “bem comum”. O agir ético baseado em uma teoria da *práxis*, é ao mesmo tempo conhecimento e ação, como veremos a seguir.

4.3. Medicina: *theoría* e *práxis*

A prática da medicina é, pois, uma forma por excelência e modelo de deliberação, nos moldes aristotélicos, portanto cabendo uma reflexão sobre o campo teórico da escolha. Há muito entre a indeterminação das escolhas e a imprevisibilidade da ação humana e as formas com as quais a filosofia e a ciência do *éthos* lidou com o tema.

Neste ponto, devemos a Aristóteles a distinção entre as ciências teoréticas (intelectuais ou especulativas), as ciências práticas (ética e política; *práxis* = ação) e as ciências produtivas (as artes, a retórica e a poética; *poiesis* = fabricação).²³⁰ No Livro VI, da *Metafísica*, Aristóteles define a ciência teorética como aquela que lida com as causas e os princípios "das coisas que são, e evidentemente das coisas que *são enquanto são*" (*Metafísica*, 1025b1).

²³¹ A matemática, a física e a teologia seriam ciências teoréticas e também as preferidas em relação às demais ciências porque encarnam o ideal da vida contemplativa que seria a forma eticamente superior de vida²³². Para

²³⁰ Segundo Gauthier, Aristóteles elabora esta distinção entre *práxis* e *poiesis* como reação contra Platão, ou mais exatamente contra Pródico de quem Platão buscou algumas idéias. Para estes últimos, a *práxis* era somente uma espécie do gênero da *poiesis*, ela seria uma versão da *poiesis* boa e útil. (GAUTHIER, R-A. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992, p. 32).

²³¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2a. Ed., 2012, p. 171.

²³² Esse ideal está em conformidade com a sociedade grega da época clássica, que se valia de escravos sobretudo como funcionários públicos, na qual os afazeres que dependiam do trabalho braçal, artesanal ou comercial, eram considerados uma atividade de menor valor e que não deveria ser preocupação dos *ἄριστοι*. Estes por sua vez, desfrutavam do ócio e se dedicavam aos deveres cívicos, pois a riqueza justificava-se apenas por proporcionar o lazer que permitia à pessoa desta classe social ocupar-se de assuntos públicos e da atividade política (VEYNE, P. *O império greco-romano*. Tradução Marisa Motta. Rio de Janeiro:

Aristóteles, a *theoría* seria a forma suprema de *eudaimonia*²³³, pois ela é a pura contemplação da realidade (*theoría* deriva do verbo grego *theórein* = contemplar, que por sua vez se relaciona com *tó théion* = o divino), e ao exercer esta atividade é quando os homens mais se aproximam dos deuses, uma atividade que torna os homens imortais na medida do possível.

A ética aristotélica é uma teoria da *práxis*; ela diz respeito primeiramente ao ato em si e não a um produto do ato como no caso do fazer (*poiein*). A distinção fundamental concerne o fato que a *práxis*, a ação moral, é o próprio fim da atividade, na qual reside a felicidade do homem, e que é seu fim em sentido absoluto:

Em termos metafísicos, Aristóteles dirá que a *poiesis*, isto é a produção técnica, é um <movimento> (*kinèsis*) - designar-se-á mais tarde ação transitiva -, enquanto que a *práxis*, isto é, a ação moral, é uma <atividade> (*énergéia*) - designar-se-á mais tarde por ação imanente -; a atividade será precisamente este tipo de movimento para o qual o seu próprio fim é imanente.²³⁴

Toda *práxis* refere-se necessariamente a um horizonte último de “eticidade”, e se situa entre a universalidade do costume e a particularidade do caráter adquirido (*héxis*). Neste sentido a medicina pode ser compreendida como uma *práxis* específica, criadora e portadora de *éthos*, no sentido que ela viria a ser elaborada por Aristóteles.

Segundo Jaeger, Aristóteles ao falar sobre a ciência da *práxis* na *Ética a Nicômaco* tem sempre em mente a medicina como modelo ético, pois se trata de um campo exemplar de aplicação da sabedoria prática. O filósofo sempre enfatizou que o alvo da filosofia e do filósofo, em relação à ética, não é o

Elsevier, 2009, p. 47). Platão afirma nas *Leis* (846d) que nenhum cidadão em uma sociedade ideal, fundada na Idéia de Bem, deveria se ocupar das "artes". Para tanto haviam escravos, e estima-se que o número deles era muito superior ao número de cidadãos livres na cidade de Atenas no século V, por exemplo. (MAFFRE, J-J. *A vida na Grécia clássica*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989, p. 46).

²³³ Embora traduzida como “felicidade”, o sentido mais próximo da *eudaimonia* dos gregos aqui seria “bem-estar”.

²³⁴ GAUTHIER, R-A. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992, p. 33.

conhecimento especulativo apenas mas sim a reflexão sobre as ações humanas.²³⁵

Os novos conceitos éticos elaborados por Aristóteles se relacionam mais de perto com o mundo dos fenômenos, assim como a medicina hipocrática mantém seu escopo de atuação com bases na empiria, lidando com situações individuais e ações práticas constantemente. Aristóteles, um grande metodologista e criador da teoria da lógica, era conhecedor dos aspectos metodológicos da *ἰατρικὴ τέχνη* e, sendo ele mesmo filho de um médico, Nicômaco de Estagira, servindo na corte do rei da Macedônia, deve ter desenvolvido seu interesse pela medicina e pela empiria ao acompanhar seu pai, como era de costume, na lida diária com os doentes.

