

SUSSUMO MATSUI

O JURAMENTO HIPOCRÁTICO E A FUNDAMENTAÇÃO DA BIOÉTICA:

A HERANÇA DO PASSADO EM UMA ERA PÓS-HIPOCRÁTICA

BRASÍLIA, 2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA

SUSSUMO MATSUI

O JURAMENTO HIPOCRÁTICO E A FUNDAMENTAÇÃO DA BIOÉTICA:

A HERANÇA DO PASSADO EM UMA ERA PÓS-HIPOCRÁTICA

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Bioética pelo programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli.

BRASÍLIA

2019

SUSSUMO MATSUI

O JURAMENTO HIPOCRÁTICO E A FUNDAMENTAÇÃO DA BIOÉTICA:

A HERANÇA DO PASSADO EM UMA ERA PÓS-HIPOCRÁTICA

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Bioética pelo programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Apresentada em (dia) (mês) (ano).

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Presidente) (UnB)

Prof. Dra. Maria do Céu Fialho (Universidade de Coimbra)

Prof. Dra. Ágatha Pitombo Bacelar (UnB)

Prof. Dr. Silvio Marino - (Universidade de Brasília)

Profa. Dra. Monique Phyrro - Suplente (Universidade de Brasília)

*Dedico este trabalho à Flávia,
esposa amada, sempre presente
e que nunca negou uma palavra
de incentivo.*

AGRADECIMENTOS

Ao escrever esta tese, beneficiei-me de um ambiente criativo e amigável para os estudos, por isso gostaria de agradecer à Universidade de Brasília, a cada membro do corpo docente do PPG-Bioética, à direção, à coordenação, à administração dessa instituição de ensino e aos colegas. Desejo expressar um especial reconhecimento ao prof.Dr. Gabriele Cornelli pelas orientações que me pouparam de diversos erros. Agradeço também ao prof.Dr. Alberto Bernabé Pajares, que contribuiu para revisão filológica do texto, ao prof.Dr. Delfim Ferreira Leão pelas contribuições com a *Elegia às Musas* e às professoras Dr^a. Ália Rodrigues e Dr^a. Ágatha Pitombo Bacelar, que me auxiliaram com a infinita pesquisa bibliográfica. Sou grato à advogada Mayra Oliveira Araújo pela incansável e intermitente ajuda nas questões do Direito. Por fim, sou especialmente grato à Flávia pelo estímulo durante a conclusão da tese.

ἢ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἢ δὲ φρήν ἀνώμοτος.

(E.Hipp. 612)

RESUMO

Bioética, como disciplina, nasceu oficialmente na segunda metade do século XX. Entretanto, desde as civilizações mais remotas, os enfermos conviveram com várias formas de cura, diversas etiologias das doenças e pluriformes violações daquilo que atualmente conhecemos por “direitos humanos”. De fato, houve reações contra essas violações, as quais podem ser consideradas como esboços bioéticos na Antiguidade. A maior dificuldade reside no fato de bioeticistas modernos retornarem à Antiguidade para encontrarem nela uma suposta origem e fundamentos gregos dessa disciplina, especificamente na tradição e no *Juramento* hipocrático. Além disso, impõem-se, com base nessa tradição, um respaldo positivo ou negativo, para questões persistentes, tais como benefício, dano, confidencialidade, aborto e eutanásia. Essa suposta tradição também permeou o imaginário cinematográfico e as decisões reiteradas dos tribunais. A presente pesquisa, fundamentada na Bioética da Intervenção, propõe uma via longa para tratar esse problema, a saber, identificar o significado da técnica, da saúde e da ética no mundo Antigo e esquadrihar o sentido, o contexto e a transmissão do *Juramento*. Em seguida, averiguam-se os debates em torno das promessas solenes durante os séculos XIX e XX, relacionando-as e comparando-as com o nascimento e a estruturação da Bioética como disciplina e, ao mesmo tempo, explora-se as reações adversas dos bioeticistas à autoridade hipocrática. Comprova-se que não havia uma hegemonia ética e teórica entre os médicos da Antiguidade e a tradição hipocrática se revestiu de um elemento de plasticidade, se adaptando em várias situações e locais: Grécia, Alexandria e Roma. A recepção desse *ethos* hipocrático privilegiou o *Juramento* durante o Renascimento, mas após a Segunda Guerra, “inventou-se” uma tradição, o *Juramento Hipocrático*, com uma pretensão de universalidade contra as atrocidades dos médicos e cientistas nazistas. Essa tradição persistiu no Relatório Belmont e na Bioética. Por fim, conclui-se que a Bioética pode conviver com a tradição e com uma declaração solene nas colações de grau, *intervindo* quando possível, de forma dialógica, pois tais promessas constituem em atos ilocutórios e podem ser instrumentos de ataque e de defesa, de benefício e de dano para os pacientes em estado de vulnerabilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade Clássica; Tradição; Juramento Hipocrático; Fundamentação Epistemológica; Bioética.

ABSTRACT

Bioethics, as a discipline, was officially born in the second half of the twentieth century. However, since the most remote civilizations, the sick have lived with various forms of cure, various etiologies of diseases and pluriform violations of what we now know as "human rights." In fact, there were reactions against these violations, which can be considered as bioethical sketches in antiquity. The greatest difficulty lies in the fact that modern bioethicists return to antiquity to find in it a supposed origin and Greek foundations of this discipline, specifically in the tradition and the Hippocratic Oath. Moreover, on the basis of this tradition, positive or negative endorsement is required for persistent issues such as benefit, harm, confidentiality, abortion, and euthanasia. This supposed tradition also permeated the cinematographic imagery and the repeated decisions of the courts. This research, based on the Bioethics of Intervention, proposes a long way to deal with this problem, namely to identify the meaning of technique, health and ethics in the Ancient world and to analyze the meaning, context and transmission of the Oath. Then, the debates around the solemn promises during the nineteenth and twentieth centuries are related, comparing them and comparing them with the birth and structuring of Bioethics as a discipline, and at the same time, the adverse reactions of the to the Hippocratic authority. It is proved that there was no ethical and theoretical hegemony between the doctors of antiquity and the Hippocratic tradition was dressed in an element of plasticity, adapting in various situations and places: Greece, Alexandria and Rome. The reception of this Hippocratic ethos privileged the Oath during the Renaissance, but after the Second War a tradition, the Hippocratic Oath, was invented, with a pretension of universality against the atrocities of Nazi physicians and scientists. This tradition persisted in the Belmont Report and Bioethics. Finally, it is concluded that Bioethics can coexist with tradition and with a solemn declaration in colleges of degree, intervening when possible, in a dialogical way, since such promises constitute in illocutionary acts and can be instruments of attack and defense, of benefit and harm to patients in a state of vulnerability.

KEYWORDS: Classic antiquity; Tradition; Hippocratic Oath; Epistemological Foundation; Bioethics.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 – Mapa da Grécia Antiga	22
FIGURA 02 - Desenho de um relevo de um médico grego	49
FIGURA 03 – Doutor tratando de um paciente.....	50

LISTA DE TABELAS

TABELA 01 – Duas visões sobre techne	30
TABELA 02 – Uso do Juramento nas Faculdades de Medicina nos Estados Unidos e no Canadá (1928)	154
TABELA 03 – Uso do Juramento nas Faculdades de Medicina nos Estados Unidos e no Canadá (1993)	154
TABELA 04 – Comparação entre a Declaração de Genebra e o Juramento de Grey's Anatomy	199

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

aEC – Antes da Era Comum

AMA – American Medical Association

BI – Bioética da Intervenção

CH – Corpus Hippocraticum

DK – Diels und Kranz

DUBDH – Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos

DUDH – Declaração Universal dos Direitos Humanos

EC – Era Comum

JAMA – Journal of the American Medical Association

LM – Laks and Most

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – POR QUE O <i>JURAMENTO</i> ?	15
PARTE I – A SAÚDE E A <i>TECHNE</i> ENTRE OS GREGOS	21
CAPÍTULO 01 – <i>TECHNE IATRIKE</i>: A TÉCNICA, A MEDICINA E A SAÚDE PÚBLICA ENTRE OS GREGOS	23
1.1. O SENTIDO DAS <i>TECHNAI</i> ENTRE OS GREGOS	23
1.1.1. O campo lexical, semântico e conceitual da <i>techne</i>	26
1.1.2. Vocábulo utilizado para designar os agentes da <i>techne</i> : <i>technites, banausios, cheironax e demiourgos</i>	31
1.2. O A INVENÇÃO DAS <i>TECHNAI</i> ENTRE OS GREGOS	34
1.2.1. O caráter distintivo da <i>techne</i> entre os gregos	35
1.2.2. As <i>technai</i> nas reformas políticas	36
CAPÍTULO 02 – A SAÚDE PÚBLICA: ENTRE O ACASO E A TÉCNICA	39
2.1. DESCONFIAR DA <i>TECHNE</i> : OS MÉDICOS DIANTE DO ACASO E DOS RISCOS	40
2.1.1. Sólon: o benefício e o risco nas <i>technai</i>	41
2.1.2. Heráclito: a tortura dos médicos	44
2.2. TRIUNFO DA <i>TECHNE</i> : DEMÓCEDES E <i>PERI TECHNES</i>	45
2.2.1. Demóceades de Crotona: a medicina grega suplanta a egípcia	46
2.2.2 <i>Peri technes</i> : o triunfo da medicina sobre o acaso	55
PARTE II – A ÉTICA ANTIGA E SUA TRADIÇÃO	60
CAPÍTULO 3. OS <i>ETHOI</i> DA MEDICINA NA ANTIGUIDADE	61
3.1. ASPECTOS DO VOCABULÁRIO ÉTICO NA GRÉCIA ANTIGA	61
3.1.1. Os termos de disposição, costume e preceitos: <i>éthos, êthos, hexis, nomos, euschemosyne</i> e <i>paraggelia</i>	63

3.1.2. Alguns termos morais no <i>Corpus Hippocraticum</i> : <i>agathon, kalon-aischron, dikaion, sophrosyne</i>	66
3.2. A ÉTICA ENTRE OS MÉDICOS	68
3.2.1. Estatuto ético do médico hipocrático	69
3.2.2. Ética e medicina em Alexandria	74
3.2.3. Arcágato: a medicina grega em Roma	76
3.2.4. Galeno contra os médicos	77
CAPÍTULO 4 – OS <i>ETHOI HIPPOCRATIKOI</i> NOS TRATADOS DE DISPOSIÇÃO	82
4.1. A TRADIÇÃO HIPOCRÁTICA ENTRE OS ANTIGOS E O PRESENTE	82
4.2. ÉTICA E OS TRATADOS DE DISPOSIÇÃO	88
4.2.1. Sobre o decoro (<i>Peri euschemosynes, Decorum</i>)	89
4.2.2. Preceitos (<i>Paraggelíai, Praecepta</i>)	91
4.2.3. Sobre o médico (<i>Peri ietrou, De medico</i>)	93
4.2.4. Lei (<i>Nomos, Lex</i>)	96
4.2.5. O mérito dos <i>Tratados de Disposição</i>	97
PARTE III – O CONTEXTO E A INTERPRETAÇÃO DO JURAMENTO HIPOCRÁTICO	100
CAPÍTULO 5 - JURAMENTO HIPOCRÁTICO: PROMESSA E CONTRATO	101
5.1. CONTEXTO E TRANSMISSÃO	101
5.1.1. Datação	101
5.1.2. Autoria	103
5.1.3. Estrutura	103
5.4. Tradição Manuscrita	104
5.2. INVOCAÇÃO E CONTRATO	107

5.2.1. Invocação	108
5.2.2. Contrato	115
CAPÍTULO 6 - O NOVO TRIÂNGULO HIPOCRÁTICO: <i>TECHNE, DIDACHE E ETHIKE</i>	121
6.1. HEPTÁLOGO	121
6.1.1. Benefício e Dano nos Tratamentos Dietéticos	121
6.1.2. Não Fornecer Droga Mortífera	130
6.1.3. Não Administrar um Pessário Destrutivo	131
6.1.4. Manter-se em Pureza e Santidade	134
6.1.5. Não Operar Cálculos na Bexiga sem Especialização	136
6.1.6. Continência Sexual	138
6.1.7. Confidencialidade	140
6.2. BENÇÃO E IMPRECAÇÃO	141
PARTE IV – O JURAMENTO E A BIOÉTICA NO MUNDO PÓS-HIPOCRÁTICO	144
CAPÍTULO 07 – BIOÉTICA, FILOSOFIA E <i>JURAMENTO</i> HIPOCRÁTICO	145
7.1. O JURAMENTO NA ÉTICA MÉDICA DO SÉCULO XIX	145
7.2. O JURAMENTO NA ÉTICA MÉDICA DO SÉCULO XX	152
7.3. O ATO DE JURAR NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA	159
CAPÍTULO 8 - A ERA PÓS-HIPOCRÁTICA E A RECEPÇÃO DO JURAMENTO NA BIOÉTICA	167
8.1. A BIOÉTICA EM UMA ERA PÓS-HIPOCRÁTICA	167
8.2. OS PARADIGMAS BIOÉTICOS	170
8.2.1. Paradigma da Vida	170
8.2.2. Paradigma do Princípio	171
8.2.3. Paradigma da Virtude	172

8.2.4. Paradigma Narrativo-hermenêutico	174
8.2.5. Paradigma da Experiência	175
8.3. O JURAMENTO E A BIOÉTICA	177
8.3.1. O <i>Juramento</i> Deve Ser Abandonado	178
8.3.2. O <i>Juramento</i> Deve Ser Alterado	180
8.3.3. O <i>Juramento</i> Deve Ser Conservado	182
8.3.4. O <i>Juramento</i> Deve Ser Atualizado	183
8.3.5. <i>Uma Avaliação Crítica dos Quatro Pontos de Vista</i>	186
CONCLUSÃO – O LUGAR DO <i>JURAMENTO</i> NA BIOÉTICA	190
ANEXOS	199
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	226

INTRODUÇÃO – POR QUE O *JURAMENTO*?

Meredith Grey (Ellen Pompeo) conhece os colegas no seu primeiro dia como estagiária no Seattle Grace Hospital. Juntos irão atuar sob a orientação e supervisão da residente cirúrgica Dra. Miranda Bailey. Após as explicações prévias das regras, o *pager* de Bailey dispara e todos correm para o heliporto da cobertura para receber Katie Bryce, uma adolescente que sofre convulsões fatais. Bailey atribui a paciente a Grey, que perde a paciência com a menina e desabafa com os colegas dizendo que se ela não tivesse prestado o *Juramento Hipocrático*, ela teria matado a paciente com as próprias mãos. Assim, começa a primeira temporada da célebre série de TV *Grey's Anatomy*, sugerindo que as promessas solenes do médico de Cós seriam suficientes, ou ao menos eficientes, para barrar alguma ação ofensiva do médico em relação ao enfermo(1). O *Juramento* volta à tona na 6ª temporada(2), quando o Dr. Richard completa a reabilitação, porém não consegue seu emprego de volta até que o conselho aprove. Enquanto isso, Derek oferece a ele um lugar como "cirurgião geral", e ele se recusa, aceitando somente fazer parte da série de palestras. Richard apresenta casos de pacientes e conclui que na profissão médica tudo é perigoso, por isso o terapeuta deve ter em mente o *Juramento*, deve colá-lo na porta do armário, no espelho do banheiro. Em seguida ele recita o *Juramento de Genebra (Anexo 01)*, sendo aplaudido por todos os presentes.

Esses dois episódios são exemplos dos usos que a indústria cinematográfica e cultural faz do *Juramento de Hipócrates*, em geral. Sem embargo, a expressão imagética desse texto antigo vai mais além, permeando o mundo dos HQs. No Universo Marvel, Vaughn(3) explora, em uma edição especial denominada *Doutor Estranho – O Juramento*, as características de médico e de mago da personagem. Como médico, Stephen Strange é confrontado com seu passado, em que ele jurara salvar os inocentes acometidos de doenças e foi obrigado a fazer algumas escolhas difíceis frente a dilemas. De volta ao presente, o super-herói precisa encontrar um elixir para salvar seu escudeiro, Wong, de um câncer terminal e cumprir o preceito

hipocrático de ajudar todos os que sofrem segundo sua capacidade e seu juízo. De fato, não há como mensurar os influxos dessas alusões nos imaginários popular e técnico, ao contrário percebe-se que essa influência possui uma mão dupla, isto é, os escritores, na mesma medida em que comunicam ao leitor que o bom clínico é aquele que presta o *Juramento*, eles são influenciados por um fenômeno de crescimento e afirmação das promessas solenes nas cerimônias de colação de grau dos estudantes de Medicina nos Estados Unidos e no Canadá. Esse aumento pode ser demonstrado pelas 69 Faculdades de Medicina que adotaram o *Juramento Hipocrático*, em 1993, frente às dez Faculdades que o utilizavam em 1928 (**Tabelas 02 e 03**), uma alta de 590% em 65 anos.

Os impactos desse fenômeno chegaram à Suprema Corte dos Estados Unidos. Em 1973, a Suprema Corte(4) julgou o caso de aborto solicitado por Norma McCorvey (sob o pseudônimo de Jane Roe) que alegava estupro, entretanto sem nenhum relatório policial documentado. A decisão foi registrada pelo juiz Harry Blackmun, em cujo relatório consta que o *Juramento Hipocrático* deve ser rejeitado nas questões de aborto, por causa da sua ligação com a escola pitagórica. Em decorrência disso, toda mulher deve ser amparada no direito à privacidade, direito fundamental protegido pela Constituição dos Estados Unidos, podendo decidir por si mesma a continuidade ou não da gravidez. Em vista desse relatório, muitos começaram a se despedir da tradição hipocrática(5), contudo, em outro caso, o médico pessoal de Michael Jackson, Conrad Murray, foi condenado por homicídio culposo por administrar uma dose letal de propofol ao cantor pop. Durante o processo, a acusação declarou que Murray(6) violara o preceito do *Juramento Hipocrático* para não causar dano. Novamente, no veredito, o juiz Pastor(7) asseverou que o médico tomou uma série de decisões que colocaram a vida do cantor em risco, descumprindo a essência do *Juramento*.

No Brasil, Hipócrates, o dito “pai da medicina”, foi evocado 53 vezes em Acordãos do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo somente no período entre 2017 e 2018. Em uma decisão dessa corte(8), a apelante Almeida Campos ficou desobrigada de pagar ao Hospital Ana Costa as despesas médicas de seu amigo que sofrera um enfarto no miocárdio. Ela havia

conduzido o enfermo ao hospital em estado de emergência por indicação do mesmo, o plano de saúde se recusando a pagar as despesas e a apelante tendo assinado a internação, ficou como responsável pelos custos do tratamento. A decisão dos desembargadores anulou o “termo de responsabilidade” firmado no momento da entrada do paciente no pronto-socorro e reafirmou que a instituição às vezes deve assumir a obrigação onerosa, prestando serviços médicos emergenciais, não apenas por causa de uma questão jurídica, mas principalmente moral, decorrente do *Juramento Hipocrático*. Outrossim, no Superior Tribunal de Justiça(9), dois médicos foram condenados por não realizarem exames e ministrarem tratamento específico para uma criança de três anos que foi a óbito. Segundo o entendimento do ministro, eles agiram com negligência e imperícia descumprindo aquilo que eles prometeram no solene *Juramento de Hipócrates*.

Ainda, em Brasília, o médico Saraiva Neves(10) foi culpado por fazer quatro pacientes contraírem o vírus da hepatite C, em um tratamento experimental de hemoterapia que visava curar fibromialgia e fadiga crônica. Sem fundamentação científica e sem autorização legal, o médico alegou que de 100 pacientes somente quatro foram contaminados, ademais ele declarou que seguiu o *Juramento Hipocrático* que vincula o terapeuta a se empenhar para curar os enfermos. Em contrapartida, a juíza disse que o juramento médico não é hábil para retirar a ilicitude do tipo penal, e uma clínica médica é um local em que as pessoas vão com a expectativa de um benefício, porém não de uma contaminação viral. Através desses casos, nota-se que os tribunais, nacionais ou internacionais, aceitam ou rejeitam partes dos preceitos delineados no texto hipocrático, podendo servir de parâmetro e regra para outras decisões. Com efeito, é indubitável a presença desses preceitos oriundos do mundo grego tanto na cultura popular – no caso da filmografia ou da literatura em quadrinhos – como nas decisões oficiais dos tribunais. Isso leva à suspeita de que esses preceitos possuem uma validade real e uma eficácia moral.

Conseqüentemente, surge um conflito fundamental: ou o *Juramento Hipocrático* integra e complementa a Bioética, a qual pode e deve recorrer a ele, ou o *Juramento* é um rival dessa disciplina, um fardo da antiga tradição da ética

médica que deve ser reformulado ou banido. Esse problema é desafiado em várias publicações acadêmicas recentes⁽¹¹⁾ e cada vez mais numerosas, inclusive em um verbete da *Encyclopedia of Global Bioethics*⁽¹²⁾, sem, contudo, abarcar uma análise que contemple um estudo filológico, histórico e conceitual da Antiguidade. Por essa causa, propõe-se o método histórico-filológico para compreender o texto hipocrático e o analítico-conceitual para deslindar a recepção da tradição hipocrática no interior da Bioética. Com efeito, almeja-se descortinar o sentido, o contexto e a transmissão do *Juramento*, além disso, investigar a possibilidade da sua validade para os dias presentes; e uma vez atingido esse objetivo, pretende-se buscar nos séculos XIX e XX vestígios que justifiquem a incorporação crescente da tradição médica do mundo greco-romano na Bioética, nas formas iconográficas e nos atos judiciais. Para tanto, divide-se o corpo da tese em quatro partes compostas por dois capítulos cada.

A primeira parte analisa o conceito de *techne* e as práticas de terapia entre os gregos com o objetivo de esclarecer as diferenças entre a *techne* antiga e técnica contemporânea, bem como seus limites éticos. No primeiro capítulo, busca-se, portanto, evitar o “anacronismo”, ou seja, a transposição de conceitos modernos para Antiguidade, e escapar das noções de “mentalidade”, a saber, a ideia que existem modos estáticos de discurso, pensamentos e crenças que influenciam os indivíduos. Assim, alcança-se que o conceito de *techne* encerra em si um campo linguístico vasto, podendo denotar uma habilidade, um ardil, uma maneira, uma arte, um ofício, um saber que permite cumprir uma ação. Por sua vez, o segundo capítulo explora uma história da saúde, da doença e da terapia na Grécia Antiga, que leva em conta as multiformes instâncias da ação médica. Essas instâncias vão desde o bom médico da *Ilíada*, aristocrata e herói, até Demócedes de Crotona, que suplantou os médicos egípcios com seus tratamentos suaves, tangenciando, também, as desconfianças de Sólon e Heráclito no que concerne ao imponderável e à crueldade das ações.

Uma vez estabelecida a relação entre *techne* e *ethos*, avança-se, na segunda parte, para as definições de ética no mundo antigo e a sua tradição no Ocidente. No capítulo terceiro, o sentido dos vocábulos *éthos* e *êthos* é analisado à luz do seu sentido comum, isto é, “costume”, “hábito” e “caráter”,

aludindo a uma preocupação com a índole da pessoa como um todo, bem como os atos e as virtudes que conduzem a *eudaimonia*. No que concerne aos tratados hipocráticos, os termos éticos tais como *kalon*, *agaton*, *dikaion*, *sophrosyne* estão diretamente relacionados aos tratamentos, o que demonstra uma tentativa de articulação profunda entre ética e medicina. Acrescenta-se que durante a Antiguidade a moralidade dos médicos não era hegemônica: Herófilo sustentava que era lícito utilizar criminosos em experiências, em contrapartida, Galeno levanta a bandeira da *philanthropia*, amor à humanidade, e da *philoponia*, amor ao trabalho. O quarto capítulo averigua a origem e os conteúdos dos Tratados Hipocráticos de Disposição – *Lei, Sobre o médico, Sobre o decoro, Preceitos* – e explora o motivo do privilégio do *Juramento* sobre eles.

A terceira parte é dedicada ao texto e contexto do *Juramento Hipocrático*. No quinto capítulo encontram-se elementos para a reconstrução de um contexto histórico com o material construído nos capítulos anteriores, podendo variar do século V aEC até o século I aEC. Ademais, discutem-se as partes do *Juramento* – invocação, promessa e bênção-imprecação – e a sua função de coesão social, reforço moral, compromisso militar, com a formalidade jurídico-religiosa. Em seguida, averigua-se as primeiras linhas do opúsculo que invocam os deuses e delineiam um contrato escrito que vincula o aprendiz com o seu mestre e a sua família. De igual modo, o capítulo sexto trabalha com o “heptálogo hipocrático”, ou seja, as sete promessas: beneficiar e não prejudicar; não fornecer veneno mortífero; não praticar aborto destrutivo; manter-se em pureza e santidade; não operar cálculos na bexiga sem a devida especialização; manter a continência sexual; observar a confidencialidade. Da essência desse heptálogo surge um novo triângulo hipocrático: a *techne*, o ensino e a moralidade.

Por fim, a quarta parte se ocupa do *Juramento* na Filosofia, na Ética Médica e na Bioética nos séculos XIX e XX. No sétimo capítulo, o ato de jurar é investigado à luz das teorias de Kant e de Bentham, sendo que o primeiro considera essa ação como uma “cega superstição”; em alternativa, Bentham assevera que esse ato ofende o Sagrado, além de ser inútil sem uma sanção legal devida. Na ética médica, os juramentos das faculdades de medicina não

possuíam relação com o espírito hipocrático até o Juramento de Edimburgo, o qual foi superado pelos códigos de ética médica de Percival que enfatizavam o espírito do corpo da profissão, angariando adeptos nos Estados Unidos. Além disso, analisa-se o surgimento da Bioética frente às atrocidades que aconteceram durante e após a Segunda Guerra Mundial. No oitavo capítulo, verifica-se a existência de um movimento denominado “pós-hipocratismo”, que se caracteriza pelo desmonte da ética hipocrática. Com base nessa constatação, observa-se que os bioeticistas se dividem em quatro opiniões diversas, ao proclamarem que o *Juramento* deve ser abandonado, alterado, atualizado ou conservado.

Durante a pesquisa, após a análise lexicográfica, algumas palavras permaneceram no original, tais como *techne* e *ethos*. Os vocábulos “ética” e “moral” são usados como sinônimos ao longo do texto. Acrescenta-se que “doente”, “enfermo” e “paciente” são empregadas com o mesmo sentido, bem como os vocábulos “médico”, “terapeuta” “clínico” e “agente de saúde”. Ademais, deve-se ponderar que as categorias “médico” e “filósofo” não são claramente delineadas na Antiguidade, porém o médico antigo foi angariando um status diferente do filósofo, por performar tratamentos cirúrgico e dietético. Esse agente de saúde, ainda que difira dos médicos atuais por seus métodos e por sua epistemologia, batalhava para delimitar e definir a especificidade de sua *techne* médica frente às outras *technai*.

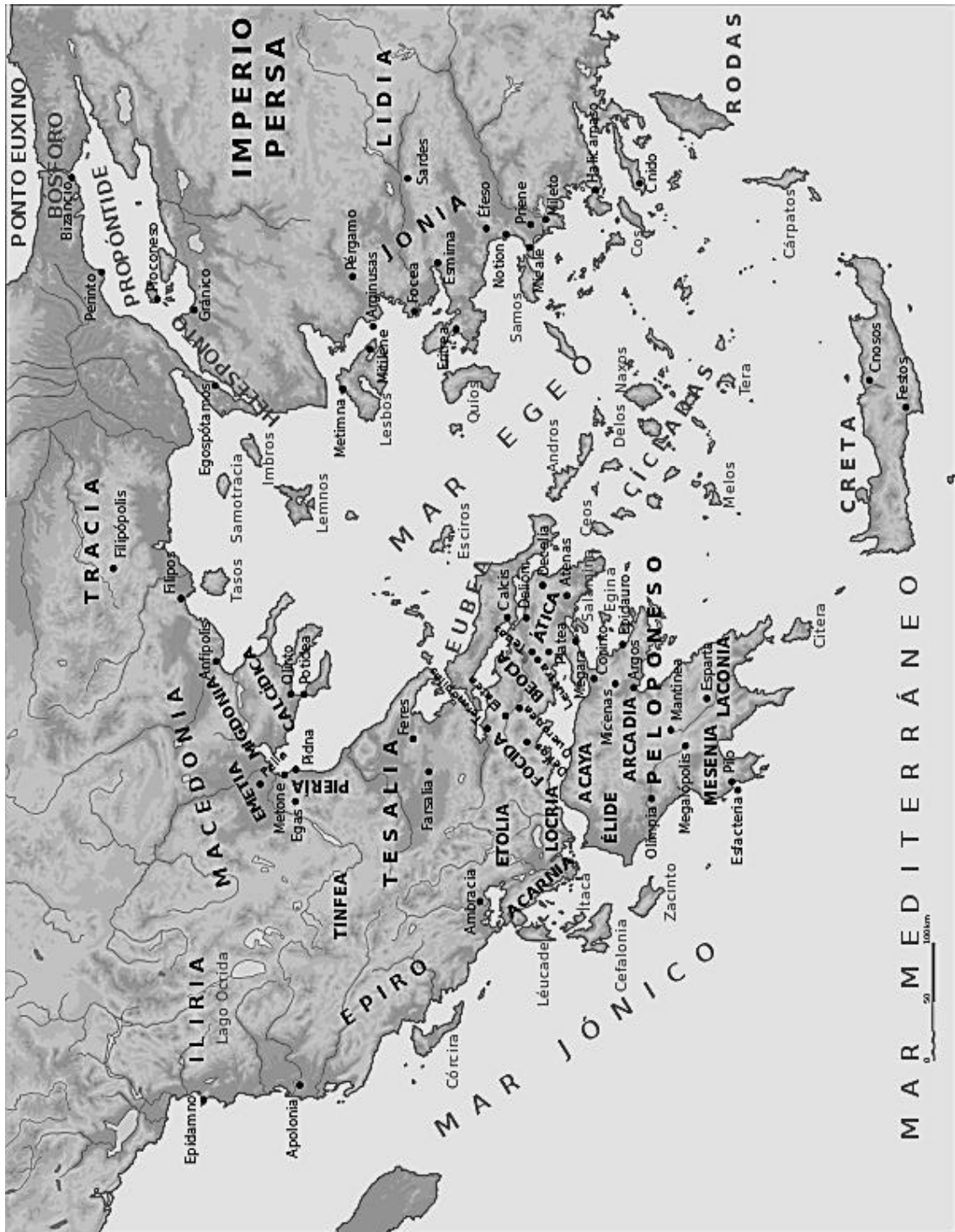
Por fim, devido à adoção do sistema de referências de Vancouver e para obter uma maior fluidez do texto, as citações (gregas e latinas) extensas e essenciais para compreensão do texto, serão colocadas, com suas respectivas traduções, em anexo. Os textos traduzidos por terceiros constarão o nome do tradutor, porém as traduções próprias permanecerão sem indicação. As abreviações dos textos antigos seguem os padrões internacionais de citação, em que as obras gregas obedecem ao *Greek-English Lexicon*(13) compilado por Henry Liddell, Robert Scott e revisado por Henry Jones (*LSJ*) e as obras latinas o *Oxford Latin Dictionary*(14). Os caracteres gregos foram transliterados segundo as normas da revista *Archai* (15) e os autores contemporâneos possuirão somente o sobrenome a partir da sua segunda menção.

PARTE I – A SAÚDE E A *TECHNE* ENTRE OS GREGOS

Atualmente, a Bioética recebe contribuições de vários campos do saber, tornando-se dialógica e democrática, porém se esses saberes não forem testados, aprovados e comprovados, ela pode acolher falácias em seus fundamentos e se tornar cada vez mais vulnerável aos ataques externos. Parte dos bioteticistas, como Bjorn Hofmann (16), tem voltado os olhos à Antiguidade, em contrapartida, alguns clacissistas, como Jan Helge Solbakk (17), são engajados na Bioética. Esse diálogo constante é enriquecedor para ambos, todavia, torna-se arriscado quando o anacronismo contemporâneo passar despercebido. Contudo, o diálogo proposto com o passado não deve recuar diante das primeiras resistências, ao contrário, deve avançar por veredas ainda não exploradas.

Nesta primeira parte, pretende-se analisar a técnica e a saúde no mundo grego, privilegiando não somente o *Corpus Hippocraticum* (daqui para frente CH), devido ao fato de (18) existirem dúvidas se a medicina antiga era um espelho exato do que foi escrito, isto é, os textos médicos não refletiam exatamente a sua prática. Além disso, almeja-se resgatar o sentido do vocábulo *techne* e suas ampliações semânticas, bem como sua relação com os seus agentes e com a *polis* grega. Essa delimitação da técnica ao seu aspecto “sociolinguístico” visa à preparação do leitor para o entendimento da ética entre os profissionais da saúde na Antiguidade. Entretanto, antes de chegar à ética em si, deve-se atentar para o caráter polêmico da medicina grega e as pluralidades de visões que concorriam entre si.

Figura 01 – Mapa da Grécia Antiga (19)



CAPÍTULO 01 – *TECHNE IATRIKE*: A TÉCNICA, A MEDICINA E A SAÚDE PÚBLICA ENTRE OS GREGOS

Na *Lei* (20), o autor hipocrático chama a medicina de “*ten ietriken technen*”, que pode ser traduzido como “a técnica da cura”. Mesmo sendo um tratado tardio, esse desejo de afirmar a medicina como *techne* é antigo. Como se verá adiante, essa relação medicina-técnica já aparece no tratado *Sobre a medicina antiga* (21) (Hp. VM 1-9) e em *Sobre a arte* (22). A tradução irrefletida de *techne* por “técnica” está sujeita a irremediáveis anacronismos, de maneira que se faz necessário discutir o que se deve entender por *techne* e em que consiste a prática da *ietrike* de forma separada, antes de relacioná-las com a saúde pública e a ética.

1.1. O SENTIDO DAS *TECHNAI* ENTRE OS GREGOS

O problema da técnica voltou, de forma significativa, à ordem do dia no século XX, principalmente, por causa das reflexões de Karl Marx, Max Weber e Edmund Husserl. Com isso, a tradução do vocábulo “*techne*”, que é amplo em seu sentido original, foi influenciada por alguns desses pensadores. É certo que Marx não escreveu sobre a Antiguidade, todavia suas reflexões sobre o mundo clássico encontram-se esparsas em sua obra. Na *Ideologia Alemã* (23), Marx dissertou sobre os diversos estágios de desenvolvimento da divisão do trabalho. Segundo ele, as relações dos indivíduos entre si são determinadas pelos os estágios dessa divisão. A primeira forma da propriedade é a chamada “tribal” e a segunda é a comunidade antiga (*Antike Gemeinde*) proveniente da união de

tribos em uma cidade (*Stadt*). Ao lado dessa propriedade comunal, havia o desenvolvimento da propriedade privada, mobiliária e imobiliária, mas sempre subordinada à propriedade comunal. À medida que a propriedade privada ganha força, surge a deterioração (*Verfallt*) do poder do povo e uma oposição entre cidade e campo, comércio marítimo e indústria.

Seguindo fielmente estas páginas da *Ideologia Alemã*, Geoffrey Croix, em seu livro *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (24), pontuou que o marxismo é uma teoria apropriada para entender a Antiguidade. Ele utilizou a palavra “technology” como sinônimo para *techne*, ao dizer que a tecnologia grega era muito subdesenvolvida e infinitamente menos produtiva comparada com a moderna. Mesmo reconhecendo que ele não consegue dar uma bibliografia detalhada da tecnologia greco-romana, o prof. Croix sustentou que todos aqueles que falaram sobre a *techne* tinham o intento de polemizar contra a posição marxista, posição esta que girava em torno da luta de classes e a escravidão no mundo antigo. Em outras palavras, o debate das *technai* gregas estava inserido em um debate maior, isto é, a escravidão e os modos de produção da Grécia Antiga.

Em Weber, a questão da *techne* também aparece inserida em uma esfera maior, ou seja, a cidade e a economia antiga. No seu livro *The agrarian sociology of ancient civilization* (25), ele esboçou uma diferença entre Ocidente e Oriente, demonstrando que o Oriente possuía uma burocracia real. No Ocidente, a cidade antiga era uma cidade de consumo, sendo que os conflitos sociais surgiram devido aos interesses dos consumidores e não dos produtores. Ainda, em *Economia e Sociedade*, Weber afirmou que o fim da sociedade dos hoplitas e o surgimento da democracia impulsionaram uma sociedade que se baseava no funcionalismo público, eleito, e não mais na sociedade carismática. Disto decorre que na Antiguidade “o proletário específico era um politicamente desclassificado, um ex-proprietário de terras que perdeu seus bens de raiz” (26), além disso, com a ocupação de escravos no setor artesanal emerge o problema da desocupação dos artesãos. Por fim, para ele, faltava nessa sociedade uma racionalidade e uma burocracia típica do capitalismo moderno, por isso ela não se desenvolveu plenamente.

Analogamente, Moses Finley rejeitou o conceito marxista de “classe” e busca em Weber uma forma de compreender a Antiguidade usando, frequentemente, os conceitos de “ordem”, “status” e “tipo ideal”. Ao analisar a produção e a técnica na Antiguidade, Finley asseverou que não houve pouco progresso técnico, nem uma infinita eficácia na produção, ao contrário, houve um refinamento das técnicas. Assim, pela falta de números, não se pode dizer que a produtividade antiga era melhor ou pior. O mundo antigo “caracterizava-se por um divórcio claro, quase total, entre a ciência e a prática” (27) e, conseqüentemente, entre ciência-filosofia e processos produtivos. Acrescenta-se que, ao contrário das cidades italianas do século XVII, na Antiguidade, “só a língua era inspirada pelos deuses, nunca a mão” (28).

Como Marx e Weber, Husserl não escreveu uma obra sobre a *techne* grega, contudo pode-se encontrar, em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia* transcendental, uma chave de leitura para o mundo antigo. Segundo Husserl, a “Europa espiritual tem um lugar de nascimento. (...) Essa nação é a Grécia Antiga dos séculos VII e VI aEC. Nela surge uma atitude de tipo novo dos indivíduos para com o mundo circundante” (29). A crise das ciências europeias teria ocorrido por causa do fracasso do racionalismo, e a razão desse fracasso reside na sua absorção no naturalismo e no objetivismo: a ciência originária se transformou em *techne*. Seguindo este raciocínio, Martin Heidegger (30) declarou que um fenômeno da Idade Moderna foi a transformação ocorrida dentro da ciência (*Wissenschaft*), a qual mudou a prática (*Praxis*) em técnica maquinista (*Maschinentchnik*). Por sua vez, a técnica não é neutra, o homem pode usar para o bem ou para o mal (31), entretanto, na Idade Moderna, com o esquecimento do Ser, o homem se deixou arrastar pelas coisas, tornando a realidade um objeto a ser dominado.

Heidegger distanciou-se de Husserl ao dizer que os gregos usaram a palavra *techne* para designar arte e artesanato, porém esse uso corrente é equivocado e superficial. Segundo ele, *techne* não só significa arte e técnica, mas designa um modo de saber, um modo de produzir o existente à medida que leva (32) o presente como tal desde a ocultação propriamente ao “desocultamento” do seu aspecto. Pode-se notar claramente a influência de Husserl e Heidegger, direta ou indiretamente, na obra de vários pensadores,

como Hans Jonas. Em *Técnica, medicina e ética*, ele sustentou que a técnica pré-moderna é caracterizada pelo “uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida, junto com sua invenção originária” (33), tão diferente da moderna tecnologia. A técnica, como ação humana, está sujeita a uma responsabilidade moral, contudo, na era moderna, ela tenta obter um grau de neutralidade ética.

Sintetizando para avançar, as posições de Marx, Weber e Husserl e de seus “sucessores” exerceram uma influência na leitura dos clássicos durante o século XX, e podem-se notar traços do pensamento deles nas obras sobre a técnica escritas por Walter Benjamin (34) e Jürgen Habermas (35). Todos eles possuem em comum a vontade de retornar, de alguma forma, ao passado para comparar e compreender o presente, apontando as semelhanças e as diferenças. Esse desejo de voltar a uma “era pré-técnica” e “pré-moderna”, sempre a contrastando com a pós-modernidade, é uma característica do que Habermas (36) e Adela Cortina (37) chamam de *velhos conservadores*. Ao contrário dos *jovens conservadores* (representados por Michel Foucault, George Bataille e Jacques Derrida), os *velhos conservadores* (Leo Strauss, Jonas, Alasdair MacIntyre) ensejam por um regresso à Antiguidade para resgatar a racionalidade moral e política.

1.1.1. O campo lexical, semântico e conceitual da *techne*

Parte dessa dificuldade em definir a técnica antiga foi causada por dois motivos principais: o anacronismo e a ideia de mentalidade. Giovanni Casertano (38) asseverou que o anacronismo ocorre quando se transporta para o passado vários conceitos e problemas que não pertenciam ao passado. Pode-se exemplificar por meio do uso paradigmático da teoria marxista para reler a Antiguidade. Ademais, Bernard Williams (39) afirmou que existem dois

graus de anacronismo. O grau mais inofensivo aparece no uso de termos contemporâneos para identificar algo no passado que os autores diferenciavam de outros estudos, mesmo que não seja igual aos critérios e princípios do termo moderno. O exemplo desse anacronismo é quando se utiliza o termo “metafísica” para a “filosofia primeira”, de Aristóteles, ou “história” para a *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Em outras palavras, Aristóteles nunca atribuiu o termo “metafísica” a seu livro; contudo as investigações contidas nessa obra não faziam parte da “física”, nem da “ética”, abrangendo um campo que vai além da física (metafísica) e investigando a filosofia primeira. O grau mais perigoso do anacronismo surge quando se lida com textos que dificilmente se aplicam aos conceitos modernos do que é ou não é filosofia, ética ou técnica. A etimologia heideggeriana de *techné* é um exemplo desse anacronismo, que força o texto antigo, como muito bem demonstrou Glenn Most (40) em um recente artigo *Heidegger’s Greeks*.

O segundo motivo se mostra um pouco mais complexo devido à forma que ele se encontra enraizado na metodologia, nos livros e artigos que são lidos e na forma com que se volta ao passado. Ele se revela no “conceito de mentalidade” que, segundo Geoffrey Lloyd, em *Demystifying Mentalities* (41), foi difundido por Lucien Lévy-Bruhl. Essa noção estabelece a hipótese de uma mentalidade pré-lógica da Antiguidade em contraste com uma lógica científica da atualidade. Apesar das fortes críticas, essa hipótese exerceu uma atração por causa justamente da vacuidade do termo. Diante disso, Lloyd apresentou três dificuldades, sendo que a primeira delas reside no fato de a “mentalidade” carregar consigo a noção de que existem modos de discursos, pensamentos e crenças distintas, e que, a partir delas, as pessoas são influenciadas. Ele indaga se essas não seriam generalizações para minimizar as variantes individuais.