Entendendo que tanto na Ética como na medicina não existe uma medida absoluta, rígida e estável, Aristóteles observou, assim como fez Hipócrates no tratado *Medicina Antiga*²³⁶, que o acerto e alcance da “justa medida” depende da percepção (*αἴσθησις*) de quem analisa e se debruça sobre casos particulares. Nas palavras de Aristóteles:

Não se censura, contudo, o homem que se desvia um pouco da bondade, quer no sentido do menos, quer do mais; só merece reproche o homem cujo desvio é maior, pois esse nunca passa despercebido.

Mas até que ponto um homem pode desviar-se sem merecer censura? Isso não é fácil de determinar pelo raciocínio, como tudo que seja percebido pelos sentidos; tais coisas dependem de circunstâncias particulares, e quem decide é a percepção.²³⁷ (*Ética a Nicômaco*, 1109b20-25).

Aristóteles considera que a ação ética depende das circunstâncias e, como não há uma regra ou medida numérica correta a ser seguida *ad*

²³⁵ JAEGER, W. Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics. *The Journal of Hellenic Studies*, 1957; 77(1): p. 58.

²³⁶ Neste tratado, que advoga uma visão “dietética” da medicina, Hipócrates, ao orientar qual dieta em especial a ser administrada a um paciente de acordo com suas necessidades, deveria se orientar pela “sensibilidade” (*αἴσθησις*) do seu organismo, visto que não há uma regra única em que se pautar. Os médicos precisavam estar atentos aos detalhes e nas influências sofisticadas dos diversos tipos de alimentos e nas reações provocadas por eles em cada paciente (*Medicina Antiga*, 9.3).

²³⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 77-78.

aeternum, devemos em todos os casos, sempre almejar (no sentido de “ter como fim”) o que for melhor e mais adaptado a cada situação, ou como na medicina, para um determinado paciente.

Aristóteles, como também Platão, nota que a ação virtuosa é uma certa relação, ou uma certa medida, entre a dor e o prazer. Para se tornar uma pessoa justa e virtuosa devemos lutar e lidar com os nossos afetos, ou nossas paixões e emoções (em grego = *πάθη*), pois:

... o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter essas paixões, enraizadas como estão na nossa vida. E, alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão do prazer e da dor.²³⁸ (*Ética a Nicômaco*, 1105a5).

Como dominar os nossos afetos para alcançar a melhor conduta possível? Segundo Gauthier, os gregos sentiram desde sempre, profundamente, o drama do homem que, contra a sua vontade, era levado pelas suas paixões a realizar atos que a sua razão reprova²³⁹. Um século antes de Aristóteles, Eurípides, na tragédia *Medeia*, já expressa o terror de ser arrastado pelas paixões e perder o domínio de si:

Não é que ignore a horripilância do que perfarei, mas a emoção (*θυμός*) derrota raciocínios e é causa dos mais graves malefícios.²⁴⁰ (*Medeia*, 1.080)

Aristóteles dirá que é pelo hábito que nos tornamos virtuosos; é pela escolha das ações justas que se faz justiça, e também é pela prática de atos justos que se faz o homem justo. Só é possível acertar aquele que tenta ao menos praticar as ações justas, como na analogia do arqueiro que almeja atingir o centro do alvo, e o pode alcançá-lo, pelo exercício praticado com o arco e a flecha. Num sentido próximo, Platão reflete sobre a educação e a

²³⁸ Ibid, p. 70.

²³⁹ GAUTHIER, R-A. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992, p. 37.

²⁴⁰ EURÍPEDES. *Medeia*. Edição bilíngue. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 121.

formação da "razão" e as experiências do pensamento considerando a disciplina, atenção e dominação dos impulsos para o prazer, pois só se pode ser livre, se se é autárquico e não arrastado pelas paixões.²⁴¹ No âmbito da cidade, esse crivo disciplinador está encarnado nas suas leis, que se impõe pela força se não forem obedecidas. No geral, para Aristóteles, tanto a educação através de bons hábitos como o guia de leis justas de uma cidade eram o sustentáculo para a formação do caráter da juventude, mas ressaltando que esse aperfeiçoamento pela instrução dependia também das disposições naturais de cada um (*Ética a Nicômaco* 1103a24-25).

Eis por que Aristóteles enfatiza que os filósofos não deveriam se refugiar na *theoría* ao adentrar nos meandros da reflexão ética, assim como os pacientes não deveriam se abster de fazer o que seus médicos prescreviam embora eles soubessem que isto era o melhor para sua saúde, em outras palavras, o conhecimento daquilo que é saudável não é fator suficiente para se obter a cura / saúde. Aristóteles dirá no Livro VI da *Ética à Nicômaco*:

...o intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. ²⁴²
(*Ética a Nicômaco*, 1139a35).

Aristóteles, se afastando do seu mestre, diferencia-se em relação a Platão ao tentar distinguir a natureza da *phrónesis* da *sophía*, embora ambas estejam assentadas no *lógos* humano: “dê-se por estabelecido que as disposições em virtude das quais a alma possui a verdade, quer afirmando, quer negando, são em número de cinco: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva”.²⁴³ (*Ética a Nicômaco*, 1139b15).

É justamente no fim último das escolhas humanas que se centra, assim como a *Ética*, também a reflexão do exercício da medicina, e para o qual nos

²⁴¹ No livro IX da *República*, Platão descreve a formação do homem tirânico como alguém de alma intemperante, selvagem e colérico incapaz de dominar sua concupiscência em decorrência de uma má educação paterna (571a-573c).

²⁴² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979., p.142.

²⁴³ *Ibid*, p.143.

serve o alerta do oráculo no Mito de Télefo: aquele que fere é também aquele de cura.

A medicina não pode deliberar sobre seu fim, visto que este deve ser sempre um único, o mesmo e sempre, o bem-estar do doente, restando portanto a reflexão do entendimento de como atingir este fim, ou seja, os seus meios, estes sim passíveis de deliberação.²⁴⁴ A excelência médica estaria no meio termo entre assistir ao doente e não lhe causar danos. Ao praticar a arte da medicina dentro desses limites se obtém o seu refino, a sua excelência.

O *Juramento de Hipócrates* é o que guia o médico no mundo das escolhas e da deliberação. Não sendo possível enumerar todas as ações que devem ser éticas, pode-se apenas guiar-se por um "paradigma de eticidade" que visa sempre a finalidade da medicina: o Bem do doente e nada mais.

Neste sentido, pode-se compreender por que a medicina hipocrática é uma verdadeira profissão, a de quem professa e tem "fé" em sua arte.

4.4 A medicina hipocrática: uma profissão

O que o *Juramento de Hipócrates* realizou foi transformar a *ίατρικὴ τέχνη* em uma profissão. Não se trata aqui de um anacronismo dizer que na Antiguidade existiam profissões, mas a medicina, como ofício e arte, como

²⁴⁴ Para além do escopo do presente trabalho, restam ainda muitas questões abertas no dilema com o qual se defronta a Ética filosófica, entre a universalidade da reflexão ética e a singularidade concreta da ação moral. No desenvolvimento do pensamento ético, ou na história da filosofia moral, algumas correntes podem ser distinguidas em relação aos pressupostos éticos. De uma forma geral, a teoria moral classifica três abordagens em relação à ética: uma ética do dever (deontologia), uma ética utilitarista ou consequencialista, e por fim uma ética das virtudes. Esta última estaria relacionada à formação de um carácter virtuoso (prudência) e tem Sócrates, Platão e Aristóteles como seus fundadores e suas palavras-chave: *areté*, *phrónesis* (sabedoria prática) e *eudaimonia*. A ética das virtudes ressurgiu nos Estados Unidos a partir da década de '50, após sofrer eclipse nos séculos XVIII e XIX. A teoria ética embasada na noção de dever tem inspiração na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804). Há uma diferença entre a herança aristotélica de perspectiva teleológica e a herança kantiana onde a moral é definida pelo carácter de obrigação à norma ou uma ética deontológica (significando "dever"). A teoria ética com bases no utilitarismo tem início na filosofia de Jeremy Bentham e de John Stewart Mill. O utilitarismo, que prevaleceu durante dois séculos no mundo anglófono, é uma versão teleológica da teleologia na medida em que se define pela maximização do bem para o maior número de pessoas respeitando o sentido de equidade. (ANNAS, J. Virtue ethics. IN: COPP, D. *The oxford handbook of ethical theory*. Oxford University Press, 2006, chapter 18, p. 515-536).

prática de cuidado e atenção, é a mais humana das ciências e práticas, na medida em que está diretamente vinculada com a vida entendida no período clássico, como um valor.

No que diz respeito à medicina, ela se diferenciava das atividades de sobrevivência material, assim como a educação não ensinava uma profissão, pois o fundamento da educação na Antiguidade se voltava para a cidade e tinha um caráter fundamentalmente não-profissional, como ressalta Bodeüs ao comentar a *Política* de Aristóteles:

Nada, na educação do cidadão, prepara para o aprendizado de qualquer profissão. Tudo, pelo contrário, deve afastar essa educação disso. Mesmo que a instrução liberal implique a iniciação em certas disciplinas necessárias ao exercício de uma profissão, essa iniciação não deve ser conduzida até o rigor exigido pela função do profissional... Do mesmo modo que com a ginástica, que não visa a formação de atletas profissionais, não se trata, na aprendizagem das artes, de formar pintores ou músicos profissionais. Trata-se apenas de exercer o juízo da juventude sobre as obras de arte. A prioridade é dada à disciplina do corpo, que se deseja submetido aos imperativos da alma, e à disciplina do caráter, que se deseja dócil às injunções da razão.²⁴⁵

O conceito de profissão inclui em si o próprio conceito de *τέκνη*, como arte que envolve uma expertise e uma metodologia de atuação delimitada, mas não se encerra apenas nisso. Ao incorporar uma ética, um novo *éthos* a partir de Hipócrates, a medicina hipocrática não se reduziu a uma habilidade técnica simplesmente, e por isso mesmo pode ser chamada de uma profissão *stricto sensu*.

Ter e exercer uma profissão, em sentido próprio, significa ter feito uma promessa. A palavra “promessa” - *horkos* - tem relação com a palavra “cerca” (em grego *herkos*), palavra esta que remete à ideia de uma delimitação profissional na qual o indivíduo deve se manter enquanto pratica seu ofício.²⁴⁶ As raízes etimológicas da palavra portuguesa “profissão” deriva do termo em

²⁴⁵ BODÉÜS, R. *Aristóteles - a justiça e a cidade*. Tradução Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, 113-4.

²⁴⁶ CAVANAUGH, T. A. *Hippocrates' oath and Asclepius' snake: the birth of the medical profession*. New York: Oxford University Press, 2018, p. 128.

latim “*professio*”, que vem da junção do prefixo “*pro*” = em frente a / abertamente, seguido do termo “*fessio*” = derivado de “*fateri*”, que por sua vez significa “*declarar*”.²⁴⁷ Essa necessidade de declarar de forma solene aquilo que alguém se compromete a realizar, defender e preservar é o paradigma do que na tradição greco-romana se convencionou chamar de “*profissão*”.