A segunda dificuldade surge quando se propõe a dizer que a evolução das mentalidades corresponde a etapas do desenvolvimento cognitivo, assim explicaria as diferenças entre as religiões e as mitologias, entre as curas místicas e as científicas. A terceira dificuldade se mostra na forma de se fazer comparações entre as “mentalidades”, disso decorre que não se pode colacionar a Religião Africana com a Ciência Ocidental, porque os termos de

comparação não são idênticos, da mesma forma que não se podem comparar os períodos de decadência da Idade Média com os períodos de prosperidade do século XX. Essa ideia de “mentalidade” foi usada para explicar uma uniformidade, descontinuidade ou diversidade entre o pensamento antigo e o contemporâneo. Essas diferenças (ou unidade) do conteúdo mostram características subjacentes ao espírito, estruturas, processos, operações, hábitos, capacidades ou predisposições. Assim, todas essas características são categorias mentais, utilizadas para comparação entre Antiguidade e nós.

A proposta inicial, por mais que pareça *naïf*, se revela ao buscar caminhos interpretativos que escapem ao máximo de anacronismos e evitem o uso de categorizações para a compreensão dos antigos, almejando constatar que não existe uma mentalidade antiga *versus* moderna, nem que há uma continuidade onde os mesmos problemas *persistem* através de um *fil conducteur* chamado de natureza humana. Partindo da *techne*, é certo que os gregos não compreendiam o vocábulo como tecnologia ou ciência da forma com que se entende hoje, nem somente como arte ou ofício, menos ainda como “conhecimentos e aptidões profissionais a cujo conjunto, na medida em que é transmissível” (42).

Recorrendo à Hesíquio (43), lexógrafo alexandrino do século IV EC, encontra-se *episteme* e *dolos*, como significado de *techne*, entretanto, ao consultar a literatura grega que sobreviveu até o presente, a palavra “*techne*”, segundo Liddell-Scott (44), pode ter um sentido bem mais amplo, tal como:

- a) habilidade, destreza na mão especialmente ligada ao metal; cf. Hom.*Od.* 6.232-234 (45);
- b) astúcia, artimanha, ser ardiloso, cf. Hom.*Od.* 4.455, Hes.*Th.* 160 (46);
- c) jeito, modo, maneira, cf. Hdt. 1.112 (47);
- d) arte, ofício, cf. Hdt. 3.130 (48), também no sentido de comércio, cf. *Lys.* 1.16 (49);
- e) arte ou ofício compreendido como um sistema de regras e um método, cf. Arist.*EN* 1140a 8 (50);
- f) guilda, corporação. Termo empregado principalmente na epigrafia;

g) tratado. Os tratados sobre alguma arte recebiam no seu título: *Peri techne*.

Etimologicamente falando, Ferdinand Saussure (51) seguiu a raiz da palavra *techne*, até a raiz *teks-*, a saber, “construir com arte”. Semelhantemente, Pierre Chantraine (52) confirmou que a etimologia da palavra está ligada a *tekton*, se originalmente significava construir, fabricar. Assim também concorda Robert Beekes (53), sugerindo que o vocábulo deriva de uma forma base *tek-t-sna*, significando construir. Anne Balansard (54) e Rudolf Löbl (55), depois de investigar a raiz e os derivados da palavra “*techne*”, chegaram às seguintes conclusões:

- a) o termo “*techne*” foi primeiramente associado à construção de navios e ao termo *sophos*, ou seja, quem possui uma *techne* é *sophos*;
- b) nas primeiras ocorrências, *techne* está ligada ao deus Hefesto;
- c) *techne* não é somente uma habilidade, mas um saber que permite cumprir uma ação;
- d) a *techne* é um instrumento de progresso ou ruína, por isso porta uma ambivalência que pode ser entendida também como trapaça e astúcia.

Durante os séculos V e IV aEC, com o aparecimento do movimento ligado aos sofistas e com uma expansão e proliferação de novas *technai*, criam-se, no meio intelectual da Grécia, debates sobre o assunto e, por consequência, um alargamento semântico-conceitual (56) do termo *techne*. Podem-se tomar como exemplo as polêmicas conceituais sobre a *techne* no interior do tratado hipocrático *Sobre medicina antiga* (Hp.VM 9), cujo autor dessa obra investe contra seus difamadores um arsenal retórico com a finalidade de comprovar que a medicina é uma arte e independe dos postulados da Filosofia (57). Seguindo os estudos de David Roochnik (58), pode-se notar que a polêmica existente entre os detratores e os defensores da medicina gira em torno do conceito *techne*.

Tabela 01 – Duas visões sobre *techne*

Detratores do autor Sobre a medicina antiga	Defesa do autor Sobre a medicina antiga
1. A técnica tem um objeto determinado, ou seja, a saúde.	1. A técnica tem um objeto determinado, mas não é fixo e invariável.
2. Ela tem um resultado útil, que só pode surgir com a intervenção do <i>technites</i> .	2. Ela resulta em utilidade, por exemplo, a saúde.
3. A técnica é ensinável.	3. A técnica é ensinável.
4. É extremamente confiável e sua função é semelhante à finalidade.	4. Sua finalidade é diferente da sua função.
5. É universal, ou seja, todos os detalhes podem ser tratados com competência.	5. A técnica é confiável, mas não totalmente, pois ela requer respostas apropriadas para ocasiões particulares, e, portanto é compatível com o erro.
6. A técnica exerce um controle humano sobre a <i>tyche</i> e sobre o mundo.	6. É reconhecida pela comunidade.
7. Ela é precisa, ou seja, requer o domínio completo do conhecimento do corpo.	7. É precisa, mas não como a matemática.
8. O paradigma da técnica é a matemática.	8. A sua linguagem deve ser corrente, inteligível aos leigos e não deve se submeter a postulados.

Diante do exposto na tabela, ressalta-se que havia uma tendência (talvez não geral) para uma precisão aritmética das *technai* na Atenas “Clássica” (59,60). Essa tendência aparece satirizada em *As rãs* (v. 800-2) de Aristófanes (61). Segundo essa comédia, Dionísio, deus do vinho, vai ao Hades

buscar um tragediógrafo, e depois de muitas peripécias, ele e Xantias ficam sabendo que haverá um concurso de tragédias, ao que o servo lhes explica: “Vão trazer réguas e esquadros de medir versos, e moldes cúbicos...”; “Compassos e cunhas. É que Eurípedes diz que vai testar a tragédia, verso por verso”. Em contrapartida, percebe-se claramente que o autor hipocrático (Hp.VM 9) resiste a este conceito geometrizar da *techne* que se reduz ao “peso” e à “medida”, indicando que na medicina a precisão técnica não reside nos números, mas no corpo humano.

Outro exemplo da pluralidade dos conceitos de *techne* se encontra nos diálogos de Platão, um hábil escultor de palavras. Tendo em vista que ele não produziu tratados, mas diálogos e, conseqüentemente, ele tentou reproduzir, de forma mais aproximada possível, a linguagem falada, ele usou esse termo em questão com vários sentidos (62), sempre contextualizando na fala dialógica. Aristóteles (63) usa *techne* e *episteme* como sinônimos na *Política*, mas na *Metafísica* (64) e na *Ética a Nicômaco*, o Estagirita diferencia estes dois vocábulos da seguinte forma: o primeiro surge de um juízo geral aplicável a vários casos semelhantes (Arist.*Metaph* 981a 5-7), o segundo é eterno e não possui a dimensão pragmática do primeiro (Arist.*EN*. 6.3, 1139b 20-25) . Indubitavelmente, *techne* possuía, no século IV aEC, um campo semântico vasto e seu sentido foi alterado também no campo conceitual, por isso deixa-se essa palavra sem a tradução, fazendo o seu sentido variar conforme o contexto em que ela aparecer.

1.1.2. Vocábulos utilizados para designar os agentes da *techne*: *technites*, *banausios*, *cheironax* e *demiourgos*

Technites, *banausios*, *cheironax* e *demiourgos* são palavras que aparecem na literatura grega se referindo aos agentes das *technai*. Disso não

decorre que existiam categorias claramente definidas, ao menos na Atenas Clássica, todavia essas palavras se intercomunicavam no campo semântico. Primeiramente, o vocábulo *technites*, que aparece em Aristóteles (65) (*Arist.Pol.* 1262b 26) e em Xenofonte (66) (*X.Oec.* 6.6) , é formado pela sufixação *-ites*, significando artífice, artesão. No *Econômico*, Sócrates, discorrendo sobre a diferença entre os *georgoi* e os *technitai*, lavradores e artesãos, diz que estes últimos não lutam nem correm riscos em tempos de guerra, ao contrário dos lavradores, que defendem sua terra. Tal comentário mostra uma depreciação em relação aos primeiros por parte de Xenofonte que, diga-se de passagem, não representavam o senso comum grego, muito menos reproduziram fielmente as palavras de Sócrates. Outros sentidos da palavra surgiram, tais como habilidoso, aquele que manuseia por meio de regras da arte, artistas do teatro. No *Diálogo dos mortos*, Luciano (67) fez uso da palavra *technites*, precedida de *goes* (feiticeiro, charlatão), com o sentido de trapaceiro.

Outro termo usado em ligação com a *techne* é *banausios*. A partir dos seus estudos, Luc Brisson (68) afirmou que este termo é ignorado em Homero, e foi substituído por *demiourgos* no grego ático. Hesíquio (69) definiu *banausia* por: “Toda *techne* feita através do fogo. Com o domínio do forno. E todo artesão que trabalha com metal ou fogo”¹. A etimologia da palavra parece confirmar a sugestão de Hesíquio, sendo composta de *baunos*, forno, e *auo*, iluminar, fazer queimar, acender fogo. Contudo, Chantraine (70) e Beekes (71) atentaram para o uso pejorativo dessa palavra que, em alguns escritos, como em *Ajáx* (v. 1121), de Sófocles (72), significavam “ser vulgar”, “ordinário”, “sem valor”. Voltando a Xenofonte (*X.Oec.* 4.2-3), o autor diz que estas *banausikai* não gozavam de boa reputação nas cidades. Novamente, ele retoma a crítica (*X.Oec.* 6.5) dizendo que estas artes “vulgares ao que parece, arruinam os corpos e alquebram as almas” (73). Recentemente, o prof. Félix Bourriot (74) publicou um trabalho magistral sobre o assunto, indicando que não havia uma categorização entre os artesãos na Grécia, não obstante, foi com o círculo aristotélico que tal taxinomia surge. Logo, *banausios* não era uma categoria inferior de artesãos, mas uma palavra que, no uso popular, designava “vulgar”

¹ Orig.: πᾶσα τέχνη διὰ πυρός. κυρίως δὲ ἡ περὶ τὰς καμίνους. καὶ πᾶς τεχνίτης καλκεὺς ἢ χρυσοχόος βάναισος.

e foi retomada para uma (des)classificação do artesão em *alguns* setores de *algumas* cidades.

Existe um nome para o artesão no grego ático e na Grécia Oriental que designa um tipo aristocrático, a saber, o *cheiroanaks*. O vocábulo *anaks*, oriundo de *fanaks*, sendo atestado em Homero e no Linear B, significando “chefe” com uma característica aristocrática (75). Portanto, o termo *cheiroanax* é formado por *cheir* e *anaks*, ou seja, o senhor dos trabalhos manuais. Heródoto (Hdt. 2.167-8) utiliza esse termo em conexão com *cheirotechnai*, o qual aparece, ao lado de *demiourgos*, no tratado *Sobre a medicina antiga* (Hp. VM 1), como um dos nomes (*cheirotechnas*) para o médico. Por último e nem um pouco menos complexo, tem-se o *demiourgos*. Para isso, recorre-se novamente para Hesíquio (T-01), que traz como significado: “artesão manual”, “*banausios*” e “oficiais dóricos que cuidam dos trabalhos públicos”. Etimologicamente (76,77), o termo é formado por *demia* e *erga* e pode significar “aquele que trabalha pelo povo” ou “aquele que faz coisas que dizem respeito a todo o povo”. Estas duas possibilidades de tradução geraram muita controvérsia entre os acadêmicos durante o século XX, principalmente por causa da influência do marxismo e dos debates sobre a democracia. Weber (78), por exemplo, desconsiderou o caráter de magistrado do *demiourgos*, ao levantar a possibilidade de eles serem trabalhadores não livres.

Em Homero, o termo não aparece na *Ilíada*, ocorrendo somente duas vezes na *Odisseia*. No Canto XVII da *Odisseia* (Hom.Od. 17. 382-385), o porqueiro Eumeu chama de *demiourgoi* os seguintes “especialistas” (T-02): adivinho (*mantin*), médico (*ietera*), carpinteiro (*tektona*) e aedo (*aoidon*). Ademais, ele diz que esses podem ser estrangeiros, ou seja, a única exceção para se “chamar um de fora”, *kseion kalei*, se mostra no fato de ele ser um destes “especialistas”. Finley (79) advertiu que todos os estrangeiros convidados são artesãos, mas não se segue que todos os artesãos são estrangeiros. Ele ainda acrescenta que provavelmente os *demiourgoi* fossem pagos pela tarefa que eles desempenhariam, contanto que estivessem à disposição do público. Sob outra perspectiva, Kentaro Murakawa (80), rejeitando a tradução de Palmer, o qual sustentou que *demiourgos* era “aquele que trabalha na terra popular” (81), propôs que toda a investigação do termo é

hipotética devido à falta de evidências definitivas. Murakawa, ancorado em várias inscrições gregas, provou que o sentido do vocábulo em questão variava de acordo com as cidades e que eles não eram desprezados pela sociedade, visto que entre eles havia arautos (Hom.Od. 19.135), *kerykon*, os quais participavam dos sacrifícios (82). Pode-se inferir que os vocábulos utilizados para designar os agentes da *techne* variavam conforme as cidades ou a intenção do autor e não se percebe que existia uma categorização taxonômica entre eles.

1.2. O A INVENÇÃO DAS *TECHNAI* ENTRE OS GREGOS

Essas reflexões conduzem à investigação das causas que fizeram com que a *techne* – enquanto ciência – surgisse entre os gregos e se desenvolvesse no que hoje o Ocidente chama de Ciência, mas tal pensamento pode ser considerado como “milagre grego”, ou seja, acreditar, como Arnold Reymond (83) e John Burnet (84), que os helenos, e não outros povos vizinhos, foram os responsáveis por tal invenção. Burnet (85) acrescentou ainda que as mudanças sociais contribuíram para o surgimento desse “milagre”, pois graças a elas houve a ruptura com a concepção tradicional do mundo, isto é, o senso comum e o pensamento religioso. Da mesma forma pensava Werner Jaeger (86), ao afirmar que o despontar científico se deve ao afastamento do sentimento religioso e a descobertas de leis, objetivas e internas, na alma e no cosmos.

Contra tal pensamento, Benjamin Farrington (87,88) objetou que não se pode transformar em diferença de gênero o que é uma diferença de grau nem descrever como “milagre” o que seria uma fase brilhante do desenvolvimento histórico continuado. Na mesma linha de raciocínio, Francis Cornford (89) comparou a ciência com o bebê e a descoberta do mundo que o cerceia com a

era pré-científica que se entusiasmara com a natureza. Contudo, a tese de uma evolução se mostra perigosa, porque dela pode-se deduzir categorias como “pré-lógica e pré-científica” *versus* “lógica e científica”, ou ainda “tradicionais” *versus* “científica”. Como Lloyd (90) demonstrou, as crenças populares tradicionais não foram substituídas nem suplantadas com o advento científico. Acrescenta-se que, o que os antigos identificaram como progresso, inclui a elaboração de crenças tradicionais, os artesanatos, a arte, a ciência, sem uma classificação ou hierarquização, tal como se percebe no *Prometeu acorrentado* (A.Pr. 470-490), de Ésquilo (91), no qual a medicina está ao lado da adivinhação e da navegação. Além disso, a *techne* não precede a ciência, não reserva um lado “puramente material”, entretanto a técnica em si conserva uma ciência, uma “capacidade de organização e de sistematização de um conjunto de conhecimentos e de observações racionais” (92).

1.2.1. O caráter distintivo da *techne* entre os gregos

Para escapar das armadilhas, deve-se reformular a questão e inquirir os motivos que levaram os gregos a desenvolverem uma forma de fazer ciência diferente dos outros povos vizinhos. Foi assim que Casertano (93) elencou algumas condições as quais possibilitaram a distinção da ciência grega como: as leis escritas, a dinâmica da vida política e econômica, o ambiente da cidade como forma de vida, o debate e a crítica da cultura. Por sua vez, Jean-Pierre Vernant (92) demonstrou que a origem da ciência está ligada às mudanças sociais, como o desaparecimento do *ánax* e o surgimento da democracia. Lloyd (93) sugeriu que o desenvolvimento político e científico são aspectos de um mesmo “progresso”, a saber, o crescimento demográfico, o aumento da riqueza, a expansão industrial, a reforma dos hoplitas e da cidade-estado, a curiosidade sobre outras sociedades, as mudanças dos meios de comunicação e a

alfabetização. Em um viés mais linguístico, Eric Havelock (96), partindo de uma oposição entre oralidade e escrita, depositou sua confiança nos efeitos da escrita sobre a descoberta, crítica e difusão das descobertas científicas. Neste mesmo viés, Bruno Snell (97) asseverou que a ciência grega não teria existido se na língua grega não existisse o artigo definido, pois esse artigo foi responsável por despertar a universalização no pensamento. Outra atitude para vencer o positivismo, foi ver elementos científicos e filosóficos na mitologia, como o estudo de Richard McKirahan (98) sobre a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo. Ele demonstrou que na obra de Hesíodo está presente a ideia de causa, ordem (*kosmos*) e da defesa do trabalho como chave de sucesso.

1.2.2. As *technai* nas reformas políticas

Diante de tais hipóteses, Maria Sassi (99) tentou fugir tanto do “milagre grego” quanto das “revoluções sociais”, indicando um caminho que passa por uma pluralidade de inícios da filosofia e ciências gregas, e recomenda a análise mais contextualizada de cada evento ou pensador. Nesse ponto, Lloyd (100) também advertiu que toda generalização sobre o pensamento especulativo grego é perigosa, e que a história das ideias e ciências é instável, mesmo quando se tem acesso a evidências de primeira mão, pois toda reconstrução de eventos se mostra como uma questão subjetiva e seletiva.

Durante os séculos VII ao V aEC, as *technai* foram consolidando *pari passu* com a sociedade grega e, conseqüentemente, sofrendo mudanças. Pode-se observar nas reformas censitárias de Sólon (101), na virada dos séculos VII para o VI, que o acesso ao poder não dependia mais do nascimento, mas da riqueza dos cidadãos. Com isso, os *thetes*, formados pelos pecuaristas, industriários e comerciantes, ficaram de fora do acesso às

magistraturas, restando-lhes apenas o lugar nas assembleias (102) (Arist.Ath. 7). De outro lado, Sólon encorajou o comércio e a indústria, concedendo a cidadania a todos os que viessem, com suas famílias, exercer uma *tecnhe* em Atenas (Plu.Sol. 24). Ademais, o estadista ateniense “exortou os cidadãos a aprenderem um mister; além disto, escreveu uma lei, segundo a qual o filho deixava de ter obrigação de alimentar o pai que lhe não tivesse ensinado um ofício” (103) (Plu.Sol. 22). Esta lei tem sido relacionada, pelos estudiosos (104, 105), à preocupação que o antigo reformador tinha com o desenvolvimento das *technai* e, conseqüentemente, da indústria e do comércio, tendo em vista que a maior parte do território da Grécia era improdutiva.

Mas foi durante o século V aEC que os *thetes* finalmente puderam ter participação ativa em cargos públicos (106), através de uma estratégia de Péricles para enfraquecer a influência política de Címon (Arist.Ath. 27). Nessa mesma época (107), aparece Hippias de Élis, um sofista versado em um grande número de técnicas (108) (Pl.HipMi. 368b), que se gabava de fazer, ele mesmo, o próprio anel, a túnica e o calçado. Também, Anaxágoras (109), um contemporâneo e amigo de Péricles, disse que o ser humano é mais inteligente que os animais porque ele possui mãos (LM D80) e técnica (LM D81). Isso significa que o *homo* anaxagoreano é o homem-técnico que agora pode participar plenamente na *polis*, assim como a categoria do *cheirotechnes*, *cheirougos*, da qual o médico se considerava pertencente (Hp.VM. 1).

O vocábulo *techne*, em síntese, possui o sentido de habilidade, de destreza, de um modo de fazer, de um ofício com regras e método, de um saber que permite cumprir uma ação, de um instrumento de progresso ou ruína, de astúcia, de artimanha e de artil. Em outras palavras, a *techne* grega possuía um caráter epistemológico, ético e político, como o caso do *demiourgos*. Em relação ao caráter ético, ela possuía uma dualidade que servia de instrumento tanto para destruição quanto para o progresso, tanto para o benefício quanto para o dano. Acrescenta-se que não há uma resposta categórica para o surgimento da *techne* enquanto ciência, todavia é possível ver em alguns textos que versam sobre a medicina antiga o deslindar parcial

desse problema, porque eles confrontam o ser humano com a doença e a saúde e, por conseguinte, com as inovações tecnológicas.

CAPÍTULO 02 – A SAÚDE PÚBLICA: ENTRE O ACASO E A TÉCNICA

Nesse contexto de mudanças na Grécia do século V aEC, surge uma personagem que irá marcar toda a história da medicina, Hipócrates de Cós, e alguns escritos do CH, que refletem a tentativa de uma especialização profissional e da independência da filosofia.

O CH é uma coletânea de cento e trinta obras atribuídas a Hipócrates (110), possuindo uma diversidade conceitual e estilística (111) entre as obras e também revelando uma polêmica (112) interna, o que faz a quase totalidade dos comentadores argumentar pela impossibilidade de atribuir o CH a um único autor. Existem tratados que, por causa das semelhanças linguísticas (113), parecem ter sido escritos durante o século V e IV aEC, como é o caso dos livros I e III das *Epidemias*, outros, por sua vez, foram escritos no século I EC, por causa da influência estoica, de forma que não se sabe onde e quando a coleção de escritos médicos foi formada. O que se pode afirmar com certeza é que o acréscimo das obras no CH foi um processo que durou séculos, por outro lado, não se pode dizer qual obra derivou diretamente da pena de Hipócrates.

Quanto ao médico de Cós, pouco se sabe sobre a sua vida, pois ela está envolta em lendas e anedotas que variam de acordo com seus detratores ou simpatizantes (114). Sabe-se, portanto, que Hipócrates não foi o “pai da medicina”, pois antes dele apareceram outros médicos; também a medicina grega não deveria coincidir com a hipocrática, visto que não existe certeza sobre o núcleo dos ensinamentos hipocráticos. Deve-se ter em conta que o prestígio dos médicos era antigo e remonta ao tempo da Guerra de Troia. Na *Ilíada* (Hom. II.11.514), os médicos “valem mais que muitos homens”, pois eles extraem flechas, espargem unguentos, em suma, salvam a vida do combatente ferido. Dentre eles, encontram-se Podalírio e Macáone, filhos míticos de Asclépio, que levam o epíteto de “bons médicos”, *ieter agatho*.

Nesse contexto, “bom” (*agathos*) significa o *ethos* do guerreiro, um título glorioso que está frequentemente ligado à aristocracia antiga, e “médico” (*ietros*) denota o caráter do agente da cura, visto que *ieter* deriva da raiz *ie- ia-*,

curar, e do sufixo *-ter, -tor, -tros*, agente (115). O médico Macaone também é chamado de “médico nobre imaculado”, *amymonos ieteros* (Hom.*Il.* 4.194), e de “asclépíade” (Hom.*Il.* 4.204), ao curar uma ferida funesta de Menelau. No entanto, deve-se ressaltar que “asclépíade” indica somente sua ligação paterna e não profissional, porque, como nota Ludwig Edelstein (116), Asclépio ainda não havia sido deificado.

2.1. DESCONFIAR DA *TECHNE*: OS MÉDICOS DIANTE DO ACASO E DOS RISCOS

Ao lado dos médicos míticos, Podalírio e Macaone, filhos de Asclépio, havia deuses responsáveis pela cura e saúde na *Ilíada*, nomeadamente Peã e Apolo. Contudo, ao lado do caráter generoso, o qual doa a saúde, Apolo possuía uma face punitiva, exercida pela doença e pela praga. O canto I (Hom.*Il.* 1. 49-52) começa com a cólera de Apolo, disparando a flecha e ferindo o acampamento dos gregos com uma peste, por causa da violação do seu templo. Essa divindade “fere e cura”, *ho trosas iasetai* (117). Dessa forma, antes da divinização de Asclépio, que se verá posteriormente, Apolo performava um “arquétipo” dos médicos no imaginário de parte da sociedade grega, a saber, um profissional que pode curar e ferir. Sólon e Heráclito irão levantar a suspeita dos médicos, pelo que eles não possuem o total controle do destino do paciente e suas técnicas lembram as torturas praticadas pelos carrascos.

2.1.1. Sólon: o benefício e o risco nas *technai*

Sólon, poeta e estadista ateniense, ficou bem conhecido por suavizar o endividamento dos agricultores e, ao mesmo tempo, efetuou uma reforma censitária legando o poder às mãos dos que tinham posse. Foi notório o seu esforço para se desvencilhar do arcaísmo moral, inaugurando uma educação política que voluteasse a lei, a Eunomia (118). A maior parte desta instrução ocorreu por meio de poemas, dos quais nos restam apenas fragmentos, que auxiliavam através de seu efeito mnemônico. Mesmo sendo ele o primeiro poeta ático, o estadista ateniense não recebeu uma atenção especial na história da literatura e foi quase que esquecido na história da medicina (119).

O fragmento 13 da edição de Martin West (**T-05**) é conhecido por *Sobre a justiça* (*Peri dikaiosynes*), por causa da temática, *Para si mesmo* (*Eis eauton*), devido ao caráter mais pessoal do poeta, ou *Elegia às musas*, em consonância com a prece inicial às Musas (v.2 *Mousai*). Decide-se por este último, seguindo os mais recentes estudos de Delfim Leão (120) e Maria Noussia (121), não obstante entende-se que os outros títulos também são apropriados, e essa indecisão com relação ao seu título é, na verdade, um reflexo da polêmica que esse poema suscitou nos últimos séculos. Em consequência das muitas dificuldades textuais, os filólogos se dividiram a investigação em vários âmbitos de estudo (122): o caráter ético ou filosófico do poema; a atitude política, apolítica ou menos política de Sólon; a estrutura do poema; o fio condutor e a argumentação lógica; o pensamento soloniano.

No início da *Elegia*, Sólon, ao endereçar-se às Musas, revela o seu caráter de poeta-estadista e opera, por meio da poesia, uma afinidade entre o programa político e seus poemas éticos. Na primeira parte do poema (vv. 1-32), ele se concentra na justiça de Zeus, que controla os assuntos humanos e, na segunda parte (vv. 33-70), ele representa os resultados da ação humana sofrendo a ação da fortuna (*moira*), que no final, parece ser revertido em uma confiança da justiça divina (vv. 67-70). Francisco Lisi (123) e Heiz-Günther Nesselrath (124) advogaram que Sólon estaria adotando duas perspectivas, a humana e a divina: a primeira manifesta o desejo do ser humano de obter

posses e bens financeiros, de forma justa, e a segunda revela o caráter justo de Zeus que punirá aqueles que injustamente granjearam riquezas.

A perspectiva divina também é contrastada com a humana nos versos 25-28, ao ser demonstrado que a ira de Zeus não se assemelha aos homens, os quais são mutáveis em sua condição e opinião (vv. 33-62). Eles pensam estar fazendo um bem, quando repentinamente lhes sobrevém um mal (vv. 34-35), e tudo isso ocorre devido às várias formas de miopia humana (vv. 36-62) que lhes limitam a compreensão das capacidades e do planejamento da vida. Nesse contexto, ele descreve um catálogo de ofícios: marinheiros, artistas, médicos, entre outros. Em dissonância com os marinheiros e artistas, que se preocupam com seu sustento (*bioton*), os médicos se preocupam com a restauração da saúde e com o alívio das dores. Esses profissionais, citados após os adivinhos, como na *Odisséia (T-02)*, estão vinculados a Peã, porque possuem a obra do deus *polypharmakon*, mas, ao mesmo tempo, são contrastados a ele, pela presença de *alloi*, o que nos levou a traduzir o verso por “outros são médicos que praticam a obra de Peã” e não “outros, que praticam a obra de Peã, são médicos”. A diferença entre essas duas sentenças reside no fato que a primeira enfatiza a ascendência divina, ou melhor, difere esse profissional da saúde dos demais, qualificando-o como *expert* na sua área.

Segundo essa reflexão, a divergência entre a ação divina e a ação dos médicos pode ser verificada na falta de controle dos resultados destes últimos: “tão pouco para estes tem um final certo” (v.58). A intervenção humana, representada pelos remédios, pode não aliviar a agonia, contudo um simples toque de mão pode curar repentinamente, rapidamente, o que revela o sentido do termo *aipsa*. Tal contato pode ser interpretado de duas formas: uma operação mágico-milagrosa ou uma prática medicinal com influxos assírio-babilônicos. De acordo com Otto Weinreich (125) e Susan Kosak (126), o deus da cura, seja ele quem for, outorgava o poder curador para seus seguidores, que, com a imposição ou fricção das mãos sobre o corpo mórbido, revigorava-o. Sob outra perspectiva, Peter Cordes (127) argumentou brilhantemente que as práticas mágicas não possuíam o caráter de cura repentina, *aipsa*, além de demandarem muitos recursos e tempo para preparação. Em vez disso, Sólon estaria falando do toque do médico, aquilo que Aristófanes (128) e Sófocles

(129) denominam de “toque curador”, *paiona cheir* (*Ar.Ach.* 1223; *S.Ph.* 1345-6). O atributo de instantaneidade (*aipsa*) dessa melhora estaria relacionado ao influxo de uma antiga fórmula egípcia e assírio-babilônica (130), também presente nos escritos hipocráticos sob a forma de “rapidamente”, *tachista*. Esta expressão aparece repetidamente em algumas obras do CH sob o seguinte esquema: Se você fizer x, *rapidamente* ficará curado (131) (*Hp.Int.* 20).

Percebe-se que a descrição de Sólon nesse poema examina, ao invés de criticar, os efeitos da fortuna sobre a ação humana, nesse caso, a medicina. Nessa investigação, ele elenca dois fatores que podem surpreender o agente da *techne*: destino, *moira*, que traz mal mesclado com o bem (*kakon kai esthlon*) e o risco (*kindynos*) que permeia todas as ações. Como Noussia (132) pontuou, aqui o sentido de “*moira*” não se assemelha ao fado lutuoso de Homero (*Hom.II.* 6.488), muito menos a uma entidade, mas ele se aproxima da *tyche*, do acaso e da sorte, que será contraposto à *techne* nos tratados hipocráticos. Além disso, a *moira* traz o mal combinado com o bem. Muito se discutiu se esse par tinha implicações éticas ou simplesmente técnicas, parecendo-nos que aqui reside a ambiguidade poética e, possivelmente, a audiência poderia ter entendido como acepção ética. As linhas seguintes não são muito esclarecedoras. Os versos 67-70 descrevem duas situações: um homem que cai desprevenido (*ou pronoesas*) em calamidade ao tentar fazer o bem, e um homem que goza de boa sorte, mesmo praticando o mal.

Em suma, pode-se dizer que Sólon elabora uma tomada de consciência do sentido da lei como tentativa para superar o arcaísmo moral e apregoar a consciência de uma nova dimensão ético-política. O texto soloniano revela um caráter educativo, pois usa a poesia como técnica mnemônica, além de personificar e divinizar a lei (*Eunomia*) revelando seu caráter político e moral ao mesmo tempo (133). Na *Elegia*, ele rejeita o otimismo de Hesíodo sobre a eficácia dos trabalhos justos, se mostrando cético sobre a capacidade do homem de determinar o tipo de ação apropriada aos olhos dos deuses. Ademais, sua postura é pessimista frente às *technai* e desconfia dos *technites*, porque eles não têm o controle de tudo e em suas ações residem o risco de praticar o bem e o mal. Tal intuição também é partilhada por Heráclito de Éfeso, o filósofo obscuro, em um fragmento conservado por Hipólito.

2.1.2. Heráclito: a tortura dos médicos

Malgrado o manuscrito apresentar muitos problemas, o texto em si (**T-06**) (134) não é nada despiciendo para o debate em questão. No fragmento em questão, o médico é apresentado como aquele que corta, *temnontes*, e queima, *kaiontes*, os pacientes.

O bem e o mal [é uma única coisa]. (Os médicos), diz Heráclito, (cortam, queimam e) torturam seus pacientes de toda maneira, (reclamando um salário que não merecem), da parte dos enfermos, (e realiza nele) coisas boas e a doença. (Heráclito, **fragmento** 58B DK = LM HER. D57)²

Isso está em consonância com o *Aforismo* hipocrático (Hp.Aph. 7. 87) que afirma: “As doenças que os medicamentos não curam, o ferro cura; o que o ferro não cura, o fogo cura, e o que o fogo não cura deve ser considerado incurável” (135). Tanto o fragmento quanto o aforismo confirmam a prática de incisão e cauterização dos médicos na Antiguidade, ao que o autor hipocrático adiciona a prática farmacológica. A ambiguidade da palavra *pharmakon*, que

² Orig.: — — καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν [ἓν ἐστίν]. <οἱ γοῦν ἰατροί>, φησὶν ὁ Ἡ., <τέμνοντες, καίοντες>, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστούντας, <ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν> παρὰ τῶν ἀρρωστούντων, <ταῦτὰ ἐργάζομενοι>, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους.

designava veneno e remédio, e as técnicas cirúrgicas assombraram e assombram até hoje os pacientes, levantando consideráveis suspeitas sobre aquele que pratica a arte.

Por essa causa, Heráclito, defendendo que uma coisa possui propriedades opostas (136), declarou que o bem e o mal são a mesma coisa e, por consequência, foi operado no paciente o bem, que é a cura da enfermidade, e a doença, ou seja, as práticas dolorosas da medicina que torturam o corpo de forma semelhante à ação da doença.

Sólon e Heráclito compartilharam, cada um à sua maneira, de uma suspeição quanto ao ofício dos médicos. O primeiro suscitou uma reflexão em um contexto da legislação, da moral e da justiça, demonstrando que existem fatores imponderáveis e riscos nas ações do ser humano. Um médico, por exemplo, pode possuir uma motivação excelente e acabar praticando o dano. Por sua vez, Heráclito asseverou que a realidade é muito mais complexa do que ela parece, assim, os opostos podem se unir em um único fenômeno. Quiça, ele conseguiu enxergar a dimensão iatrogênica dos procedimentos médicos *avant la lettre*, constatando que a ação do profissional da saúde pode causar saúde e doença simultaneamente.

2.2. TRIUNFO DA *TECHNE*: DEMÓCEDES E *PERI TECHNES*

O livro III das *Histórias* de Heródoto (Hdt. 3.129-133) narra a história de Democedes de Crotona que irá contradizer a imagem de que a medicina grega torturava. Esse relato demonstrará que, ao contrário da medicina egípcia, a medicina grega porta uma “doçura” em suas técnicas.

2.2.1. Demócedes de Crotona: a medicina grega suplanta a egípcia

A história começa com um acidente em que o rei Dario, durante uma caçada, torceu o pé e sofreu uma luxação. Ele contratou médicos egípcios por causa da fama que repousava sobre estes, contudo eles torceram e forçaram com violência o pé, agravando o estado a ponto de perder a esperança de andar novamente. Devido a seu estado, Dario começou a ter insônias, quando alguém lhe informou sobre a fama de Democedes de Crotona, que já havia tralhado entre os egípcios, os atenienses e na corte de Polícrates. Então, os serviçais do rei encontraram Democedes abandonado entre os escravos de Orestes e, quando este chegou à corte persa, vestia andrajos e arrastava grilhões. Diante do soberano, ele dizia desconhecer a arte da medicina, por dois motivos: o medo de nunca mais retornar à Grécia e o fato de ter apenas convivido com um médico. Mesmo assim o rei se entregou aos seus cuidados, sua dor foi aliviada e ele voltou a andar. Extremamente feliz com a cura, ele recompensou Democedes com ouro e mandou empalar os médicos egípcios, ao que o médico de Crotona interveio, salvando-os da truculenta morte.

Desta história, podem-se extrair ao menos **seis** lições sobre a medicina entre os gregos. A *primeira* aponta o caráter brando da medicina grega frente à egípcia, pois enquanto estes tratavam o rei através de métodos violentos, Democedes usou remédios gregos, *hellenikoisi iemasi*, e uma força suave, *epia meta ta ischyra*. Os gregos construíram uma imagem sobre a medicina egípcia, que, provavelmente, começou na *Odisseia* (4.227-232 = **T-03**), especificamente nos cantos sobre a volta de Odisseu (Ulisses) para Ítaca, após ter vencido a guerra de Troia. Os quatro primeiros cantos narram que seu filho, Telêmaco, viajando a sua procura, ouvira as histórias dos que estiveram com ele na guerra. O canto IV discorre sobre o encontro de Telêmaco com Helena e

Menelau, que se dá entre lágrimas e discursos, seguido de comidas e drogas (*pharmaka*) misturadas ao vinho para o alívio dos males. O texto nos explica que estes *pharmaka*, que podem causar benefício (*esthla*) e dano (*lygra*), são produzidos no fértil Egito, terra dos médicos mais doutos, *ietros epistamenos*. A visão homérica, que certamente será a visão de boa parte dos gregos, reside na imagem de um Egito que possuía uma população saudável (Hdt. 2.77; Is.*Bus.* 11.22) (137), produzia *pharmaka* (Hom.*Od.* 4.227-232), tinha uma medicina confiável (Is.*Bus.* 11.22) e especializada (Hdt. 2. 84), e possuía bons médicos, da linhagem de Peã. Ressalta-se que, para a mitologia homérica, Peã era o deus que curou Hades quando este se encontrava ferido (138) (Hom.*Il.* 5.401-403) e pouco a pouco foi assimilado a Apolo como um epíteto ritual (139).

O texto de Heródoto (Hdt. 2. 84) traz novas informações sobre a especialização dos médicos. O historiador afirmou que os médicos egípcios estão em toda parte e são especialistas em uma doença (*mies nousou*) e não em muitas. A divisão apresentada pelo autor (olhos, cabeça, dente, ventre e doenças desconhecidas) e a especificação em áreas são contrastadas com alguns praticantes da medicina grega, que visavam o todo. Tal visão não é confirmada pelos papiros que sobreviveram (140, 141), nomeadamente, o *Papiro Ebers* (142), o *Papiro Hearst* (143), o *Papiro Edwin Smith* (144), o *Papiro Veterinário de Kahun* (145), *Papiro Ginecológico de Kahun* (146), *Papiro de Carlsberg* (147), entre outros. Dentre eles, dois merecem destaque por sua conservação e por atestarem o grau de desenvolvimento das curas egípcias, são eles o *Papiro Ebers* (148), que contém indicações farmacológicas e encantamentos, e o *Papiro de Edwin Smith* (149), um tratado de cirurgia traumática. Se por um lado eles não podem ratificar a tese de especialização tal como Heródoto descrevia (150), esses papiros demonstram a existência de uma tradição e de textos médicos bem antes do surgimento da medicina grega.

Na verdade, alguns gregos parecem nutrir certa admiração pelos egípcios, e tal entusiasmo não cessa no período arcaico, como se pode ver no *Busíris*, de Isócrates, e na imagem que Platão (151) teceu do Egito. Com extremo rigor filológico, Jacques Jouanna (152), comparando o *Papiro de Carlsberg* e o tratado hipocrático *Sobre as mulheres estéreis* (153) (Hp.*steril.*, 219), notou as semelhanças no vocabulário, na estrutura, na organização das

ideias, na etiologia e no tratamento, o que aponta para influxos egípcios na medicina grega. Entretanto, deve-se ter cautela, porque isso não significa que os helenos deixaram de fazer ciência do seu próprio modo, o que atesta mais uma vez a peculiaridade e a particularidade e menos generalização na Antiguidade.

Na anedota de Demócedes, Heródoto apontou a superioridade da medicina grega frente aos médicos egípcios, evitando o termo “*pharmakon*”, substituindo-o por “*iemas*”, que possui o sentido de “remédio que cura” ou simplesmente de “medicina”, de forma que o médico de Crotona está se opondo ao tratamento egípcio, tanto no nível farmacológico-medicinal quanto no uso da força aplicada no corpo do paciente. A doçura do tratamento grego é confirmada em *Sobre as articulações* (154), um tratado hipocrático do fim do século V aEC (155), no qual o autor diz que ao reconduzir a parte fraturada à posição natural, o médico deve “proceder de forma suave e não violenta”³ (Hp.Art. 62). Ao comentar essa passagem, Jouanna (156) afirmou que essa terapêutica branda se caracteriza pela busca do conforto do enfermo ou ao menos evitar uma dor inoportuna. Quiçá, esse relato seja simplesmente uma propaganda helenocêntrica, sem embargo deve-se abrir também para a hipótese de que a suavidade dos procedimentos de cura seja a principal característica da terapia grega capaz de ofuscar a egípcia.

A *segunda* lição está ligada à aparência do médico na Antiguidade. O texto diz que os serviçais do rei encontraram Democedes vestindo andrajos, fato que leva o leitor atento deve perguntar se havia uma roupa ou algo que identificava o médico na Antiguidade, assim como hoje, identifica-se o médico frequentemente com um jaleco branco e um estetoscópio ao redor do pescoço. Percebe-se que existe alguma pista, mesmo que inconclusa na iconografia. A arqueologia nos legou uma imagem em alto relevo (**Figura 02**), do século VI ou V aEC a julgar pelos influxos da arte egípcia ainda presentes na forma pictórica, de um médico imberbe e uma pessoa em pé diante dele. Deixando todas as outras especulações de lado, pode-se dizer que o homem sentado é um médico por causa dos recipientes de sangria no topo do relevo. Já em um

³ Orig.: προσάγειν δὲ οὐ βιαίως, ἀλλὰ παρηγορικῶς.

vaso de pinturas vermelhas do século V aEC, abaixo reproduzido na **Figura 03**, identifica-se uma cena de uma pessoa sangrando um paciente que está de pé ao lado do médico e uma tigela grande no chão entre eles. O médico está segurando o braço do paciente com a mão esquerda e, com um instrumento na mão direita, ele o corta. Atrás, existe uma fila de pessoas esperando para serem tratados, identificáveis como doentes ou feridos. Acima do médico foram pintados três recipientes de sangria, o que nos leva a concluir que tais instrumentos eram, possivelmente, associados com a cirurgia (157), com o balanço dos humores e, conseqüentemente, com os médicos gregos.

Figura 02 – Desenho de um relevo de um médico grego



Médico grego Museu de Arqueologia de Basel, desenho de L. Bosworth (158).