A medicina hipocrática se caracterizou por professar suas intenções e seu fim ético na medida em que Hipócrates estabeleceu como “*mandamento*” a tomada de um juramento para os ingressantes e praticantes da *ἰατρικὴ τέχνη*. O teor do que ficou assentado nessa promessa é de domínio público e passível de pleno conhecimento pelo doente, o maior interessado nele. Nisto se baseia também, mas não só, a confiança depositada pelo paciente no seu médico, a confiança sem a qual não se pode estabelecer um vínculo benéfico que visa um tratamento e a recuperação de sua saúde. Sabedores de que os médicos hipocráticos professavam um juramento dava aos pacientes a tranquilidade de entender que esses “*profissionais*” não agiriam de forma arbitrária ou de acordo com caprichos eventuais, mas sim baseados em uma norma pré-estabelecida, “*numinosa*”, sustentada pela razão e no comprometimento ético digno dos *Asclepiádes*.

O *Juramento*, ato que encerra uma promessa de verdadeira *θεραπεία*, é o elo imanente que se faz com o doente, uma ligação intencional e com vistas a um fim maior, que suplanta o próprio médico e toca na alma de seu paciente pelo sentimento de *φιλία*. Esta não exclui, na medicina, como na ética e na política, a fortuna (*Τύχη*), essa temporalidade incerta e incontornável à previsão do homem.

Mas o que ressaltamos aqui é que os atos médicos são irreversíveis, assim como qualquer ato humano, no entanto os primeiros podem causar danos irreparáveis no exercício cotidiano dessa profissão. Mais do que qualquer outro ofício, a medicina abraça dioturnamente decisões de vida e morte.

Assim a medicina não escapa à constatação de que toda ação humana comporta então um tanto de imprevisibilidade / irreversibilidade. Por isso, é

²⁴⁷ Ibid, p. 123.

compreensível o raciocínio da necessidade de se estabelecer um elo como o do *Juramento de Hipócrates*. A fidelidade da promessa é uma resistência voluntária à natureza temporal do esquecimento; com o passar do tempo é preciso se manter fiel e não ultrapassar os limites impostos à arte da cura.

Segundo Ricoeur²⁴⁸, a promessa de um juramento repousa em uma experiência que não pode ser feita na solidão, e se fundamenta na presença de outrem, no caso do *Juramento Hipocrático* do médico para com seu paciente. O objetivo de um juramento é o de “prender” as partes: uma promessa feita será sempre uma memória do que foi dito e afirmado no passado, mas com vistas a ordenar nosso futuro, e nos manter “na linha” diante do que foi prometido e do que deverá ser sempre cumprido.

Ainda, segundo Nietzsche, a verdadeira diferença entre nós e os animais é a nossa capacidade de fazer promessas: prometer está na origem da responsabilidade humana, aquilo que nos torna pessoas confiáveis independentemente dos acontecidos e imprevistos da vida:

Criar um animal que pode fazer promessas - não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? ²⁴⁹

O elo que o *Juramento de Hipócrates* estabelece não deve nunca ser quebrado pelo médico, pelo grau de santidade que envolve as suas ações, com risco de incorrer em má prática e de perder a sua reputação profissional. Ao médico só cabe se desvincular do *Juramento Hipocrático* quando ele deixa de praticar a medicina, por qualquer motivo que seja.

²⁴⁸ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François. Campinas: Editora UNICAMP, 2007, p. 494.

²⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 47.

5. Conclusão

A atividade médica fundada por Hipócrates consistia em dois pilares: o primeiro no conhecimento empírico e no seu saber-fazer (a *ιατρικὴ τέχνη*) e um segundo, não menos importante, na sua moral que buscava a excelência, a virtude e a temperança amparados no sentimento de *φιλία*. A transmissão dos conhecimentos médicos se dá de forma mais direta pelo uso de termos claros e no uso crítico e metodológico do material proveniente dos casos clínicos e ensino à beira leito. Por outro lado, a transmissão dos preceitos morais que busca a formação do *éthos* médico, se dá de maneira mais tênue, porém não menos importante, tendo sido sua fundamentação criticamente imprescindível na nascente arte médica dos hipocráticos.

A tradição médica da escola hipocrática fez uma demarcação importante da medicina com o culto e a religião de cunho terapêutico dos sacerdotes asclepiades que atuavam nos templos. Hipócrates e seus discípulos praticavam sua arte fora dos templos e, não só por isso mas principalmente pela sua abordagem "racionalista" da medicina, se diferenciavam da cura puramente sacerdotal. O texto do *Juramento de Hipócrates* revela de forma esclarecedora a quebra da cadeia hereditária na formação dos novos médicos e sua "liberação" do clã dos Asclepiades.

Hipócrates é considerado um filósofo dialético tendo se dedicado aos três campos clássicos da filosofia: a lógica, a física e a ética. A medicina grega é ela mesma uma atividade filosófica, o que na sua origem, funda a sua competência ética, levando o médico Galeno a afirmar no fim da Antiguidade que “o verdadeiro médico é também filósofo”.²⁵⁰ A ética médica se instaura a partir da tensão criada entre sua dimensão teleológica (seus fins e seus valores) e a sua deontologia (suas normas e justiça), promovendo uma reflexão dialética incessante.

Nos tratados médicos contidos no *Corpus Hippocraticum* se encontra uma defesa explícita da medicina como uma técnica específica de cura: uma

²⁵⁰ BÉRANGER, J. L'éthique d'Hippocrate au chevet de la médecine contemporaine. *Gestions Hospitalières*, n° 532, janvier 2014, p. 15-17.

ἰατρικὴ τέκνη. Para tanto, a arte dos hipocráticos empregou um novo vocabulário criado pelos seus médicos para descrever os sinais e sintomas das doenças que eles avaliavam de uma forma que não admitia a incidência de intervenções divinas.