Figura 03 – Doutor tratando de um paciente (158)



UNE CLINIQUE GRECQUE AU V^e SIÈCLE.
(Vase attique de la collection Peynet).

Relacionando a iconografia com o relato de Heródoto, atesta-se que Democedes, em sua trajetória, foi para Egina, onde ele praticava a medicina e suplantou os outros colegas mesmo sem instrumentos e mobiliários necessários. Ao que se percebe, a passagem não está dizendo que ele dispensava os apetrechos, porém que Democedes era o melhor mesmo sem as ferramentas. Ademais, os demais terapeutas usavam os apetrechos, que podem ser identificados com a sua profissão e com a própria imagem dos médicos gregos.

A *terceira* lição dessa história está intimamente relacionada com o *status quo* do médico na Antiguidade. Democedes disse para Dario que ele não era um conhecedor, *ouk epistasthai*, porém ele possuía um ínfimo saber, *phlauros*, por ter convivido com um médico, mesmo assim ele atuou como médico da cidade de Egina. Essa passagem demonstra que não havia uma agência reguladora, nem um *status* bem definido para o médico na Antiguidade. Aristóteles confirma essa ideia, dizendo que “médico” pode significar

“praticante” (Arist.*Pol.* 1282a: *demiourgas*), “instrutor e conhecedor da arte” (*architektonikos*) e “instruídos na medicina” (*pepaideumenos peri tem technen*). Isso significa que, na Antiguidade, o médico, necessariamente, não precisava praticar a arte: ele poderia simplesmente conhecer e transmitir, como um professor, ou seria uma pessoa instruída na medicina como parte de uma educação geral. Acrescenta-se que a saúde e a doença nem sempre foram objetos exclusivos da medicina, que tanto o médico quanto o investigador da natureza deve tratar das causas da saúde e da doença, porque ambos coincidem quase na mesma esfera de ação (159) (Arist.*Resp.* 820b 25). Além dos filósofos da natureza, havia magos, sacerdotes e leigos que reivindicavam para si o direito de cura.

Não há no CH uma polêmica aberta contra os sacerdotes do templo de Asclépio, o deus da cura. De outro lado, o tratado hipocrático *Sobre a doença sagrada* (160) (Hp.*Morb.Sacr.* 2-3) ataca *magos*, *purificadores*, *charlatães* e *impostores*, dizendo que eles tentam curar a epilepsia através de purificações e encantamentos. Lanata (161) explicou essas figuras, diferenciando-os:

- a) *magoi*, isto é, magos eram originariamente os sacerdotes persas, intérpretes de sonhos (Hdt. 1.101). Com o tempo os termos assumiram o significado depreciativo de feiticeiro, de uma pessoa dotada de poderes funestos sem nenhuma referência às origens persas do termo;
- b) o termo *katharthai*, purificador, designava uma pessoa que limpava uma vila ou mesmo uma família de um miasma. A peste poderia ser entendida como uma imprecisão e a doença como uma invasão de uma força externa e, na maioria das vezes, era necessário um rito “catártico” para se livrar dos males. Burkert (162) acrescentou que, geralmente, esses ritos possuíam características comuns, tais como: experiência do mal e a pergunta pelas causas; intervenção de um mediador; o diagnóstico: causa do mal e o caminho para salvação; atos e ritos de expiação;
- c) os charlatães (*agyrten*) eram sacerdotes mendicantes que vagavam pela Grécia, alguns eram coligados com o culto de Cibele. Jouanna (163) notou que a crítica contra os magos (*magoi*) e os charlatães está

presente também em Sófocles, onde ele os acusa de ignorância da arte e amor ao ganho;

d) os impostores estão etimologicamente relacionados com o verbo “*alastha*”, vadiar.

Não se deve entender que essas pessoas pertenciam a categorias bem definidas de curandeiros nem que essa lista de *iatromantes* estava completa, ao contrário, o ataque do escritor visa mais o caráter de impostura e de itinerância prometendo uma esperança de cura para a epilepsia. Também não se deve pensar que a “mentalidade” racional dos médicos se contrapunha à superstição, porque da mesma forma que os médicos atacam esses andarilhos da cura, eles rivalizam entre si. Além destes, havia outros rivais dos médicos: os próprios doentes. O autor do *Sobre a arte* (Hp. de Arte, 5) escreveu que algumas dessas pessoas se curavam sem médicos e detratavam a arte de curar, ao que ele contesta dizendo que sem o saber elas se valeram das técnicas da medicina.

Se a saúde não era um objeto exclusivo dos médicos (e porque não dizer até hoje), talvez seja porque ela possui uma dimensão mais vasta, isto é, possui um caráter público (164). Isso nos remete a *quarta* lição transmitida pelo texto de Heródoto: o problema dos médicos públicos. Heródoto relatou que Democedes, não aguentando o pai, foi para Egina, onde superou os outros médicos, mesmo sem ter os instrumentos necessários para a prática da arte. Em seguida, ele foi pago pelos eginetas para ser um médico à custa da cidade-estado. No ano seguinte, ele foi contratado pelos atenienses e depois foi empregado pela corte de Polícrates. Essa questão dos médicos públicos na Grécia foi levantada pela primeira vez no século XIX, por Auguste Vercoutre (165), em meio a uma polêmica contra a tese de Briau, a qual defendia que o sistema público de saúde teria surgido somente entre os romanos. Vercoutre defendeu que os romanos simplesmente adotaram e adaptaram esse sistema dos gregos. No século XX, escavações arqueológicas encontraram várias citações epigráficas ou inscrições que confirmaram a tese central de Vercoutre, catalogadas de forma lúcida e analisadas com extremo rigor filológico por Louis Cohn-Haft (166).

Na Antiguidade, o médico público, também conhecido por *demosieumon*, era eleito (*I. Cret.* 4.168 linhas 1-2), contratado (*I. Delos* 2.442a, linhas 83-84) ou enviado (*IG.* 9.2.69 linha 9). A análise pormenorizada, bem como a datação e o local exato onde se localizam essas inscrições se encontram nas *Inscriptiones Creticae*, *Inscrições de Delos* e nas *Inscriptiones Tessalicae*, e o respectivo debate foi realizado por Cohn-Haft (167), em sua obra *The public physicians of Ancient Greece*. O aspecto mais importante deste debate para a presente investigação é a existência de uma medicina custeada pela cidade. O vocábulo *demosieumon* aparece não somente nas inscrições gregas, mas também na literatura grega dos séculos V e IV aEC, como, por exemplo, em Aristófanes (*Ar.Ach.* 1030). Em *Acarnenses*, Dércetes diz que os seus olhos estão inchados de tanto chorar pelos bois, raptados pelos Beócios, e pede para Diceópolis uma pomada para os olhos, ao que este lhe responde dizendo que não é um médico público. O escólio dessa comédia (168) esclarece que *demosieuoí* são médicos apontados pelo *demos*, e pertencente a este, que tratam gratuitamente. Ora, não há em nenhum outro lugar uma evidência de que existia um atendimento médico gratuito em um sistema universal de saúde na Grécia, o que nos leva a proceder com cautela e não construir generalizações em cima desse testemunho.

Ao considerar as passagens do *Górgias*, de Platão (169) (*Pl. Grg.* 456b), e de Heródoto (*Hdt.* 3.131), o *demosieumon* era eleito anualmente e recebia um salário que o incentivava a praticar a medicina na cidade. O sistema de eleição do médico se assemelhava ao sistema democrático. Ao ser eleito, ele obtinha o endosso à prática, e não possuía uma licença bem regulamentada. Ademais, não há notícias de uma legislação que efetive os médicos públicos, nem a prática da medicina, ao contrário, o autor da *Lei* afirma que a única penalidade em assuntos médicos, nas cidades, está limitada a nada além da má-reputação (170).

A quinta lição que pode ser extraída da narrativa sobre Democedes está relacionada com as escolas médicas na Antiguidade. Heródoto declarou que a partir de Democedes os médicos de Crotona passaram a ser bem conceituados. Entretanto, não há nenhum indício textual de que existiram tais comunidades de médicos em torno de uma doutrina comum. Contudo, Galeno (171), quase

seis séculos depois, interpretou que havia três tipos de *choroi* da medicina: Cós, Cnido e Itália (*Gal.Meth.Med.* 1.1.5-7). Ele os chamou de “*choros*”, como os coros da tragédia, que rivalizavam entre si, e, logo após, o médico de Pérgamo transpôs o debate para as seitas médicas de seu tempo: Metodistas, Empíricos e Dogmáticos. Essa divisão de Galeno foi tentadora para os filólogos do século XX, tais como Jouanna (171), Fridolf Kudlien (173), Jeanne Ducatillon (174), Robert Joly (175), Hermann Grensemann (176), pois através dela poder-se-ia achar um parâmetro para classificar a medicina grega. Joly (177) elenca várias características da medicina de Cnido e conclui que existiriam traços comuns nas obras cnidianas que testemunham uma mentalidade pré-científica. Por sua vez, Jouanna (178), partindo da comparação entre a citação que Galeno faz das *Sentenças Cnidianas* e o capítulo 68 do tratado *Doenças II*, concluiu que o texto do tratado *Doenças II* seja um exemplar incompleto das *Sentenças*, por causa das descrições nosológicas do método e do estilo.

No início, Iain Lonie (179) tentou diferenciar os tratados cnidianos dentro do CH. Anos depois, (180,181) o autor assumiu uma posição cética em relação à existência de “escolas” médicas na Grécia Clássica. Partindo do ponto de vista historiográfico, ele conclui que essa distinção entre obras de Cnido e Cós é um subproduto da busca pelo verdadeiro Hipócrates. Seu ceticismo se baseia na hipótese de duas escolas rivais terem sido sugeridas por grandes evidências na Antiguidade, mas por vagos e duvidosos testemunhos. Acrescenta-se que o termo *hairesis*, traduzido frequentemente por “escola” ou “seita”, deu origem à palavra portuguesa “heresia” (182), que tem o sentido original de “escolha” ou “preferência”. As escolas foram uma criação helenística (183) e não eram instituições dotadas de pessoa jurídica, muito menos eram feudos ou universidades no sentido medieval do termo. Ademais, havia um “gênero literário” (184) conhecido como “*Sobre as seitas*”, que tratava das doutrinas de médicos e filósofos importantes e cujo objetivo era defender uma escola, mostrar informações divergentes entre elas ou suas autocontradições.

A *última* lição dessa narrativa versa sobre a moralidade do médico grego. Jouanna (185) asseverou que Heródoto indica que a moralidade grega é superior aos bárbaros, contudo (*pace* Jouanna), o texto parece sugerir certa ambiguidade nas ações do médico de Crotona. Ao chegar à corte do rei,

Democedes usa de *astúcia* ao dizer que não era médico, ou seja, ele conta uma “meia-verdade”, mas de outro lado ele *cura* o rei, salva os médicos egípcios e os advinhos da morte. O caso da cura de Atossa, esposa do rei, mostra essa dualidade da *techne* de forma mais evidente. A esposa de Dario padecia de um tumor, ao que Democedes a curou e fê-la prometer que daria o que ele pedisse, “assegurando que não pediria nada de vergonhoso” (Hdt. 3.133). Ela concordou. Certo dia, a rainha aconselhou o rei a enviar espiões para a Grécia juntamente com o médico de Crotona. O rei os enviou e Democedes escapou, voltando para sua terra natal. Se traduzisse tal ação em princípios, o médico respeitou a “confidencialidade”, a “não maleficência”, a “beneficência” ao curar e não pedir nada de obtuso para a mulher de Dario. De outro lado, ele a manipula para seu propósito de voltar ao seu povo. Enfim, Heródoto nos apresenta uma medicina branda com tratamentos suaves, local, pública e ética.

2.2.2 Peri technes: o triunfo da medicina sobre o acaso

A resposta para as questões acima se encontram no tratado hipocrático *Sobre a arte* ou *Peri technes*, escrito provavelmente entre o final do século V e o início do IV aEC (186,187). Esse texto possivelmente foi escrito para uma exibição oral, pois tais práticas eram recorrentes na época, fato que pode ser comprovado no preâmbulo do tratado *Sobre a medicina antiga*, no qual o autor declara que alguns médicos falam (*legein*) ou escrevem (*graphein*) sobre a medicina (*peri ietrikes*) (Hp. VM 1), levando-nos a acreditar que o médico grego fazia exposições públicas, além de se exercitar na arte da escrita. Jouanna (188, 189) levantou a hipótese de que essas práticas de exibição oral poderiam ser divididas em “cursos” e “discursos”, sendo que os cursos eram comunicações didáticas e os discursos eram palestras epidícticas de curta duração.

Por sua vez, os discursos epidícticos são aqueles que, segundo Aristóteles (190), fazem elogio ou censura, enfatizando os eventos que lhe são atuais (Arist.*Rht.* 1358b). Isso pode ser demonstrado nas próprias palavras do autor do *Peri technes*, pois, no capítulo três, ele define a medicina e ao mesmo tempo explicita o objetivo do seu discurso: tecer um encômio à *techne* e atacar todos os seus detratores. O tratado declarou que é *consensus gentium* a eficácia curadora da medicina em alguns pacientes (Hp. *de Arte* 4); contudo, alguns (*eisi tines*) duvidam e detratam essa arte. No *Sobre a arte*, esses detratores são aqueles que declaram:

- a) que os resultados da medicina não são confiáveis e a causa das curas é a sorte (*tyche*);
- b) que muitos enfermos se curam sem a ajuda dos médicos;
- c) que os médicos recusam a tratar dos casos críticos.

Para rebater as acusações, o autor vê a necessidade de estabelecer, primeiramente, um campo conceitual, esculpindo as definições de *techne* e medicina. Para ele, *techne* envolvia o controle cognitivo e intelectual sobre o capricho da natureza, que possuía um objetivo a ser cumprido, sendo amplamente reconhecida pelo público (Hp. *de Arte* 3), além disso ela pode ser vista pelos olhos, apreendida pela mente e ensinável a outras pessoas (Hp. *de Arte* 1). Já a medicina é uma *techne* que consiste em “livrar por completo os doentes de suas dores, mitigar a violência da doença, e não tentar curar aqueles que foram dominados pela enfermidade”⁴ (Hp. *de Arte* 3). Esses dois conceitos são importantes para os argumentos organizados pelo autor em defesa não apenas de *techne* em geral, mas da medicina em particular; ademais, eles servem como lentes através das quais se podem obter uma visão mais focalizada da medicina grega à medida que se desenvolveu durante o período de composição do *Sobre a arte*. Também essas definições aproximam o tratado *Sobre a arte* dos escritos *Sobre a medicina antiga* e *Sobre os ventos*. O autor concorda totalmente com as características 1, 2, 3, 4, 6 listadas na **Tabela 1** e parcialmente com 5, 7 e 8.

⁴ Orig.: τὸ δὴ πάμπαν ἀπαλλάσσειν τῶν νοσεόντων τοὺς καμάτους, καὶ τῶν νοσημάτων τὰς σφοδρότητας ἀμβλύνειν, καὶ τὸ μὴ ἐγχειρεῖν τοῖσι κεκρατημένοισιν ὑπὸ τῶν νοσημάτων.

Começa-se pelas concordâncias parciais. Os tratados *Sobre a arte* e *Sobre os ventos* acreditam que a medicina é uma obra da inteligência e deve ser reservada aos profissionais e não ao indouto (Hp.*Flat.* 1), pois este não conhece nem as causas nem o prognóstico (Hp. *de Arte* 7). Por outro prisma, o *Sobre a medicina antiga* concorda que os pacientes não sabem a causa da doença, mas ele ressalta que, por esse motivo, o terapeuta deve dizer coisas inteligíveis aos pacientes, ouvi-los e fazer o possível para coincidir com o julgamento dos leigos. Acrescenta-se que todos os escritores concordam com a confiabilidade da medicina, embora o autor do *Sobre a medicina antiga* afirme que ela não é totalmente segura (como a matemática), pois não possui regras rígidas e sempre requer respostas para ocasiões particulares, dando assim lugar ao erro.

Sobre as compatibilidades totais entre os discursos, pode-se afirmar que a *techne* possui uma utilidade, que, no caso da medicina, é o alívio das dores (Hp.*Flat.* 1) e a restauração da saúde do enfermo. Ainda pode-se dizer que, por ser congoscível, a medicina é universalizável e passível de ser ensinada. Contudo, sua função se difere da finalidade, por exemplo, um médico tem a função de fazer todo possível para curar o doente, aplicando todo seu conhecimento farmacológico e cirúrgico, mas pode suceder que ele falhe na finalidade, ou seja, salvar o paciente. A falha médica ocorre, segundo o *Sobre a medicina antiga*, porque os médicos, em sua maioria, são desqualificados e buscam explicações redutoras para fenômenos complexos (Hp.*VM* 9). De forma contrária, o *Sobre a arte* percebe que a falha sucede por culpa da desobediência dos pacientes e da agressividade da doença (Hp. *de Arte* 7-8).

Então, o que fazer para que o tratamento tenha sucesso? Primeiramente, o paciente deve se entregar à medicina (Hp. *de Arte* 4), *en ho te techne epetrep-san*, e estar comprometido com a *techne*. Confiar na arte significa não confiar somente na *tyche*. *Tyche*, segundo Liddell-Scott (191), pode significar destino, necessidade, fado, sorte, um agente ou causa que está além do controle humano. A maioria dos especialistas (192) concorda que o sentido de *tyche* corresponde a *moira* do poema de Sólon. Mesmo aceitando a ação da *tyche* em algumas áreas da vida, o autor hipocrático está contestando diretamente o pessimismo e a desconfiança que o estadista ateniense tinha

acerca das *technai*. Em outras palavras, enquanto na *Elegia às Musas*, o médico não pode controlar o destino dos seus pacientes e nem de suas ações por causa da *tyche* e do risco, no *Sobre a arte*, o profissional da saúde pode vencer as vicissitudes do destino através da racionalidade da *techne*: “mas considero que os tratamentos incorretos das doenças são na maioria dos casos, seguido de falha, enquanto os bons atingem o sucesso” (Hp. *de Arte* 4).

Além de confiar no médico, o paciente deve obedecer (*hypourgeontes*) à medicina. A palavra *hypourgeontes* deriva de um vocabulário militar e religioso que significa prestar serviço, estar debaixo das mãos de alguém. Seguindo essa analogia, o médico agora se coloca na posição de um deus ou um general que sabe o que está fazendo, e o paciente, ao obedecer, obterá a vitória. Com argumentos retoricamente trabalhados, os escritores hipocráticos tentam arvorar a bandeira do triunfo da *techne* sobre os riscos, a *tyche* e a ambiguidade das ações humanas. A medicina é tão confiável quanto qualquer outra arte, e ela está devidamente preparada para socorrer os enfermos (Hp. *de Arte* 13).

Em suma, na Antiguidade, o vocábulo *techne* denotava: habilidade, astúcia, maneira de se fazer algo, arte, ofício, sistema de regras com método, guilda, nome de um tratado. O agente da *techne*, especialmente o *technites*, carrega consigo tanto a noção de habilidoso, ardiloso, trapaceiro. Tais ideias levam a uma reconstrução da *techne* no imaginário grego: envolta em uma dualidade. A História da Medicina Grega se confunde com a história das *technai*, no que diz respeito a essa dualidade: o médico é aquele que pode ferir e curar. Por isso, vê-se a necessidade de bons médicos. Em Homero, esse “bom médico” estava ligado aos títulos da aristocracia da era arcaica e aos epítetos dos valentes da Guerra de Troia, que segundo a narrativa, valiam mais que vários guerreiros.

Sob outra perspectiva, Sólon tinha uma visão mais pessimista quanto às *technai* e à medicina, porque elas não levam ao fator do acaso no universo humano e possuem uma ambiguidade no agir. Em contrapartida, Heródoto

constrói, em torno da pessoa de Demóceles de Crotona, uma narrativa da medicina grega que suplanta os egípcios. Segundo ele, os médicos gregos possuem um tratamento suave; não são institucionalizados, mas aprendem uns com os outros; atuam em uma determinada comunidade como agentes públicos; são astutos, mas não pedem nada indecoroso. Mas somente nos séculos V e IV aEC que, os escritores hipocráticos se esforçam para demonstrar a superioridade da *techne* sobre os riscos, o acaso e as ambiguidades das ações humanas, concluindo que a arte da cura, conhecida como medicina, é confiável e capaz de livrar os seres humanos do sofrimento.

PARTE II – A ÉTICA ANTIGA E SUA TRADIÇÃO

Martha Nussbaum, mesmo reconhecendo o papel do acaso no pensamento antigo, define a *techne* como “uma aplicação deliberada da inteligência humana a alguma parte do mundo, produzindo algum controle sobre a *tyche*” (193). Analogamente, Hoffmann (194) segue esse *definiens* para atingir as raízes de uma bioética antiga, contudo o conceito proposto reflete somente parte da concepção grega. Essas precipitações têm origem na noção de “mentalidade” e no uso de anacronismo, consciente ou inconsciente. Nesta segunda parte, pretende-se inserir as concepções de “cosmética dos clássicos” e “invenção de tradições” para analisar a ética e a tradição hipocrática. Ao se buscar em uma ética antiga os fundamentos para a moralidade moderna, incorre-se no risco de se selecionar somente as características aceitáveis para o mundo equivo, ocultando deliberadamente outras. Ademais, comete-se o equívoco de privilegiar uma tradição em detrimento de outra, negligenciando os mecanismos de transmissão e digreção do passado.

CAPÍTULO 3. OS *ETHOI* DA MEDICINA NA ANTIGUIDADE

Os gregos apresentaram uma forma *sui generis* de desenvolver os trabalhos, o conhecimento sistemático e as habilidades manuais, denominando-a de *techne*. Esse vocábulo envolvia também o sentido de destreza, ofício, arte, maneira e astúcia, por essa causa essa palavra permanece, durante todo o texto, sem tradução. Além disso, inferiu-se que o *technites* era tanto o habilidoso quanto o trapaceiro, gerando dessa forma uma ambiguidade semântica no termo em questão. Heráclito, o filósofo obscuro, percebeu com desconfiança essa ambiguidade da *techne* aplicada à arte de curar. Também Sólon, o estadista ateniense, levantou suspeição acerca desta arte devido ao elemento imponderável (*tyche*) que a cerceia.

Alcançou-se que o “milagre grego” não é capaz de explicar a idiossincrasia da *techne* grega porque, de certa forma, os helenos eram devedores aos povos com quem mantinham um intercâmbio. Portanto, a medicina não foi criação grega e Hipócrates não foi o pai da medicina. Heródoto relata sobre uma medicina egípcia bem especializada, a qual foi suplantada pela doçura da medicina grega. Sob os auspícios da retórica, esse tipo de medicina se arvorou como uma *techne*, entrando em polêmica com a suspeição de Sólon, com a filosofia, com a cultura popular e com os outros curandeiros. Diante desse fato a terapia grega se destaca arvorando um *ethos* de excelência e de autorregulação, no qual o benefício do paciente deve ser almejado.

3.1. ASPECTOS DO VOCABULÁRIO ÉTICO NA GRÉCIA ANTIGA

A cada dia se torna mais difícil buscar a diferença entre “moral” e “ética” (ou ao menos tentar definir “ética”) nos debates contemporâneos, porque tais termos se diferem em conteúdo e sentido entre os analíticos, fenomenólogos, marxistas, entre outros. Ao se concentrar exclusivamente no debate sobre a definição de ética no interior da Bioética, Cortina (195) sustentou que a ética consiste na reflexão filosófica sobre a moralidade, enquanto que Diego Gracia (196) definiu a ética moderna como sistema de princípios com caráter liberal (diferenciando o público do privado), a qual se baseia no binômio princípio-consequência. Por sua vez, Engelhardt (197) declarou que a palavra ética sugere aquilo que é costumeiro, sendo sinônimo de moral, e também denota as regras de comportamento usadas por grupos profissionais. Em contrapartida, Tom Beauchamp e James Childress estabeleceram uma definição para os termos “ética” e “moral”. Segundo eles:

Ética é um termo genérico abrangendo várias formas diferentes de compreender e examinar a vida moral. (...) Em seu sentido mais familiar, a palavra moralidade (...) refere-se a normas sobre a conduta humana correta e errada que são tão amplamente compartilhadas que formam um pacto social estável. ⁵(185)

Os bioeticistas pretendem dizer que “ética” pode assumir, dependendo do teórico ou filósofo, um modelo normativo, que identifique e justifique o uso de normas e princípios como critério da ação, ou não-normativo, no qual a investigação ética fica circunscrita à descrição do proceder das pessoas. Contudo “moral” se aproxima das normas que orientam a conduta humana e essas regras são socialmente aprovadas e partilhadas, consistindo no ponto de partida correto para a fundamentação da teoria ética em uma *moralidade comum*.

⁵ Orig.: Ethics is a generic term covering several different ways of understanding and examining the moral life. (...) In its most familiar sense, the word morality (...) refers to norms about right and wrong human conduct that are so widely shared that they form a stable social compact.

3.1.1. Os termos de disposição, costume e preceitos: *éthos*, *êthos*, *hexis*, *nomos*, *euschemosyne* e *paraggelia*

Na Antiguidade grega, obviamente, não existia a palavra moral, oriunda do latim “*mos*”, “*moris*” (186), “costume”, entretanto existia um correspondente semântico, para o qual eles chamavam de “*ethos*”. Em grego, esse vocábulo apresenta duas grafias, uma com *epsilon* e outra com *eta*; por isso, para diferenciá-los utilizar-se-á “*éthos*” para o primeiro e “*êthos*” para o segundo. Com efeito, Liddell-Scott (200) mostra que o substantivo neutro *éthos* significa hábito e costume (Th. 2. 64), e na sua forma dativa *éthei*, “pelo hábito”, ele se opõe à *physei*, “pela natureza” (Arist.*EN*. 1179b21). Também Chantraine (201) investiga o surgimento, a partir desse vocábulo, do verbo denominativo *ethizo*, “habituar, acostumar”, e sua etimologia remonta ao verbo *eiotha*, perfeito intransitivo, “ter hábito de”, do qual também se origina o termo *êthos*, cujos sentidos são:

- a) um lugar familiar, habitual, covis ou morada de animais (Hom.*Il*. 6.511) e seres humanos (Hdt. 1.15). Beeks (202) e Chantraine (203) advertem que esse sentido só pode ser permitido no plural *ethea*;
- b) costume, uso (Hdt. 2.30);
- c) disposição, caráter (Hes.*Op*. 67, 78); caráter moral (Arist.*EN*. 1139a); comportamento (X.*Smp*. 8.3); delineação do caráter (Arist.*Rht*. 1395b); personagens dramáticas (Arist.*Po*. 1460a);
- d) hábitos de animais (204) (Arist.*HA*. 487a);
- e) com muito tato (Plu.*Adulator*. 73e).

O substantivo neutro *êthos*, sendo mais antigo que *éthos*, porta um campo semântico mais amplo, abrangendo o costume dos animais em geral e não somente dos seres humanos, ademais ele se aproxima do caráter moral

virtuoso. No CH sobejam referências a *éthos* (Hp.*Acut.* 37; Hp.*Morb.Scr.* 14), com a acepção de “habitual”, não obstante *êthos* aparece somente em dois tratados tardios de influxo helenístico, *Sobre as glândulas* (205) (Hp.*Gland.* 12) e *Sobre o médico* (Hp.*Medic.* 1), denotando respectivamente o *caráter* do médico e da doença. Aristóteles (Arist.*EN.* 1139a) utiliza o termo para se referir às virtudes da alma, as quais estão divididas em morais (tais como coragem, moderação, justiça) e intelectuais. O Estagirita também aplica esse termo ao discurso ético (Arist.*Rht.* 1395b), a saber, aquele que manifesta claramente a intenção do orador. Além dos termos analisados, os gregos se valiam de *hexis* para expressarem o fato de:

- a) ter posse, possuir algo (Pl.*Tht.* 197b);
- b) um estado posterior à cirurgia (206) (Hp.*Off.* 3);
- c) possuir certo estado, uma postura permanente: estado ou hábito do corpo (Hp.*Alim.* 34; Hp.*Mochl.* 41; Hp.*Acut.* 43) ou da mente (Pl.*Tht.* 167b);
- d) habilidade, hábito treinado (Pl.*Phdr.* 268e).

Nos tratados médicos, que não se referem aos preceitos, o vocábulo *hexis* assume o sentido de “possuir um estado do corpo”, todavia o autor do *Sobre a dieta nas enfermidades agudas* (Hp.*Acut.* 43) usa o termo ao lado de *physis* no contexto polêmico contra os médicos que não possuíam experiência em distinguir as enfermidades oriundas da natureza (*physis*) e da constituição (*hexis*). Aristóteles se vale deste termo em suas obras morais, frequentemente ligando-a com a virtude. Na *Ética a Nicômaco* (Arist.*EN.* 1106b), ele afirma que a virtude (*arete*) deve buscar o meio-termo, além de ser uma *disposição de caráter* relacionada com a escolha (*hexis proairetike*). A pluralidade semântica da língua grega interdita o uso de uma palavra sem o seu contexto e conduz à busca de outros possíveis correlatos, tais como os referentes às normas e aos preceitos.

Os termos *nomos*, *euschemosyne* e *paraggelia* estão relacionados com as normas, as convenções, o decoro e os preceitos. Na literatura grega, *nomos* adquire o sentido de “prática habitual”, “norma” (Hes.*Th.* 66), “costume” (Hp.*Art.* 18; Hp.*Mochl.* 37) e “lei” (Arist.*Pol.* 1292a7). De outro lado, *euschemosyne*,

apesar de não se encontrar no repertório homérico, já aparece nas obras de Platão e Aristóteles, significando “decoro” (Arist.*EN.* 1128a25), “refinamento” (Arist.*Pol.* 1329b28) e “elegância” (Pl.*Smp.* 196a). Por fim, *paraggelia* denota “palavra de comando” (Act.*Ap.* 16.24), “convocação” (D. 19.1), “conjunto de regras e preceitos” (Arist.*EN.* 1104a7). No que concerne às definições de Beauchamp e Childress, percebe-se que o uso da palavra “moral” dos bioeticistas se aproxima mais de *nomos* que de *ethos*.

Com efeito, não existe uma palavra na Antiguidade para o sentido de “ética” dos bioeticistas americanos, o que não implica que não havia uma reflexão moral no mundo grego. Essa reflexão se difere dos modernos (207) em sua preocupação com a *eudaimonia* (isto é, aquilo que faz uma vida valiosa) e a virtude, além de preocupar com o caráter a avaliação da vida de uma pessoa como um todo. Em contrapartida, a moralidade moderna está permeada de debates que remontam a Immanuel Kant, Georg Hegel, Friedrich Nietzsche e à Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH). Outrossim, o grego possuía uma indagação sobre o ato correto e sobre o como agir, a qual se inseria não somente nos círculos filosóficos, infiltrando-se no teatro, na comédia e na poesia. Exemplificando, quando Antígona é levada por Creonte, forçando-a a abandonar o pai cego, o coro da tragédia clama: “Não é justo agir assim”⁶ (S.*OC.* 831).

Dessarte, o conceito de moralidade antiga não é unanime entre os classicistas como, por exemplo, Arthur Adkins (208) defendeu que os gregos possuíam ideias primitivas de ação, responsabilidade e justiça que teriam sido, gradativamente, substituídas por sistemas éticos mais complexos, como o aristotélico. Em uma ótica similar, Eric Dodds (209) sustentou que a cultura da vergonha foi sucedida pela cultura da culpa e para Snell (210), Sócrates representa o ponto de virada do pensamento moral clássico-arcaico para o pós-clássico-helenístico, por causa da busca dos universais e de uma nova concepção da vontade enquanto movimento constante. Em contrapartida, Williams (211) refuta as opiniões precedentes demonstrando que noções tais como culpa, agente moral e escolha estavam presentes em Homero, nas

⁶ Orig.: οὐ δίκαια δρᾶς.

tragédias e na filosofia. Por fim, a “moral” grega era muito mais plural e vaga, e não homogênea, e a maioria dos relatos se resumem à Atenas, ao que se deve assumir uma atitude de cautela no exame comparativo, como sintetiza Vegetti (212) em sua célebre análise do problema.

3.1.2. O léxico moral do *Corpus Hippocraticum*: *agathon*, *kalon-aischron*, *dikaion*, *sophrosyne*

O CH apresenta uma vasta gama de vocábulos morais, como não se dever surpreender, por se tratar de obras que versam sobre a *techne* médica e pela estreita ligação entre as práticas terapêuticas e os cuidados com o benefício do paciente. Inúmeros termos gregos, como *agathon* e *dikaion*, foram examinados, a partir da ótica da virtude e moralidade, por exímios classicistas, nomeadamente Kenneth Dover (213), Adkins (214), Williams (215) e Ferguson (216), os quais se dedicaram a esquadrihar o sentido dessas palavras desde o vocabulário homérico até o período cristão e, por essa causa, não se faz necessário reproduzir todo trabalho deles, contudo aplicá-los à perspectiva hipocrática.

A palavra *agathos* aparece inúmeras vezes nos escritos hipocráticos, denotando:

- a) médico perito na arte e respeitado entre as pessoas (Hp.*Prog.* 1; Hp.*Gland.* 14), bom profissional (Hp.*VM.* 1);
- b) bem (adv.): não comer bem (Hp.*Aër.* 1);
- c) bom (adj.): água boa e salutar (Hp.*Aër.* 7, 10), postura boa e saudável (Hp.*Prog.* 3), bom suor (Hp.*Prog.* 6), sintoma bom (Hp.*Prog.* 15, 25), remédio bom (Hp.*Acut.* 3);
- d) conveniente: é bom aplicar esponja mole no doente (Hp.*Acut.* 7).

O vocábulo *sophrosyne* e seus correlatos aparecem na linguagem comum como “solidez mental”, “prudência”, “discrição”, “moderação nos desejos”, “temperança”, “autocontrole” (217). Nos tratados médicos, ele denota o “tratamento moderado” (Hp.*Art.* 50) com uma redução de comida, repouso e abstenção de relações sexuais. Também, ele é um atributo do médico (Hp.*Prorrh.* 2.2) que pratica a arte de curar, conhece os pormenores, realiza de forma precisa o prognóstico correto e o emite de forma prudente (*sophronos*). De forma análoga, o autor do *Sobre o médico* (Hp.*Medic.* 1) elenca entre as virtudes do bom terapeuta a prudência da alma (*ten psychen ton sophrona*). Com efeito, o uso ético do termo aparece ladeado com o uso pragmático, situação que reaparece no *dikaios* e seus derivados:

- a) o nome correto e apropriado (218) (Hp.*VM* 3, Hp.*Vict.* 1. 28, Hp.*Carn.* 4);
- b) o tratamento correto, principalmente nas imobilizações das fraturas (Hp.*Fract.* 1, 7, 8, 30, 31; Hp.*Art.* 7, 47, 70);
- c) a conformidade com a natureza (219, 220) (Hp.*Fract.* 1, 37, Hp.*Superf.* 29; Hp.*Epid.* 6.4.22);
- d) a simetria do corpo humano (Hp.*Art.* 10);
- e) o ser justo (correto) ao não tratar os pacientes tomados pelas doenças (Hp. *de Arte* 13);
- f) o ser justo, o aceitar que quem fala conheça bem os assuntos (Hp.*Nat.Hom.* 1);
- g) a ação dos mestres de ginástica de serem justamente injustos, pois eles ensinam a roubar e a enganar (Hp.*Vict.* 1. 24);
- h) o justo prestígio do médico obtido por meio do prognóstico (Hp.*Prog.* 1);
- i) a dieta adequada (Hp.*Prorrh* 2.4).

No tratado *Sobre as fraturas* (Hp.*Art.* 30), o autor emprega *aischron*, “vergonhoso”, para caracterizar todo procedimento que cause dano ou não possua efeito algum, ainda, no que concerne às imobilizações (Hp.*Art.* 16), o processo pode ser bom (*kalon*) ou mau (*aischron*). Na verdade, também é motivo de vexame o aparato excessivo e a abundância de palavras sem nenhum benefício para o enfermo (Hp.*Fract.* 44), a intervenção que não resulta aquilo que se pretende (Hp.*Medic.* 6). Semelhantemente, *kalon* pode ser compreendido tanto na sua acepção comum de “bom” ou “bela” como, por

exemplo, o mel de boa qualidade (Hp.*Acut.* 15), quanto no sentido de “caráter nobre” como na descrição dos atributos do bom profissional, no *Sobre o médico* (Hp.*Medic.* 1). *In nuce*, os vocábulos éticos encontrados nos escritos hipocráticos assumem significações usuais, terapêuticas e morais, independentemente da datação do escrito, ou seja, tanto no *Sobre as articulações*, do século V aEC, quanto no *Sobre o médico*, do período helenístico ou cristão.

Pela datação dos tratados, um interlocutor imaginário poderia levantar a hipótese que o sentido moral dos vocábulos se intensificou nos tratados tardios, por causa das influências estoicas, epicuristas, platônicas ou por causa do desenvolvimento de uma consciência ética dos médicos. Essa ideia poderia ser reduzida a um “progressivismo”, agregado a uma ânsia de etiquetar o passado, como fez Droysen ao criar (221) o que se chama de “Helenismo”, e o contrapôs ao período “Clássico” e “Arcaico”, atribuindo-lhe uma nova visão de mundo, uma mentalidade mais ética ou mais científica (222). Entretanto, ao analisar os testemunhos do desdobramento da medicina depois de Hipócrates, depreende-se que, ao contrário de um “progresso”, a arte grega da cura, ao se expandir em outros lugares do Mediterrâneo, se percebeu confrontada com novas exigências, entre as quais se ressalta a vivissecção dos prisioneiros vivos em Alexandria. Acrescenta-se também a chegada de Arcágato em Roma e a nova imagem da “ciência” hipocrática delineada por Galeno, como se analisará a seguir.

3.2. A ÉTICA ENTRE OS MÉDICOS

Ao analisar os textos hipocráticos, sobressai a dúvida se os terapeutas buscavam primeiramente uma promoção social ou eram animados principalmente por uma consciência moral ou se ambas as motivações

conviviam em suas práticas (223). Edelstein (224) defendeu que os médicos não foram movidos pelo coração, porque o fato de aderir a um código de ética diferenciava o bom do mau médico, dessa forma a moralidade foi utilizada como uma propaganda para se conseguir mais clientes. Na mesma linha de pensamento, Manfred Horstmanshoff (225) argumentou que a motivação primeira dos profissionais era o dinheiro e Hui-Hua Chang (226) acrescenta ao enriquecimento o desejo da ascensão social. Sob outra perspectiva, Vivian Nutton (227) sustentou que essa visão de Edelstein é um tanto simplista e não levaria em conta toda a mudança social que sobreveio entre os primeiros hipocráticos até a medicina imperial. Da mesma forma, Laín Entralgo (228) enfatizou que a assistência médica ao enfermo possui em si uma dimensão ética do cuidado e da ajuda, e mesmo com os desvios morais, a prática da cura possuiria ainda um fundamento filantrópico. Por fim, Paul Carrick (229) alega que não foi por medo de uma punição civil que os médicos seguiam os preceitos, não obstante foi o amor à sua arte que, em primeiro lugar, os motivou, acrescido um pensamento egoístico de adquirir e preservar a boa reputação. Com vistas à elucidação dessas questões, será necessário estudar o estatuto dos agentes de saúde no século V aEC e seu desenvolvimento em Alexandria e em Roma.

3.2.1. Estatuto ético do médico hipocrático

As recentes pesquisas contribuíram para destruir muitos preconceitos vigentes sobre a medicina antiga, bem como para abrir novos ramos de investigações. Partindo do vocabulário (230), a atividade do médico era manifesta por *iesthai* (cura), *therapeuein* (tratar), *meletan* (cuidar), *ophelein* (ajudar, beneficiar), *boethein* (remediar, prestar assistência), *meledainein* (cuidar), *metacheirizesthai* (tratar), *phylassein* (proteger), *apallassein* (libertar,

livrar), *hygiazein* (tornar saudável). Esses termos formavam a base da profissão e aludiam ao princípio da ajuda e do benefício daqueles que buscavam sanar as doenças. O médico hipocrático descreve que a sua investigação das enfermidades e dos seus signos deve ser orientada por dois preceitos (Hp.*Epid.* 1.2.11):

ajudar ou não causar dano. A *techne* consta de três elementos, a enfermidade, o enfermo e o médico, o médico é o subordinado da *techne*. O enfermo combate a enfermidade junto com o médico.⁷

O médico, o enfermo e a enfermidade formam o triângulo hipocrático que norteia o tratamento antigo. Galeno, em seu *Comentário às Epidemias* (231) (1.2.51), opera uma leitura diversa do texto antigo, declarando que o médico combate a enfermidade e o paciente se torna o terceiro elemento, o qual deve obedecer às ordens do médico. Essa interpretação influenciou Émile Littré (232), cuja tradução segue Galeno: “é preciso que o doente ajude o médico a combater a doença”⁸. Ao contrário, o pensamento antigo coloca o enfermo como agente no combate às enfermidades e o médico está sob as ordens da medicina, como um soldado é subordinado ao general, ajudando o enfermo em sua linha de frente.

Essa centralidade no paciente pode ser externada nas inúmeras aparições do verbo *phemi* e seus correlatos (233), o que alude à coleta de dados (234) (Hp.*Morb.* 2.51), ao exercício de escutar e registrar as narrativas (Hp.*Epid.* 4.6), e ao método de provocar as anamneses dos pacientes (Hp.*VM.* 2). Esses relatos eram curtos ou longos e, possivelmente, constituíam blocos de anotações (*hypomnemata*) e resumos que formariam os *syngrammata*, ou seja, obras redigidas (235), sempre se referindo de maneira proléptica (visando o prognóstico) e analéptica (refletindo o que aconteceu). Neles contêm um rico repertório de uma proximidade entre o médico e o paciente, no qual o terapeuta:

⁷ Orig.: ὠφελεῖν ἢ μὴ βλάπτειν. ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νόσημα καὶ ὁ νοσέων καὶ ὁ ἰητρός: ὁ ἰητρός ὑπηρέτης τῆς τέχνης: ὑπεναντιοῦσθαι τῷ νοσήματι τὸν νοσέοντα μετὰ τοῦ ἰητροῦ.

⁸ Orig.: il faut que le malade aide le médecin à combattre la maladie.

- a) sabia o nome e o local onde o enfermo morava, como no caso de Filiscos (Hp.*Epid.* 1.1) que morava perto da muralha;
- b) acompanhava diariamente a evolução da doença (Hp.*Epid.* 1.1);
- c) sabia a idade, como a filha de Nerio, uma jovem linda de 20 anos (Hp.*Epid.* 5.50);
- d) conhecia a profissão e o motivo do acidente (Hp.*Epid.* 5.74);
- e) tinha ciência dos hábitos e dos acontecimentos existenciais, como Nicodemo (Hp.*Epid.* 3.3.10) que excedia na bebida e nas relações sexuais ou a mulher em Tasos que foi afligida por um desgosto (Hp.*Epid.* 3.3.11).

Ademais, o toque se torna uma questão ética (236), porque ele envolve os gestos, a comunicação, o impacto e reciprocidade, ganhando sentido no seu contexto. Na medicina antiga, os escritores hipocráticos (Hp.*Prorrh.* 2.3) asseveravam que se o enfermo for apalpado no ventre e nos vasos sanguíneos existe maior probabilidade de acerto no diagnóstico. Porém o contato pode provocar dor, alívio ou vergonha, por essa razão nas obras ginecológicas as mulheres tocavam a si mesmas (237) (Hp.*Mul.* 1.40) ou eram examinadas por outras mulheres (Hp.*Mul.* 1.21; Hp.*Superf.* 29) que, em seguida, relatavam aos médicos os sintomas. Igualmente, aquele que desejava ser bem sucedido na arte da cura, não deveria desprezar o que as mulheres diziam sobre o parto (238) (Hp.*Septim.* 4.1) e o que passa no corpo delas.

Outra face da moralidade hipocrática pode ser demonstrada na sinceridade dos prognósticos. O autor do *Sobre as feridas na cabeça* (Hp.*VC.* 19) sustenta que os médicos devem dizer a verdade para alguém que, por causa de uma ferida na cabeça, não tem possibilidade de cura. Além disso, os antigos terapeutas, ou pelo menos parte deles, asseveravam (Hp.*Aff.* 1) que o ser humano era dotado de inteligência e reconhecia que a saúde é o melhor de todos os bens, logo, ele deve saber (*epistasthai*):

- a) beneficiar (*opheleesthai*) a si mesmo nas enfermidades;
- b) decidir sobre (*diagnoskein*) aquilo que os médicos dizem e administram sobre o corpo;

- c) todas as coisas na medida que convém a um leigo, ou seja, de forma que um leigo possa compreender (Hp. VM. 2)

Acrescenta-se que, segundo Cícero (239) (Cic.Att. 6) o paciente, cansado de uma terapia, poderia escolher outros tratamentos e um novo médico ou ainda recorrer ao auxílio divino no Asclepeion (240). Fundamentando-se nesses textos antigos, a acusação categórica de um *paternalismo hipocrático*, desferida pelos bioeticistas contemporâneos, se torna cada vez mais insustentável (241). Segundo Gracia, o paternalismo hipocrático, bem como todo o paternalismo médico, pode ser definido como o ato em que o médico “pode, deve e tem de dizer o que é benéfico para o paciente e não este” (242), encontrando sua formulação primeva no preceito hipocrático de “ajudar e não prejudicar” e no *Juramento* de Hipócrates. Analogamente, Veatch define o paternalismo como decisões tomadas “com base naquilo que beneficia o paciente, como base na capacidade e no julgamento do médico, e não na capacidade e no julgamento do paciente” (243).

Também, Beauchamp e Childress definem o paternalismo como

a predominância intencional das preferências ou ações de uma pessoa por outra pessoa, em que a pessoa que a predomina justifica essa ação apelando para o objetivo de beneficiar ou prevenir ou mitigar os danos à pessoa cujas preferências ou ações são anuladas.⁹ (244)

Contudo, eles parecem se divergir, pois Beauchamp (245) defende que o paternalismo ocorre na limitação da autonomia e não da preferência, porque a segunda não exige que o indivíduo tenha a capacidade de tomar e executar decisões autônomas. Esse desvio semântico faz com que esse conceito seja

⁹ Orig: the intentional overriding of one person's preferences or actions by another person, where the person who overrides justifies this action by appeal to the goal of benefitting or of preventing or mitigating harm to the person whose preferences or actions are overridden.

analisado de forma mais analítica e profunda, como percebe McCullough (246). Segundo Beauchamp, ele sustenta que paternalismo ocorre quando

um médico ou outro profissional de saúde realiza ações destinadas a limitar o exercício da autonomia do paciente com base no julgamento clínico e na tomada de decisões que sejam confiavelmente beneficiados com a finalidade de proteger os interesses relacionados à saúde do paciente das consequências das decisões e ações do paciente baseadas nelas.¹⁰ (247)

Contudo, essa definição parece ainda insuficiente por não contemplar a capacidade do paciente de possuir ou não autonomia e da possibilidade de justificação do paternalismo. Dessa forma, Clouser, Gert e Culver (248) propuseram um conceito completo no qual só se pode afirmar que uma ação é paternalista se ele cumprir quatro requisitos ao mesmo tempo e na mesma circunstância:

- (a) P pretende que sua ação beneficie S. Benefício não significa fazer o que o paciente quer que o médico faça, mas agir em benefício de S fazendo o que P considera como um benefício para S quando não se sabe que S consideraria isso como benefício;
- (b) P reconhece (ou deveria reconhecer) que sua ação em relação a S é um tipo de ação que requer justificação moral. Ter uma justificativa para agir paternalisticamente é ter uma justificativa para violar uma regra moral;
- (c) P não acredita que sua ação tenha de S o consentimento. Supondo que P tire S do caminho de um carro que se aproxima e P acredite que ele não veja, essa ação precisa de uma justificação, porque envolve um toque sem consentimento. E se S está tentando suicídio por causa de

¹⁰ a physician or other healthcare professional undertakes actions designed to limit the exercise of the patient's autonomy on the basis of clinical judgment and decision-making that are reliably beneficence based in order to protect the health-related interests of the patient from the consequences of the patient's decisions and actions based on them.

uma depressão, e P acredita que S vai consentir futuramente, esse ato de P é paternalista, embora possa ser justificado;

- (d) P considera S como acreditando que S pode tomar sua própria decisão sobre esse assunto. Não se pode agir paternalisticamente em relação aos bebês porque eles não acreditam que podem tomar suas próprias decisões sobre qualquer assunto. P pode ser paternalista em relação a S apenas se S for considerado como acreditando que pode tomar sua própria decisão sobre esse assunto. Um médico deve considerar S como acreditando que ele pode tomar sua própria decisão sobre o tratamento se S entender o suficiente para saber que os médicos querem beneficiá-lo e que isso envolve algum risco de dano a S.

Segue-se que um paciente hipocrático deveria saber de forma inteligível o que era o benefício e decidir sobre os tratamentos, portanto isso não se aplicaria ao paternalismo. Ademais, Veatch, Gracia, Beauchamp e Childress se baseiam em uma “tradução galênica” do princípio de beneficência, a qual centraliza o papel da cura no médico.

3.2.2. Ética e medicina em Alexandria

Em Alexandria, a situação muda, novos desafios surgiram quando criminosos condenados ficaram à disposição dos médicos para serem utilizados, ainda vivos, em pesquisas. Sabe-se que Alexandria foi fundada no Egito por Alexandre Magno em 331 aEC, oito anos antes de sua morte. Demétrio de Falero aconselhou Ptolomeu Sóter a construir uma biblioteca para abrigar toda a cultura da época (249), tendo sido desenvolvida por seu filho Ptolomeu Filadelfo, o qual construiu o Museu, centro de investigação e ensino de ciências e artes (250). Provavelmente, foi em Alexandria que o CH foi formado, beneficiando-se de um enorme repositório de conhecimento da

biblioteca. Assim, a medicina grega floresceu em uma nova pátria, recebendo um enorme impulso e edificando bases na anatomia e na fisiologia por meio das perquirições de Herófilo e Erasítrato. Infelizmente, a reconstrução desta medicina depende somente de fragmentos recolhidos em testemunhos tardios, a maior parte de Galeno e Celso, às vezes distorcidos por polêmicas.

Herófilo ficou conhecido por seus estudos sobre o cérebro, a digestão e as artérias, enquanto Erasítrato, frequentemente ligado aos estoicos, desenvolveu pesquisas sobre o coração, veias e sangue (251). Celso (252) (*Cels.pooem.* 23,24), enciclopedista romano do século I EC, declarou que Herófilo e Erasítrato avançaram nas descobertas porque eles seguiram uma intuição que as dores e doenças nasciam nos órgãos internos, assim eles não se limitaram a fazer dissecação dos cadáveres, indo além: vivissectaram criminosos que os reis tiraram da prisão e lhes entregaram para essa pesquisa. Celso detalhou que, enquanto os infratores ainda respiravam, os dois investigadores observaram o lugar dos órgãos, sua forma, seu tamanho e sua textura. Eles se defenderam, contra um ataque de algumas pessoas, ao dizer que esse ato não era uma crueldade, ao contrário, ao se torturar alguns poucos criminosos poderia obter um grande benefício para a saúde de uma maioria honesta (*Cels.pooem.* 26).

Apesar de não haver provas conclusivas do testemunho de Celso, Nutton (253) declarou que a prática da dissecação era comum no Egito durante o processo de mumificação. Sob outra perspectiva, James Longrigg (254) sugeriu que Herófilo vivissectava os criminosos como parte de um ritual no templo do Museu e Pigeaud (255) afirmou que o objetivo principal de Celso no *Prefácio ao De medicina* era demonstrar a crueldade dos médicos, posição contestada por Philippe Mudry (256), porque existe uma vasta discussão teórica que ocupa o centro do texto. Apesar destas querelas, sabe-se, por Celso (*Cels.pooem.* 40), que houve uma reação anti-vivissecação por parte dos “Empíricos”, os quais defendiam que a investigação das causas ocultas e das funções naturais é vã, pois, uma vez abertos, os corpos se alteram (*Cic.Acad.II* 122).

Pela análise textual, Celso deixou transparecer, de forma sutil, que as experiências com os criminosos eram cruéis, devendo ser consideradas um crime (Cels.*poem.* 40). Essa opinião foi partilhada por Tertuliano (257) (Ter.*Anim.* 10.4), cujo testemunho reitera que Herófilo matou seiscentas pessoas para perscrutar a natureza e utilizou sem escrúpulos o *embriophakten*, um instrumento hipocrático que tinha por função destruir o embrião vivo (Ter.*Anim.* 25.5). Mesmo em uma análise cética desses depoimentos, não é possível ignorar o impacto desses relatos no imaginário popular e mesmo entre os círculos intelectuais mais sensíveis. Tais provocações geraram um debate sobre a ética em pesquisa em seres humanos com os Empíricos (Cels.*poem.* 27-28), que lamentavelmente se perdeu.

3.2.3. Arcágato: a medicina grega em Roma

O encontro da medicina grega com a tradição romana impactou os rumos da arte grega de curar. Em sua *História Natural*, Plínio relatou que o povo romano se mostrava receptivo e, às vezes, ávido por assimilar uma nova *techne* (258) (Plin.*HN.* 29.11), assim ele investigou nas obras de Casio Hermina a chegada de Arcágato (Plin.*HN.* 29.12,13), filho de Lisantias, o primeiro médico que foi do Peloponeso a Roma. Conta-se que ele recebeu a cidadania e um lugar para exercer seu ofício, além disso, ele foi conhecido como “cirurgião” (*vulnerarium*). Logo, ele ficou notório por sua selvageria (*saevitia*) ao amputar e cauterizar seus pacientes, por isso seu epíteto mudou para “carrasco” (*carnificem*).

Como bem notou Danielle Gourevitch (259), a descrição de Plínio está aliada a um movimento anti-hipocrático de uma parcela da sociedade romana. A pesquisadora concluiu, através de uma sólida análise em Plauto e outros testemunhos, que essas pessoas construíram uma visão em que os médicos

gregos aparecem como hipócritas, covardes, adúlteros, amantes das riquezas, mentirosos, envenenadores e assassinos. O ataque de Plínio se voltou para Hipócrates (Plin.*HN.* 29.4), ao dizer que ele, com sua ganância, fundou a medicina clínica queimando o templo de Asclépio em Cós, depois de haver copiado as receitas de remédios. Ele também atacou Erasítrato (Plin.*HN.* 29.5) asseverando que este era ganancioso, porque ele recebera uma gratificação de cem talentos por haver curado o rei Antíoco. Assim, Plínio inferiu que os médicos negociam com a vida das pessoas sem pensar duas vezes (Plin.*HN.* 29.11), deixando-as em uma situação de vulnerabilidade, pois não existia nenhuma lei que os castigue, não havendo como reclamar deles.

Para corroborar com suas suspeitas, ele citou uma epístola de Catão para seu filho (Plin.*HN.* 29.14), no qual ele o exortara a nunca consultar com um médico grego, pois, segundo ele, no momento em que os helenos difundirem sua cultura, eles corromperão todas as coisas. De fato, continua Catão, os gregos conjuraram matar todos os estrangeiros com sua medicina, mas fazem isso cobrando para inspirar confiança e assassinar sem problemas. Plínio parece convencido que se deva voltar às raízes da medicina romana, administrada pelo *pater familias*, baseada em técnicas tradicionais e no emprego de tudo aquilo que a natureza põe a disposição dos seres humanos.

3.2.4. Galeno contra os médicos

Galeno selou a recepção hipocrática no coração da medicina romana, e Ocidental, por doze séculos. Em um pequeno tratado *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* (260), ele reconstruiu a imagem de Hipócrates de forma polêmica (Gal.*Med.Phil.* 3.58):

Se existe, de fato, alguém assim que desdenhará de Artaxerxes e Pérdicas, e não virá à presença do primeiro, e curará o outro que

sofria de uma enfermidade que precisa da arte hipocrática, não achando valoroso estar associado com ele para sempre, [todavia] tratará dos pobres de Cranon, de Tasos e em outras pequenas cidades. Deixará os cidadãos de Cós com Pólipo e outros discípulos, enquanto ele percorrerá toda Grécia, porque é necessário escrever sobre a natureza dos lugares.¹¹

O médico de Pérgamo estava aludindo às *Cartas I – IX* (261), nas quais Hipócrates foi requisitado pelo rei da Pérsia para curar seu exército de uma funesta peste, sendo-lhe oferecido riquezas como recompensa. Entretanto, o médico de Cós respondeu que ele não necessitava de fortunas porque possuía o necessário para vida: alimento, vestes e moradia. De resto, ele reiterou que jamais curaria um inimigo da Grécia. Obviamente, Galeno não estava apoiando a atitude xenofóbica de Catão ao reviver essa anedota, pois isso poderia depor contra seu próprio *status* de médico da corte de Marco Aurélio; ao contrário, o motivo principal dessa “correção biográfica” foi exortar os médicos a repudiar as riquezas e o conforto. Essa comodidade e proteção de se viver em um palácio com um rei, foi oferecida a Hipócrates por Pérdicas. Conforme pseudo-Sorano (262) (Sor. *VH.* 3), ele e Eurífon foram convocados pelo soberano da Macedônia para tratá-lo a expensas do povo. Chegando nesse local, o médico de Cós descobre que o monarca sofre de uma doença de origem emocional, a saber, a paixão que ele nutria por Fila; curando-o por meio de um correto diagnóstico.

Por sua vez, Galeno enfatizou, nesse acontecimento, que o asclepiade não ficara servindo a uma corte, mas buscou restaurar a saúde dos carentes em cidades como Tassos e Cranon. Essas cidades aparecem nos três primeiros livros das *Epidemias*: Tassos era o centro comercial e cultural da Trácia (263), além de ser rica em videiras e peixes. Segundo Heródoto (264) (Hdt. 6. 46), além de essa cidade ser isenta dos impostos agrários, ela retirava das minas um rendimento anual que variava de 200 a 300 talentos de ouro. Já

¹¹ Orig.: Καὶ μὴν εἴ τις γ' ἐστὶ τοιοῦτος, ὑπερόψεται μὲν Ἀρταξέρξου τε καὶ Περδίκκου καὶ τοῦ μὲν οὐδ' ἂν εἰς ὄψιν ἀφίκοιτό ποτε, τὸν δ' ἰάσεται μὲν νοσοῦντα νόσημα τῆς Ἱπποκράτους τέχνης δεόμενον, οὐ μὴν ἀξιώσει γε διὰ παντὸς συνεῖναι, θεραπεύσει δὲ τοὺς ἐν Κρανῶνι καὶ Θάσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις πολίχναις πένητας. ἀπολείπει δὲ Κώοις μὲν τοῖς πολίταις Πόλυβόν τε καὶ τοὺς ἄλλους μαθητάς, αὐτὸς δ' εἰς πᾶσαν ἀλώμενος ἀφίξεται τὴν Ἑλλάδα· χρή γὰρ αὐτὸν γράψαι καὶ περὶ φύσεως χωρίων.

sobre a cidade de Cranon, apesar de não haver informações detalhadas sobre sua economia, sabe-se que ela já cunhava as suas próprias moedas antes do século IV aEC (265), fato raro nas cidades gregas. Qualquer um que possuísse esses conhecimentos, poderia facilmente inferir que os médicos hipocráticos buscavam cidades ricas. Todavia, Galeno interveio nessa história dizendo que Hipócrates viajara até esses locais para curar os pobres, fato completamente desconhecido nos relatos das *Epidemias*.

Todas essas narrativas também servem para justificar a saída do médico da sua ilha natal, a qual ele deixara aos cuidados de Pólipo, seu genro, percorrendo as cidades em busca de novas experiências e com a finalidade de escrever sobre os lugares; lembrando que o ato de viajar constituía em um fator de suma importância para a formação do médico ideal (266). Com efeito, era bem possível que Galeno tivesse entrado em contato com outras explicações da saída do asclepiáde da sua terra, tais como a de Pseudo-Sorano (Sor.VH. 5) que apresentava três hipóteses plausíveis: a busca de novas experiências; um sonho dizendo para ir à Tessália; a queima dos arquivos de Cós por suas próprias mãos. Acrescenta-se que essa última também era defendida por Varrão e outros escritores latinos, conforme nos reporta Plínio (Plin.HN. 29.2). Em contrapartida, a opção de Galeno, na construção dessa etapa da *Vita Hippocratis*, se faz *ut pictura poiesis* porque ele próprio percorrera muitos lugares em busca de conhecimento e experiência (267) (Gal.Libr.Propr. 1), elementos indispensáveis para o médico e para o filósofo (268).

Depois de reconstruir de forma “bioética” a imagem de Hipócrates, Galeno mostrou a superioridade da medicina grega, dissertando que somente ela segue a física, lógica e a ética, em outros termos, o médico hipocrático é um filósofo. Por fim, no âmbito moral, o médico deve cultivar as “virtudes hipocráticas”, tais como, o amor ao trabalho (*philoponon*) e à moderação (*sophrosynes philos*), o companheirismo da verdade (*aletheias hetairos*), autodomínio (*egkrates*), justiça (*dikaion*) e domínio sobre as riquezas (*chrematon kreittona*). Por via negativa, o profissional da saúde não deve ser escravo de comidas, bebidas e nem dos prazeres sexuais. De fato, essas virtudes não se encontram no CH – a propósito, Galeno não faz citações literais

dos tratados “deontológicos” –, conquanto ele as buscase em Platão e no Platonismo (269).

O médico de Pérgamo confessou que na juventude sua mente ficou conturbada ao entrar em contato com inúmeras doutrinas filosóficas. Então, ele se livrou destas dúvidas através do amor pelas verdades eternas da matemática e da geometria. Segundo ele, tais verdades acompanham todo aquele que anseia pela prática da medicina (*Gal.Med.Phil.* 1). Dessa forma, a corrente filosófica que mais se adequava a esta exigência era o Platonismo, por isso, ele amava ser chamado de platônico (270). Em sua autobiografia, ele se orgulhava de ter estudado com o pupilo de Gaio e, em Esmirna, ele frequentou as aulas de Albino (*Gal.Libr.Prop.* 2), além de oferecer dois de seus livros a um amigo platônico que ele não revela o nome (*Gal.Libr.Prop.* 1).

A mensagem de Galeno, nada despidendo nos dias atuais, demonstra a supremacia da filosofia diante das *technai* e, ao mesmo tempo, assevera que estas conferem significado àquela; além disso, e mais importante, o ensinamento da obra atesta que não pode haver medicina sem moralidade.

Recolhendo o que se discutiu ao longo desse capítulo, pode-se sumarizar que na Antiguidade não existia um sentido do vocábulo “ética” que corresponda ao sentido utilizado por Beauchamp e Childress, compreendido como o ato de examinar a vida moral. Sem embargo, isso não significa que não havia reflexão moral no mundo greco-romano, pois nas obras de Aristóteles, Platão e no teatro, na poesia grega em geral as questões do agir e do como agir já estavam presentes. Ademais, algumas palavras aparecem no CH aludindo à conduta e ao costume do cidadão e do médico, entre elas, analisaram-se: *éthos*, *êthos*, *hexis*, *nomos*, *euschemosyne*, *paraggelia*, *agathon*, *kalon-aischron*, *dikaion*, *sophrosyne*. Com efeito, a investigação lexicográfica foi complementada pelo exame histórico da expansão da medicina em Alexandria e Roma, a qual trouxe múltiplas reações, a favor e contra Hipócrates e suas doutrinas. Disso se conclui que a medicina e a ética hipocrática foram plásticas (isto é, possuía características fáceis de moldar,

podendo modificar a sua forma em uma determinada realidade ou contexto), adaptando aos ataques de Plínio e Catão, sendo posteriormente aglutinada pela ética galênica.

CAPÍTULO 4 – OS *ETHOI HIPPOCRATIKOI* NOS TRATADOS DE DISPOSIÇÃO

A ética hipocrática foi recebida de formas variadas na Idade Média, no Renascimento e no Iluminismo. Tratados como *Lei, Sobre o médico, Sobre o decoro, Preceitos* não receberam a mesma importância que o *Juramento*, o qual sobreviveu e sobrevive ainda hoje como referencial bioético para a prática médica e de saúde pública. Com efeito, ao se comparar a Antiguidade com a Contemporaneidade, é necessário compreender um debate que percorre subrepticiamente as múltiplas publicações acadêmicas, dividindo os pesquisadores entre aqueles que defendem uma ruptura e os que sustentam uma continuidade da tradição hipocrática. Dito de outra forma, indaga-se se houve uma continuidade essencial, na qual alguns conteúdos foram modificados por não possuírem mais sentido no presente ou houve uma ruptura epistemológica e ética entre os antigos e a contemporaneidade.

4.1. A TRADIÇÃO HIPOCRÁTICA ENTRE OS ANTIGOS E O PRESENTE

De fato, o ser humano não pode desprezar o passado, como adverte Alexis de Tocqueville (271) ao lamentar a situação do ser humano que atualmente perambula na penumbra porque o passado não mais lança luz no futuro. Tal afirmação pode ser reiterada nas palavras de Hannah Arendt, que para demonstrar a importância da tradição, asseverou que o passado, “ao invés de nos puxar para trás, empurra para frente” (272). Não se nega o passado, porém a questão que se põe é se existe uma continuidade ou ruptura

com o presente. O ponto de vista defensor da continuidade essencial da tradição pensa que o passado, ou parte dele, está equipado com uma verdade e beleza intemporal, capaz de passar sem danos ao longo do tempo e do espaço, como uma espécie de presente atemporal que fala em todos os presentes. Nessa perspectiva, o clássico aparece dotado de uma força capaz de dominar incontestes sobre qualquer contingência histórica, triunfando sobre a consciência humana. Essa opinião foi expressa por Hans-Georg Gadamer:

Enquanto tal conceito estilístico e histórico, o conceito de clássico torna-se capaz de uma expansão universal para qualquer “desenvolvimento” que receba alguma unidade de um *telos* imanente. (...) No “clássico” culmina um caráter geral do ser histórico: o de ser conservação na ruína do tempo. (...) O que se qualifica como “clássico” não é algo que requeira a superação da distância histórica; (...) o que é clássico é, sem dúvida, “intemporal”, mas essa intemporalidade é um modo de ser histórico. (273)

Gadamer sustenta que o clássico, dotado de uma finalidade, se conserva e, todo movimento de volta a ele, não deve se limitar a reconstrução histórica, porque ele co-pertence ao mundo atual. Essa visão se aproxima do ponto de vista de Giorgio Agamben (274) sobre o “arcaico”, ou seja, aquele que se aproxima da origem (*arche*) e, portanto, ele está inserido na história, tal como o embrião no adulto. Dentro desse horizonte, pode-se usar o argumento que o mundo greco-romano é a raiz da cultura ocidental, uma metáfora botânica, a qual leva a acreditar que a partir dessas raízes cresce necessariamente a árvore que constitui o presente, com seus frutos. Então, ao seguir a analogia, pode-se inferir que é melhor colher os frutos que cuidar da raiz, deixando-a para os especialistas. Ademais, tanto a metáfora do embrião quanto da raiz possuem um componente teleológico, conduzindo à conclusão que o presente é o resultado inevitável do passado.

Ao defender a continuidade de uma essência ou de conteúdos perenes, excluem-se os aspectos considerados inaceitáveis, intimamente ligados ao tempo histórico em que foram formulados. Essa posição pode ser encontrada nos escritos de Heidegger, que segundo Giuseppe Cambiano (275), opera uma

cosmética dos clássicos, isto é, visa refazer o rosto, anulando ou silenciando os aspectos considerados inadmissíveis. Semelhantemente, Most (276) observa que os gregos desse filósofo alemão não possuem escravidão, homossexualidade e comédia, sendo assim um reflexo do próprio Heidegger. Para exemplificar, de acordo com sua engenhosa etimologia, a palavra *physis* em grego significa “o vigor reinante que brota”, mas ela foi distorcida pelos romanos ao traduzi-la por *natura* (277) e, por conseguinte, o destino do ocidente dependeu dessa volta à origem dos conceitos-chave ou da linguagem original do Ser.

Ora, a consequência desse tipo de leitura provoca uma alteração nos clássicos e faz com que se perca a perspectiva de que a Antiguidade é um tecido de alternativas, muitas vezes incompatíveis entre si, e não é um modelo de uma forma harmônica que se constrói para a consolação do pesquisador. Disso decorrem as adaptações "selvagens" de antigos para uma imagem de um presente o qual se quer construir ou destruir. Pode-se, então, tomar outro caminho e sustentar que os textos antigos digam coisas melhores do que os contemporâneos ou colocam problemas mais importantes. Esse pensamento permeia a obra de alguns classicistas como Jaeger e Williams. O primeiro afirmou que os gregos são a origem ou fonte espiritual do Ocidente, aos quais sempre se deve regressar para encontrar orientação (278) e o segundo, apesar de defender um hiato entre o passado e o presente, assevera que a moralidade antiga era melhor que a moderna, por não haver sofrido influxos do cristianismo (279). Esses argumentos foram refutados de forma sistemática por Cambiano (280) ao asseverar que:

- a) para melhorar o raciocínio, os clássicos não são melhores que a matemática, a física ou a lógica moderna;
- b) para conferir um sentido à existência, os textos antigos não os faz superiores em propostas que as religiões;
- c) para ajudar a manter vivo o diálogo entre pessoas civilizadas, os clássicos não seriam mais eficazes que a literatura, a música, as artes, o teatro e o cinema.

Pode-se, ainda, sustentar que os textos antigos apresentam problemas divergentes dos atuais ou oferecem soluções dissemelhantes para as questões

coevas. Nesse caso, se os problemas fossem piores, obviamente não há razão para levantá-los novamente, e se eles fornecem respostas piores para as indagações atuais, porque neles contêm doutrinas, argumentos insuficientes, ultrapassadas ou mesmo falsos, seria interessante abandoná-los de vez.

Entretanto, permanece a possibilidade de compreender o antigo como o “diferente”, nas especificidades de seus aspectos culturais. Quiçá, essa leitura dos clássicos tenha sua fundação no *Novum Organum* (281) de Francis Bacon, sustentando que o respeito à autoridade dos homens do passado e a reverência à Antiguidade só retardou o progresso da ciência. Com efeito, ele opera uma inversão dos papéis ao afirmar que os Antigos somos nós e o passado é a Juventude, ou seja, os modernos fazem parte do amadurecimento da civilização, enquanto os antigos eram pré-científicos e imaturos. Essa forma de conceber o passado aparece, mesmo que em contexto diferente, no *Discurso do método* de René Descartes, no qual ele asseverou que “quando somos demasiadamente curiosos das coisas que se praticavam nos séculos passados, ficamos ordinariamente muito ignorantes das que se praticam no presente” (282). Assim, o passado foi minado e reduzido ao *ad verecundiam*.

Recentemente, Foucault, em seu constante diálogo com os gregos e com os classicistas, dedicou o segundo volume da sua *História da Sexualidade* para investigar uma “hermenêutica de si” e os “jogos de verdade” na Antiguidade. Nesta obra monumental, Foucault, seguindo o método da genealogia e, conseqüentemente, da descontinuidade já presente em seus textos anteriores (283), afirma que não se pode “inferir que a moral sexual do cristianismo e a do paganismo formem continuidade” (284). Aparentemente não haveria desacordo com essa afirmação, não obstante nela se encontra inserida uma visão de que a epistemologia não possui um desenvolvimento linear e sucessivo a partir de origens. Esse método parece apreciável, atingindo uma conquista ao desconstruir todo estudo que busca uma origem e distingue a “ciência” da “pré-ciência”.

Além dessa abordagem filosófica, o movimento antropológico contribuiu para evitar os juízos de valor sobre o mundo antigo, pois segundo Detienne que “quando um estudioso opta por fazer anatomia comparada, ele não começa fazendo um julgamento de valor sobre os diversos órgãos que

pretende considerar em todas as espécies animais” (285), analogamente o classicista deve se abster de considerar o mundo antigo melhor ou pior que o moderno. Ainda na perspectiva antropológica, Lloyd (286) defendeu uma análise das obras que levou em conta a *diversidade* entre as culturas, os *diferentes* períodos da história grega e a *divergência* entre valores, moralidade e costumes (gerais ou individuais) na sociedade helênica. Dessarte, dialogar com a Antiguidade e com a tradição significa, nas palavras de Gabriele Cornelli (287), um exercício de alteridade, que não pode ser ligado em hipótese alguma com alguma tese de dominação porque a herança dos antigos é um patrimônio da humanidade.

Sem embargo, o movimento antropológico fez com que o Mundo Antigo parecesse muito mais exótico e longínquo do que ele realmente era. Acrescenta-se que para comparar, romper ou distanciar-se de “A”, faz-se necessário que se saiba claramente o que é “A” e “B”; todavia ao se definir “A” incorre-se no risco de uma generalização redutora de “A” ou “B”. Em uma tentativa da superação dessas teorias, François Hartog (288) apontou que a relação entre os antigos e os modernos (inquirindo se existe uma continuidade ou entre eles) se mostra vazia quando se constata que as categorias de “antigo” e “moderno” são constructos do século VI da nossa Era, e diante disso até mesmo o “e” perde o sentido nesse debate. É certo que os romanos, como Cícero (289), já concebiam os gregos como clássicos (Cic. QF 1.1.27) e a pergunta, se eles deveriam ser imitados ou não, já se encontrava presente nos escritos de Dionísio de Halicarnasso (290). Sem embargo, segundo o historiador francês, esta cisão entre Antiguidade e Modernidade foi selada no seio do Ocidente pelo Renascimento, que operou a identificação dos gregos e dos romanos com o “antigo”, e condenou a Idade Média às trevas.

A visão de Hartog (291) se fundamentou no conceito de “regimes de historicidade”, em que o autor sustenta a hipótese que o passado era visto como modelo para repetir ou não até a Revolução Francesa, quando os olhares se voltaram para o futuro. Essa cosmovisão entra em colapso em 1989, em cujo ano o “presente” se tornou uma categoria predominante abarcando tudo, apagando o futuro e o passado. Contudo, essa visão ainda se prende ao etiquetamento da história e parece ser contradita pelos debates do futuro do

planeta e pela volta ao passado que constantemente surge, não só na mídia, como nos Estudos Clássicos. Ao contrário, Eric Hobsbawm (292) demonstrou que a maioria das tradições atuais foi inventada no século XIX e XX e “envelhecida” para se parecer com um costume que predominava desde a Antiguidade:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. (293)

Por “tradição inventada” entendem-se tanto as que foram construídas e institucionalizadas, quanto as que são difíceis de pontuar em um período limitado. Hobsbawm (294) citou como exemplo a pompa que cerca a realeza britânica e a escolha deliberada de construir o Parlamento Britânico em estilo gótico, fazendo uma referência à continuidade invariável de um passado histórico. Nisso, a tradição se difere do costume, pois este não possui o caráter de invariabilidade, uma vez que se fundamenta na vida dos seres humanos. Quando uma transformação da sociedade debilita alguns padrões sociais, as antigas tradições se tornam incompatíveis e perdem a capacidade de adaptação ou são eliminadas de outras formas. Nesse momento, inventam-se tradições ou as adaptam quando é necessário conservar velhos costumes para novas finalidades.

Existe também a utilização de elementos antigos na elaboração invenções para fins originais, através de linguagens elaboradas, práticas morais ou símbolos encontrados na Antiguidade. Desde a Revolução Industrial, as tradições inventadas foram agrupadas em três categorias (295): as que estipulam uma coesão social ou a admissão em um grupo, utilizando a história como um instrumento de união de uma comunidade; as que instauram ou legitimam instituições, tornando-se, às vezes, símbolos de polêmicas ou de conflito; as que socializam, inculcam ideias, valores ou padrões de comportamento, ou seja, elas preenchem uma lacuna moral. Portanto, essas

tradições inventadas são sintomáticas e indicam adversidades que de outra forma poderiam não ser detectados nem localizados no tempo.

De fato, pode-se sustentar que a cultura greco-romana, com suas produções, é apenas uma entre muitas culturas que formam a tradição ocidental e, por essa razão, não deve se tornar objeto privilegiado de estudo, muito menos instrumento de invenções. Essa alteridade do passado presente no mundo greco-romano se encontra estabelecida no corpo do Ocidente através de uma multiplicidade de mediações que se traduziram na exaltação de alguns textos e na condenação de outros, por meio de mecanismos complexos de inclusão e exclusão, sendo digeridos e assimilados, passando lentamente a permear os tecidos das crenças comuns, de forma que aquilo que se torna verdadeiro para a parte não é necessariamente verdadeiro para o todo e vice-versa. Dessa maneira, gerou-se um multiculturalismo na tradição ocidental que está longe de ser um bloco homogêneo, apesar das tentativas de reduzi-lo somente à tradição judaico-cristã. Ao aplicar essa pluralidade de inserções das éticas antigas no tecido da Bioética, é mister a imposição de limites quanto ao objeto de estudo considerando as obras hipocráticas e seu contexto, justificada pela própria invocação dessa tradição no seio dessa disciplina, evitando uma pretensão valorativa ou uma exaltação dos textos médicos antigos.

4.2. ÉTICA E OS TRATADOS DE DISPOSIÇÃO

Pesquisadores, como Henrique Cairus e Wilson Ribeiro (296), elencaram cinco tratados, considerados deontológicos: *Juramento*, *Lei*, *Sobre o médico*, *Sobre o decoro*, *Preceitos*. Aparentemente o uso do termo “deontologia” seria um anacronismo inofensivo, nada obstante pode-se incorrer em uma confusão com as implicações modernas do termo. Ora, “deontológico” vem do grego *deontos*, “dever”, sendo frequentemente ligado à teoria ética de

Kant, o qual contrapõe o “tu deves porque deves” às éticas teleológicas. No entanto, Jeremy Bentham (297) se apropriou do termo, redefinindo-o como “teoria ética” e a escola francesa (298) novamente reorientou seu sentido, denotando “regras de comportamento aplicadas a uma profissão” semelhante a uma etiqueta. Logo, nenhum destes *definiens* pode dar conta do escopo geral destas obras, por isso propõe-se que eles sejam simplesmente considerados como “Tratados de Disposição”, dado que eles possuem desde preceitos morais (disposições internas) até conselhos estéticos (disposições externas).

Dentre esses tratados, o *Juramento* recebeu um tratamento diferente, principalmente durante a Renascença, quando ele foi consolidado como *opera prima* da moral médica antiga (299). Essa lição nos ensina que a maioria das reconstruções histórico-filológicas sobre a saúde e a cura se encontra repleta de problemas, ou seja, algumas frações dos escritos sobreviveram e os destaques outorgados a estas frações fizeram com que a realidade histórica fosse distorcida. Portanto, segue-se com cautela, demonstrando o conteúdo, a forma e o contexto dos Tratados de Disposição antes de se dedicar ao *Juramento*.

4.2.1. Sobre o decoro (*Peri euschemosynes, Decorum*)

O tratado *Sobre o decoro* não é citado por nenhuma fonte antiga, como notou Littré (300), acrescentando que o único ponto de encontro entre essa obra e o CH está no último capítulo (301) (*Hp.Descent.* 18), em que o autor evoca a boa reputação (*eudoxien*) do médico. Ademais, por causa do hiperjônismo, de vocábulos que parecem ter sido criações do autor e dos problemas gramaticais, Ulrich Fleischer (302) acreditava que o texto é tardio e Jouanna (303), seguindo essa perspectiva, o datou entre o primeiro e o segundo século da nossa Era. Sob outra perspectiva, Elizabeth Craik (304) defendeu que o

esboço original teria sido composto durante o IV e III aEC, entretanto ela não descartou a possibilidade da datação de Jouanna. Ela pontuou que existem convergência entre esse pequeno compêndio e os escritos do século V aEC, tais como, *Sobre a arte*, *Humores* e *Epidemias*.

O objetivo principal do autor era didático e possivelmente ele nunca teve intenção de publicá-lo, deixando apenas como uma anotação para suas aulas (305), o que explicaria partes das irregularidades textuais. Em relação à sua estrutura, o tratado pode ser dividido em duas partes: reflexões sobre a sabedoria (*Hp.Descent.* 1-6) e recomendações para a boa prática da medicina (*Hp.Descent.* 7-18). Na primeira parte o escritor sustenta que muitas *sophiai* são inúteis, por essa causa elas devem ser convertidas em *techne* que visa o decoro e a reputação (*Hp.Descent.* 1). Acrescenta-se que a predisposição natural (*physis*) ocupa um lugar de importância, pois se ela for falha, o indivíduo não atingirá nem a sabedoria, nem a *techne* (*Hp.Descent.* 4). Então, o autor conclui esta parte reconhecendo que a arte de curar e a *sophia* andam juntas.

(...) é preciso conduzir a sabedoria para a medicina e a medicina para a sabedoria, pois um médico amigo da sabedoria é igual a um deus. Não há muitas diferenças entre as duas coisas, pois todas as coisas relacionadas com a sabedora estão na medicina: desapego ao dinheiro, modéstia, capacidade de ruborizar, circunspeção, reputação, decisão, tranquilidade, firmeza diante de oposição, pureza, linguagem sentenciosa, conhecimento das coisas úteis e necessárias à vida, rejeição à impureza, capacidade de retribuição, ausência de superstição, superioridade divina. (Tradução de Ribeiro) (306)¹² (*Hp.Descent.* 5)

Essa passagem pode ter antecipado ou recebido influxos de Galeno, no que concerne ao médico-filósofo e às virtudes a serem cultivadas pelo profissional da saúde. Esses atributos estão relacionados com o honrar os deuses (*Hp.Descent.* 6), por isso o médico deve esmerar em praticá-los, sendo

¹² Orig.: μετάγειν τὴν σοφίην ἐς τὴν ἰητρικὴν καὶ τὴν ἰητρικὴν ἐς τὴν σοφίην. Ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος· οὐ πολλὴ γὰρ διαφορὴ ἐπὶ τὰ ἕτερα· καὶ γὰρ ἐνὶ τὰ πρὸς σοφίην ἐν ἰητρικῇ πάντα, ἀφιλαργυρίη, ἐντροπή, ἐρυθρίσις, καταστολή, δόξα, κρίσις, ἡσυχίη, ἀπάντησις, καθαριότης, γνωμολογίη, εἴδησις τῶν πρὸς βίου χρηστῶν καὶ ἀναγκαίων, ἀκαθαρσίης ἀπεμπόλησις, ἀδεισιδαίμονιη, ὑπεροχὴ θεία.

afável e sério (Hp.*Descent.* 7, 8), memorizando os *pharmaka* e suas propriedades (Hp.*Descent.* 9), tendo cuidado com as vestes e a fala (Hp.*Descent.* 12), visitando os pacientes com frequência (Hp.*Descent.* 13), vigiando as faltas desses (Hp.*Descent.* 14) e não instruindo de forma ambígua (Hp.*Descent.* 17).

Os especialistas no tratado, tais como Jones (307) e Nava (308), perceberam nítidas influências estoicas inspirando as ideias de sabedoria e predisposição natural. Sob outra perspectiva, Entralgo (309) notou traços aristotélicos por causa da relação entre *techne* e *logos*, e Bourgey (310) sustentou que o vocabulário se aproxima do epicurismo. Contra Littré, o *Sobre o decoro* tem alguns pontos de encontros com os *Preceitos*, a *Lei* e o *Juramento*: a fama como decorrente do bom exercício da medicina (Hp.*Descent.* 18; Hp.*Jusj.*; Hp.*Lex.* 1) e o que Jones chamava de “segredo” (Hp.*Descent.* 16; Hp.*Lex.* 5; Hp.*Praec.* 5). Segundo uma opinião desse investigador (311) – a qual será discutida no comentário ao *Juramento* – os médicos poderiam ter uma fraternidade de *edelfismenos*, que se uniam em torno de alguns códigos, fórmulas místicas ou práticas comuns.

4.2.2. Preceitos (*Paraggeliai, Praecepta*)

Em 1839, Littré (312) observou que o silêncio dos comentadores antigos criou um véu de obscuridade acerca dessa obra. Anos mais tarde, ele mudou de opinião (313) após entrar em contato com um manuscrito descoberto por Charles Daremberg, que continha uma palavra que ligava este tratado a um provável testemunho de Galeno. Contudo, Fleischer provou que esse referido escólio era espúrio (314), localizando o *Preceitos* entre os séculos I e II EC. Também, com muita cautela, Craik (315) estendeu a datação do século IV aEC ao período romano. Em contrapartida, Jones (316) notou que não existe

coesão entre as partes do texto e o autor não escreve na língua grega como um nativo, ademais, existem várias proximidades entre a *Carta de Epicuro a Heródoto* (317) (D.L. 10. 35-83) e esse opúsculo (Hp.*Praec.* 1, 2), desmoronando uma teoria de datação antiga (318).

Quanto ao conteúdo, o autor hipocrático inicia o escrito de forma epigramática dizendo que o médico deve estar atento sobre o fato que no ato de curar, existe tempo (*chronos*) quando existe o momento oportuno (*kairos*) e o momento oportuno existe quando não há muito tempo. Além disso, ele sustenta que a teoria deve estar alicerçada em uma realidade visível e os pacientes sofrem as consequências dos profissionais da saúde que utilizam um método errado (Hp.*Praec.* 1). Em seguida, ele recomenda aos médicos a oferecerem uma diversidade de possibilidades de tratamentos aos doentes (Hp.*Praec.* 3), não considerar os honorários em primeiro lugar (Hp.*Praec.* 4-7), evitar o auto adorno, palavras floreadas, bandagens luxuosas, tendo amabilidade com os enfermos e uma boa memória na aplicação de instrumentos (Hp.*Praec.* 8-12). Finalmente, ele termina sua exposição com várias exposições aforísticas dissonantes: cuidado com a impulsividade juvenil; a afasia ocorre por causa de uma doença; a crise é a solução da doença; entre outros (Hp.*Praec.* 13-14).