Mas não se pode traduzir simplesmente o fazer médico dos hipocráticos no conceito grego de *τέκνη*, pois o que é produzido pelo médico não é uma obra ou algo novo que surge decorrente de seu trabalho, mas sim o restabelecimento da saúde, ou seja algo que já existia antes. O efetuar-se da *ἰατρικὴ τέκνη* implicava um querer saber sobre a natureza e uma reflexão sobre ela, uma investigação de seus mistérios pelo *lógos*: simultaneamente saber ler e interpretar a *Φύσις* humana. Os hipocráticos entendiam a natureza humana como um microcosmos e portanto um mecanismo em miniatura do *κόσμος* (sinônimo de harmonia e ordem, beleza e perfeição universal). O respeito à noção de harmonia, da justa medida, e do momento oportuno, conceitos pertencentes ao universo cosmológico grego, pautaram os limites éticos da escola hipocrática e seu saber de caráter empírico. Essas noções subsumidas na *ἰατρικὴ τέκνη* consistia em auxiliar o doente a recuperar seu equilíbrio perturbado e conquistar a harmonia que sempre oscila no processo mesmo de viver e padecer. Se para os antigos gregos a doença vinha na forma de *ananké*, a cura hipocrática se configurava como uma força apolínea que buscava desvendar e iluminar os sinais e sintomas clínicos para com isso favorecer a recuperação do doente.

A saúde a ser novamente conquistada provinha da interface do paciente com seu médico, desta relação específica, que só é possível a partir de um encontro baseado nos preceitos éticos e de confiança estabelecidos desde seu começo pelo *Juramento de Hipócrates*. *Avant la lettre*, este é uma promessa de respeito com o outro e uma palavra original de honra, que ao ser subtraída acarreta danos não só para o doente mas também fere os princípios éticos da própria arte médica. A gênese da medicina hipocrática e a sua essência é o amor à pessoa, com respeito intrínseco e incondicional aos nossos semelhantes. A *φιλία*, essa amizade entre o médico e seu paciente, reveste a relação de uma responsabilidade ética, não na forma de um dever ético, mas

na forma de um agir virtuoso. A inseparabilidade da arte médica de sua ética correspondente, fez da medicina hipocrática uma atividade técnica distinta de todas as outras de sua época pelo seu amor ao homem - a verdadeira filantropia.

Foram seus preceitos éticos que tornou possível o florescimento da nova arte de curar numa sociedade firmada culturalmente na confiança e na palavra empenhada. A reputação dos hipocráticos dependia inteiramente da fama e da dignidade angariadas pela prática de uma medicina de bases empíricas e na beneficência inquestionável do médico para com seu paciente, assim como na observância do sigilo médico imposto de forma universal para todos os seguidores da nova *ιατρικέ τέκνη*.

Fruto de seu tempo, época de um “iluminismo” grego, o *Juramento de Hipócrates*, assim como a *Oração Fúnebre* de Péricles (exemplo máximo de um *lógos epitáphios*) são tidos como modelos onde se encontram um *éthos*, que por sua vez, é propagado adiante no proferimento de suas palavras. O *Juramento de Hipócrates* é o substrato imortal da codificação da profissão de médico enquanto uma prática ética, que delimita um espaço de ação que vai muito mais além de seus objetivos técnicos implícitos, abraçando os valores morais que fundamentam a sua própria razão de existir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS -

AGAMBEN, G.: **O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, 91 p.

ANNAS, J. Virtue ethics. IN: COPP, D. **The oxford handbook of ethical theory**. Oxford University Press, 2006, chapter 18, p. 515-536.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTOTE. **L'homme de génie et la mélancolie**. Trad. J. Pigeaud. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2006.

ARISTOTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Metafísica**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2a. Ed., 2012.

_____. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. 26e. Édition. Paris: Hachette, 1963, 2230 p.

BENVENISTE, E. L'expression du serment dans la grèce ancienne. **Revue de l'histoire des religions**, tome 134, n. 1-3, p. 81-94, 1947.

_____. **O vocabulário das instituições indo-européias**. Tradução Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, vol. I, p. 335-36.

BÉRANGER, J. L'éthique d'Hippocrate au chevet de la médecine contemporaine. **Gestions Hospitalières**, n° 532, janvier 2014, p. 15-17.

BODÉÜS, R. **Aristóteles - a justiça e a cidade**. Tradução Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

BOYER, A. **Chose Promise: étude sur la promesse, à partir de Hobbes et de quelques autres**. Paris: PUF, 2014, p. 297-308.

CAIRUS, H. F. A fala razoável da loucura: o riso de Demócrito. **Calíope**, 2003, 11:74-81.

_____. **O Corpus hippocraticum e a epistemologia da tékhne**. **Simpósio de Estudos Clássicos da USP**, FFLCH, 2006, p. 9-20.

- CAIRUS, H.F. & RIBEIRO JR., W.A. **Textos hipocráticos – o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.
- CASSIN, B. **Aristóteles e o lógos - contos da fenomenologia comum**. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- _____. **O efeito sofisticado**. Tradução Ana Lucia de Oliveira, Ma. Cristina F. Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CAVANAUGH, T. A. **Hippocrates' oath and Asclepius' snake: the birth of the medical profession**. New York: Oxford University Press, 2018.
- CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2010.
- COHN-HAFT, L. **The public physician of ancient greece**. Northampton: Dep. of History of Smith College, 1956.
- CORNFORD, F. M. **Before and after Sócrates**. Cambridge University Press: New York, 1966.
- DAGIOS, M. Nosos e Logos: doença e comunicabilidade no Orestes de Eurípedes. **Faces da História**, Assis/SP, v. 2, n. 12, p. 121-140, 2015.
- DEMONT, P. Hippocrate et Démocrite. IN: **La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité**. Paris: Les Belles Lettres, 2009, p. 262-275.
- DEMOSTHENES. **Against Timocrates, 149** (www.perseus.tufts.edu)
- DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DETIENNE, M. **Os gregos e nós – uma antropologia comparada da Grécia antiga**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2008.
- DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. Tradução de Paulo D. Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DRAEGER, A. C. F. Para além do lógos: a peste de Atenas na obra de Tucídides. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, vol.12, no.1, 2005, p. 225-7.
- EDELSTEIN, L. The relation of ancient philosophy to medicine. **Bull. History Med.** 26(4):299-316, 1952.
- EDELSTEIN, E.M. & EDELSTEIN, L. **Asclepius – a collection and interpretation of the testimonies**. Johns Hopkins Press: Baltimore, 1945.