Nesse tratado, Entralgo (319) destacou o fundamento da vocação médica:

Recomendo não levar a apantropia longe demais, considerar os recursos (do paciente) e seu meio de vida e, às vezes, (trabalhar) gratuitamente, trazendo à lembrança um benefício anterior ou a boa reputação presente. E, havendo oportunidade de tratar quem é estrangeiro e está sem meios de subsistência, dê assistência, sobretudo aos que estão em tal condição. Onde está presente o amor ao homem está também presente o amor à arte. (Hp.*Praec.* 6 – Tradução de Ribeiro) (320)¹³

¹³ Orig.: Τῆς δ' ἐπικαρπίης, μὴ ἄνευ τῆς ἐπισκευαζούσης πρὸς μάθησιν ἐπιθυμίας. Παρακελεύομαι δὲ μὴ λίην ἀπανθρωπίνην εἰσάγειν, ἀλλ' ἀποβλέπειν ἔς γε περιουσίην καὶ οὐσίην· ὅτε δὲ προΐκα, ἀναφέρων μνήνην εὐχαριστίας προτέρην ἢ παρεούσαν εὐδοκίην. Ἦν δὲ καιρὸς εἴη χορηγίης ξένω τε ἐόντι καὶ ἀπορέοντι, μάλιστα ἐπαρκέειν τοῖσι τοιοῦτοῖσιν· ἦν γὰρ παρῆ φιλανθρωπία, πάρεστι καὶ φιλοτεχνία.

Com efeito, Entralgo (321) sustentou que a defesa da *philanthropia* pode ter um caráter propagandístico e egoísta, porque assim o médico estaria se autopromovendo e angariando mais clientes. Todavia, o bioeticista espanhol afirma que pensar somente desta forma seria entender muito toscamente a medicina hipocrática, pois foi a intenção primeva de ajudar o ser humano que motivou a amizade (*philia*) médica a amar e buscar uma perfeição da técnica (*philotechnia*). No que lhe concerne, Giulia Eccà (322) enfatizou que a fixação de uma taxa do tratamento é importante na relação médico-paciente, o que pode ser confirmado na expressão *to keimeron*, um tipo de depósito de ambos os lados: o paciente oferece a quantia e o terapeuta sua reputação; de resto, impor um limite para a relação com o dinheiro seria uma resposta às infâmias da ganância dos médicos.

É certo que este opúsculo tem vários pontos comuns com o *Sobre o decoro* (Hp.*Praec.* 6, 10) principalmente nas recomendações quanto à prática da memorização dos tratamentos (Hp.*Praec.*11, Hp.*Descent.* 9), amabilidade (Hp.*Praec.* 10, Hp.*Descent.* 7), excesso de adorno (Hp.*Praec.* 10, Hp.*Descent.* 2) e a vigilância do paciente (Hp.*Praec.* 14, Hp.*Descent.* 6). Também o texto mostra afinidades com o *Juramento* ao contrapor duas categorias de ensino, *akroesis* e *paraggelie* (Hp.*Praec.* 12; Hp.*Jusj.*), além de usar o mesmo verbo *epaurasthai* denotando “benefício” (Hp.*Praec.* 2) e tangenciar as temáticas de honorário e reputação (Hp.*Praec.* 4). Essas semelhanças podem ser coincidências, todavia o apelo a um juramento (Hp.*Praec.* 8) para admoestar a unidade dos médicos estreita a relação entre estas duas obras. Por fim, os comentários sobre a falta de legislação específica contra os erros médicos (Hp.*Praec.*1; Hp.*Lex.* 1) e a necessidade de aprendizado antecipado (Hp.*Praec.*13; Hp.*Lex.* 2), se possível na infância, aproximam o *Preceitos às Leis*.

4.2.3. Sobre o médico (*Peri ietrou, De medico*)

Segundo Littré (323) é impossível traçar a origem deste tratado considerando o silêncio dos comentadores antigos sobre ele. Contudo, em sua análise, o comentador (324) asseverou que pelo testemunho interno seria possível identificá-lo com a época e a escola de Cós, devido às semelhanças com as obras que ele considerava genuinamente hipocráticas, como por exemplo, o *Sobre a medicina antiga* (Hp.Medic. 7; Hp.VM. 22). Em alternativa, Joseph Petrequin (325) sustentou que essa obra é autêntica, sendo contestado por Daremberg (326), o qual defendeu que o escrito não é nem apócrifo, nem autêntico, contudo pertencente à tradição e à escola de Hipócrates. Em contrapartida, Johannes Bensel (327) atestou que esse opúsculo possui afinidades com o *Preceitos* e o *Sobre o decoro*, datando-o em 350-300 aEC. Ao contrário, Jones alegou que essa relação era impossível, por causa das influências estoica e epicurista nos dois últimos tratados, e acrescentou que a citação sobre os ferimentos e as campanhas militares situam o *Sobre o médico* um pouco antes, talvez em 400 aEC (328). Jouanna (329), por sua vez, garantiu que ele é tardio, provavelmente composto no período helenístico ou no início da Era cristã, não obstante a deontologia inspirada nos textos antigos.

No que se refere ao conteúdo, Petrequin (330) afirmou que essa obra foi endereçada aos iniciantes, opinião fortalecida por Daremberg (331) ao asseverar que ela possui características isagógicas ou introdutórias, cuja prioridade é exortar o aluno à prática moral e fornecer noções elementares ao exercício da arte. Essa característica pode ser confirmada pela ênfase na disposição da alma e do corpo do médico:

O aspecto exterior do médico requer que tenha boa compleição e que seja também robusto, conforme sua própria natureza, (...). Quanto às coisas do espírito, (mostrar) sensatez, não apenas em relação ao silêncio, mas também (em relação) a uma vida muito regular, o que importa muito para uma boa reputação. O caráter deve ser honesto e bom (...). Deve ser justo em todo relacionamento, pois frequentemente é necessário zelar pelo senso de justiça. (...) é preciso, portanto, observar todas essas coisas com comedimento e

conduzir-se assim, de corpo e alma. (Hp.*Medic.* 1 – Tradução de Ribeiro) (332)¹⁴

Em contraposição à Littré (333), que traduz *peri ten psychen* por “quanto à moral”¹⁵, Ribeiro (334) traz “quanto às coisas do espírito”, o qual parece transparecer mais fiel à tentativa do autor hipocrático ao evidenciar uma distinção entre os comportamentos internos e externos do agente de saúde. Semelhantemente, o *êthos* do médico deve ser *kalon kai agathon* que, segundo Entralgo (335), não possui mais relação com a nobreza física e moral do tempo homérico, pois foi convertida em excelência acessível a quem pratica uma arte com decoro. Inserido nesse *êthos*, o escritor hipocrático sustenta que todo relacionamento deve ser justo (*dikaion*) e o profissional da saúde deve zelar pelo senso de justiça (*epikourein dikaiosyne*). Em alternativa à Petrequin (336), percebe-se que essa “justiça” não é a mesma do *Sobre as articulações* e do *Sobre as fraturas*, a qual se correlatava com o tratamento correto. Essa *dike*, enquanto relações interpessoais, avizinha-se das investigações de Platão e Aristóteles, no que tange ao conteúdo moral do termo em questão, deslindando mais uma ética hipocrática do que um amontoado de etiquetas.

Após estas considerações éticas, o autor hipocrático avança com as recomendações acerca do ambiente adequado para o tratamento médico, dos instrumentos, da limpeza e das bandagens (Hp.*Medic.* 2-4). Em seguida, discorre-se sobre as instruções sobre os métodos cirúrgicos e os diversos instrumentos (Hp.*Medic.* 5-9), os tumores e as feridas (Hp.*Medic.* 10-11), cataplasmas (Hp.*Medic.* 12), momento oportuno (Hp.*Medic.* 13) e a terapêutica dos feridos de guerra (Hp.*Medic.* 14). Por fim, é unanimidade entre os comentadores a relação entre essa obra e o *Juramento*, no que concerne ao silêncio, à boa reputação e ao cuidado com as mulheres (Hp.*Medic.* 1, Hp.*Jusj.*). Além disso, o tratado utiliza *prostasie* (dignidade), no mesmo sentido que o *Preceitos* (Hp.*Medic.* 1, Hp.*Praec.* 10) e emprega um curioso adjetivo,

¹⁴ Orig.: Ἱητροῦ μὲν ἐστὶ προσασίη, ὀρθὴν εὐχρως τε καὶ εὐσαρκος πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν αὐτῷ φύσιν· (...) Δεῖ δὲ σκοπέειν τάδε περὶ τὴν ψυχὴν τὸν σώφρονα, μὴ μόνον τὸ σιγᾶν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν βίον [τὸ] πάνυ εὐτακτον, μέγιστα γὰρ ἔχει πρὸς δόξαν ἀγαθὰ, τὸ δὲ ἦθος εἶναι καλὸν καὶ ἀγαθὸν, (...) Δίκαιον δὲ πρὸς πᾶσαν ὁμιλίην εἶναι· χρὴ γὰρ πολλὰ ἐπικουρέειν δικαιοσύνην· (...) Τὴν μὲν οὖν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα οὕτω διακεῖσθαι.

¹⁵ Orig.: quant au moral.

eurythmos, da mesma forma que o *Sobre o decoro* (Hp.Medic. 4; Hp.Descent. 8).

4.2.4. Lei (*Nomos, Lex*)

Diversamente dos escritos anteriores, a *Lei* hipocrática, juntamente com o *Juramento*, se faz presente na lista de Erotiano, nos manuscritos que transmitem a maior parte da coleção hipocrática, tais como o Vaticanus Graecus e o Marcianus, o que fez com que vários classicistas a considerassem como derivada diretamente da pena de Hipócrates. Assim foi a opinião de Littré (337), o qual asseverou que neste opúsculo se encontram algumas características presentes em todos os tratados genuinamente hipocráticos, a saber, os médicos estão habituados à prática, familiarizados com o ambiente de sua profissão e imbuídos de ideias e sentimentos que ela inspira. Analogamente, Francis Adams (338) assegurou que se Hipócrates não fosse o autor, então deveria ter sido alguns dos seus sucessores imediatos.

De outro lado, Daremberg (339) discordou dessas opiniões porque a *Lei* possui imitações e reminiscências da Antiguidade, o que o levou a situá-la fora da escola de Cós e em uma era pós-hipocrática. Também, Jones (340) defendeu que existem paralelos entre esse texto (Hp.Lex. 3) e as doutrinas estoicas (D.L. 7.40), e Jouanna (341) atestou que sua data não pode ser anterior ao século IV aEC, por causa do termo *dogma* (Hp.Lex. 3), que não aparece antes de Platão e Xenofonte. Adams (342), Daremberg (343) e Craik (344) concordaram que não se deve entender *Nomos* por “lei”, pelo que no sentido do texto, esse vocábulo denota “costume” e “preceitos”.

No que diz respeito ao conteúdo, o autor hipocrático inicia com um manifesto em defesa da medicina (Hp.Lex. 1), ela é a mais notável de todas as artes, contudo se encontra em posição inferior por causa dos seus praticantes:

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. (Hp.Lex. 1 – Tradução de Ribeiro¹⁶) (345)

Em seguida, ele elenca os preceitos necessários à boa formação do agente da saúde (Hp.Lex. 2-4) e por fim, ele exorta que os mistérios da ciência devem ser revelados somente aos iniciados (Hp.Lex. 5). Esse opúsculo possui semelhanças com o *Sobre o decoro* (Hp.Descent. 4) e o *Preceitos* (Hp.Praec. 13), no que concerne à educação do médico. Ademais, a *Lei* e o *Juramento* possuem em comum o tema da perda de reputação (Hp.Lex. 1) e linguagem religiosa (Hp.Lex. 5), também o *Juramento* atesta uma citação um *nomos iatriko* que, mesmo não sendo uma referência precisa, os comentaristas entenderam como sendo uma alusão direta ao tratado *Lei* (346).

4.2.5. O mérito dos *Tratados de Disposição*

Esses escritos de cunho ético-normativo possuem algumas características comuns que merecem ser ressaltadas:

¹⁶ Orig.: 'Ὅμοιότατοι γὰρ εἰσιν οἱ τοιοῦδε τοῖσι παρεισαγομένοισι προσώποισιν ἐν τῆσι τρᾶ γωδῆσιν· ὡς γὰρ ἐκεῖνοι σχῆμα μὲν καὶ στολὴν καὶ πρόσωπον ὑποκριτοῦ ἔχουσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ὑποκριταί, οὕτω καὶ ἰητροὶ, φήμη μὲν πολλοὶ, ἔργω δὲ πάγχυ βαιοί.

- a) todos são difíceis de serem cronologicamente e espacialmente situados, porém existem sinais neles que fazem a crítica pender, geralmente, para uma datação tardia (helenística ou imperial);
- b) os preceitos, por eles ensinados, parecem ter a intenção de se opor a um *background* anti-hipocrático (347);
- c) esses preceitos foram elaborados para suprir uma falta de legislação específica da profissão médica e governar o comportamento médico em três âmbitos principais: relação com o paciente, responsabilidade com a sociedade e vínculo com os colegas, os colaboradores e os alunos (348).
- d) há neles uma evidente preocupação pedagógica (349). Com efeito, a função ético-didática já aparece, direta ou indiretamente, nos escritos cirúrgicos, ginecológicos e terapêuticos (350, 351). Além disso, Dean-Jones (352) notou que o *Sobre o médico* possui todas as características de um tratado metapedagógico, isto é, ele foi destinado aos instrutores iniciantes, os quais ensinariam para os médicos;
- e) princípios morais, tais como justiça e temperança, não são amplamente discutidos (353), o que não significa que eles não estejam presentes;
- f) eles procuraram um balanço entre as necessidades dos médicos e dos pacientes ao indicar um alvo moral e intelectual para a medicina, providenciando o melhor interesse para o enfermo, ao mesmo tempo assegurando a melhor reputação e o sustento financeiro para o agente de saúde (354).

Em verdade, não se pode falar em tradição ou éticas antigas únicas, pois elas se mostraram muito mais plurais do que se possa imaginar e os mecanismos da recepção modificaram alguns elementos, ora incorporando itens, ora os excluindo. Acrescenta-se que as tradições passaram por um processo de invenção em épocas de crises para polemizar ou para consolidar novos ideais. Aplicando aos *Tratados Hipocráticos de Disposição*, nota-se que existe uma riqueza em temas (tais como o salário e a imagem do médico, as formas de autorregulação) que foram colocados em segundo plano pela tradição médica em detrimento da exaltação do *Juramento* de Hipócrates. Persegue-se, então, a hipótese de que ele se adequa com aquilo que

Hobsbawn chama de “tradição inventada”. Ora, para se assegurar a verdade e a validade dessa declaração, faz-se necessário compreender o que o Juramento representava para a Antiguidade e qual o seu sentido primevo, e posteriormente compará-lo com a sua recepção nas obras dos bioeticistas contemporâneos.

PARTE III – O CONTEXTO E A INTERPRETAÇÃO DO JURAMENTO HIPOCRÁTICO

O *Juramento* de Hipócrates, privilegiado pela tradição, possui várias versões gregas, latinas e árabes. Existem várias divergências entre os manuscritos e formas de se ler uma mesma palavra, alterando significativamente a interpretação. Dificilmente, atinge-se uma interpretação hegemônica, porém a riqueza da polissemia presente em cada sentença reverdesce o ânimo daquele que se envereda pelas análises filológicas. Nesta terceira parte, pretende-se fazer uma leitura cuidadosa do texto em busca de um significado e uma ética que ultrapasse os meros códigos. Nessa busca, tenciona-se seguir o fio condutor de um novo triângulo hipocrático: *techne*, *ethike* e *didache*. Assim, restaura-se o lugar da ética na *techne* e no ensinamento, entendendo que a quebra em qualquer um dos pontos conduz à transgressão e ao dano à saúde do paciente.

CAPÍTULO 5 - JURAMENTO HIPOCRÁTICO: PROMESSA E CONTRATO

O *Juramento* hipocrático apresenta desafios no texto e no contexto, por causa das variações nos manuscritos e alusões a fatos e situações que são estranhos para o grego na Era Clássica como, por exemplo, o aborto. Para analisá-lo, é necessário buscar na filologia os instrumentos necessários para deslindar as possibilidades de leitura e a provável reconstrução textual.

5.1. CONTEXTO E TRANSMISSÃO

Por “contexto” não se compreende uma reconstrução fiel do momento histórico em que o texto surgiu, tamanho empreendimento seria impossível pela escassez das fontes. Ao contrário, permite-se localizar o texto em sua primeira menção na Antiguidade, debatendo as possibilidades de datação, autoria, estrutura, e em seguida, percorrer a tradição manuscrita e papirológica.

5.1.1. Datação

O primeiro testemunho sobre o *Juramento* se encontra em Scribonius Largus (355) (*LARG.praef.* 5), médico e escritor do século I aEC, o qual

confirmou que Hipócrates começava seu ensino jurando não ministrar fármacos abortivos para mulheres. Outras menções ao texto aparecem em Erotiano (356), médico e/ou gramático do século I EC, e Sorano (357), possível médico que viveu nos séculos I e II EC. O primeiro criou um glossário e ordenou as obras hipocráticas em cinco grupos: semiótica ou signos das doenças; etiológicas ou causas; terapêuticas; mistas; e as relacionadas com a *techne* da medicina (Erot. 36.15-20), entre as quais se encontram o *Juramento* e *Lei*. O segundo asseverava que havia um debate entre os médicos sobre o aborto, fundamentado no *Juramento* (Sor. 60).

Assim, nota-se que o *Juramento* já era conhecido no século I aEC, mesmo sem nenhuma menção direta por Galeno, apesar da tradição árabe legar um comentário, possivelmente apócrifo (358), de Galeno ao texto. Não se considera, então, o testemunho de Aristófanes (359) (Ar.Th. 269-272), cuja citação alude a um general ateniense (360), e nem o testemunho de Catão, em Plínio (361) (Plin.HN. 29.14), o qual diz que Hipócrates jurou matar todos os bárbaros, referente às *Cartas* (Hp.Ep. 1-9) e não ao *Juramento*. Apesar dessas evidências, não há consenso entre os classicistas quanto à datação: Daremberg (362) e Max Pohlenz (363) atestaram que o texto foi escrito antes de Hipócrates, resquícios de um período arcaico; Eccia (364), Jouanna (365), Craik (366), Axel Bauer (367) e Savas Nittis (368) garantem que data da obra se aproxima da metade do século V ou início do século IV aEC; Edelstein (369), Ducatillon (370) e Heinrich von Staden (371) sustentam que a redação do opúsculo ocorreu durante o Período Helenístico ou mesmo Imperial; por fim, Vegetti (372) reconhece todas as dificuldades e declara que o *Juramento* é uma obra sem data. Opta-se pela opinião de Vegetti, acrescentando que as evidências linguísticas (como a palavra *diatereso*) e temáticas (em especial o aborto) atestam para uma datação posterior, porém, a forma do ensino e a estrutura do juramento parecem apontar uma datação da Era Clássica. Outra opção seria admitir que a redação original fosse modificada com o tempo e, por isso, se aproximou cada vez mais da linguagem do *Sobre o decoro, Lei e Preceitos*.

5.1.2. Autoria

Existiram várias divergências quanto à autoria do *Juramento*, mas atualmente é quase consenso entre os classicistas que a obra não é genuína. No século XIX, Adams (373), Littré (374) e Petrequin (375) afirmaram que o texto procede diretamente da pena de Hipócrates, porém Daremberg (376) discorda dizendo que a obra é fruto de uma coletividade e não somente de uma pessoa. Entretanto, a busca de um verdadeiro Hipócrates e de suas obras, gerou uma polêmica que durou mais de um século e ficou conhecida como *Questão Hipocrática*.

Littré (377), ao defender a posição de que era possível reconhecer as obras genuínas de Hipócrates recorre à citação de Platão no *Fedro* (Pl.*Phdr.* 270c), a qual faz uma menção de um método hipocrático, que Littré defendeu ser o tratado *Da medicina antiga* (Hp.*VM.* 20). Essa discussão tomou fôlego durante o século XX e só conheceu seu ocaso em 1975 com Lloyd (378), ao demonstrar que o *Fedro* testemunha um método e não uma teoria hipocrática específica, ademais a relação desse diálogo com os textos médicos é tênue, portanto não se pode chegar a um consenso. Desta forma, atualmente as expressões “Hipócrates”, “obras hipocráticas” ou “Juramento hipocrático” são somente convenções legadas pela tradição, sem vínculo com o médico de Cós, do qual só se sabe com certeza, segundo as palavras de Sigerist (379), que ele existiu.

5.1.3. Estrutura

Propõe-se a seguinte estrutura para a análise do texto:

1. Invocação (1-4).
2. Contrato (5-12).
3. Heptálogo (13-27):
 - 3.1. Benefício e dano nos tratamentos dietéticos.
 - 3.2. Não fornecer droga mortífera.
 - 3.3. Não administrar um pessário destrutivo.
 - 3.4. Manter-se em pureza e santidade.
 - 3.5. Não operar cálculos na bexiga sem especialização.
 - 3.6. Continência sexual.
 - 3.7. Confidencialidade.
4. Bênção e impreciação (28-31).

5.4. Tradição Manuscrita

A lista dos tratados hipocráticos, presentes no Marcianus Venetus 269 e o Vaticanus Graecus 276, correspondem aos da *Suda*, enciclopédia bizantina, começando com o *Juramento* e a *Lei*, ordem que difere de Erotiano. Até agora, as edições críticas (380) do *Juramento* se baseiam nas lições de dois manuscritos antigos:

a. Marcianus Venetus 269 (M) fol. 12, um manuscrito do século XI que se encontra na Biblioteca de São Marcos em Veneza;

b. Vaticanus Graecus 276 (V) fol. 1, um manuscrito do século XII que encontra a Biblioteca do Vaticano.

Existem outras (381) variantes do *Juramento* nos seguintes manuscritos:

I. Manuscritos de Paris:

1. 2140 fol. 9 (séc. XII-XIII).
2. 2142 fol. 12 (séc. XII-XIV).
3. 2143 fol. 11 (séc. XIV).
4. 2144 fol. 13 (séc. XIV).
5. 2596 fol. 185 (séc. XIV).
6. 2047 fol. 16 (séc. XV).
7. 2141 fol. 8 (séc. XV).
8. 2145 fol. 14 (séc. XV).
9. 2148 fol. 1 (séc. XV).
10. 2255 fol. 55 (séc. XV).
11. 2146 fol. 1 (séc. XVI).
12. Suppl. gr. 608 fol. 178 (séc. XVI).

II. Manuscritos de Roma:

1. Urbinas 64 fol. 116 (séc. XI).
2. Urbinas (U) 68 fol. 16 (séc. XIV).
3. Vaticanus 277 (R) fol. 25 (séc. XIV).
4. Palatinus 192 fol. 1 (séc. XV).
5. Reg. Suec. 182 fol. 16 (séc. XV).
6. Vaticanus 2238 fol. 180 (séc. XV).

III. Manuscritos de Florença:

1. Laurentianus plut. 74, 1 fol. 9 (séc. XV).

2. Laurentianus plut. 74, 13 fol. 7 (séc. XV).

IV. **Manuscrito de Milão:** Ambrosianus B 113 (Amb^a) sulp. fol. 2 (séc. XIV).

V. **Manuscritos de Londres:**

1. Arundel 538 fol. 19 (séc. XV).

2. Stowe 1073 fol. 2 (séc. XVI).

VI. **Manuscritos de Oxford:**

1. Baroccian 204 fol. 9 (séc. XV).

2. Miscellaneous Bodleian 132 fol. 1 (séc. XVI).

VII. **Manuscrito de Viena:** Vindobonensis 4772 fol. 105 (séc. XV).

VIII. **Manuscrito de Praga:** Vindobonensis Philol. 219 fol. 140 (séc. XIV).

IX. **Manuscrito de Escorial:** Scorialensis (Σ) II 5 fol. 28 (séc. XV).

X. **Manuscrito de Cambridge:** Caius 50 fol. 1 (séc. XV-XVI).

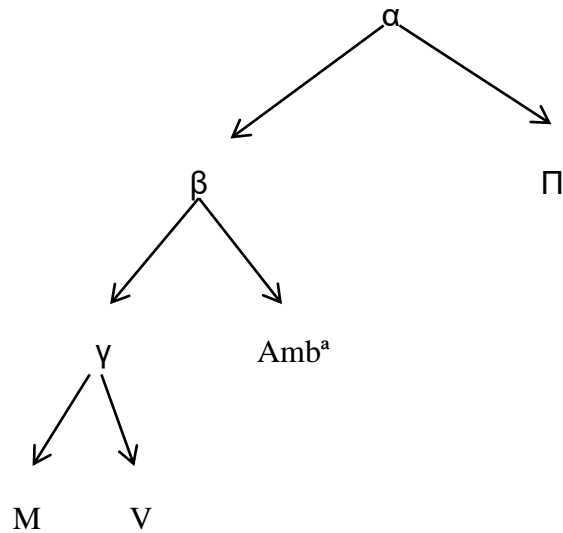
XI. **Manuscrito de Athos:** Bibl. Mon. Ibêrôn 4302.182 fol. 8 (séc. XVI).

XII. **Manuscrito de Leiden:** Vossianus fol. 10 (séc. XVI).

XIII. **Manuscrito de Copenhagen:** Hauniensis ant. fund. reg. 224 (séc. XVI).

Além desses manuscritos, existe uma versão árabe (Ar), do século XIII, que foi preservada em *Vidas dos Médicos* de Ibn abi Usaybia e uma versão conservada em um papiro (382) datado do século IV, Oxyrhynchus Papyri XXXI 2547 (Π).

Com base na tradição textual e na intuição de Jouanna (383), propõe-se o *stemma* seguinte:



Os manuscritos M e V remontam a um modelo perdido (γ), o qual juntamente com o Amb^a remetem a um arquétipo da tradução manuscrita (β) que ascende, com o Papiro, um modelo perdido (α). Por fim as principais edições críticas são: W.H.S. Jones (Loeb 1923; 1924); I.L. Heiberg (384) (CMG 1927); J. Jouanna (385) (1996).

5.2. INVOCAÇÃO E CONTRATO

Os juramentos são constituídos por três partes principais: invocação, a promessa e a bênção-imprecação. Na primeira parte, recorre-se ao elemento divino para testemunhar o que será dito, o que torna esse não somente ato religioso, mas jurídico, utilizado para coesão social, reforço moral e compromisso militar. O *Juramento* possui uma peculiaridade, ao trazer no corpo do texto um contrato escrito que aludiria a uma prática oral e escrita dos médicos antigos.

5.2.1. Invocação

Juramento de Hipócrates

Eu juro por Apolo médico e Asclépio e Hígia e Panaceia e todos os deuses e deusas, e os tomo por testemunhas, que eu cumprirei, segundo minha capacidade e meu juízo, este juramento e este contrato escrito: (Hp.Jusj.)¹⁷

5.2.1.1. A Natureza do Juramento

No título, *horkos* é precedido por *hippocratous* em M e V e *tou autou ho* em Amb^a, o primeiro diz respeito à autoria e o segundo enfatiza o substantivo. Na segunda linha, o verbo performativo na primeira pessoa do singular *omnumi* aparece *omnuo* em M, V, R, Miscell., Stowe, Paris 2146, o que não pode ser um indicativo de uma língua tardia, porque Xenofonte (386) (X.An. 6.1.31) já usava a desinência *-o-* no lugar de *-mi-*, sendo que qualquer uma delas denota o compromisso pessoal e verbal daquele que jura. *Horkos* faz um complemento ao verbo *omnumi*, e possui o sentido de “objeto de jurar por”. Sua etimologia é incerta: Chantraine (387) e Beekes (388) discutiram a possibilidade de derivação de *herkos*, “cerca”, porém, argumentou Chantraine, nem todo

¹⁷ Orig.: Ἱπποκράτους Ὀπκος

ὄμνύω Ἀπόλλωνα ἰητρὸν καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ὑγίαν καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας, ἴστορας ποιεύμενος, ἐπιτελέα ποιήσῃν κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμὴν ὄρκον τόνδε καὶ ξυγγραφὴν τήνδε·

juramento limitava algo, por isso faz-se necessário a investigação da sua natureza, como um todo, na tradição grega.

De fato, a maioria das informações sobre os juramentos na Grécia Antiga foi transmitida pelos escritos atenienses, e em conformidade com esses dados, podem-se elencar três de suas características indispensáveis (389):

a) uma declaração sobre o passado, presente (juramento assertivo) ou futuro (juramento promissório);

b) uma invocação de um poder super-humano como testemunha da declaração, que irá garantir sua verdade;

c) uma invocação de uma maldição condicional, a qual produzirá efeito se a afirmação for falsa ou se a promessa for rompida.

Infelizmente, como notou Donatella Lippi (390), a experiência antropogenética do juramento foi tecnicizada pela religião e pelo direito, entretanto, ela dispunha de uma fecundidade cultural, a qual atribuía ao ato de jurar funções variadas, entre as quais se podem destacar:

a) religiosa. Burkert (391) apontou que o juramento tem sua origem na religião e possui uma estreita ligação com o sacrifício. Existe uma invocação de testemunhas não humanas e, em seguida, derramava-se o sangue da vítima imolada, castrada ou esquartejada, fazendo preces para que os transgressores tivessem o mesmo destino, provocando, assim, um sentimento de terror nos presentes;

b) militar. Sabe-se (392) do juramento ateniense dos efebos e o *enomotiai* espartano, os quais se comprometiam em não trazer a desonra para a cidade, nem abandonar a pessoa que estava ao seu lado e ser obediente aos comandantes. É possível que Sócrates esteja fazendo uma alusão ao seu juramento durante seu julgamento (393) (Pl.Ap. 28e). Essas características foram transplantadas para o *Juramento* por Scribonius Largus (LARG.praef. 5), que segue o “general” Hipócrates e não desonra a medicina;

c) democrática e social. Licurgo (394) (Lycurg. 79) afirmou que o juramento sustenta a democracia, porque o magistrado, o juiz e o cidadão comum juravam, assegurando a obrigatoriedade de uma afirmação que se referia ao passado, presente ou futuro;

d) jurídica. A esfera judicial foi o lugar onde mais houve necessidade para garantir a veracidade e honestidade dos litigantes, ademais percebe-se que essa esfera se estendia também para o “direito internacional”, ou seja, entre as cidades-estados (395). Entretanto, como advertiu Sommerstein (396), não se pode confundir o juramento com o falso testemunho, pois as testemunhas juravam exclusivamente em caso de homicídio;

e) persuasiva. Os estudos (397) da Teoria do Discurso e Retórica têm levantado a hipótese de existirem características epidíticas no *Juramento Hipocrático*, tendo em vista seu encorajamento e persuasão ao respeito da profissão médica e ao renovo da apreciação pelos padrões éticos, invocando valores partilhados pela audiência;

f) performática. O juramento (398) pertence aos atos discursivos ou atos performáticos, sendo proclamados diante de um determinado público e sabendo que as suas afirmações tem o poder de pôr seu conteúdo em efeito, tal como as expressões “eu vos declaro casados”, “eu te batizo”;

g) moral. Os arcontes, generais, jurados e juízes juravam que iriam cumprir (399) o ofício de forma justa e honesta, seguindo as leis e sem usar o poder contra os cidadãos, o que aponta a uma proteção às partes mais vulneráveis.

Indubitavelmente, o *Juramento* de Hipócrates possui todas essas funções, ao que Walter Burkert (400) reforçou o seu caráter religioso comparando-o com os juramentos dos magos da Babilônia. Seguindo a mesma linha, Edelstein (401) propôs que o *Juramento* seja compreendido como uma obra da escola pitagórica, por causa da linguagem religiosa, da promessa do silêncio, da rejeição do suicídio e do aborto. Essa hipótese foi combatida por Karl Deichgräber (402), Charles Lichtenthaler (403), Kudlien (404) e pelo próprio Burkert (405), ao argumentarem que essa linguagem era comum a

todos os cultos de mistério. Contudo, Kudlien (406) antagonizou essa visão propondo que a linguagem do escrito não possui nenhum caráter religioso e que as palavras possuem também um sentido popular profano-moral. Em verdade, mesmo que se constate um forte apelo a responsabilidade interpessoal, não há como excluir completamente pano de fundo religioso do texto, como por exemplo, a invocação aos deuses.

5.2.1.2. Os Deuses

Em relação aos deuses invocados, o Amb^a é lacunar em *hygeian*, além de transmitir *apantas* no lugar de *pantas*, seguindo a lição de V, Miscell. e Stowe, sugerindo uma contaminação de um manuscrito ou a presença desse vocábulo em β. Assim, *apantas* estaria somente sobrelevando *pas*, sem alterar substancialmente o sentido. O verbo futuro do infinitivo ativo *poiesein* aparece como substantivo *poiesin* em Paris 2146, como erro de grafia *poisin* em V e como aoristo *poiesai* em Amb^a, tendo como escolha o futuro por coordenar com *omnumi* e com o caráter promissório do juramento. Assim, opta-se pelo *xyngraphen* do M, Amb^a e R, ao invés de *syngraphen* de V, por motivos estilísticos e seguindo uma possível lição de β, ressalta-se, portanto, que são grafias diferentes da mesma palavra e não alteram o sentido do vocábulo.

O texto acrescenta o epíteto *ietron*, médico, após a invocação de Apolo, o que poderia ser uma delimitação especial de seus atributos, considerando-se que ele dispunha de faculdades da mântica, da música e da peste. Em seguida, aparecem Asclépio, Hígia e Panaceia, simetricamente dispostos: dois deuses e duas deusas, todos os deuses e todas as deusas; os quais são chamados para serem testemunhas de que o profissional da saúde irá atingir a finalidade (*epitelea poiesein*) do juramento e do contrato. Esses deuses não eram rivais dos médicos como o eram os magos, os purificadores, os charlatães e os

impostores, ao contrário, Asclépio constituía uma espécie de patrono da profissão, e cada uma dessas entidades não humanas está relacionada com a natureza e o conteúdo do texto.

Asclépio era um aristocrata, pai de Podalírio e Macáone, que foi deificado no século V aEC, e a ele agregaram vários mitos. Píndaro (407) (Pi.P. 3) narra que Apolo engravidou a mortal Coronis e a matou por causa da sua infidelidade, salvando Asclépio, o bebê que ainda estava no ventre e o entrega para o centauro Quíron, de quem aprendeu a arte da cura, chegando a ressuscitar um morto. Apolodoro (408) (Apollod. 3.10.3-4) acrescenta que ele recebera de Atena o sangue da Górgona, o qual corria nas suas veias do lado esquerdo para a ruína dos seres humanos e do lado direito para a salvação dos mortais, fato que Thomas Cavanaugh (409) compara com o benefício e dano dos tratamentos médicos. Em outra versão do mito, Pausânias (410) (Paus. 2.26.3-5) conta que Flégias foi ao Peloponeso em uma missão de reconhecimento para um posterior combate e levou consigo sua filha, grávida de Apolo, quem concebeu a Asclépio em um monte chamado Mírtio, onde o abandonou. Por fim, outra versão, descreditada por Pausânias (Paus. 2.26.7) por almejar harmonizar uma tradição micênica com as outras, atribuía à Arsínoe, filha de Leucipo, a maternidade do deus.

As curas de Asclépio ocorriam nos templos (411) dedicados a ele, o Asclepeion, cujas estruturas eram edificadas perto de águas salubres e onde os enfermos pernoitavam a espera da epifania do deus em sonhos. Nesse momento, o debilitado era curado imediatamente ou ouvia do deus alguma instrução que o conduzia à saúde e, ao acordar, ele fazia uma oferta e depositava uma estela ex-voto no santuário. Geralmente, essa oferta era uma pequena gratidão, o que gerou uma fama e admiração do deus entre os mais necessitados (412) (Ael.Fr. 100), pois estes não eram servidos de médicos públicos na cidade e, na maioria das vezes, não tinham dinheiro para pagar uma consulta, nem tinham um sistema de previdência social que cobria os dias parados. Além de possuir a *philanthropia* (413) (Ael.NA. 9.33) , o filho de Apolo era moralmente e socialmente comprometido (414), recusando curar as doenças oriundas da incontinência e da ignorância (Philostr.Ep. 18).

A relação entre Asclépio e a arte de curar se prolongaram na História da Saúde. Segundo a tradição árabe (415), Galeno teria dito que o nome do deus deriva de esplendor e luz, e somente quem segue a pureza de vida pode se ocupar verdadeiramente da medicina. Ademais, sua representação iconográfica possui um caráter alegórico: a barba demonstra que o profissional da saúde deve estar revestido de modéstia e de maturidade; a serpente significa que os estudantes de medicina não devem ser prejudicados pelo sono, buscando uma mente comprometida, a fim de ser capaz de alertar de antemão seus pacientes sobre as condições atuais e as prováveis que possam surgir. Assim, a invocação do deus demonstra a afinidade entre suas virtudes e o dever do médico, bem como as três gerações de sua família mostram a proximidade entre o discípulo, mestre e as suas respectivas famílias.

De fato, a família de Asclépio foi sendo construída ao longo dos séculos. Podalírio e Macáone apareceram na *Ilíada* sem serem divinizados, contudo há indícios (416) que Hígia e Panaceia já tinham sido personificadas e deificadas no século V aEC, entretanto, até então, elas não tinham sido associadas diretamente com o filho de Apolo. Posteriormente, lhe atribuíram uma esposa, Epíone (Paus. 2.29.1), e filhas: Aceso, Íaso, Panaceia, Egle e Hígia; nenhuma delas possuía um mito em particular, aparecendo somente como uma emanção do poder de cura do deus Asclépio. Exemplificando, Panaceia era a personificação do “remédio universal”, a deusa que prometia remédio para todas as doenças e garantia a variedade e a descoberta de novos fármacos (417) (Plin.HN. 25.30); também, Hígia encarnava a “saúde”, como nos relatou Herodas (418) (Herod. 4. 90-95), os sacrifícios a Asclépio eram depositados perto da imagem da deusa no Asclepeion e os ofertantes deveriam comer o pão da saúde, conhecido como Hígia.

5.2.1.3. Esforço e Limitações

Os deuses invocados testemunham que o médico irá cumprir o juramento e o contrato escrito, segundo (*kata* + acusativo) a capacidade e o juízo, *dynamin kai krisin*, o que denota um esforço e, ao mesmo tempo, uma limitação com a qual o profissional conviveria no exercício da sua arte. Ora, *dynamis* é um vocábulo recorrente na matemática, filosofia e medicina dos séculos V e IV aEC (419), sendo que no CH ele se relaciona com as temáticas próprias da arte de curar, tais como:

a) os princípios ativos dos alimentos (Hp.VM 3);

b) o efeito de substâncias sobre o corpo (Hp.Vict. 1.10) e o poder dos materiais terapêuticos, como *pharmaka* (Hp.Fract. 31);

c) a eficácia dos métodos terapêuticos (Hp.Art. 48);

d) o poder ou propriedade de um determinado órgão (Hp.Morb.Sacr. 16.1) ou também a capacidade do corpo para realizar algumas funções, tal como a reprodução (Hp.Nat.hom. 3.);

e) a força do corpo do paciente (Hp.Prog. 1);

f) as propriedades da doença (Hp.Morb.Sacr. 18);

g) a capacidade do médico (Hp.Jusj.).

A opção pela palavra “capacidade” se deve pelo amplo campo léxico-semântico que ela abarca, podendo denotar “competências, aptidão, experiência, habilidade, habilitação, inteligência, perícia, saber, sumidade e talento” (420, 421). Entendido assim, *dynamin* teria uma estreita relação com *krisin*, juízo, cujo sentido permeia o campo jurídico-político (422), significando “julgamento”; entretanto no CH, esse termo pode ser compreendido como o momento no qual a doença intensifica, transformando-se em outra, ou enfraquece, desaparecendo por completo (Hp.Aff. 8), nesse ponto, o médico deve exercer seu julgamento para intervir ou não, a fim de evitar falhas iatrogênicas (423).

5.2.2. Contrato

Considerar àquele que me aceitou ensinar essa arte igual a meu pai e compartilhar meus meios de subsistência e, havendo privação, partilhar com ele aquilo que for necessário; e considerar seus descendentes iguais aos meus irmãos, e lhes ensinar essa arte, que queiram aprendê-la, sem remuneração ou contrato escrito, transmitir os preceitos, as lições orais e todos os demais ensinamentos aos meus filhos, aos do meu mestre, aos discípulos que firmaram o contrato escrito e prestaram o juramento, seguindo a convenção médica, a mais ninguém. (Hp.Jusj.)¹⁸

5.2.2.1. O Juramento e o Contrato

O texto hipocrático explicita “juramento” e “contrato”, objeto direto de *poiesein*, indicando que o opúsculo contem uma parte oral, *horkos*, e uma parte escrita, *xyngraphen*, o que atualmente parece um ponto pacífico entre vários filólogos e exegetas (424, 425, 426). Jouanna (427) viu um indício de um apelo ao direito e não somente à religião e à medicina, porque *xyngraphen* é um termo técnico do direito civil na época clássica usado, frequentemente, em situações de risco de naufrágio ou em empréstimos importantes. Demóstenes (428) (D. 36.1-5) relatou que Fórmion recebeu de empréstimo vinte minas para

¹⁸ Orig.: ἡγήσασθαι τε τὸν διδάξαντά με τὴν τέχνην ταύτην ἴσα γενέτησιν ἔμοσι καὶ βίου κοινώσασθαι, καὶ χρεῶν χρηρίζοντι μετάδοσιν ποιήσασθαι, καὶ γένος τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀδελφοῖς ἴσον ἐπικρινεῖν ἄρρεσι, καὶ διδάξειν τὴν τέχνην ταύτην, ἢν χρηρίζωσι μανθάνειν, ἄνευ μισθοῦ καὶ ξυγγραφῆς, παραγγελίης τε καὶ ἀκροήσιος καὶ τῆς λοιπῆς ἀπάσης μαθήσιος μετάδοσιν ποιήσασθαι υἱοῖσι τε ἔμοισι καὶ τοῖσι τοῦ με διδάξαντος καὶ μαθητῆσι ξυγγεγραμμένοισι τε καὶ ὠρκισμένοισι νόμῳ ἱητρικῶ, ἄλλῳ δὲ οὐδενί.

uma navegação mediante um contrato que foi depositado em um banqueiro; ao ser acusado de não cumprir as suas cláusulas, ele leu o contrato diante dos juízes.