ENTRALGO, P.L. **Doctor and Patient**. Translated by Frances Partridge. New York: McGraw-Hill Book Company, 1969.

_____. **La medicina hipocrática**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

ÉSQUILO. **Os Persas**. Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Ed. Iluminuras Ltda, 2009.

EURÍPEDES. **Medeia**. Edição bilíngue. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010.

FERNGREN, G. B. Asclepius, the God of Medicine (book review). **Bulletin of the History of Medicine**, 76(2):352-353, 2002.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II - curso no Collège de France (1983-1984)**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 3-21.

_____. **O nascimento da clínica**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FRAISSE, J.C. **Philia - la notion d'amitié dans la philosophie antique**. Paris: VRIN, 1974.

FREDE, D. Determinismo estoico. IN: **Os estoicos**. Org. Brad Inwood. Tradução de Paulo F. T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 199-227.

GADAMER, H-G. **O caráter oculto da saúde**. Tradução Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006.

GAGNEBIN, J. M. A competência do estrangeiro. **Revista Humanidades**, n. 57, 2010, p. 37-47.

GAILLE, M. (org.). **Philosophie de la médecine - frontière, savoir, clinique**. Paris: VRIN, 2011.

GAUTHIER, R-A. **Introdução à moral de Aristóteles**. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992, p. 10.

GAZOLLA, R. **Para não ler ingenuamente uma tragédia grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 45.

_____. **Pensar mítico e filosófico - estudos sobre a Grécia Antiga**. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: WMF Martins fontes, 2007.

- GORRINI, M. E. ***Healing heroes in thessaly: chiron the centaur.***
 Proceedings of the 1st International Thessalian Congress (ed. by A. Mazarakis-Ainian), Volos 2006, pp. 297-309.
- _____. ***The hippocratic impact on the healing cults: the archeological evidence in Attica.*** Stud. Anc. Med. 2005; 31:135-56.
- GOTTSCHALL, C.A.M. ***Medicina hipocrática: antes, durante e depois.***
 Porto Alegre: Stampa, 2007.
- GUTHRIE, W.K.C. ***Os sofistas.*** Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HADOT, P. Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque. IN: ***Les règles de l'interprétation.*** Ed. Michel Tardieu. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- HAVELOCK, E.A. ***Preface to Plato.*** New York: The Universal Library, 1967.
- HEIDEGGER, M. A questão da técnica. ***Scientiæ Studia***, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.
- _____. ***Sobre o humanismo.*** Tradução Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2a. edição, 1995, p. 85-86.
- HIPPOCRATES. ***Ancient Medicine.*** Translated by W.H.S. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, vol. I, 1931.
- _____. ***Epidemics (books I and III).*** Translated by W.H.S. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, vol. I, 1931.
- _____. ***Epidemics (books II and IV-VII).*** Translated by Wesley D. Smith. Cambridge: Loeb Classical Library, vol. VII, 1994.
- _____. ***Heracleitus on the universe.*** Translated by W.H.S. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, vol. IV, 1931.
- _____. ***Precepts.*** The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, vol. I, 2006.
- _____. ***Prognostic.*** The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, vol. II, 2006.
- _____. ***The Art.*** The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, vol. II, 2006.
- _____. ***The oath.*** The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, vol. I, 2006.

- _____. ***The sacred disease***. The Loeb Classical Library. Translated by W.H.S. Jones. Harvard University Press, vol. II, 2006.
- HOMERO. ***Ilíada***. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- _____. ***ODISSÉIA I - Telemaquia***. Tradução de Donald Schüler. Edição bilíngue. Porto Alegre, L&PM, 2009.
- _____. ***ODISSÉIA II - Regresso***. Tradução de Donald Schüler. Edição bilíngue. Porto Alegre, L&PM, 2008.
- IVANOVIC-ZUVIC, F. Consideraciones epistemológicas sobre la medicina y las enfermedades mentales en la antigua Grecia. ***Rev. Chil. Neuro-Psiquiat.***, 2004; 42(3): 163-175.
- JAEGER, W. Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics. ***The Journal of Hellenic Studies***, 1957; 77(1): 54-61.
- _____. ***Paidéia – a formação do homem grego***. Tradução Arthur M. Parreira. 6ª. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JOUANNA, J. ***Greek medicine from Hippocrates to Galen - selected papers***. Translated by Neil Allies. Boston: BRILL, 2012.
- _____. ***Hippocrates***. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999.
- KAHN, C. H. ***A arte e o pensamento de heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário***. Tradução Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Editora Paulus, 2009, p. 409.
- KELLOGG, D. The ephebic oath and the oath of Plataia in fourth-century Athens. ***Mouseion***, Series III, vol. 8, p. 1-22, 2008.
- KERÉNYI, K. ***Arquétipos da religião grega***. Tradução Milton Camargo Motta. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.
- KIRK, G.S. & RAVEN, J. E. ***Os filósofos pre-socráticos***. Tradução de Carlos A. L. Fonseca e col. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.
- KONSTAN, D. ***A amizade no mundo clássico***. Tradução Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- KUSTER, E. De desejos e de cidades: a difícil arte cotidiana da vida coletiva. ***Fractal, Rev. Psicol.***, v 21, n. 2, p. 275-293, Rio de Janeiro, 2009.
- LARSON, J. ***Ancient greek cults - a guide***. New York: Routledge, 2007.