Ducatillon (429) levantou questionamentos que permanecem sem resposta quanto à forma original e especial do *Juramento*: ele era escrito? Ou escrito e pronunciado? Quem o escrevia e o prestava eram a mesma pessoa? Além dessas indagações, pode-se acrescentar que não era usual nos juramentos clássicos uma fusão entre “juramento” e “contrato”, aparecendo somente no primeiro século antes da Era Comum, quando Diodoro de Sicília (D.S. 1.79) afirmou que a lei egípcia sobre o empréstimo previa dois tipos de juramentos; sem documento escrito ou vinculado a um contrato. Mesmo no Egito, o contexto do direito civil se assemelha ao grego e se relaciona ao texto hipocrático, aventando-se a possibilidade de uma datação tardia ou uma aglomeração posterior de duas redações feitas durante a Época Clássica. Ademais, o leitor atento percebe que a ordem apresentada é *horkon tonde kai xyngraphen tende*, contudo a estrutura que se segue é inversa.

O contrato do *Juramento* era destinado a ligar o discípulo ao mestre que o aceitara para aprender as técnicas da medicina, sendo feito diante de testemunhas, *istoras*, isto é, pessoas chamadas em um litígio (Hom.//. 18.501) para obter um ganho de causa. No comentário de Galeno (430), ele disse que a família de Asclépio estava unida por um juramento que os proibia de ensinar a arte da cura para os de fora. Esse ensinamento era oral, porém, Hipócrates temia que a medicina fosse perdida e a preservou em escritos. Ibn Abî Uşaybi'ah foi mais além, ao declarar que os médicos estavam desaparecendo por causa da diminuição dos descendentes, e diante dessa situação Hipócrates usou de forma astuciosa o discurso que a *techne* deveria ser difundida por toda parte, para benefício da humanidade, firmando um contrato escrito e um juramento oral para os que pretendiam aprender a medicina.

5.2.2.2. As Cláusulas do Contrato

Existem cinco cláusulas do contrato e cada uma delas porta dificuldades textuais que influenciam no sentido do texto e merecem ser averiguadas de perto:

Cláusula primeira – Considerar o mestre como se fosse o pai. O contrato começa com o aoristo infinitivo *egesasthai* seguido de *te* ou *de* segundo M, R, U, Baroccian, Arundel, Paris Suppl., Laur. Plut. 74.1, Reg. Suec., Vat. Gr. 2238, Vind. Phil., Hauniensis. A opção pelo *te* ocorre por causa de a partícula ligar a primeira cláusula com o *kai* da segunda, de qualquer forma *egesasthai* não pode ser omitido, como acontece em U, por ser *te* e *de* partículas pospositivas. Jones (431) pensa que os aoristos *egesasthai*, *koinosasthai*, *poiesasthai* deveriam estar no futuro, porém Lichtenthaeler (432) defendeu que se *egesasthai ... didaxanta* fossem entendidos como passado, então o juramento deve ser feito após o aprendizado, ora isso iria contradizer a quinta cláusula do contrato, que autoriza o ensino somente após o juramento e o contrato. Assim, ele entende a dificuldade apresentada acima como um aoristo “ingressivo”, ou ainda, o mestre já decidiu ensinar um aluno de fora e agora está se preparando para deixá-lo participar da lição, ele é “aquele que vai me ensinar a arte medical”. A dificuldade prossegue no vocábulo *genetesin*, pois ele aparece no glossário de Erotiano (Erot. Frag. 60), não obstante o uso do plural da palavra significando “pais” é pouco usual na Era Romana (433) e não aparece na prosa durante o Período Clássico e Helenístico (434), podendo ser compreendido mais como um plural enfático e traduzido por “meu pai”. Por fim, nessa cláusula, as duas principais palavras *techne* e *genetesin* não se sucedem por acaso: se com o juramento o mestre se torna, por assim dizer, o “criador espiritual” do aluno, é apenas porque ele quer aprender a arte da medicina com ele.

Cláusula segunda – Comparticipar os meios de subsistência e os bens, quando necessário. A oração começa com o comprometimento de tornar comum, *koinosasthai*, os meios de vida, *biou* V M: *bion* Amb^a, com o mestre. Em seguida, a aliteração ou assonância de início, *chreon chreizonti*, aparece

chreon em M e *Amb^a* e *chreous* em V, *Miscell.*, o qual possui proximidades com *chrema* e *chre*, “aquilo que se deve a alguém” tanto no sentido material como moral, nesse trocadilho pode significar “precisa do necessário”. Por fim, M transmite *metadosin poesasthai*, “partilhar”, V omite, Arb. e *Amb^a* leem *meledosi*, um provável erro de grafia de *meledonon* ou *meledonos*, “sofrimento” ou “cuidar”. O sentido se harmoniza com a natureza do contrato, a saber, o discípulo deve retribuir ao seu mestre os bens e o patrimônio, em caso de necessidade e não somente a propriedade intelectual do saber medicinal.

Cláusula terceira – Considerar seus descendentes iguais aos meus irmãos. A palavra *genos* possui um sentido mais amplo de descendente, sendo omitida em V e transmitida por *Amb^a* como *genous tou*, seguida de *auteou* em *Amb^a* e o reflexivo *eouteou* em M, R e Paris 2140 e *Suppl. Gr.*, um possível pseudo-jônico. O tempo verbal da oração mudou para o infinitivo futuro em *epikrineein*, voltando expressar o caráter promissório. O problema maior dessa cláusula reside nas palavras *adelphoi* e *arresi*, porque a primeira é masculina e a tradução ficaria “irmãos homens”, expressão não usual, mas poderia estar reforçando a linhagem paterna (435), podendo ser traduzida simplesmente como “irmãos”, ou “meus próprios irmãos” (436), ou ainda “meus irmãos” (437). Ressalta-se que a primeira notícia que se tem de uma médica data do século IV aEC, em uma estela funerária de Fanostrate (438), parteira (*maia*) e médica (*iatros*), portanto restam dúvidas se o *Juramento* hipocrático era universal ou se haviam outras corporações que aceitavam mulheres.

Cláusula quarta – Ensinar aos descendentes do mestre a arte sem salário ou contrato. Novamente o infinitivo futuro *didaxein*, *Amb^a* *didaxo*, aponta para a promessa de ensinar aos filhos dos mestres, que desejam aprender a técnica, sem remuneração, *misthou*, ou contrato, *synngraphes*. No *Protágoras* de Platão (439) (*Pl.Prt.* 311b-c), Sócrates falou que Hipócrates de Cós ensinava a arte da medicina por um *misthon*, possivelmente, para os de fora que não firmavam o contrato nem prestavam o juramento. *Misthon* também aparece nos *Preceitos* (*Hp.Praec.* 4) na sua forma diminutiva, *mistharion*, o que denotava uma taxa acordada entre os médicos e os doentes, aludindo a uma quantia pequena que o bom médico deveria pedir (440).

Cláusula quinta – Transmitir todos ensinamentos somente àqueles de direito. A lição de Amb^a omite *horkismenois* e o Π transmite *ephorkismenois*, o equivalente de *eporkizo*, atestado nos escritos cristãos, que após o final do século I EC assume o sentido de “exorcizar” e no grego clássico denotava “cometer perjúrio” (441). Assim, essa última cláusula declara que a transmissão dos preceitos, *parangelies*, as lições orais, *akroesios*, e os demais ensinamentos, *loipes mathesios*, acontecerá *exclusivamente* aos filhos de quem jura e assina o contrato e aos discípulos que assim o fizeram, bem como aos filhos do mestre. Littré (442) acreditou que *parangelies*, se referia aos escritos esotéricos, Jones (443) defendeu que essa tríade (*parangelies*, *akroesios* e *loipes mathesios*) não era usual, Edelstein (444) viu indícios do pitagorismo, contudo, o sentido desses termos parecem ser mais próximos da acepção comum, e Novo (445) asseverou que havia uma relação de poder-saber e, por medo de revelar a ignorância e as limitações, as lições permaneciam veladas. Acrescenta-se que a interdição de não divulgar os ensinamentos pode aludir ao risco de banalização da profissão médica, uma vez que ao se fechar uma sociedade, ela fica mais armada contra as críticas e contra os plágios da concorrência (446). Contra essa atitude, alguns médicos defendiam estender o conhecimento médico para todos (Hp. VM. 4), a fim de que o sábio reconheça que a saúde consiste no bem mais valioso e que use seu próprio juízo frente à doença (Hp. Nat. Hom. 24). Finalmente, a cláusula remete a uma lei médica, *nomoi ietrikoi*, a qual foi interpretada ora como lei (447) ora como costume (448, 449), todavia essas interpretações possuem algumas dificuldades apontadas por Staden (450): a lei modifica o juramento e o contrato ou apenas o primeiro? A expressão significa “pela lei médica” ou “pelo costume da medicina” ou “por uma regra da *techne* médica” ou “por aquilo que é aceito na *techne* médica”, ou outra coisa? Ela é uma extensão adicional da auto-definição deste texto, isto é, o juramento é uma *nomos ietrikos*? Conforme o que foi explicado sobre o tratado *Lei*, defende-se a tradução por “convenção médica”, tendo em vista o uso do termo nos escritos hipocráticos e o contexto histórico.

As três ocorrências do verbo *didachein* no *Juramento* não são por acaso. Existe uma estreita relação entre *techne* e *didache* no CH, a ponto de a

medicina ser considerada a mestra de todas as coisas (Hp.*Loc.Hom.* 46) e o médico, o mestre dietético da população (Hp.*Vict.* 3.68). O ministério pedagógico do médico começa em sua formação e continua no exercício de sua função, formando um novo triângulo hipocrático: *techne*, *didache* e *ethike*.

CAPÍTULO 6 - O NOVO TRIÂNGULO HIPOCRÁTICO: *TECHNE*, *DIDACHE* E *ETHIKE*

O trabalho monumental de Gourevitch demonstrou que o médico, o paciente e a doença formavam um triângulo que fora delineado nas *Epidemias* e atravessou os séculos pela história da saúde antiga. No *Juramento*, a ausência da enfermidade nas proporções em que elas aparecem nos tratados terapêuticos, nos leva a propor um novo triângulo hipocrático a ser comprovado através das análises do heptálogo: *techne*, *didache* e *ethike*.

6.1. HEPTÁLOGO

A palavra “heptálogo”, malgrado sua aparência com o “decálogo” judaico-cristão, expressa os sete preceitos hipocráticos presentes no *Juramento* e não possuem nenhuma conotação de mandamentos. Ora, um mandamento diria “não matarás”, em contrapartida um preceito hipocrático se aproxima de uma prescrição casuística “não operarei os que sofrem de cálculos na bexiga”. Logo, o primeiro possui uma pretensão de norma absoluta e o segundo busca evitar atitudes específicas que possam causar dano ao paciente.

6.1.1. Benefício e Dano nos Tratamentos Dietéticos

Eu farei uso de [todos] (tratamentos) dietéticos em benefício dos que sofrem, de acordo com a minha capacidade e o meu juízo, e eu afastarei do dano e da inadequação (técnica) [conforme meu entendimento]. (Hp.Jusj.)¹⁹

6.1.1.1. Benefício

A primeira parte da sentença começa por *diaitemasi*, um vocábulo de derivação do tema verbal, o qual pode significar comida, regime, maneira de viver (Th. 1.6), sustento e provisão (451) (X.Mem. 1.6.5). O sentido de *diaita* se desenvolveu de uma forma muito interessante (452) na língua grega, permeando os campos da política, dos tribunais e finalmente da medicina: inicialmente o termo denotava decisão, governo, ocupação, gênero de vida e arbitragem, que se contrapunha à *dike*, o que se nota na *Retórica* (Arist.Rht. 1374b 20).

No CH, essa palavra assume ao menos três sentidos:

a) no *Sobre a medicina antiga*, o autor declara que a medicina só foi descoberta graças à diferenciação entre alimentação (Hp.VM. 3). Ele, discorrendo sobre os medicamentos e o tratamento correto, assevera que o remédio mais certo e óbvio consistiu no fim do regime (*diaitemata*) antigo (Hp.VM. 13), baseado em carnes cruas e trigo sem moer. Infere-se que nesse tratado, *diaitemata* pode ser substituído sem nenhuma alteração semântica por *trophe*, alimentação;

¹⁹ Orig.: διαιτήμασί τε πᾶσι χρήσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν, ἐπιδηλήσει δὲ καὶ ἀδικίῃ τείρξιν† [κατὰ γνώμην ἐμήν].

b) no *Prorrético 2*, o termo assume o sentido de forma de vida de uma pessoa. O autor (Hp.*Prorrh.* 2.2.) assevera que algumas pessoas foram aficionadas pelo vinho, comeram carne ou não dormiram e por causa destas formas de vida (*diaitematon*) tais indivíduos sofrem de desvario;

c) o autor do *Sobre a arte* atribui a esse vocábulo uma conotação de tratamento dietético (Hp.*de Arte* 5). Ao tratar das formas de se alcançar a saúde, ele diz que a *diaitemata* englobaria a comida, a bebida, os banhos, as atividades, o sono, combinados em diversas possibilidades.

Assim, a sentença do *Juramento*, *diaitemasi te [pasi] chresomai* poderia ser traduzida por “farei uso de [todos] tratamentos dietéticos”, tendo em mente que *diaitemasi* é um dativo instrumental e não um genitivo, de onde se infere que o “fazer uso” se refere a um método de tratamento; essa conclusão pode ser confirmada também pelas relações catafóricas das linhas 15-20, nas quais se invoca a terapia farmacológica e cirúrgica. A lição de M e V, transmite, juntamente como Π, *chresomai*, o que parece mais próximo do espírito de comprometimento daquele que jura, colocando o verbo em 1ª pessoa. O Σ opta por *chresthai*, o Amb^a por *kechresthai*, aludindo, possivelmente, a uma correção, ao aproximar do infinitivo ou do perfeito para coordenar com o *eirxein*, ou pode-se levantar a hipótese de que o Amb^a tinha em mãos a lição de outro manuscrito perdido.

A próxima frase, *epi ophelleiei kamnonton*, pode ser traduzida por “em benefício dos que sofrem”. O substantivo *ophelleia* é oriundo do âmbito bélico-político, aparecendo em contextos distintos resultando em múltiplos significados:

a) ajuda. Em Tucídides (Th. 1.26), quando os coríntios enviam a ajuda (*ophelian*) para Epídamnos;

b) espólio. Em Políbio (453) (Plb 3.82) denotando espólio (*ophelleias*) de guerra;

c) servir, ser útil. Em Heródoto, no curioso fato em que Orestes parou de servir (Hdt. 3.126) (*ophelee*) aos persas e Dario disse que ele nunca foi útil (Hdt. 3.127) (*ophelese*), mas causou muitos males.

Na retórica grega, Isócrates (Isoc. 4.15), ao falar em cessar as inimizades contra os bárbaros, defende que muitos não fundamentam suas declarações sobre as desgraças e as vantagens-benefício (*opheleias*) das batalhas. No CH, o termo assume o sentido de benefício como, por exemplo, a alimentação benéfica ao doente (Hp.VM. 8). Contudo, no *Juramento*, o vocábulo poderia ser traduzido como “serviço, útil ou vantagem” sem nenhum prejuízo semântico se não fosse por causa da segunda metade do zeugma, no qual aparece *deleseí*, dano. Por sua vez, *kamnon* (labor, fadiga, sofrimento) se contrapõe a *hygies* em quase todo o *Sobre a medicina antiga* (Hp.VM. 3, 5, 8, 9, 14, 16.), se aproximando semanticamente, quiçá por eufemismo dos vocábulos *noseon*, *astheneon* e *algeon* (454).

6.1.1.2. Dano

Após este longo e árduo caminho, pode-se traduzir a primeira frase da sentença: farei uso dos tratamentos dietéticos em benefício dos que sofrem de acordo com a minha capacidade e o meu juízo. A segunda parte da sentença, *epi deleseí de kai adikiei eirxein*, inicia com o termo *deleseí*, precedido de *epi* + dativo (com o fim de), derivado nominal de *deleomai*, o qual aparece em Homero (Hom.II. 3.107) com o sentido de violar o juramento e em Heródoto (Hdt. 1.41; 4.198; 6.36.) como “dano”. De outro modo, Hesíquio (Hsch. 4.806.1), o lexicógrafo alexandrino, explica o vocábulo em questão com sinônimos, tais como: *orge*, *lobesis*, *kokourgia* e *phthora*, “ira, ruína, malícia, destruição”. Os manuscritos Arundel 538, Paris 2140, Laurent. Plut. 74, 1, Vind. Philol., Haun., Voss., transmitem *epideleseí*, o U acrescenta *blabe*, sendo que o Amb^a traz *epi*

doloisi, expressão que Jones (455) pensava ser uma variante mais antiga e Jouanna (456) provou ser uma corrupção. Aqui, o POxy 2547 oferece uma lição peculiar ao apresentar *ep' olethroi*, “para destruição”, ofertando uma opção mais dramática à leitura do texto. Propõe-se, então, a manutenção de *deleseis* e a sua tradução por “dano”, entendendo que o seu campo semântico é mais vasto que “prejuízo” (457).

Em seguida, no texto, *adikiei* aparece no acusativo feminino, *adikan*, de forma corrompida no Baroccian 204 e no dativo masculino, *adikioi*, no Paris Suppl. gr 608. O *antônimo* de *adikiei*, *dike*, é utilizado no CH com vários sentidos:

a) nome correto e apropriado dos fenômenos fisiológicos e patológicos (Hp.VM 3, Hp.Vict. 1. 28, Hp.Carn. 4);

b) tratamento correto e adequado, principalmente na imobilização das fraturas (Hp.Fract. 1, 7, 8, 30, 31; Hp.Art. 7, 47, 7);

c) estar em conformidade com a natureza (Hp.Fract. 1, 37, Hp.Superf. 29; Hp.Epid. 6.4.22);

d) simetria do corpo humano (Hp.Art. 10);

e) expressão “ser justo”. Exemplo: É justo não tratar os pacientes tomados pelas doenças (Hp.de Arte 13);

f) o justo prestígio do médico obtido através do prognóstico correto (Hp.Prog. 1);

g) dieta adequada (Hp.Prorrh. 2.4).

Diante destes usos, a palavra *adikiei* pode significar tanto “injustiça” no sentido moral, como “tratamento inadequado”, sendo que esse último seria mais apropriado devido à própria estrutura do zeugma, a qual remete essa segunda parte da sentença à frase de início, *diaitemasi te [pasi] chresomai*, referindo-se à forma de terapia, sem embargo não se deve esquecer que a técnica possuía uma relação intrínseca com a ética entre os médicos gregos.

Segundo o médico hipocrático (Hp.*Morb.* 1.6), pode-se elencar quatro fontes do dano e da inadequação técnica:

a) prognose errada: tratando de uma enfermidade, dizer que é outra; dizer que o estado grave é sem importância, ou vice-versa;

b) exame errado: não reconhecer, pelos sinais corporais, a tuberculose ou o desenvolvimento de outra doença;

c) medicamento errado: não saber se a doença precisa ou não de remédio, e não conseguir prescrevê-lo;

d) informações erradas: dizer ao doente que ele será curado sem a devida certeza.

Finalmente, o verbo *eirxein* apresenta uma dificuldade sintática por não coordenar com o futuro médio indicativo *chresomai*, mesmo se fosse remetido ao *omnymi*. Littré (458), Jones (459) e Jouanna (460) propuseram *eirxo* como correção, e Hans Diller (461) defendeu *eirxomai* pela proximidade com o latim *prohibebor* do Napol. VIII D, mesmo assim esse verbo coordena com o genitivo e não com o dativo, o que gera um problema semântico na oração. A única ocorrência com o dativo encontra-se em Ésquilo (462) (A.Th. 416), cuja significação do verso também se encontra comprometida. Na tentativa de buscar auxílio na reconstrução desse período, o POxy 2547, devido a uma parte danificada, traz somente *exo* legível, o que Daniela Manetti (463) reconstrói como *aphexo* futuro de *apexo*, contudo isso não resolve o problema sintático por ser um verbo que coordena com *apo* e não *epi*, por essa razão opta-se por *eirxo*.

Após *eirxein*, os manuscritos M e V omitem a frase *kata gnomen emen*, que aparece no POxy 2547 e no Amb^a, a qual Jouanna (464) aceita e inclui em seu texto crítico, porque a expressão, juntamente com “de acordo com a minha capacidade e o meu juízo”, especifica o esforço ou a limitação do médico.

Sumarizando, essa sentença foi traduzida de várias formas:

a) seguindo Jones (465): Eu irei afastar todo tratamento que intenta causar lesões ou erros²⁰;

b) conforme Edelstein (466): Eu os impedirei de praticar dano e injustiça²¹;

c) segundo Littré (467): Eu me absterei de todo mal e de toda a injustiça²²;

d) de acordo com Ducatillon (468): Mas se for por sua perda ou por uma injustiça contra eles, eu juro obstruí-lo²³;

e) seguindo Lichtenthaeler (469): Mas para evitar ferimentos e injustiça neles²⁴;

f) em conformidade com Vegetti (470): Mas me absterei de causar dano e injustiça²⁵;

g) por fim, propõe-se: Afastarei do dano e da inadequação (técnica) [conforme meu entendimento].

Por fim, essa máxima aparece em Tucídides (Th. 6.14) no discurso de Nícias, contra a expedição para Sicília, que define o bom governante como aquele que presta à sua cidade o maior número possível de bons serviços, ou pelo menos não a prejudica. Isso testemunha que o historiador e os médicos partilhavam de uma discussão em comum (471, 472), a saber, o combate aos preceitos expressos por Polemarco, na *República*, (Pl.R. 332d), o qual sustentava que a justiça consistia em ajudar seus amigos e prejudicar os seus inimigos. O axioma diz somente “o que” e “quem”, ou seja, os que sofrem, deixando de lado qualquer distinção de classe e diferenças sexuais.

²⁰ Orig.: will keep away all treatment which is intended to cause injury or wrong.

²¹ Orig.: I will keep them from harm and injustice.

²² Orig.: Je m'abstiendrai de tout mal et de toute injustice.

²³ Orig.: Mais si c'est pour leur perte ou pour une injustice à leur égard, je jure d'y faire obstacle.

²⁴ Orig.: Schädigung und Unrecht aber von ihnen abwehren.

²⁵ Orig.: Ma mi asterrò dal recar danno e ingiustizia.

6.1.1.3. Tratamento Dietético

Este preceito do benefício pode ser entendido como uma transição de uma parte positiva, ou seja, o contrato, e o início de uma parte negativa, em que o profissional da saúde jura não cometer uma série de atos que comprometerão sua reputação entre as pessoas. Nessa sentença se encontra uma máxima de beneficiar e não prejudicar os que sofrem, e por isso ela é aplicada, com razão, pelos bioeticistas contemporâneos em todos os aspectos dos tratamentos: farmacológico, cirúrgico e até mesmo em pesquisas com seres humanos. Jennifer Kosak (474) acrescentou que essa frase pode ser explicada com o toque do médico, que, como *cheirotechnas*, utiliza a mão para examinar os enfermos, causando benefício ou malefício, ajudando ou prejudicando, sendo bem ou mal interpretado.

Com efeito, seguindo o texto do *Juramento* e o lugar em que essa sentença está situada, percebe-se que o escritor tinha em mente uma circunstância específica, ou seja, o tratamento dietético. Essa terapia surgiu na passagem do século V para o IV aEC (475), com as especializações das *technai* e influências do movimento sofístico, e permeou os escritos de todas as associações médicas da época (476), tendo como finalidade proporcionar um tratamento mais suave para os que sofrem, bem como uma opção para a farmacologia e cirurgia.

A dietética possuía diversos elementos secundários, talvez seja por isso que *diaitemasi* encontra-se no plural, pois não estaria referindo somente à comida e à bebida, mas, provavelmente, a todas as ações que permeiam a dietética:

a) *catálogos de produtos alimentícios*. Os dietéticos (Hp. *Vict.* 39) buscavam distinguir as propriedades (laxantes, adstringentes, quentes, frias, secas, úmidas) de cada alimento (frutas, verduras, carne, entre outros),

estabelecendo uma relação de causalidade entre a constituição dos corpos, saúde e alimentação;

b) *uso de bebidas*. Assim como os alimentos, as bebidas possuíam propriedades necessárias para o saber do médico. Dentre elas, a água e o vinho foram amplamente explorados nos opúsculos dietéticos, como por exemplo, a advertência que a água pode provocar dano àqueles que sofrem de doenças agudas (Hp.*Acut.* 62);

c) *exercícios*. Os exercícios podem ser naturais (visão, audição, fala, pensamento) ou violentos. Podem-se incluir os passeios (matutinos, após a comida ou exercícios), corridas, exercícios ginásticos, os quais possuem qualidades tais como os alimentos (Hp.*Vict.* 61-66);

d) *sono*. O sono pode emagrecer e esfriar o corpo, retirando-lhe a umidade, porém se o repouso for prolongado pode causar enfraquecimento, ademais se uma pessoa não dormir suficientemente, sua digestão pode estar comprometida (Hp.*Vict.* 60), bem como pode lhe ocorrer delírios, dores ou angústias (Hp.*Prog.* 10);

e) *relações sexuais*. O intercurso pode emagrecer, umedecer e esquentar o corpo por causa do exercício físico, da secreção, da evacuação (Hp.*Vict.* 58) que ele provoca. Além disso, o coito é aconselhado nas doenças oriundas da fleuma (Hp.*Epid.* 6.5.15);

f) *banhos*. O banho pode ser quente ou frio, podendo refrescar e umidificar o corpo (Hp.*Vict.* 57). Ele deve ser tomado de forma correta (em silêncio, sem fazer nada, com abundância de água, sem ser brusco), senão ele causará dano (Hp.*Acut.* 65).

Acrescenta-se que essa forma de terapia recebeu um tratamento distinto no CH. No *Regime*, o autor fundamenta sua doutrina em uma cosmologia do fogo e da água (Hp.*Vict.* 3), interpretando, por meio deles, todas as ações dietéticas. A dieta apropriada deveria levar em conta as diferenças nas épocas do ano, nas regiões e nas constituições físicas das pessoas, por exemplo, durante o inverno se aconselhava a ingestão de alimentos quentes, a prática

intensa de exercícios e a atividade sexual com maior frequência (Hp. *Vict.* 68). Dessa maneira, no momento em que uma propriedade estivesse predominando, o médico deveria acentuar a propriedade contrária.

No *Sobre a dieta nas enfermidades agudas*, defende-se que os conhecimentos dietéticos também sejam aplicados nas pessoas que gozam de boa saúde (Hp. *Acut.* 28). Ademais, o profissional da saúde deve estar atento para as mudanças (*metabole*), pois nelas se engendram as enfermidades, de forma que o médico também não pode mudar repentinamente o tratamento (Hp. *Acut.* 35). O autor do *Sobre a medicina antiga* enriquece essa terapia advertindo que a alimentação dos enfermos não pode ser igual a dos sãos, sabendo que os elementos fortes na comida e na bebida causam dano tanto aos doentes quanto aos sãos.

Ao se estabelecer uma comparação com a dietética dos tratados hipocráticos, a sentença do *Juramento* não inclui os sãos, restringindo o benefício aos enfermos e enfatizando a capacidade, o juízo e o entendimento do profissional da saúde para evitar o dano e o erro na administração do tratamento. Possivelmente, encontra-se diante de uma antiga máxima para prevenir o que se chama hoje de “erro médico” (477).

6.1.2. Não Fornecer Droga Mortífera

Eu não darei nenhuma droga mortal a ninguém, mesmo se me for pedido, nem indicarei essa prescrição; (Hp. *Jusj.*)²⁶

O texto não possui muitas variantes na tradição manuscrita: a lição de Amb^a traz *ouden de doso* e omite *ouden*, o Paris Supp. diz *ou doso de ouden* *pharmakon aittheis tanasimon*, e o Π transmite *kathegesomai*, “guiar” ou “ensinar”, no lugar de *hyphegesomai*, “indicar”, “mostrar”. Esse texto pode ter ao menos dois significados (478, 479):

²⁶ Orig.: Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιγόνδε·

a) o envenenamento. Durante o Período Clássico, nas *Leis* de Platão (480), o Atenense propõe a promulgação de lei que versa sobre o assassinato involuntário e cita como exemplo o médico que deveria ser inocentado se o paciente viesse a óbito contra a vontade do terapeuta (Pl.*Lg.* 865a-b), mas se o paciente fosse envenenado, o médico poderia ser condenado à morte (Pl.*Lg.* 933d). Ora, a falta de uma legislação específica para o médico não significa que ele estava isento de processos (481), nem fosse acusado, direta ou indiretamente, nos tribunais, como relata Antifonte (482) na terceira *Tetralogia* (Antipho 3.4), em que um homem, ao ser acusado de assassinato por agressão, diz que o culpado era o profissional da saúde que não conseguira salvar a vítima. No que tange à manipulação e à ambiguidade das drogas, os médicos não gozavam de muita confiança como, por exemplo, Plínio (Plin.*HN.* 29.20), o qual assevera que eles são férteis em envenenamentos, relembra o caso do médico Eudemo, cúmplice de Livia no envenenamento do marido;

b) o suicídio assistido. Não havia uma condenação do suicídio na Antiguidade como houve na Idade Média, por isso Edelstein (483) observa mais um ponto de contato com as doutrinas pitagóricas que proibiam tirar a própria vida. Todavia, as drogas poderiam ser usadas para amenizar as execuções ou a morte de alguém, como Trasia de Mantineia, relatado por Teofrasto (484) (Thphr.*HP.* 9.16.8), que descobrira uma droga capaz de fazer com que a morte se tornasse fácil e indolor. Também, Tácito (485) (TAC.*Ann.* 15.64) narra que Sêneca, no momento da execução, pediu para Estácio Anneo, um médico amigo, que trouxesse um veneno para ajudá-lo a morrer e assim ele o fez.

Percebe-se que o preceito de valorização da vida está inserido de forma sutil nesse mandamento, contudo as práticas dos médicos parecem contradizer a norma hipocrática delimitada no *Juramento* ou era uma forma de proteção da imagem do terapeuta frente ao imaginário popular do “médico envenenador” e um refúgio diante de uma ordem de um soberano para usar fármacos em execuções.

6.1.3. Não Administrar um Pessário Destrutivo

Semelhantemente, eu não darei pessário destrutivo à mulher.
(Hp.Jusj.)²⁷

Amb^a omite *homoios* e *person*, transmitindo *parexo* em lugar de *doso*, proibindo o aborto de uma forma geral, e Π traz *person*, seguindo a tradição de M e V, limitando ao pessário. *Person* é um vocábulo raro no CH, aparecendo somente três vezes e na forma plural *pessou* (Hp.Mul. 1.75; 1.89; Hp.Nat.Mul. 94), sendo seu termo técnico nos escritos hipocráticos aparece como *prosthotos* e a combinação com *phthorion* é impar (486). De outro lado, *phthorion* é recorrente no CH, assumindo os seguintes significados:

a) destruição (Hp.Vict. 1.5; 1.10), decomposição (Hp.Coac. 209);

b) aborto: *diaphthoren* (Hp.Epid. 7.1.97; Hp.Coac. 505, 506; Hp.Mul. 3, 25, 67, 72, 114, 234; Hp.Superf. 28) *apophthoren* (Hp.Epid. 3.2.10, 3.2.11, 6.1.1); *phthores* (Hp.Epid. 2.2.4; Hp.Mul. 25);

c) corrupção, alteração (Hp.Aër. 19, 23; Hp.Morb.Sacr. 15; Hp.Mul. 134; Hp.Vict. 4.90; Hp.Coac. 333).

Pelas evidências textuais, *phthorion* poderia ser traduzido por “aborto” devido à sua proximidade com *gynaiki*, dessa forma, também, entenderam Scribonius Largus e Sorano. O primeiro (Larg.praef. 5) afirmou que Hipócrates inicia seus ensinamentos jurando, *ab iurando*, que não fornecerá drogas, *medicamentum*, abortivas, *quo conceptum excutitur*, a mulheres grávidas, *praegnantí*. Possivelmente, ele estava usando uma versão estoica do *Juramento*, reinterpretao o texto segundo suas convicções (487) ou deduzindo, por silepse, da frase anterior. Em contrapartida, Sorano (Sor. 60), comentando essa passagem, traçou uma diferença entre abortivo, *phyhorion*, contraceptivo, *atokion*, e expulsivo, *ekbolion*, afirmando que a interdição do médico de Cós se aplica aos abortivos, por causa do uso de fármacos.

O mesmo Sorano (Sor. 60) relatou que o aborto já causava controvérsia entre os médicos de sua época: uma facção, fundamentada na interdição

²⁷ Orig.: ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικί τπρασόν φθόριον δώσω.

hipocrática de não abortar, defendia que a tarefa da medicina era guardar e preservar o que havia sido engendrado pela natureza; outra dizia que os abortivos devem ser usados para prevenir os perigo da gravidez e não para destruir um embrião por causa de um adultério ou preservação da beleza. Sorano (Sor. 65) aconselhou as drogas para o aborto, aceitando casos em que os pessários (um tipo de tampão usado para introduzir substancias abortivas ou contraceptivas) são necessários e advertiu sobre o uso de instrumentos que perfuram, pois esses causariam inflamação intrauterina. Tertuliano (488) (Tert. De anim. 25.1), autor cristão do século II, por sua vez, ligou o aborto a Hipócrates, Asclepiades, Erasítrato, Herófilo e Sorano. Segundo o seu testemunho, esses homens usaram um instrumento chamado *embriophakten*, o qual corta e extrai o feto.

A acusação de Tertuliano não encontra paralelos no CH, muito embora os médicos hipocráticos tinham pesquisas em drogas abortivas e métodos de extração do feto (Hp.*Mul.* 67-91), aconselhavam o aborto (Hp.*Nat.Puer.* 13), contudo não deixavam de advertir que ele era violento e, por isso, mais difícil que o parto (Hp.*Mul.* 72). Existe um fato interessante em que o terapeuta é chamado por uma célebre cantora que desejava abortar para não perder sua fama, ao que ele a aconselha saltar até o feto sair (Hp.*Nat.Puer.* 13). De fato, não havia uma condenação moral sobre o aborto na Grécia Clássica (498), ao inverso (490) (Pl.*Tht.* 149b) o trabalho da parteira consistia na preparação de drogas para acalmar as grávidas ou provocar aborto. Carrick (491), mediante uma acurada investigação histórica, conclui que o infanticídio e o aborto eram protegidos na Grécia pelas seguintes razões: o desejo de preservar, por parte das mulheres, a beleza sexual; evitar inconveniência pessoal ou perda de liberdade; o desejo de evitar pobreza por causa dos custos de um filho; dificuldade de proteger a mulher na gravidez; desejo de ter uma descendência masculina e livrar a sociedade de cidadãos fracos, doentes ou com algum tipo de deficiência; esconder o adultério.

Essas controvérsias hermenêuticas refletem no texto do *Juramento* latino, cristão e árabe. A versão latina de Perotti, em 1538, proíbe ministrar drogas, *potionen*, às gestantes, contudo o manuscrito Neapolitanus VII D 25 fol. 84, de 1380, interdita o pessário, *pessarium corruptivum*, concordando com a tradição árabe, e o manuscrito cristão, Ambrosiano B 113 Sup., se mostra mais

específico vedando todo tratamento abortivo por cima ou por baixo, *anothen kai katothen*. Também os comentaristas se dividem ao defenderem que houve uma interpolação cristã ou que a interdição é restrita aos pessários (492, 493).

Não há como precisar exatamente o sentido dessa frase, dado que tanto uma proibição geral (Sorano) quanto uma específica (*medicamentum*), parecem um subproduto de uma discussão muito antiga sobre o aborto, além disso, a palavra *pepson* se mostra como uma peça fora do contexto analítico. Uma possível solução seria voltar a atenção para o adjetivo *homoios* que faz uma relação anafórica com a oração anterior, criando uma relação de simetria *ou dosso x omoios oude y dosso*. Ademais, deve-se focar no duplo sentido de *phthorion*, “aborto” ou “destruição”, e sua relação com *thanasimon*, “mortal” ou “fatal”, denotando, assim, que semelhantemente às drogas mortais, o médico deveria possuir respeito à vida do paciente, e não administrar um pessário que possa levar à morte da mulher, assinalando aqui a ausência de qualquer referência ao *embrião*.

6.1.4. Manter-se em Pureza e Santidade

Eu mantereí ilibada e piedosamente minha vida e minha *techne*.
(Hp.*Jusj.*)²⁸

O Stowe, o Micell. e o Bodleian. transmitem *tereso*, palavra usada em escritos cristãos que significa “guardar”, e Stowe, Arundel, Laur. Plut., Urbinas 68, Reg Suec., Vat. Gr. 2238, Vind.Phil., Haun. e Voss. trazem os artigos *ton emon* e *ten emen*. Ademais, a lição de Π, substitui *hosios* por *eusebos*, criando um problema de datação porque *agnos* e *eusebos* aparecem juntas somente na Antiguidade tardia. Não obstante, *agnos* e *hosios* também aparecem juntas somente no período helenístico (494), nas inscrições do portal do templo de

²⁸ Orig.: Ἄγνως δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον ἐμὸν καὶ τέχνην ἐμήν.

Asclépio em Epidauro, apesar da relutância de Staden (495) em datá-las no século IV aEC. O sentido dessas palavras foi escrutinado por Staden (496), Kudlien (497) e Robert Parker (498): *agnos* significa “puro”, “próprio para se aproximar dos deuses em virtude de ser incontaminado e impoluto”, “imaculado”; *hosios* denota “santidade”, “permitido ou sancionado pelos deuses”, “não proibido pelas leis divinas”, “inofensivo aos deuses”, “pio”, “devoto”.

Elas possuem um tom religioso para o ouvinte e se ajusta ao contexto do *Juramento*, porém não está restrito a esse âmbito. Considerando que elas assumem a função sintática de advérbio, elas se relacionam diretamente ao *diatereso*, verbo que significa “observarei de perto e continuamente”, *dia*, “manter” ou “guardar”, *tereso*, e expressa um compromisso constante e pessoal, enfatizado pelo duplo *emon*, *emen*. Indubitavelmente, nenhum texto hipocrático possui tanta ênfase na primeira pessoa: “eu juro”, “minha capacidade e meu juízo”, “meu mestre”, “meu pai”, “eu usarei”, “eu não cortarei”, entre outros. Ademais, deve-se lembrar que *bios* se refere:

- a) ao modo e à maneira de viver (Hp.*Jusj.*);
- b) à vida dos animais e insetos (X.*Mem.*3.11.6);
- c) à duração da vida (Hdt. 6.109);
- d) ao sustento (502) (Hes.*Op.* 31; Hp.*Jusj.*);
- e) ao mundo em que se vive (503) (S.E.M. 2.49);
- f) à vida estabelecida em algum lugar (504) (D.H. 1.68);
- g) à biografia, como nos títulos de Plutarco;
- h) às castas (505) (Str. 8.7.1);
- i) ao vinho extraído das partes secas da uva (506) (Plin.*HN.* 14.77).

No *Juramento* essa palavra aparece com os sentidos “a” e “d”. Faz-se uma digressão para sublinhar que *bios* não se contrapõe a *zoe*, ao contrário ela subsume o significado dessa última. Dessa forma, a tese de Agamben (507) de que existe uma biopolítica paradigmática para o mundo ocidental desde Aristóteles, bem como uma distinção dessas palavras é, indubitavelmente, uma cosmética dos clássicos (508, 509).

Em suma, *techne* é aquilo que o praticante recebeu, transmite, pratica, mantém e espera se beneficiar, em outras palavras, *techne* se funde ao *ethos* tornando-se um só *Horkos*.

6.1.5. Não Operar Cálculos na Bexiga sem Especialização

Eu nunca operarei os que sofrem de cálculos (na bexiga), porém deixarei essa perícia aos profissionais que a praticam. (Hp. *Jusj.*)²⁹

Essa é uma das passagens mais debatidas do texto, M transmite *andrasin* e V *prexeos*, Vind. *praxios*, Σ *prexeos*, palavras que possuem variação de dialeto ou erros de cópia. Contudo, o *puntum dolens* da oração reside na expressão *oude men*, cuja interpretação e tradução de Denniston (510), “nem mesmo”, retirava toda função cirúrgica do médico. Lichtenthaeler (511) reagiu contra essa tradução demonstrando que a oração começa com uma negação reforçada, *ou ... de oude*, e a partícula *me* vem para confirmar “em verdade”. Jouanna (512) propõe que seja traduzido por “não mais”, contudo ele aponta para a lição do Amb^a, que transmite: nem para meus ajudantes nem para a ajuda de outros, não permitirei participar de tal ação. Seguindo esse testemunho, a dificuldade (*temeo lithiontas*) desapareceria e o sentido seria redirecionado a uma reafirmação das promessas feitas, a saber: não causar dano, não administrar drogas mortais, não dar pessário abortivo.

Inúmeras foram as explicações sobre o problema do cálculo, *lithiontas*: Littré (514) afirmou que todos os médicos na era hipocrática eram cirurgiões e esse texto não se adequaria no contexto histórico, Theodor Gomperz (515) levantou a hipótese de que a proibição estaria aludindo à castração, Jones (516) e Vegetti (517) asseguraram que a oração sofreu uma interpolação tardia,

²⁹ Orig.: Οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθίωντας, ἐκχωρήσω δὲ ἐργάτησιν ἀνδράσι πρήξιος τῆσδε.

outrossim Jones (518) alertou para a tentação de declarar que a operação era interdita somente durante o período de noviciado, pois não há evidências textuais que sustentam essa interpretação. Além deles, Petrequin (519) defendeu que a operação de cálculos na bexiga era muito arriscada. De fato, no CH, os cálculos podem se manifestar nos rins (Hp.Aér. 9), porém *lithiontas* geralmente é reservado para os que sofrem dessa enfermidade na bexiga (Hp.Morb. 1.6; Arist.HA. 519b) e possuem sedimentos arenosos na urina (Hp.Aph. 4.79) e toda ferida na bexiga pode ser mortal (Hp.Aph. 6.18) e o profissional da saúde deve evitar todo erro no diagnóstico, na detecção e no tratamento (Hp.Morb. 1.6).

O corte era uma ação evasiva que assombrava o imaginário na Antiguidade, além disso a cirurgia da bexiga foi relacionada com homicídio (520) (LIV.Epit. 55.11): o rei da Síria, filho de Alexandre, foi assassinado por seu tutor Diódoto, o qual subornou os médicos para dar um diagnóstico de cálculo e, durante a cirurgia, o mataram. Por essa causa, o hipocrático deixava essa prática para o especialista, *ergatesin andrasi*. Essa frase não pode ser traduzida por “homens que fazem”, pois *aner* combinado com outro substantivo identifica o profissional, como se observa no *ietros aner* (Hom.II. 11.514) e no *andra ergaten* (521) (D 59.50). Contudo, não havia médicos (cirurgiões) especialistas na Grécia de Hipócrates, segundo o testemunho de Cícero (522) (CIC. *De Orat.* 3.132), e a divisão Dieta, Farmacologia e Cirurgia, que correspondem aos mandamentos 1, 2 e 5 do *Juramento*, só foram efetivadas em Alexandria (Cels.*prooem.* 9).