- LOMBARD, J. **Éthique médicale et philosophie - l'apport de l'Antiquité**. Paris: L'Harmattan, 2009.
- _____. **Platon et la médecine - le corps affaibli et l'âme attristée**. Paris: L'Harmattan, 1999.
- LORAU, N. A tragédia grega e o humano. IN: **Ética - vários autores**. Org. Aauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 21-47.)
- _____. **Invenção de atenas**. Tradução Lilian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- MAFFRE, J-J. **A vida na grécia clássica**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- MAKARY, M. A. & DANIEL, M. Medical error - the third leading cause of death in the US. **BMJ**, 2016, 353:i2139.
- MALTA, A. **A selvagem perdição – erro e ruína na Ilíada**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- MARCO AURELIO. **Meditações**. Coleção Os Pensadores. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1980, 319 p.
- MARTENS, E. **A questão de Sócrates: uma introdução**. Tradução Vicente Sampaio. São Paulo: Odysseus Editora, 2013.
- MATOS, O. **A história**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. **Filosofia - a polifonia da razão**. São Paulo: Scipione, 1997.
- _____. **Ethos e amizade: a morada do homem**. **Psicanálise e Cultura**, São Paulo, 2008, 31 (46): 75-79.
- McKEON, R. **Introduction to Aristotle**. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- MESQUITA, A. P. Entre filosofia e medicina: a antropologia hipocrática. **Philosophica**, n. 11, p. 75, 1998.
- MILLES, S. H. **The Hippocratic oath and the ethics of medicine**. New York: Oxford University Press, 2004.
- NEIVA, E. Cultura e conflito: lições da cidade de Atenas na guerra do Peloponeso. **Galáxia**, n. 6, p. 67-104, 2003.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 47.

- NUSSBAUM, M.C. *The fragility of goodness - luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- OLIVEIRA, F. O conceito de philia de Homero a Aristoteles. *Humanitas*, vol. 25-26: 217-235, 1974.
- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Crítón (sobre o dever)*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- _____. *Mênón*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução Maura Iglesias. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015, p. 27-29.
- PLATO. Republic. IN: *The collected dialogues of Plato*. Ed. E. Hamilton & H. Cairns. New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- REZENDE, J.M. *À sombra do plátano: crônicas de história da medicina*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- RICHTER, J. W. *The hippocratic oath revisited*. Durham: The Pentland Press, 1994.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.
- _____. *Ética e Moral*. Tradução António C. Amaral. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011, p. 1-19.
- ROMILLY, J. *História e razão em Tucídides*. Tradução Tomás Rosa Bueno. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- RUDHARDT, J. Quelques remarques sur la notion d'aidôs. *Kêpoi*. Presses Universitaires de Liège. p. 1 -21 (<http://books.openedition.org>).
- SCHEIN, S. L. Philia in Euripedes' Medea. IN: *Cabinet of the Muses*. Griffith, M. & Matronarde, D. J. ed. Berkeley: Scholars Press, 1990, p. 57-73.
- SCHOFIELD, M. (ed). *Plato: Gorgias, Menexenus, Protagoras (Cambridge Texts in the History of Political Thought)*. Translations by Tom Griffith. Cambridge: University Press, 2009.
- SILVA, A. L. B. Do gosto sedutor dos argumentos: antilógica, erística e filosofia. *HYPNOS*, São Paulo, n. 29, 2º semestre 2012, p. 310-320.
- SILVEIRA, P.H.F. *Medicina da alma: artes do viver e discursos*

- terapêuticos**. 2ª. Ed. São Paulo: Hucitec, 2013.
- SZLEZÁK, T. A. A amizade entre homem e deus: sobre o significado de *Theophilés* em Platão. *Hypnos*, n. 23, p. 157-173, 2009.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- SWAIN, S. *Man and medicine in Thucydides*. *Arethusa*, n. 27, p. 303-327, 1994.
- SWIFT, L. *Telephus on Paros: genealogy and myth in the 'new Archilochus' poem (P. Oxy. 4708)*. *Classical Quarterly*, 2014, 64(2) pp. 433–447.
- TAYLOR, J.W. *The athenian ephebic oath*. *The Classical Journal*, vol. 13, no. 7, p. 495-501, 1918.
- THUCYDIDES. *History of the peloponnesian war*. Translated by Rex Warner. London: Penguin Books, 1972.
- VÁRZEAS, M. Amor e amizade em Sófocles. *Symbolon I*, Porto, 2009, p. 19-29.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- VEGETTI, M. Culpabilidade, responsabilidade e causa: filosofia, historiografia e medicina no século V a.c. IN: LONG, A. A. (org.). *Primórdios da filosofia grega*. Tradução Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008, p. 345-364.
- VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. Tradução Isis Borges B. da Fonseca. 12a. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- _____. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Revista Discurso*, n. 9, p. 31-62, 1978.
- _____. *Mito e sociedade na grécia antiga*. Tradução Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 25 e 36-37.
- _____. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução Rosa Freire D 'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- VERNANT, JP. & VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na grécia antiga*. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado e outros. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- VEYNE, P. *Acreditaram os gregos nos seus mitos?* Tradução de Antonio