Essas evidências poderiam indicar uma datação posterior ou mesmo a interpolação defendida por Jones e Vegetti, uma possível solução seria recorrer ao Amb^a, bem como o *Juramento Cristão*, que omite a frase ou extrair uma lição geral dos demais manuscritos: a cirurgia (523) apresenta riscos e o médico deve reconhecer suas capacidades e seus limites. Nos tratados cirúrgicos (Hp.Art. 47), encontra-se uma passagem que o médico errou o procedimento causando muita dor ao doente, ele confessa o erro e adverte ao leitor: essa experiência serve para ensinar através das falhas para que não se repita e não cause futuros danos. Novamente, constata-se o triângulo hipocrático: *techne*, *didache* e *ethike*.

6.1.6. Continência Sexual

Nas muitas casas que eu entrar, eu entrarei para beneficiar os que sofrem, estando afastado de toda injustiça voluntária e de todo assédio, e especialmente de relações sexuais com mulheres e homens, livres e escravos. (Hp.*Jusj.*)³⁰

A oração começa com *es*, forma enclítica de *eis*, como transmitem M, R e Amb^a, que coordena com o acusativo *oikias*. O verbo *eseleusomai*, “entrarei”, aparece *eleusomai*, “chegar”, em Amb^a, o qual omite *ekousies*, “voluntariamente” e traz o substantivo *phthores* ao invés do adjetivo *phthories*. Ao se optar pelo adjetivo, *phthories* qualificaria, juntamente com *ekousies*, o *adikie*, “injustiça voluntária e destruidora”, porém se a lição de Amb^a for aceita, a frase pode ser traduzida por “injustiça voluntária e destruição”. Esse deslize semântico parece ser pequeno, se o termo *phthores* for aceito em seu uso comum e não passar por uma análise à luz das leis e dos tribunais de Atenas no século IV aEC.

A título de exemplo, Atenas fez um tratado de paz com Felipe II da Macedônia em 346 aEC, que foi ameaçado pelas acusações de Demóstenes e Timarco, possivelmente o promotor-chefe. Ésquines (524), representando aqueles que defendiam a paz, vence a causa invocando uma lei que proibia uma pessoa que entregou seu corpo à prostituição, como no caso de Timarco, de se dirigir ou possuir um papel ativo na Assembleia. Em seu discurso (Aeschin. 1.12), ele diz que os professores devem proteger as crianças, ensinando-lhes a moderação e não permitindo que uma pessoa mais velha

³⁰ Orig.: Ἐς οἰκίας δὲ ὀκόσας ἂν ἐσίω, ἐσελεύσομαι ἐπὶ ὠφελείῃ καμνόντων, ἐκτὸς ἐὼν πάσης ἀδικίης ἐκούσης καὶ φθορῆς, τῆς τε ἄλλης καὶ ἀφροδισίων ἔργων ἐπὶ τε γυναικείων σωματίων καὶ ἀνδρείων, ἐλευθέρων τε καὶ δούλων.

entre na escola (*didaskaleia*). Para reforçar a argumentação, ele cita *ipsis litteris* uma lei que obriga o *gymnasiarches* a expulsar aqueles que não sejam da mesma faixa etária, porque essas pessoas poderiam assediar os meninos livres, *eleutheron phthoras*, como acontecera com Timarco. Essa lei de Sólon protege somente os livres e resguarda os ginásios para os jovens, contudo sabe-se, através de uma reconstrução iconológica e textual (525), que na realidade muitos gregos se dirigiam a esses locais com presentes em troca de uma relação homo-afetiva com os meninos.

Constata-se que vida sexual dos médicos foi motivo de anedotas, epigramas e poemas na Antiguidade. No século IV aEC, Ctesias (526) (Ctes. 16-17.44) narra que o médico Apollonides de Cós, apaixonado pela princesa Amytis, se aproveita da sua enfermidade mortal e diz que ela ficará curada com um intercuro sexual com ele, logrando sucesso no seu plano. O *Philogelos* (Hierocl.*Facet* 151 b), coletânea de apontamentos humorísticos do século II – VI EC, narra que um médico estava aplicando unguentos nos olhos de uma jovem, ao que um transeunte exclamou: não vá, cuidando da visão, destruí-la/seduzi-la (*phtheires*). A Antologia Palatina (*AP.* 15.19) nos lega um poema que conta sobre um médico asclepiáde que seduziu (*phthoran*), e forçou uma menina a casar com ele, chamou várias dançarinas e mulheres para a festa, porém, na noite, o edifício ruiu, tirando a vida de todos. Por fim, Marcial (*MART.Ep.* 6.31), poeta do século I da Era Cristã, ataca Caridemo, ao dizer que ele sabe e permite que a sua esposa mantenha relações extraconjugais com um médico.

O *Juramento* também proíbe a injustiça voluntária, o que pode ser entendido como erro médico voluntário, por causa da sua estreita ligação com *ophleie*, ou como uma ação social ou legalmente reprovável, devido sua relação com *es oikias*. Essa última interpretação pode ser verificada nas inúmeras anedotas sobre médicos gatunos, entre as quais se pode citar uma fábula de Esopo (527) (*Aesop.* 357) em que um terapeuta que aplicava remédio nos olhos de uma senhora e, enquanto ela os mantinha fechados, ele roubava alguma coisa. Após o tratamento, ela se recusou a pagá-lo e o médico a processou. No tribunal, ela confirmou que tinha feito um acordo de remunerá-lo pelo tratamento, porém ela afirmou que o seu estado tinha piorado, pois antes

da terapia ela enxergava todos os móveis da casa, agora não vê nenhum. Essa anedota foi adaptada no *Philogelos* (528) (Hierocl.*Facet* 142), em cuja narração um médico rouba uma lâmpada de um paciente mal dos olhos e ele retruca que depois da medicação, ele não conseguia ver mais sua lâmpada.

Então, esse mandamento hipocrático proíbe o furto, assédio e relações sexuais (*aphrodision ergon*) com homens, mulheres, livres ou escravos, em situação de vulnerabilidade, ou seja, ele vai mais além do que a lei de Sólon que protegia somente as pessoas livres. Nessa última parte da sentença, os manuscritos divergem quanto à ordem das palavras: o Amb^a transmite *kai epi eleutheron kai doulon kai epi androon kai gnaikeion somaton* e o Σ *ekousie te kai akousies phthories te kai tes alles loimoseos e aphrodision ergon eleutheron te kai doulon apo androon te kai gnaikeion somaton*. Provavelmente, o Amb^a e o Σ conheciam a lição de um manuscrito perdido ou buscavam uma solução para uma frase incomum no CH, o qual usa frequentemente *ta somata ton gnaikon*.

6.1.7. Confidencialidade

Mas o que quer que eu veja ou ouça, no tratamento ou fora dele, sobre a vida das gentes, e que não deva ser divulgado para fora, eu silenciarei, considerando que tais coisas são segredo. (Hp.*Jusj.*)³¹

O *ha d' an* em M e V aparece *hosa de* em Amb^a, “o quanto”, opta-se pelos primeiros por causa da coordenação de *an* com o subjuntivo *ido* e *akouso*, trazendo uma noção de hipótese e conjectura da ação futura. Isso significa que a confidencialidade possui suas condições:

³¹ Orig.: “Α δ’ ἂν ἐν θεραπείῃ ἢ ἴδω, ἢ ἀκούσω, ἢ καὶ ἄνευ θεραπιῆς κατὰ βίον ἀνθρώπων, ἃ μὴ χρή ποτε ἐκλαλέεσθαι ἔξω, σιγήσομαι, ἄρρήτα ἠγεύμενος εἶναι τὰ τοιαῦτα.

- a) não divulgar o que ver ou ouvir sobre o modo de vida das pessoas;
- b) não divulgar aquilo que não deva ser externado;
- c) guardar segredos.

A condição “b” enfatiza o verbo *eklaleisthai* através de *chre*, necessário, e *exo*, para fora, denotando que existem coisas que podem e devem ser divulgadas, porém a condição “c”, gira em torno de “*sigesomai*” e “*arreta*”, “silêncio” e “segredo”, aludindo às coisas confidenciais. *Arreta* é um termo religioso utilizado para designar o inefável ou segredos sagrados, como Heródoto (Hdt. 5.83.3) testemunha que os Epidáurios possuíam cerimônias abertas e os *arretoí*. Todo esse esforço demonstra uma virada ética, em que o silêncio era descrito como um sintoma do próprio paciente (Hp.*Epid.* 3.1.6), e agora ele é exigido do terapeuta.

6.2. BENÇÃO E IMPRECAÇÃO

Então, se eu cumprir esse juramento e não violá-lo, que eu possa colher frutos da minha vida e da minha arte, mantendo a boa reputação entre todas as gentes para todo sempre. Todavia, se eu o transgredir e perjurar, que suceda o contrário. (Hp.*Jusj.*)³²

Parece impossível julgar um médico pelas últimas palavras do texto, declarando que não havia uma internalização das características morais, mas simplesmente um desejo de honra entre as pessoas, pois essas últimas orações espelham, estilisticamente, o início do *Juramento*, se assemelhando a vários juramentos antigos. Nessa passagem, verifica-se, ao contrário dos

³² Orig.: “Ὀρκον μὲν οὖν μοι τόνδε ἐπιτελέα ποιέοντι, καὶ μὴ ξυγγέοντι, εἴη ἐπαύρασθαι καὶ βίου καὶ τέχνης δοξαζομένῳ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἕς τὸν αἰεὶ χρόνον· παραβαίνοντι δὲ καὶ ἐπιρκοῦντι, τάναντία τούτων.

juramentos em que havia uma tensão social e enfatizavam a maldição, um bom equilíbrio entre recompensa e auto-imprecação (529, 530), refletindo uma prática antiga, cuja pronúncia de palavras tem poder para estabilizar as promessas e manter a ordem legal.

Todavia Staden (531) notou uma particularidade no texto hipocrático por causa de um duplo condicional: Então, se eu cumprir (...). Todavia, se eu transgredir (...). Acrescenta-se que a maioria dos juramentos solenes (D. 54.41) encerrava com o par *euorko* e *epiorko*, “cumprir” e “perjurar”, e não *horkon men oun moi*. Indubitavelmente, existe um esforço estilístico na elaboração e escolha das palavras, nos quais se destaca a construção *eie epaurasthai kai biou kai techne*. O verbo *epauriskethai* aparece no tratado *Enfermidades IV* (Hp.Morb. 4.51) para designar a ação da enfermidade de aproveitar-se do humor até levar o paciente a óbito, e no tratado *Sobre as glândulas* (Hp.Gland. 9) o termo assume o sentido de absorção da glândula das propriedades malélicas ou benéficas. Em outras palavras, a oração está comunicando que aquele que cumprir o juramento pode absorver as consequências benéficas do modo de vida e da *techne*.

Outra consequência da observância do juramento pode ser revelada pela expressão *doxazomenoi para pasin anthopois es ton aiei chronon*, na qual o verbo *doxazomenoi* assume o sentido de manter boa reputação, ser altamente considerado, manter a honra. Então, observa-se que a finalidade (*telos*) do profissional da saúde é cumprir (*epi + telos*) os compromissos e mandamentos acima descritos, e como consequência colherão os frutos e a boa fama, ou seja, por meio de uma análise textual a honra é uma decorrência da obediência aos preceitos.

Em resumo, o heptálogo do *Juramento* possui as seguintes recomendações: nos tratamentos dietéticos deve-se procurar o benefício e evitar o dano; não fornecer drogas mortíferas; não administrar um pessário destrutivo; não operar sem devida especialização; manter a continência sexual, a confidencialidade e a pureza na vida e na *techne*. Percebe-se que o médico

deve fugir de situações de riscos para o paciente e de condições que possam ameaçar a sua reputação ilibada. Ademais, a redação proporciona leituras diversas como, por exemplo, a sentença do aborto que já provocava discussões na Antiguidade.

PARTE IV – O JURAMENTO E A BIOÉTICA NO MUNDO PÓS-HIPOCRÁTICO

Hipócrates, o pai da medicina, com métodos racionais e empíricos teria erigido um método para o tratamento e desenvolvido uma ética de conduta através do *Juramento*, obra-prima da ética médica e fundamento da Bioética. Ora, a historiografia e a filologia clássica ajudaram a colocar em suspeita esse universo hipocrático, comprovando que nada se pode afirmar sobre o médico de Cós e seus prováveis métodos e obras. Analogamente, o *Juramento* não foi a única moralidade dos médicos e não foi paradigma da medicina ocidental. Nesta quarta parte, persegue-se, finalmente, a possibilidade de o *Juramento* ser tomado como fundamento ou um dos fundamentos da Bioética. Investiga-se a transmissão e a tradição hipocrática nos séculos XIX e XX para compreender a inserção desse legado na Bioética, bem como as reações a essa herança dentro dessa disciplina.

CAPÍTULO 07 – BIOÉTICA, FILOSOFIA E *JURAMENTO* HIPOCRÁTICO

A tradição hipocrática foi maleável e sua plasticidade permitiu que ela fosse inventada e reinventada na cultura ocidental, permitindo que Hipócrates possuísse, ao longo dos séculos, várias faces. Na versão de Plínio e Catão, Hipócrates foi aquele que jurou matar todos os bárbaros, porém, com Galeno (532), ele se tornou o médico virtuoso e, no cristianismo, ele foi adaptado e mesclado ao *ethos* cristão, pela forma e compromisso do médico no *Juramento*, de tal modo que os discípulos de Cristo reinterpretaram a interdição do Mestre de fazer juramentos e transformaram o médico em modelo para a cura da alma (533). Séculos mais tarde, no Renascimento, o *Juramento* hipocrático tomou uma forma autoritativa e foi recebido em meio aos debates cristãos sobre o aborto (534). Com efeito, caminhar em todas as avenidas, ruas e trilhas da recepção da medicina hipocrática na história subsequente seria quase que impossível para um ser humano, pois além de dominar as línguas ocidentais, orientais e a tradição subjacente, ele deve dar conta do turbilhão bibliográfico produzido, por esse motivo opta-se nesse capítulo por perseguir a recepção da ética hipocrática, especialmente o *Juramento*, no final do século XVIII até o século XXI, enfatizando apenas os aspectos relevantes para a recepção deste na Bioética.

7.1. O JURAMENTO NA ÉTICA MÉDICA DO SÉCULO XIX

A partir da segunda metade do século XVIII, o *Juramento Hipocrático* não possuía mais uma posição de destaque e importância no mundo anglo-

saxão, porém isso não significou um ocaso das promessas solenes. Durante esse período, fazer um juramento significava assinar uma promessa escrita, feita perante uma testemunha ou testemunhas, muitas vezes em um contexto cerimonial (535) e esse poder de assiná-lo foi tão grande que os quakers (536) e outros cristãos devotos recusaram-se a participar dessas sessões, acreditando que eles minam o compromisso dos fiéis servos de Cristo de honrar sua palavra. Os juramentos foram levados tão a sério a ponto de se transformarem em evidência suficiente de lealdade e poderiam até mesmo garantir perdão, contudo a recusa em firmá-los equivalia à traição e poderia acarretar em punições. O poder concedido a eles transformou-os em mecanismos efetivos de política e controle religioso usado por reis, bispos, generais e sacerdotes para verificar a lealdade e erradicar e destruir a deslealdade e dissidência. Por essa causa, essas promessas solenes possuíam um caráter cavalheiresco, isto é, se fundamentavam em virtudes (como honra, piedade e coragem) e na obediência político-religiosa.

Nesse contexto o juramento, de 1730, da Faculdade de Medicina de Edimburgo (537), que atraía vários estudantes norte-americanos, foi revolucionário, porque apresentou um novo *ethos* diante de uma formação cavalheiresca:

Eu, digno do título Doutor de Medicina, sério e sacramento diante de Deus que escruta os corações dos homens, prometo que perseverarei em cada dever de uma mente digna para a Universidade de Edimburgo até o último suspiro de minha vida. E, além disso, exercerei a Arte da Medicina de maneira cautelosa, pura e honrosa e, tanto quanto eu puder, cuidarei fielmente de que todas as minhas ações sejam conducentes à saúde em corpos enfermos. E finalmente, cabe a mim, ficar em silêncio sobre todos os assuntos vistos e ouvidos durante o tratamento, a menos que haja uma necessidade premente de revelar esses assuntos. Assim, que a presença divina me seja favorável quando eu fizer essa promessa. (538)³³.

³³ Orig.: Ego Doctoratûs in Arte Medica titulo jam donandus, serio et sanctè coram Deo cordium scrutatore, Spondeo, me in omni grati animi officio erga Academiam Edinbergenam, ad extremum vitæ halitum preservaturum. Tum porro Artem Medicam cautè, castè, et probè exercitaturum; et quoad potero omnia ad ægrotorum corporum salutem conducentia cum fide procuratorum. Quæ denique <denque?> inter medendum visa vel audita sileri conveniat, non sine gravi causa vulgatorum. Ita præsens spondente adsit Numen.

Esse juramento foi considerado como hipocrático e apresentou uma afronta ao *ethos* cavalheiresco, o qual se alicerçava em uma moralidade não-médica de honra, que raramente se voltava para a Antiguidade (539). Flying, isto é, panfletos de ataques, e até mesmo duelos eram artefatos da *honra viril* que instigavam os médicos a atacarem uns aos outros, exporem a vida íntima dos pacientes e provocarem um escândalo na sociedade britânica do século XVIII. O Juramento de Edimburgo (540, 541) substituiu a obrigatoriedade de lealdade ao Estado ou à religião pela promessa de fidelidade à saúde dos doentes, minando a intenção tradicional da *Sponsio Academica* escocesa, que visava o *ethos* do cavalheiro do Estado e da Igreja. Ademais, ele lançou as bases do que veio a ser chamado de “relação médico-paciente”, por isso os alunos relacionaram-no com o médico de Cós, o qual começou a ser estudado, a partir de 1706, nessa faculdade, contando com as publicações de comentários sobre os textos médicos antigos por Sir Robert Sibbald (542) e motivando um retorno à confidencialidade e à centralidade da saúde do enfermo.

Por outro prisma, esse juramento distancia-se do hipocrático pela ausência das interdições, tais como o aborto e as relações sexuais com os pacientes, e pela ênfase na motivação e no caráter, no lugar de uma ética da ação, contendo, assim, resquícios do *ethos* cavalheiresco: “cautelosa, pura e honrosa”. Em uma tentativa de sanar de uma vez por todas a incompatibilidade dessa moralidade e da nova medicina científica colaborativa, Thomas Percival (1740-1804) propôs a criação de códigos profissionais, em sua obra *Medical Ethics or a Code of Institutes and Precepts Adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons* (1803). Para dar conta desse desafio, ele cunha novas expressões: “etiqueta profissional” (543), “ética médica” (544), “ética profissional” (545). Deve-se sublinhar que 31 anos depois surge a palavra “deontologia”, em uma obra póstuma de Bentham, *Deontologia ou ciência da moral*, publicada por Bowring. Nele, o filósofo inglês explicou (546) que o termo “deontologia” vem de duas palavras gregas, *deon* e *logos*, que juntas significam “o conhecimento daquilo que é justo ou conveniente”. Nessa obra ele define a moral como “a parte do domínio das ações que não se encontra sob o domínio da legislação pública” (547) e reafirma que a base da

deontologia reside no princípio da utilidade, isto é, uma ação pode ser considerada boa ou má, louvável ou reprovável, por causa da sua tendência de acrescentar ou diminuir a soma da felicidade pública. Somente em 1845, com Max Simon (548), o termo “deontologia” foi aplicado ao conjunto de deveres ligados à profissão médica.

Percival não fundamentou esses códigos nas noções kantianas de respeito pela autonomia das pessoas e suas escolhas racionais, mas na simpatia pelos sentimentos dos pacientes e no *Esprit du Corps* (549):

O *esprit du corps* é um princípio de ação fundado na natureza humana e, quando devidamente regulamentado, é racional e louvável. Todo homem que entra em uma fraternidade se envolve em um pacto tácito não apenas para se submeter às leis, mas para promover a honra e o interesse da associação, na medida em que são consistentes com a moralidade e o bem geral da humanidade³⁴.

A ética médica de Percival foi revolucionária. Ele tomou como pressuposto que as pessoas são tanto seres emocionais quanto racionais, então é dever do bom médico respeitar os pacientes e os colegas de profissão a fim de que a Associação não caia em ignomínia. Oferecia aos profissionais uma nova visão de si mesmos, uma nova maneira de pensar sobre suas obrigações morais e um novo discurso no qual essas novas concepções eram analisadas. Contudo, revoluções intelectuais, incluindo revoluções científicas, conservam resquícios dos padrões anteriores mesmo quando se transformam (550). Então, apesar da natureza inovadora da revolução conceitual de Percival, as normas de conduta defendidas pelos reformadores de Edimburgo são conservadas, embora codificadas como deveres profissionais e não como virtudes cavalheirescas.

Com efeito, a ética médica de Percival teve pouco impacto na prática médica britânica, obtendo algum resultado somente no século XX e apenas em

³⁴ Orig.: The *esprit du corps* is a principle of action founded in human nature, and, when duly regulated, is both rational and laudable. Every man who enters into a fraternity engages by a tacit compact not only to submit to the laws, but to promote the honour and interest, of the association, so far as they are consistent with morality and the general good of mankind.

resposta ao horror da cumplicidade médica no Holocausto, assim as violações das etiquetas só diminuiram, no século XIX, com as punições e expulsões, executadas pelo Royal College of Physicians. Entretanto, nos Estados Unidos (551), os códigos receberam boa acolhida. Entre 1880 e 1890, o *Journal of the American Medical Association* (JAMA) discutia vários temas: prática dos contratos, educação de mulheres médicas, *laissez-faire* da ética médica, educação em ética médica (552), patentes, homeopatia, especialidades clínicas, pena capital, casuística versus Princípioalismo (553), falsificações de certificados de óbito, vivisseção, experimentação em animais e seres humanos (554), éticas no início e fim da vida, aborto, controle de natalidade, eutanásia e o valor da vida humana (555). Apesar das críticas que Percival fez sobre a hipocrisia da interdição ao aborto (556), o *Juramento Hipocrático* ocupou a pauta do dia, de forma bem modesta, com um único artigo que debatia sobre seu significado, sua importância e sobre uma possível relação com a doutrina pitagórica (557).

Hipócrates estava confinado aos estudos dos médicos filólogos e a uma sociedade secreta da Filadélfia, o Kappa Lambda. Surgida em 1819, essa sociedade redescobriu o *Juramento* como um símbolo e formaram uma misteriosa sociedade secreta remanescente do antigo segredo do “culto hipocrático” (558). Os membros potenciais eram eleitos e a eleição tinha de ser unânime. Nas cerimônias de iniciação, os novos membros prestavam um juramento chamado “Juramento de Hipócrates”, contudo o texto não tinha nenhuma semelhança com o juramento clássico. Ele se fundamentava no empenho para exaltar o caráter da profissão e da Sociedade Kappa Lambda, sem tangenciar a norma hipocrática de benefício do paciente, transparecendo que eles não conheciam o texto original.

Entre os norte-americanos, nenhuma concepção de moralidade médica era dominante até a fundação da AMA em 1847, quando as concepções percivaleanas de ética médica profissional tornaram-se dominantes, contudo houve resistências, fundamentadas no temor de que a regulamentação ética prenda o “progresso”, entendido por reforma sanitária, pesquisa científica e medicina especializada. O *casus belli* da querela foi a aceitação da homeopatia, sem embargo não faltaram motivos para se estender a um ataque generalizado

aos códigos e princípios. James Marion Sims (559) defendeu o direito dos médicos de manter patentes, ganhar dinheiro com inovações médicas e se especializarem, propondo que os americanos imitassem a ética britânica de honra cavalheiresca.

O Código de Ética é violado todos os dias, voluntariamente ou de forma ignorante, não apenas pelas bases, mas pelos homens no alto escalão da profissão - homens considerados líderes, pensadores avançados e trabalhadores. (...) Já ocorreu a algum de vocês que ele [o código] é capaz de ser usado como um motor de tortura e opressão? Que os homens, com ciúme, maliciosamente intencionados a perseguir um colega, possam distorcer o significado do Código para se adequar a seus propósitos malignos, e assim introduzir uma conspiração legal para escurecer o caráter e sob a santidade das provisões do Código? (...) É a primeira vez que a validade, a constitucionalidade do Código, é abertamente questionada. Mas todo homem que pensa honestamente aqui, com uma partícula de autorrespeito e autoconfiança, às vezes sentiu um protesto interior contra sua operação desigual. Não peço que você nomeie uma comissão sobre o Código. Deixe ficar como está. Homens honrados não precisam de sua proteção. Homens desonestos não são influenciados por seus decretos. Devemos educar a profissão até o reconhecimento de uma lei superior, o código não escrito que regula o relacionamento entre cavalheiros. Este é o código que governa na Inglaterra e na França. O homem que a viola é de comum acordo abandonado, ignorado e permitido vegetar em isolamento. (560)³⁵

Sims sustentou que se uma pessoa tem boas intenções, ela praticará o bem independente de códigos, todavia se ela for mal-intencionada, os códigos não a impedirão de praticar o mau, logo eles eram inúteis. Acrescenta-se que eles possuíam a função de vingança e poderiam ser distorcidos ao bel prazer daquele que detinha o poder e contribuem para a manutenção da hipocrisia,

³⁵ Orig.: The Code of Ethics is violated every day, either willfully or ignorantly, not only by the rank and file, but by men high in the profession-men who are considered leaders, advanced thinkers and workers. (...) Did it ever occur to any of you that it is capable of being used as an engine of torture and oppression? That men, jealously, maliciously intent upon persecuting a fellow member, may distort the meaning of the Code to suit their malign purposes, thus entering into a regular conspiracy to blacken character, and that under the sanctity of the Code's provisions? (...) This is the first time that the validity, the constitutionality, of the Code has been openly called in question. But every honest- thinking man here, with a particle of self-respect and self-reliance, has at times felt an inward protest against its unequal operation. I do not ask you to appoint a committee on the Code. Let it stand as it is. Honorable men do not need its protection. Dishonest men are not influenced by its edicts. We must educate the profession up to the recognition of a higher law, the unwritten code regulating intercourse between gentlemen. This is the code that governs in England and France. The man that violates it is by common consent dropped out, ignored, and allowed to vegetate in isolation.

visto que todos já o quebraram. Alguns liberais se agregaram a essa contenda, alegando que o Estado não deveria interferir na medicina, visto que ela era uma arte liberal (561). Eles formaram junto com os pesquisadores científicos uma aliança anti-código que prevaleceu (562), em 1903, tornando os princípios da Ética Médica meramente consultivos e sugestivos, sem referência definida a penalidades, deixando livres as instituições médicas americanas para seguirem sua própria bússola moral.

Em menos de uma década, os problemas começaram a surgir. Um novo órgão, o Conselho de Assuntos Éticos e Judiciais (CEJA), foi autorizado a recomendar a expulsão de indivíduos considerados culpados de condutas não profissionais, porém a AMA permaneceu ambivalente sobre a aplicação de padrões éticos. A situação não era diferente na França, porque antes da II Guerra não havia nenhum regime legal nem ético que fosse uniformemente aplicado ou voluntariamente seguido. Isso não significa que os médicos agiam sem direção moral ou restrição (563); antes, a perspectiva moral de profissionais médicos foi determinada por uma colcha de retalhos de padrões formais e informais que, por sua vez, dependiam de vários desenvolvimentos sociais, econômicos e políticos, tais como: um regime de leis e jurisprudência penal e civil; o surgimento de uma deontologia profissional que tentou regulamentar as relações profissionais. Os preceitos hipocráticos não eram centrais, pois somente os alunos da Universidade de Montpellier usavam um juramento derivado do “não causar dano”.

Por sua vez, o status do *Juramento Hipocrático* na Espanha era distinto. Durante o século XIX, os médicos espanhóis abraçaram o ideal de Pierre-Jean-Georges Cabanis (564), sustentando que a natureza moral deriva da natureza fisiológica. A moralidade torna-se, assim, intimamente aliada da medicina, e o objetivo da primeira era promover a excelência da felicidade humana, meta que só poderia ser alcançada aperfeiçoando a dimensão fisiológica das pessoas. Essa combinação conduziu a uma aproximação com a filosofia utilitarista inglesa de Bentham, e, ao mesmo tempo, um compromisso com a “tradição hipocrática”, entendida como uma medicina pura, empírica e clínica. Em contrapartida, na Alemanha do século XVIII (565), a ausência de uma organização profissional e a competição com curandeiros, produziu o *savoir*

faire ou uma literatura que fornecia aos jovens médicos atitudes de conduta que melhorariam sua reputação e ajudariam a disfarçar suas inseguranças no tratamento médico. No século seguinte, Hufeland propôs um postulado moral, influenciado pela ética kantiana, para tratar os enfermos não como um meio da experimentação científica, mas como um fim em si mesmo, dessa forma, o paciente deveria ser tratado de forma igual, independente do seu status. Em 1874, Heinrich Marx defendeu um currículo que ensinasse ética através dos médicos do passado e, no ano seguinte, o Código de Munique (1875) manteve a tradição tripartida dos deveres do médico com os pacientes, com as ligas e a profissão, e com a sociedade. Essa forma se manteve até a ascensão do Terceiro Reich.

7.2. O JURAMENTO NA ÉTICA MÉDICA DO SÉCULO XX

Explicar o motivo da adesão dos profissionais da saúde aos ideais do Führer durante a II Guerra não tem sido uma tarefa fácil, porque ele levanta questões profundas sobre a ética, a pesquisa médica, a tradição dos códigos, os juramentos e a obediência ao totalitarismo (566). A história da medicina no nazismo entra em conflito com as expectativas tradicionais da conduta profissional, sendo necessária uma investigação da mudança da ênfase no cuidado e cura do indivíduo, para uma ênfase na terapia do corpo político, o *Volskörper* (567). O indivíduo tinha o dever de preservar a sua saúde para o bem maior da comunidade e da raça, e os médicos especializados passaram a considerar a saúde como o maior bem, reavaliando o sistema de valores em benefício do todo. Conceitos holísticos como “a comunidade”, “o *Volk*”, “a raça”, “a nação”, “a humanidade” eram fundamentais para sancionar as políticas de saúde do Nacional-Socialismo (568).

Conceitos como "qualquer benefício para a comunidade vem antes de qualquer benefício para o indivíduo" (*Gemeinnutz geht vor Eigennutz*) ou "eugenia como a mais alta forma de ética" (*Eugenik als höchste Ethik*) tornaram-se características de cientistas médicos, que desde o final da Primeira Guerra Mundial, promovendo essas posições em periódicos, tais como *Ethik* (569). Em oposição ao que eles percebiam como "falso humanitarismo", os médicos eticistas pediram a esterilização dos membros da sociedade considerados como "inadequados" e "sem valor", e chamaram a atenção para o ônus econômico dos que recebem cuidados institucionais. Essas ideias não se originaram, nem foram confinadas na Alemanha; elas foram parte integrante de um amplo movimento sobre a desigualdade da humanidade (570), alimentada por cientistas de renome internacional, que alegou que a raça humana iria degenerar a menos que as pessoas tomem iniciativa e corrijam o inevitável caminho para o abismo biológico (571).

Esperava-se que a obediência ao *Juramento Hipocrático*, como uma moral universal, estaria acima das leis do Estado (572), todavia, ao contrário do que se pensa, poucos médicos conheciam os escritos do médico de Cós, apesar das traduções que surgiram a partir do século XIX (573). Durante o tribunal de Nuremberg, o brigadeiro-general Telford Taylor, chefe da promotoria, acusou os médicos alemães de violarem os mandamentos hipocráticos, incluindo o princípio fundamental de nunca prejudicar, e tal declaração foi corroborada pela testemunha de acusação, o professor de ética médica em Chicago, Andrew Ivy, o qual sustentou que o *Juramento* era a Regra de Ouro da profissão médica (574). Karl Brandt (575, 576), médico pessoal de Hitler, redarguiu dizendo que o *Juramento* tem seus limites devido aos diagnósticos e descobertas atuais, bem como às novas possibilidades de terapia, e seguiu-lo seria uma hipocrisia. Ele se fundamentava em Binding e Hoche que fizeram o Nacional-Socialismo um aliado do *ethos* hipocrático e ao qual Franz Büchner, em 1941, se opôs, porém fazendo uma ressalva que era possível justificar tudo com Hipócrates, tanto a resistência à morte dos doentes mentais, quanto a lealdade ao aborto e ao regime nazista. No final do julgamento, foi criado o *Código de Nuremberg* (577), uma versão moderna do *Juramento*, estabelecendo que, em pesquisas em seres humanos deve haver o

consentimento do sujeito e a informação dos riscos, além disso, elas devem ser realizadas por pesquisadores qualificados, evitando todos os sofrimento e lesões graves (578). Concomitantemente, houve um *revival* dos juramentos que se prolonga até os dias atuais.

Tabela 02 – Uso do Juramento nas Faculdades de Medicina nos Estados Unidos e no Canadá (1928)

Faculdades que	Número	Porcentagem
Usam um juramento	18	24,8
Não usam juramentos	56	75,6
Total	74	100
Juramento Hipocrático Clássico	5	
Juramento Hipocrático Modificado	5	
Total	10	55,6
Outros juramentos	8	44,4
Total	18	100

Fonte: Carey, “**Formal Use of the Hippocratic Oath.**” (579)

Tabela 03 – Uso do Juramento nas Faculdades de Medicina nos Estados Unidos e no Canadá (1993)

Faculdades que	Número	Porcentagem
Usam um juramento	147	98

Não usam juramentos	3	2
Total	150	100
Juramento Hipocrático Clássico	1	0,7
Juramento Hipocrático Moderno	45	30,6
Juramento Hipocrático Modificado	22	15,0
Versão não indicada do Juramento Hipocrático	1	0,7
Declaração de Genebra	34	23,1
Oração de Maimônides	4	2,7
Juramento de Luis Lasagna	5	3,4
Juramento Osteopático	15	10,2
Outros juramentos	20	13,6
Total	147	100

Fonte: Orr, Pang, Pellegrino e Siegler, “**Use of the Hippocratic Oath.**” (580)

A **Tabela 02** demonstra que antes da II Guerra somente 24% das faculdades de Medicina usavam algum tipo de juramento. Esse número aumentou para 98%, em 1993 (**Tabela 03**). Ao lado desses juramentos, surgiram várias declarações, das quais emanavam ou ecoavam as reações dos julgamentos de Nuremberg, como se pode citar a DUDH (1949), moldada em um comitê presidido por Eleanor Roosevelt, em Nova Iorque, e, recentemente, a DUBDH (2005). Mesmo assim, episódios criminais de má conduta médica, como Tuskegee e Chester Southam, persistiam. O primeiro usou homens sífilíticos para pesquisa, sem informação do diagnóstico e consentimento (581), e o segundo injetou células cancerígenas em milhares de pacientes sem

informá-los (582), no entanto, em 1966, quando os resultados dessas experiências resultaram em avanços na compreensão da natureza do câncer, Southam foi eleito vice-presidente e, em 1967, presidente da Associação Americana para Pesquisa do Câncer. Profissionais de pesquisa em seres humanos não viram nada errado com honrar os profissionais cujo trabalho tinha sido oficialmente condenado como antiético até o *Relatório Belmont*.

Promulgado em 1978, o *Belmont Report* uniu os burocratas americanos ao governo e fundações privadas para capacitar uma miscelânea de ex-teólogos, advogados, filósofos, cientistas sociais, enfermeiros, médicos e investigadores para abordar questões levantadas por escândalos da ética em pesquisa e pelos problemas oriundos das novas tecnologias. Como se percebeu, esta mistura provou ser capaz de fornecer resoluções para estas questões, estabelecendo, ao final das discussões, três princípios: beneficência, justiça e respeito às pessoas (583). O *Relatório* levantou a bandeira hipocrática para defender o princípio do benefício, estendendo-o ao campo de pesquisa para ressaltar que não se deve ferir uma pessoa, independentemente das benesses que possam vir para os outros. Ademais, o

Juramento de Hipócrates exige que os médicos beneficiem seus pacientes "de acordo com seu melhor julgamento". Aprender o que de fato se beneficiará pode exigir a exposição das pessoas ao risco. O problema colocado por esses imperativos é decidir quando é justificável buscar certos benefícios, apesar dos riscos envolvidos, e quando os benefícios devem ser dispensados por causa dos riscos.³⁶
(584)

Malgrado a aplicação e atualização do texto hipocrático para os problemas que emergiram no pós-guerra, Robert Veatch, participante da Comissão, munido de uma versão e uma interpretação (585) de Edelstein do *Juramento* e desferiu golpes contra a tradição:

³⁶ Orig.: the Hippocratic Oath requires physicians to benefit their patients "according to their best judgment." Learning what will in fact benefit may require exposing persons to risk. The problem posed by these imperatives is to decide when it is justifiable to seek certain benefits despite the risks involved, and when the benefits should be foregone because of the risks.

O médico hipocrático tentava novos remédios, mas sempre no contexto de tratar um paciente quando as terapias de rotina não eram bem-sucedidas. Não foi até o período moderno que a experimentação médica foi realizada no sentido de uma pesquisa sistematicamente projetada com o propósito de obter conhecimento médico. É em parte por essa razão que o consentimento está ausente da tradição hipocrática. A ética do médico hipocrático era (e até certo ponto ainda é) enraizada em um conjunto especial de normas. De acordo com Ludwig Edelstein, os escritos deontológicos (éticos) do corpus hipocrático refletem a visão filosófica, religiosa e científica do culto pitagórico. A norma ética dominante é que o dever do médico é fazer o que beneficiará o paciente de acordo com sua capacidade e julgamento. (...) Para nossos propósitos, a principal implicação é que toda atividade do médico, incluindo a experimentação médica, a qual não é realizada em benefício do paciente, deve ser proibida. (...) É claro que qualquer médico que se atenha aos princípios do Juramento de Hipócrates não pode participar de nenhuma pesquisa não terapêutica. Fazê-lo seria agir de forma diferente do estritamente em benefício de seu paciente. O padrão da ética hipocrática, no entanto, é o padrão de um grupo profissional privado. Os princípios éticos dos grupos privados, incluindo grupos médicos, devem ser de importância mínima para a Comissão Nacional para a Proteção dos Seres Humanos. O propósito da Comissão é determinar uma base eticamente aceitável para a experimentação humana, quer essa base seja ou não consistente com a visão ética de tais grupos privados. (586)³⁷

Veatch parte do pressuposto que existem três teorias alternativas sobre o consentimento informado (587): a primeira fundamentada no *Juramento* que defende ele protege os indivíduos de danos; a segunda sustenta, de forma utilitarista, que ele pode produzir maior bem, ajudando a manter a confiança do público na pesquisa médica; a terceira declara que o indivíduo possui o direito

³⁷ Orig.: The Hippocratic physician would try out new remedies, but always in the context of treating a patient when routine therapies were not successful. It was not until well into the modern period that medical experimentation was undertaken in the sense of systematically designed research for the purpose of gaining medical knowledge. It is in part for this reason that consent is absent from the Hippocratic tradition. The ethic of the Hippocratic physician was (and to some extent still is) rooted in a special set of norms. According to Ludwig Edelstein the deontological (ethical) writings of the Hippocratic corpus reflect the philosophical, religious, and scientific view, of the Pythagorean cult. The dominating ethical norm is that the physician's duty is to do what will benefit the patient according to his ability and judgment. (...) For our purposes the primary implication is that all physician activity including medical experimentation which is not undertaken for the benefit of the patient ought to be forbidden. (...) It is clear that any physician who holds to the principles of the Hippocratic Oath cannot participate in any non-therapeutic research. To do so would be to act other than strictly for the benefit of his patient. The standard of the Hippocratic ethic, however, is the standard of a private, professional group. The ethical principles of private groups including medical groups ought to be of minimal importance to the National Commission for the Protection of Human Subjects. It is the purpose of the Commission to determine an ethically acceptable basis for human experimentation whether or not that basis is consistent with the ethical view of any such private groups.

à autodeterminação. Segundo ele, a primeira escolha não é plausível e para demonstrar a verdade da sua argumentação, ele usa anacronicamente vários conceitos antigos. Primeiramente, ele alega que a tradição hipocrática não possuía o consentimento, em seguida, ele segue a leitura pitagorizante do *Juramento* garantindo que o seu *ethos* pertencia a uma sociedade privada, no sentido contemporâneo do termo. Ora, a falta de um debate sobre a anuência do enfermo, não significa que ela não existia, ademais os preceitos hipocráticos não possuíam ligações diretas com o Pitagorismo (588), ainda porque dele se sabe muito pouco (589). Por fim, a moralidade dos antigos profissionais da saúde pode ter integrado, em suas concepções primevas, uma corporação. Contudo, ela, desde o seu nascituro, serviu de modelo para as decisões políticas dos atenienses, e se mesclou com diversas tradições, árabes e cristãs, tornando-se parte da cultura ocidental.

Observa-se também um argumento falacioso presente na citação acima. Veatch declara que a norma ética hipocrática promete que o dever do médico é fazer aquilo que beneficiará o paciente. Ora, a pesquisa não visa o benefício direto do paciente e muitas delas são realizadas em indivíduos normais. Logo, o médico que mantém os princípios do *Juramento* não pode participar de nenhuma pesquisa não terapêutica. Esse silogismo peca na utilização da falácia de ênfase na primeira premissa, ao deixar subentendido “somente o paciente”, acarretando a falsidade da conclusão. Em outras palavras, se a segunda premissa estivesse correta, Veatch estaria contradizendo o próprio *Relatório Belmont*, que reafirma o benefício em todas as pesquisas terapêuticas ou não terapêuticas. Não obstante, ele continua atacando a tradição, pois ela se encontra descaracterizada de toda noção do ser humano como indivíduo autônomo e por isso a visão hipocrática é uma base inadequada para o relacionamento entre médico-paciente e entre pesquisador-sujeito. Essa crítica do pensador norte-americano irá influenciar uma disciplina nascente nessa década, a Bioética.

7.3. O ATO DE JURAR NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

O ato de jurar recebeu severas críticas no final do século XVIII, elas vieram principalmente da filosofia de Kant (1724-1804) e de Bentham (1748-1832), e sua importância será restaurada somente na filosofia analítica, durante o século XX. O recorte teórico, que sublinha as filosofias deontológica e utilitarista, pode ser justificado pela influência que elas exercem nos manuais e nas decisões da Bioética contemporânea (590, 591, 592) e pelo fato de Kant e Bentham terem aplicado, em algum momento, as suas teorias às promessas solenes.

Kant afirmava que os princípios racionais devem determinar a retidão da conduta, portanto toda regra precisa ser cumprida por causa do próprio dever. Para tanto, ele cria uma lei moral universal “formal”, que ordenaria como se deve querer ou fazer, expressa pelo seguinte Imperativo Categórico: “Nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal” (593). Seguindo esse preceito, o ser humano não deve ser determinado por algum objeto ou fato exterior, buscando uma autodeterminação racional denominada de *autonomia* ou “não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer” (594).