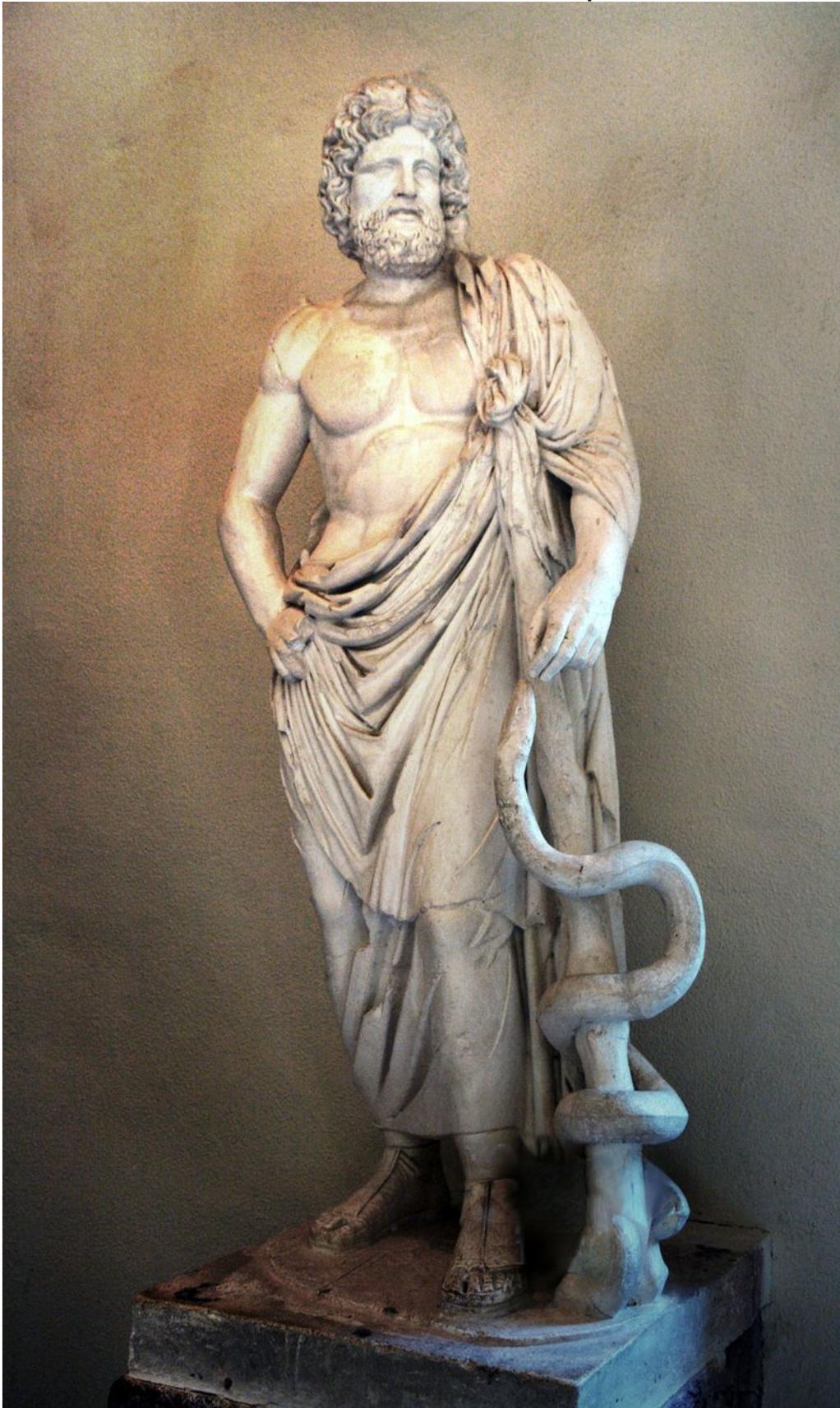
Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____. ***O império greco-romano***. Tradução Marisa Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

WALTON, A. ***The cult of Asklepios***. Cornell Studies in Classical Philology. New York: Cornell University, 1894.

ZINGANO, M. ***Estudos de ética antiga***. 2a. ed., São Paulo: Paulus, 2009.

ANEXO 2 - Estátua de Asclépio



ANEXO 3 - A COLEÇÃO HIPOCRÁTICA

| APOLOGIAS | | |
|---|----------------------------|---------------------------|
| Medicina Antiga | A doença sagrada | |
| TRATADOS E MANUAIS MÉDICOS | | |
| Anatomia | Epidemias VI | Prognósticos de Cós |
| Localizações no Homem | Epidemias VII | Predição I |
| O coração | Humores | Predição II |
| As carnes | A cirurgia | Crises |
| As glândulas | Fraturas | Dias críticos |
| Natureza dos ossos | Articulações | Ares, Águas, Lugares |
| A visão | Instrumentos de redução | Aforismos |
| A dentição | Sobre as feridas na cabeça | Regime nas doenças agudas |
| Doenças I, II, III e IV | Sobre o nascimento | Regime II, III e IV |
| Afecções | Sobre a extração do feto | Sobre a visão nos sonhos |
| Afecções internas | Sobre a 2a. fecundação | Regime na saúde |
| Epidemias I, II, III, IV e V | O recém-nascido 7 meses | Purgas |
| A esterilidade | O recém-nascido 8 meses | Sobre o uso de líquidos |
| Doenças na mulher | Da natureza da mulher | Feridas |
| Doenças nas raparigas | Da natureza da criança | Fístulas |
| Prognóstico | Hemorróidas | |
| OBRAS DE CONTEÚDO, ESTILO OU INFLUÊNCIA FILOSÓFICA | | |
| A arte | Regime I | Sopros |
| Da natureza do homem | Sobre a alimentação | Sobre o sete |
| CÓDIGOS DE DEONTOLOGIA | | |
| Juramento | O médico | O decoro |
| Lei | Preceitos | |
| DOCUMENTOS BIOGRÁFICOS | | |
| Cartas | Decreto | |

*Adaptado de: MESQUITA, A. P. Entre filosofia e medicina: a antropologia hipocrática. *Philosophica*, n. 11, 1998, p. 65.