De forma coerente com o Imperativo Categórico, Kant escreveu, em 1797, uma obra conhecida por *Die Metaphysik der Sitten* ou *Metafísica dos Costumes*, na qual ele delineia alguns princípios para a doutrina do direito e da virtude. Na primeira parte, ele propõe um sistema oriundo da razão que se denomina a metafísica do direito: o que é justo perante uma corte de justiça, a saber, o que é de direito. Nesse contexto, o filósofo de Königsberg sustentou que o juramento pode ser concebido a partir do ponto de vista do direito público e privado, merecendo, portanto, uma análise:

Uma tal crença, cujo nome é religião – embora se devesse chamar “superstição” –, é contudo imprescindível para a administração da justiça, pois sem contar com ela a corte de justiça não estaria suficientemente capacitada para desvendar *facta* ocultos e sentenciar corretamente. Uma lei que obrigue a isso, portanto, tem por único objetivo auxiliar o poder judiciário. Coloca-se, porém, a seguinte questão: em que se baseia a obrigação que alguém deve ter, perante o tribunal, de aceitar o juramento de um outro como um argumento juridicamente válido da verdade de sua afirmação, como algo capaz de pôr fim a qualquer contenda? Em outras palavras: o que me obriga, juridicamente, a acreditar que um outro (aquele que jura) tenha de fato religião, para assim submeter o meu direito a seu juramento? E também o inverso: posso eu, de fato, ser obrigado a jurar? Ambas as coisas são em si injustas. (595)

Kant começou sua argumentação evocando o fato de que o reconhecimento jurídico de deuses foi usado para obrigar os seres humanos a prestarem um juramento e se declararem obrigados à veracidade dos fatos e das promessas. Ele retoma a crítica de 1793 (596), ao dizer que essa “cega superstição” funcionou como motivo para a ação entre os povos, sem embargo, em uma Europa Iluminista, uma corte de justiça deve pressupor, ao exigir um juramento, que todos possuem uma religião e que essa religião é comum a todos os presentes. Esse seria um meio mais ágil para obter uma *tortura spiritualis*, entretanto essa competência do poder legislativo e do judiciário estaria violando a liberdade humana, então o juramento de fé não poderia ser exigido por um tribunal porque contém duas contradições: ele consiste em um intermediário entre opinião e poder; e ele afronta a consciência daquele que jura, em parte pelos remorsos que uma pessoa poderia sentir, tendo em vista que um fato possui vários pontos de vista.

Tais dificuldades não deveriam ser motivos para proclamar o fim dos juramentos. Kant propôs que aqueles que são oficiais e promissórios, realizados com o propósito de o servidor ou político desempenhar o cargo devidamente, deveriam ser convertidos em assertórios, isto é, no final de um período de exercício, a pessoa investida do cargo deveria jurar que foi fiel à gestão. Assim, seria mais eficaz para mobilizar de forma consciente os seres humanos, de forma que eles reconheçam as infrações que cometeram e reflitam sobre seus atos, do que uma promessa, a qual deixa aberta a

possibilidade que obstáculos não previstos podem atrapalhar o cumprimento da palavra daquele que jura. Em outras palavras, a preocupação do filósofo de Königsberg se volta mais para a autodeterminação da ação e contesta o formato da obrigatoriedade do juramento, pois além de apelar para uma instância superior da qual não há certeza da existência, estaria fazendo com que o indivíduo troque o “devo porque devo” pelo “devo porque juro”.

O utilitarismo de Bentham (597), por meio de uma abordagem diferente, alertou para as consequências nocivas do ato de jurar. A sua arguição parte do pressuposto que as ações possuem relações com as suas consequências dolorosas e aprazíveis, as quais constituem a fonte de ideias, juízos e determinações humanas (598). Dessa forma, toda legislação e conduta privada são fundamentadas em uma base empírica e, assim, todas as pessoas seriam induzidas a obedecerem a regras úteis esperando receber prazer ou dor pela sanção popular, física, moral, política ou religiosa. De outro lado, é preciso buscar uma aritmética moral que faça cálculos corretos – baseados na intensidade, duração e certeza – a fim de atingir a maximização do prazer com mínima dor para a maioria dos indivíduos, por isso o legislador tem por função a busca da harmonia dos interesses privados com os públicos.

O primeiro *insight* sobre o ato de jurar apareceu em sua primeira obra, *A Fragment on Government* (1776) (599), na qual Bentham reconheceu que durante a cerimônia de coroação, os reis fazem uma promessa de governarem bem e, para ele, isso equivaleria somente a palavras vagas. Todavia, em 1817, o filósofo inglês escreveu um opúsculo, *Swear not at all*, que conta com um arsenal sistemático contra todos os juramentos, propondo sua abolição. Sua proposição se fundamenta na comum acepção do termo, entendido como uma cerimônia composta de palavras e gestos e por meio dos quais, Deus se empenha para punir aquele que perjura e abençoar os que o cumprem. A aplicação dessa cerimônia teve o propósito de produzir um efeito prático promissório ou assertório, e contava com o indivíduo que jurava e o Todo-Poderoso.

A grande contradição dessa conduta pode ser verificada na situação hipotética em que duas pessoas juram de forma contrária e contraditória sobre

a mesma coisa, invocando o mesmo Deus. Ademais, o fato de chamá-lo para testemunhar, transparece uma ordem e um poder sobre o Soberano, além de pronunciar seu nome em vão, ato abominável segundo as Escrituras (600). Ainda: se a pessoa comprovadamente perjurar e não for devidamente punida, o nome do Sagrado estará comprometido. Mesmo produzindo um efeito útil em alguns momentos, sob o efeito de uma coerção religiosa, o juramento não possui eficácia em um tribunal:

A partir de mera incongruência, neste caso como em qualquer outro, qualquer inferência que pudesse ser tirada, não poderia, quando considerada de um ponto de vista prático, ser reconhecida como tendo muita reivindicação de atenção: por mera incongruência, isto é, se assim for, que, da instituição em questão, os efeitos, tomados todos juntos, apresentaram um equilíbrio do lado da utilidade. É verdade: mas, sob inquérito, o que (é suposto) parecerá claro, além de qualquer controvérsia, é que, de sua influência, o valor real, para não dizer todo, está no lado contrário: para o aqui suposto ou para qualquer outro bom propósito, sua ineficiência é completa; para maus propósitos, em não pequena variedade, bem como número e extensão, sua eficiência é indubitável. De sua ineficiência, a saber, para qualquer finalidade útil e, em particular, com o propósito de assegurar o cumprimento de qualquer obrigação útil a que, a esse respeito, esteja vinculada, uma visão será dada.³⁸ (601)

Em outras palavras, o filósofo inglês anuncia que, em um tribunal, o juramento é ineficiente para garantir o cumprimento de uma obrigação útil, além disso, ele não estabelece vínculo de prazer e dor, e se não há uma punição, não se manifesta a utilidade. Acrescenta-se que o ato de jurar pode ser nocivo pelas seguintes razões (602): contribui para a licença à mendacidade concedida pelos juízes; enfraquece, de várias maneiras, a eficiência das leis; desconcerta e escraviza a consciência dos jurados; ajuda e fortalece os projetos dos malfeitores; fornece pretensão para a desordem, por

³⁸ Orig.: From mere incongruity, in this case as in any other, any inference that could be drawn, might not, when considered in a practical point of view, be regarded as having much claim to attention: from mere incongruity, that is, if so it were, that, of the institution in question, the effects, taken all together, presented a balance on the side of utility. True: but, on inquiry, what (it is supposed) will appear clear beyond dispute, is—that of its influence the real, not to say the whole, amount is on the contrary side: to the here supposed or any other good purpose, its inefficiency complete; to bad purposes, in no small variety, as well as number and extent, its efficiency indubitable. Of its inefficiency, viz. to any useful purpose,—and in particular to the purpose of securing fulfillment to any useful obligation to which in that view it is attached,—a view will be given presently.

abuso de prerrogativa; corrompe o entendimento e a moral da nação. Por fim, Bentham defendeu que as divisórias que separam as partes morais e intelectuais da estrutura humana são finas e, quando a corrupção atinge uma, dificilmente a outra se conserva incólume. Assim, quando as pessoas se viram diante de uma massa de compromissos imperturbáveis, sancionados por juramento, elas perceberam que havia também a possibilidade e a realidade do perjúrio, o que as levou a desejar a abolição do juramento, acontecimento impossível por causa da política eclesiástica.

Empregando Kant e Bentham no *Juramento Hipocrático*, infere-se que o médico deveria, aos olhos do primeiro filósofo, se preocupar mais com a autodeterminação das suas ações, e o juramento deveria ser realizado após um período de exercício da medicina, como uma retrospectiva e autorreflexão, com vistas à mobilização da consciência. Bentham, por sua vez, iria dizer que o terapeuta estaria pronunciando palavras vagas, na colação, ao proferir o *Juramento*. Com a filosofia analítica e a reviravolta linguístico-pragmática, a compreensão tradicional da linguagem, considerada somente como descrição do estado interno, foi desafiada por uma nova visão da linguagem humana, centralizada nos seus jogos e nos seus atos.

A filosofia analítica usou o ato de jurar como modelo para as regras da linguagem. John Austin, em 1955, proferiu uma série de palestras na Universidade de Harvard que foram publicadas postumamente sob o nome de *How to do things with words*. Nessas conferências, ele se contrapôs à teoria tradicional da linguagem, que a considerava como descritiva por essência, diferenciando os enunciados “constatativos” dos “performativos ou realizativos” (603). Esses últimos se manifestam quando se executa um ato através da linguagem, por exemplo, quando alguém diz “eu juro”. Não se trata de uma execução de um ato intencional e interno, contudo aquele que promete ou jura está executando um ato específico (604, 605). Para esse ato ser afortunado ele necessita de (606):

- (A.1) um procedimento adequado proferindo certas palavras por pessoas certas em determinadas circunstâncias;

(A.2) as pessoas e as circunstâncias devem ser apropriadas para invocação do procedimento;

(B.1) todos os participantes devem executar corretamente o procedimento;

(B.2) deve ser completo;

(Γ.1) o procedimento é destinado às pessoas com pensamentos e sentimentos ou serve para comprometer o participante com um comportamento futuro, então, essa pessoa deve ter essas opiniões e sentimentos e a intenção de se comportar dessa forma;

(Γ.2) devem se conduzir dessa forma.

Se os participantes não cumprem os pontos “A” e “B”, o ato se torna nulo, mas se eles transgridem o “Γ”, o ato se torna insincero e ocorre o abuso do procedimento. Isso é conhecido como a “Doutrina das Infelicidades”. Muitos atos éticos não são simplesmente movimentos físicos, eles possuem um caráter de atos convencionais ou rituais, por isso, estão expostos a infortúnios. Em contrapartida, John Searle (607) enfatizou o fator de intencionalidade. Para ele, o ato de fala engloba a execução de atos de expressão (morfemas), de atos proposicionais (referência e predicação) e de atos ilocucionários (prometer). Falar é executar um ato que consiste em ser um fato institucional e por isso a linguagem pode ser explicada apenas dentro das regras que a constitui. Seguindo esse raciocínio, Searle esclarece a estrutura dos atos ilocucionários com base nas condições necessárias para o ato de prometer:

- a) a condição de contorno para uma comunicação autêntica e séria;
- b) a expressão de **T** (sentença), o enunciador (**S**) expressa a proposição que **p**;
- c) **S** expressa um futuro **A** em **p**;
- d) **H** opta a realização de **A** por **S** do que a sua não-realização;
- e) não é evidente, que **S**, no curso normal dos acontecimentos, irá fazer **A**, pois se está claro a todos que se fará, não há necessidade da promessa;

- f) **S** tem intenção de praticar **A**. Essa é a condição de lealdade, a saber, a intenção daquele que jura ou promete;
- g) **S** tem a intenção de comprometer com a consumação de **A** por meio de **T**;
- h) **S** tem intenção (**I**) de provocar conhecimento (**K**) em **H** que **T** deve ser considerado como um compromisso obrigatório de **S** para consumir **A**;
- i) as regras semânticas do idioma que **S** e **H** falam expressam **T** correta e lealmente quando as condições a-h são efetivadas.

Essas análises realçam a importância do ato linguístico enquanto ato ético e, uma vez parcialmente desvinculado da intenção (Austin), os abusos linguísticos se tornam indesculpáveis pela expressão “não foi minha intenção, sou um brincalhão”, porque há uma disposição de confiar em outras pessoas em toda conversação séria, exceto no caso em que haja alguma razão concreta para a desconfiança (608). Esse princípio recebeu diversos nomes, tal como “caridade interpretativa” (609), e manifesta a seriedade da linguagem, que se encontra quebrada e fragmentada nos mundo hodierno, promovendo a profusão de palavras vãs (610).

Ao aplicar essa teoria ao *Juramento* realizado no ato da colação de grau, o formando não pode menosprezar as promessas solenes, porque, uma vez que se segue “A” e “B”, o ato é válido e o descumprimento do “Γ” implica no abuso da linguagem e, por consequência, o médico pode responder judicialmente e/ou moralmente pelo descumprimento de sua palavra.

Em suma, entre a segunda metade do século XVIII ao início do século XX, havia uma ética cavalheiresca, baseada na virtude do médico e na sua relação com o Estado e a Igreja, que firmava seus compromissos com juramentos escritos. O Juramento de Edimburgo, mesmo conservando parte desse *ethos*, muda o foco do compromisso terapeuta, direcionando-o para a saúde do paciente. Percival, partindo do Juramento de Edimburgo, lança seus princípios de ética e etiqueta médica, em uma tentativa de romper, em definitivo, com o *ethos* cavalheiresco. As ideias de Percival não vingam no

Reino Unido, florescendo nos Estados Unidos de forma limitada, porque elas enfrentaram reações dos liberais e daqueles que defendiam uma moralidade anti-códigos. Após da Segunda Guerra, os julgamentos dos médicos nazistas trouxeram a tona Hipócrates e declarações baseadas nos seus princípios. Nesse contexto, nasce a Bioética, herdando uma nova realidade e uma tradição hipocrática reinventada. Paralelamente ao fluxo histórico, filósofos como Kant, Bentham, Austin e Searle se voltaram ao ato de jurar, ora o criticando, ora tomando-o como modelo da linguagem humana. Esse panorama irá, finalmente, influenciar as obras dos bioeticistas e a busca de uma fundamentação definitiva para a Bioética na Antiguidade.

CAPÍTULO 8 - A ERA PÓS-HIPOCRÁTICA E A RECEPÇÃO DO JURAMENTO NA BIOÉTICA

O progresso da Bioética é frequentemente a história de uma longa e tortuosa transição de ideias e ideais que transitam da ética filosófica abstrata à moralidade médica cotidiana. Nele se inseriram preceitos, declarações e ideais oriundos de diversas tradições, entre as quais o *Juramento* se tornou nas últimas décadas um ponto altamente sensível, uma querela que divide opiniões sobre os fundamentos epistemológicos dessa disciplina.

8.1. A BIOÉTICA EM UMA ERA PÓS-HIPOCRÁTICA

Por era pós-hipocrática (611) entende-se o desmonte da ética hipocrática ocorrido nos últimos 45 anos, que desafiou, abolindo ou reinterpretando, os preceitos antigos e inseriu novos elementos que não estavam, tradicionalmente, incluídos nas preocupações morais, como a obrigação do acesso universal à saúde, a alocação de recursos para saúde, entre outros. De resto, a inclusão de filósofos, - como Hume, Mill e Kant – nos debates éticos relacionados com a saúde, trouxe conceitos como “autonomia” e “equidade”, que não poderiam achar paralelos na Antiguidade. O pós-hipocratismo, como uma tendência contemporânea, reflete a *Weltanschauung* que não comporta mais o sistema de juramentos antigos, sejam promissórios ou assertórios, sendo a geração atual a primeira na história da humanidade sem eles, como reitera Paolo Prodi (612).

Prodi defendeu a hipótese que os juramentos ligavam a sociedade e, durante os séculos ele possuiu uma vida própria, uma dinâmica própria na história constitucional do Ocidente. Com o surgimento dos Estados e das Constituições, a estruturação do direito privado, os juramentos foram praticamente excluídos, apesar de qualquer sobrevivência cerimonial, na esfera pública do juramento do chefe de Estado, com uma perda contínua de peso em todos os níveis, visto que as feridas infligidas ao sistema legal são purificadas como o *impeachment*, sem qualquer recurso a motivações meta-jurídicas. Seguindo esse fio condutor, o pensador italiano alega que depois da I Guerra, o juramento desapareceu, gerando uma crise nas instituições, visto que as promessas solenes eram uma forma de estabilização da verdade na sociedade. No presente, entre os juristas (613), o juramento é uma sobrevivência anacrônica, de difícil harmonização com a Constituição. Nesse viés, o juramento é visto ainda como um referimento coletivo necessário, instrumento empírico para a superação das diferenças sociais com um apelo existencial à consciência individual.

A Bioética nasce nesse contexto pós-guerra, herdando alguns traços do hipocratismo em uma era pós-hipocrática, recebendo o legado de uma estrutura de mandamentos, princípios e códigos em uma era da pós-verdade. Comprova-se essa afirmação ao analisar o surgimento da Bioética, que desde o início dos anos setenta, gradualmente substituiu a tradição mais antiga da ética médica, historicamente dominada pelos profissionais da saúde. De fato, a gênese da Bioética se deve mais ao Código de Nuremberg, à Declaração de Helsinque e à DUDH do que aos preceitos do médico de Cós. Atualmente, vários pesquisadores procuram responder a pergunta “por que nasceu a Bioética?”, obtendo várias respostas diferentes como, por exemplo, a afirmação de Jonsen que ela surgiu do *ethos* americano (614), acrescenta-se que explicar o advento da Bioética pelo aparecimento do termo (615), se restringe ao “como”, sem tangenciar o motivo.

Baker (616, 617) propôs uma solução, ainda que provisória, para o surgimento dessa disciplina fundamentada no panorama histórico do *laissez-faire* predominante na ética médica durante a primeira metade do século XX, que criou um vazio no âmbito das ideias e um vácuo moral de autoridade. A

situação clamava por uma nova constelação de controles sociais e um novo paradigma ético forte o suficiente sobrepor-se ao espírito de honra, então, para preencher esse vazio, vários profissionais da área da saúde (assistentes sociais, enfermeiras), do direito, filósofos e teólogos que buscavam ideias morais em outros campos do conhecimento, encontraram em uma coleção excêntrica de *lumpen intelligentsia* o que logo foram valorizados como investigação bioética, forçando a medicina a abdicar, em parte, da sua autoridade moral.

Contudo, no início, a Bioética não era uma estrutura moral forte o suficiente para suplantar os códigos e a honra, e talvez não exista uma causa certa para o seu surgimento, sem embargo haviam várias razões que, como Volnei Garrafa (618) declarou, fazem parte de um desenvolvimento dinâmico que avançava em discussões sobre direitos humanos e regredia com os escândalos, o qual experimentou uma intensificação, talvez jamais vista na história da humanidade, durante o pós-guerra. Desse modo, a Bioética foi concebida como uma nova forma de interpretar e reinventar o mundo e a vida, por isso a investigação conceitual do que seja essa disciplina modifica conforme o contexto histórico, o local e a subjetividade do pesquisador. Daniel Callahan (619) notou que a falta de padrões disciplinares rígidos, critérios de excelência e normas pedagógicas e avaliativas claras proporcionam algumas oportunidades inigualáveis; pois ela é uma disciplina ainda não sobrecarregada por tradições incrustadas e figuras dominadoras, deixando espaço para a criatividade e a redefinição constante.

Portanto, não se deve falar de uma bioética hegemônica, mas de várias “bioéticas”, as quais interagem com diversos métodos e religam campos de saberes que outrora foram dissociados. Callahan (620) percebeu esse fato em um célebre texto, *Bioethics alls a Discipline*, no qual ele rejeitou todo “reducionismo disciplinar”, convicto de que a Bioética deve ser criada de uma forma que não permita a evasão de responsabilidade, ou seja, culpar os alunos pelas faltas do professor, ou mudar a natureza do problema para atender às metodologias de profissionais éticos. Destarte, uma boa metodologia deve exibir o fato de que a Bioética é um campo interdisciplinar, cuja dimensão

puramente “ética” não pode nem deve ser tomada em conta sem se lembrar das dimensões legais, políticas, psicológicas e sociais.

8.2. OS PARADIGMAS BIOÉTICOS

O seu caráter interdisciplinar atraiu a atenção e o reconhecimento internacional, trazendo contribuições e diversidade nas formas de abordar os problemas. Na contemporaneidade, presidentes, primeiro-ministros e parlamentos criaram comissões bioéticas para aconselhar os governos sobre inovações biomédicas, como a clonagem, a pesquisa com células-tronco e xenoenxertos (621). Não obstante, existem vários paradigmas e modelos para a Bioética, entre os quais destacar-se-ão cinco em vista do objetivo de deslindar o problema da recepção hipocrática nas discussões hodiernas.

8.2.1. Paradigma da Vida

Esse modelo visa resolver os problemas bioéticos utilizando a “sacralidade da vida”, para os religiosos, ou a “qualidade da vida” para os laicos. Um exemplo dessa teoria se encontra na obra de Maurizio Mori (622), que examinou o fenômeno de “desteologização” da Bioética, a qual possibilita a superação da ética tradicional, pautada em proibições absolutas, criando assim espaço para uma nova ética com novas prioridades. Outrossim, essa virada provocou uma reinterpretação do conceito de vida:

a vida humana, que até poucos anos era vista como misteriosa e sujeita à intervenção divina, ingressa no âmbito naturalístico com a consequente perda do sentido de dependência em relação ao transcendente. (623)

O bioeticista italiano constrói seu alicerce argumentativo declarando que a Bioética não se fundamenta nos valores objetivos da vida, porque a moralidade não se baseia na dignidade humana, mas nas concepções pessoais dos indivíduos (624). Então, não existe uma “dignidade sacra” da humanidade que ocupa o topo da hierarquia de valores, pois são as pessoas que elaboram a hierarquia no momento do conflito de deveres, para justificar as suas ações. Ao contrário, existe o princípio da “qualidade da vida” (625), isto é, viver bem, maximizando os benefícios (pessoais e sociais) e respeitando a autonomia do outro. Nesse padrão, não existem deveres aos quais as pessoas possam se vincular, porém estes existem somente na condição em que outros deveres não prevaleçam no contexto de certas situações contingentes; e em um possível conflito entre eles é moralmente razoável recorrer à solução que propõe a escolha melhor.

8.2.2. Paradigma do Princípio

Também conhecido como *Principlismo*, essa teoria surgiu com Beauchamp e Childress, delimitando a bioética à práxis da biomédica (626) e abraçando quatro princípios: respeito pela autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça. Depois de especificá-los, cabe agora ao bioeticista ponderá-los, pois os princípios podem nos orientar para certas formas de comportamento sem dizer como resolver um possível conflito entre eles.

Evitando ponderar de forma absoluta, os bioeticistas americanos adotam um formato *prima facie*, em outras palavras, em uma determinada situação, um princípio deve ser seguido a menos que entre em conflito com outro equivalente. Exemplificando, o consentimento informado deve ser respeitado sempre, *a menos que* o paciente renuncie seu direito.

Esses princípios derivam, segundo eles, dos juízos ponderados dentro da moralidade comum e da tradição médica, como por exemplo, o princípio da beneficência. Devido às críticas quanto à falta de homogeneidade e de universalidade, eles introduziram, a partir da 4ª edição, a teoria da moralidade comum com o claro propósito de proporcionar mais sustentação epistemológica à proposta do Princípioalismo e de esgueirar-se das críticas que começaram a receber no início dos anos 1990 de Bernard Clouser e K. Danner Gert (627), os quais evidenciaram a falta de uma teoria unificada e harmoniosa que ancorasse as normas. Também, Garrafa (628), além de reforçar as críticas já feitas a essa teoria, denunciou o caráter colonialista, de uma moralidade emprestada do Norte. No momento atual, não há um acordo quanto ao número e à hierarquia dos princípios entre os expoentes dessa doutrina. Enquanto Guy Durand (629) defendeu que existam dois princípios, respeito à vida e respeito à autodeterminação da pessoa, Veatch (630) defendeu inúmeros princípios: fidelidade, autonomia com consentimento informado, veracidade, não matar, entre outros. Ao mesmo tempo em que Gracia (631) outorgava primazia a não-maleficência e à justiça, Veatch valorava a autonomia (632).

8.2.3. Paradigma da Virtude

Fundamentado em Aristóteles e em Alasdair MacIntyre (633), quem por sua vez opera uma síntese entre Nietzsche e Aristóteles para superar uma

ética de princípios, que se revela como um disfarce para expressões de preferência pessoal, e uma ética iluminista. Para ele a virtude é

uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens. (634)

Aplicado à ética em saúde, esse modelo remonta à tradição do próprio Hipócrates, ressaltando a atenção sobre a experiência e sobre o sujeito, enquanto agente moral e não sobre o ato em si ou o seu princípio norteador. O bom profissional da saúde exerce sua função de curar e cuidar orientado pelo fim específico intrínseco à ação. Edmund Pellegrino é um dos representantes dessa orientação, admitindo que sem uma pessoa virtuosa a ética profissional não pode ter sucesso. Para tanto, ele elenca algumas virtudes para o terapeuta, tais como, fidelidade à verdade, compaixão, *phronesis* ou prudência, justiça, temperança, integridade, fortaleza, auto-anulação (635). Pellegrino assegurou que a determinação da virtude do cuidador deve ser conexa com a determinação do bem, em outras palavras, virtuoso é aquele que está habitualmente disposto a agir para o bem do paciente; e por bem se entende: a) o bem clínico e biomédico; b) o bem percebido pelo paciente; c) o bem do paciente como pessoa humana capaz de escolhas racionais; d) o bem no sentido subjetivo (636).

Assim, a escolha da profissão do médico implica uma promessa pública de agir para o bem do paciente: é uma sorte de empreendimento moral que implica na superação do egoísmo e no serviço altruístico. Além disso, esse pacto deve ser reconhecido publicamente quando o médico faz um juramento na formatura. O juramento, não a colação de grau, simboliza a entrada formal na profissão. O juramento é uma promessa pública, uma “profissão”, de que o novo médico compreende a gravidade de seu chamado, e compromete ser competente e usar essa competência no interesse dos doentes (637).

8.2.4. Paradigma Narrativo-hermenêutico

Partindo do pressuposto que a experiência humana porta uma estrutura e um caráter narrativo os bioeticistas indagam a razão narrativa, ao invés de uma razão especulativa ou objetiva. As explanações fazem parte da vida das pessoas, da identidade humana, pessoal, social e histórica, logo as fontes morais são narrativas, transmitidas por meio de exemplos de vidas ilustres. No presente, a ênfase na visualidade não anulou o fenômeno descritivo, porém o integrou, como se constata no cinema ou na publicidade. Assim, narração produz sentido, cria imagens, estabelece sínteses, abre a possibilidade para a ambiguidade e, por conseguinte, para hermenêutica. Dessa forma, a arte de interpretar elucida o sentido da narração, das metáforas e dos símbolos.

O primeiro texto sobre a bioética narrativa surgiu em 1977, escrito por David Burrell e Stanley Hauerwas (638), no qual ambos retrataram o panorama histórico teológico da hermenêutica, e afirmaram que a ética pertence aos relatos de uma comunidade específica, logo, ela carece de sentido fora dessa coletividade. Eles preteriram a ética kantiana e o utilitarismo, ao expressar que tais modelos alteravam a vida moral, pois não se atentavam para o desenvolvimento moral do indivíduo, além disso, eles criticavam toda fundamentação em princípios, porque eles representam abstrações cujo sentido depende do contexto narrativo. Seguindo esse fio condutor, o caráter não é uma noção teórica, mas apenas o nome que se atribui à fonte cumulativa de ações humanas. As próprias histórias tentam investigar essa fonte e descobrir sua estrutura interna tentando mostrar como as ações e paixões humanas se conectam umas com as outras para desenvolver um caráter. À medida que a narrativa se segue, percebem-se alguns padrões de conexão recorrentes e também alguma capacidade de avaliá-los, então se aprende a reconhecer diferentes configurações e classificar alguns caracteres melhor que outros.

Gracia (639) propôs que a bioética se dividiu em três etapas: na Antiguidade, a ética realista se atinha às virtudes e os ensinamentos dos deveres profissionais eram imutáveis; na Era Moderna, a objetivista girava em torno dos direitos e dos deveres, os quais precisam ser objetivos, isto é, ser promulgados por quem dispõe de autoridade para isso; na Era Contemporânea, a narrativo-hermenêutica faz justiça à responsabilidade humana de interpretar a situação concreta, os princípios e regras para tomar decisões. Entretanto, Domingo Moratalla (640), seguindo as análises ricoeurianas fundamentada nos Clássicos (641), não transpôs para a história esse movimento, mas para cada caso e decisão, entendendo que a moralidade passa por três momentos, a exigência da universalidade, o respeito ao outro e a justiça, transpondo para a bioética narrativa, ela cumpre três níveis, o prudencial, o deontológico e o reflexivo. O primeiro é construído através da descrição do sofrimento, dores e queixas do paciente, com a narração o terapeuta identifica a doença e estabelece um contato com o enfermo. O segundo ocorre por meio de uma universalização da relação interpessoal e uma conexão capaz de arbitrar os conflitos, e o último conduz a uma reflexão sobre os códigos deontológicos e sobre os cuidados, nele as normas e os princípios se legitimam.

8.2.5. Paradigma da Experiência

Contra o paradigma Principlista, surge uma ética que considera a experiência moral particular dos indivíduos, em outros termos, a riqueza e a variedade da vida e das escolhas responsáveis não encontra guarida no esquematismo abstrato dos princípios (642). Também conhecida como casuística, essa vertente pode ser definida como

a interpretação de questões morais, usando procedimentos de raciocínio baseados em paradigmas e analogias, levando à formulação de parecer de especialistas sobre a existência e de obrigações morais particulares, enquadradas em termos de regras ou máximas que são gerais, mas não universal ou invariável, uma vez que elas são válidas, com certeza, apenas nas condições típicas do agente e em circunstâncias de ação (643)³⁹.

Os teóricos desse modelo alertam para tendência da super-simplificação (644) moral, a saber, pensar que para cada problema humano existe uma solução simples e clara. Segundo eles, a moda atual de regras e princípios foi uma criação da história recente e nem sempre as regras desempenharam papel importante na lei ou na ética. Ora a justiça sempre exigiu lei e equidade, enquanto a moralidade exigia retidão e discernimento, “quando essa dualidade essencial é ignorada, a confiança em princípios incontestáveis pode gerar ou tornar-se o instrumento de seu próprio tipo sutil de tirania”⁴⁰ (645).

Eles defendem o uso de uma pluralidade metodológica e recorrem a máximas fundadas na experiência, na tradição e na dedução de situações análogas. Quanto a essa última, eles (646, 647) seguem o modelo da medicina, cujo método é fundado no aprendizado e aplicação dos casos, assim a bioética necessita dos casos paradigmáticos, atingindo soluções práticas para os dilemas sem apoiar-se em teorias éticas dominantes, tais como kantismo ou utilitarismo, preferindo Aristóteles, pois esse defendia que os princípios éticos são indeterminados e sem rigidez, como as réguas de Lesbos que podem adaptar-se às pedras a serem mensuradas (648) (Arist.*EN*. V 14 1137b). Ainda, quando a maioria dos juízes ganha autoridade em um caso, sua decisão pode se tornar vinculante para outros tribunais que julgam fatos semelhantes.

Essa vertente também ampara uma metodologia indutiva, baseando-se na investigação daquilo que está acontecendo no entorno do sujeito ético, e após, segue-se a percepção, o juízo e o comportamento moral, abrindo, dessa

³⁹ Orig.: the interpretation of moral issues, using procedures of reasoning based on paradigms and analogies, leading to the formulation of expert opinion about the existence and stringency of particular moral obligations, framed in terms of rules or maxims that are general but not universal or invariable, since they hold good with certainty only in the typical conditions of the agent and circumstances of action .

⁴⁰ Orig.: when this essential duality is ignored, reliance on unchallengeable principles can generate, or become the instrument of, its own subtle kind of tyranny.

maneira, a possibilidade para um modelo intuitivo. Entretanto, Warren Reich (350) declarou que esse paradigma pode cair em um excessivo subjetivismo e para evitá-lo é que se recorra ao diálogo moral. A argumentação, então, se torna parte desse diálogo, intervindo quando os princípios falham e quando é preciso superar os conflitos em uma sociedade pluralista.

Com efeito, outro método usado por Albert Jonsen (649) possuiu estreita relação com o raciocínio retórico e sua interpretação dos casos, empregando três termos: morfologia, taxonomia e cinética. A morfologia de um caso revela a estrutura invariante do caso particular, suas características contingentes e também as formas invariantes de argumento relevantes para outros casos similares. A taxonomia localiza o presente caso (instantâneo) em uma pluralidade de casos análogos (paradigmáticos), permitindo que as semelhanças e as diferenças entre eles ditem o julgamento moral, o qual deve ser fundamentado não apenas na aplicação de uma teoria ou princípio ético, porém sobre a maneira como as circunstâncias e as máximas aparecem na morfologia do próprio caso e em comparação com outros casos. A cinética manifesta na maneira pela qual um caso transmite um movimento moral para outros casos. Por fim, a casuística é o exercício do raciocínio prudencial que reconhece a relação entre máximas e circunstâncias, bem como a relação entre paradigmas para casos análogos.

8.3. O JURAMENTO E A BIOÉTICA

Identifica-se que existe uma tendência em uma parte dos bioeticistas para desvincular as análises de Kant e Bentham, voltando aos clássicos greco-romanos, sejam eles Sócrates (650), Aristóteles (651) ou Cícero (652). O *Juramento Hipocrático* aparece no centro desse debate, porque ele foi citado de forma favorável no Relatório Belmont, também ele faz parte da tradição,

recepção e “continuidade” da moralidade do médico, e de resto ele foi redigido em uma era pré-cristã e pré-Kant. Seria ele fonte da superação das aporias da modernidade ou um obstáculo para as deliberações bioéticas? Essa questão foi respondida através do seu abandono, sua alteração, sua atualização e sua conservação.

8.3.1. O *Juramento* Deve Ser Abandonado

É provável que Veatch seja o bioeticista que desferiu o maior e mais violento ataque ao *Juramento* em toda a história. Ele advoga que

o juramento é tão controverso e tão ofensivo que não pode mais ficar ao lado de alternativas religiosas e seculares. Eu argumento que o Juramento Hipocrático é inaceitável para qualquer pessoa pensante. Ele ofende o paciente e desafia qualquer profissional de saúde a procurar autoridade moral em outro lugar⁴¹ (653).

Seguindo principalmente as análises de Edelstein, ele argumenta que o *Juramento* reflete a ética de um antigo culto grego não muito sofisticado, e por isso afronta as principais religiões de matriz judaico-cristã (654), além de ferir os princípios do liberalismo secular (655). Nem mesmo o princípio da beneficência deve ficar de pé (656). Ele ignora as normas morais não-consequencialistas, de praticar o dever pelo dever, fundadas em Kant e nos direitos humanos, e também coloca um padrão paternalista de determinação sobre aquilo que trará utilidade para o enfermo, isto é, o próprio julgamento do

⁴¹ Orig.: that the Oath is so controversial and so offensive that it can no longer stand alongside religious and secular alternatives. I argue that the Hippocratic Oath is unacceptable to any thinking person. It should offend the patient and challenge any health care professional to look elsewhere for moral authority.

médico que decidirá o melhor e não uma comunidade moral mais ampla. Outrossim, a beneficência de Cós deve ser abolida porque ela se ajusta ao paciente, ignorando as situações em que ele deve ser sacrificado para o bem de outros na sociedade.

Enquanto ele desafia os preceitos hipocráticos, sua atenção se volta também contra a pretensão que os códigos de ética e as organizações de profissionais têm autoridade para promulgar princípios éticos para seus membros. Ser socializado numa profissão certamente fornece, aos membros, conhecimentos especializados sobre ela. Na medicina, por exemplo, terapeutas e pesquisadores têm, provavelmente, altos níveis de conhecimento sobre novos tratamentos. Eles podem saber melhor como diagnosticar doenças, porém nada disso implica, no entanto, que eles têm experiência em saber qual conduta seria moralmente apropriada (657).

A ética judaico-cristã se mostraria, ao longo dos séculos, superior por ser ela puramente social ou comunitária, e a ética secular moderna teria incorporado teorias de agregação social, de maximização da utilidade ou da justiça distributiva, elementos que o código hipocrático está desprovido. Ainda assim, uma moralidade cristã ou secular não poderia, pela falta de consenso e pluralidade, se estabelecer como único padrão normativo para a Bioética. Seria necessário algo mais, um fundamento universal: a moralidade comum, que Beauchamp e Childress defenderam em seu sistema Principlista (658). Esse alicerce deveria atingir um consenso entre todos os povos, credos, sabendo-se, por exemplo, que a norma “não matarás” é ubiquamente aceita.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Rolf Winau (659) se despediu da tradição fundamentada no *Juramento* e com uma nuance mais suave Friedrich Heubel (660) afirmou que uma corporação de médicos não pode mais prestá-lo. Para tanto, ele busca na credibilidade da profissão um fio condutor da Antiguidade à Bioética. Em suas análises, ele assevera que os preceitos de Hipócrates só poderiam ser completos, se o terapeuta cuidasse de seus pacientes como prometido. Entretanto, à medida que, atualmente, a assistência médica depende de uma divisão adequada do trabalho, o comprometimento dos médicos adquire um novo elemento, ou seja, a profissão. Então, faz-se

necessário uma confissão, semelhante ao juramento, capaz de definir publicamente seus padrões e controlar seu desempenho de uma maneira visível para o público, fornecendo maior credibilidade do que qualquer juramento poderia oferecer hoje.

8.3.2. O *Juramento* Deve Ser Alterado

Essa visão defende que o *Juramento* é obsoleto e sua essência deve ser modificada. Beauchamp não declarou abertamente a substituição do texto hipocrático por seu Princípioalismo, contudo o bom leitor perceberá que no conjunto da sua obra isso é sub-repticiamente proposto. Ele afirma:

Apesar de uma notável continuidade na ética médica através dos milênios, a tradição hipocrática não estava bem preparada para abordar problemas como consentimento informado, privacidade, acesso a cuidados de saúde, responsabilidades comunitárias e públicas de saúde, e pesquisas envolvendo seres humanos, pois esses surgiram no contexto moderno, e a orientação paternalista provocou resistência dos defensores dos direitos dos pacientes. Ética profissional também foi incapaz de fornecer uma estrutura adequada para abordar problemas emergentes de políticas públicas em uma sociedade pluralista. Não vamos ignorar aqui a ética profissional tradicional, mas faremos uma reflexão filosófica sobre moralidade, o que nos permitirá examinar e, quando apropriado, afastar de certos pressupostos tradicionais nas ciências biomédicas, no cuidado de saúde e na saúde pública.⁴² (661)

⁴² Orig.: Despite a remarkable continuity in medical ethics across millennia, the Hippocratic tradition was not well equipped to address problems such as informed consent, privacy, access to health care, communal and public health responsibilities, and research involving human subjects as these appeared in the modern context, and this paternalistic orientation provoked resistance from advocates of patients' rights. Professional ethics was also unable to provide an adequate framework to address emerging problems of public policy in a pluralistic society. We will not here ignore traditional professional ethics, but we will draw heavily on philosophical reflection on morality, which will allow us to examine and, where appropriate, depart from certain traditional assumptions in the biomedical sciences, health care, and public health.

A obra *Principles* inicia com três acusações à tradição hipocrática: falta de preparo, paternalista e incapaz de fornecer uma estrutura (framework) para saúde em uma sociedade pluralista. Logo, deve-se afastar dessa tradição e no seu lugar, se propõe uma nova estrutura (framework), com quatro princípios, derivada da moralidade comum (662). Beauchamp tentou buscar ainda um traço hipocrático atualmente válido ou um resquício de erudição que possa ser utilizada, contudo sua busca parece em vão. Ele reafirma que o “cimento do universo moral”, ou seja, a tradição hipocrática é inadequada para a ética clínica e para a ética em pesquisa (663).

Em uma minuciosa análise “histórica” do *ethos* hipocrático, Beauchamp (664) tende seguir Edelstein na origem pitagórica do *Juramento*, e o acusa de falhar com as responsabilidades de falar a verdade e não possibilitar o consentimento dos pacientes. O médico antigo comanda e decide o que o paciente deve fazer, eles foram treinados para examinar as mentiras que seriam contadas pelos pacientes e seus códigos se aproximavam mais da etiqueta médica do que de uma ética, formulados não por uma convicção ética, porém para aliviar a desconfiança social predominante e obter mais pacientes. Esse autoritarismo hipocrático é compreendido no modelo da beneficência, dado que o propósito da medicina, conforme o *Juramento*, se concretiza por meio do benefício dos doentes e ao mantê-los longe de danos ou injustiça. Esse compromisso pressupõe que o médico tenha habilidades especiais e compromissos morais no tratamento dos enfermos.

Brian Hurwitz e Ruth Richardson (665) defenderam que as controvérsias inerentes ao *Juramento* e os valores arcaicos que ele representa, deixam, nos dias atuais, aquele que o presta em grande constrangimento. Muitas instituições ignoram completamente o problema, administrando juramentos “hipocráticos” cujos conteúdos e essência são inteiramente modernos. Fundamentados em recentes pesquisas, os autores asseveram que tais promessas solenes indicam um compromisso com parâmetros morais e sua afirmação pode fortalecer a decisão dos médicos de se comportar com integridade em circunstâncias extremas. Os códigos, por outro lado, procuram esclarecer os meios pelos quais tais fins morais podem ser alcançados, oferecendo uma direção para a prática cotidiana, delineando a aplicabilidade

em casos exemplares, juntamente com fundamentos para identificar exceções. Ademais, os autores propõem uma criação de um juramento pan-profissional, que seja voltado para os profissionais e para os planos de saúde, proporcionando um grau positivo de coesão moral entre todos os indivíduos envolvidos com o cuidado e benefício dos enfermos.

Fermin Schramm e José Almeida (666) sustentaram que existe um primeiro nível de resolução dos problemas cotidianos, os quais podem ser solucionados com a ética hipocrática, porém, no momento em que os dilemas admitem várias probabilidades, em diferentes condições psicológicas e sociais, os preceitos antigos se tornam frágeis e será preciso uma perspectiva analítica mais ampla. Os princípios “sagrados” de generosidade, dedicação e imparcialidade, de acordo com Schramm, constituíam os fundamentos que davam legitimidade à arte médica na forma de um juramento que liga o saber médico a um sentimento de empatia e ao princípio da liberdade responsável e assim tornar a 'arte da cura aceitável para a *polis*. Todavia, no mundo contemporâneo, esse estágio foi superado pelo Princípioalismo, pós-Princípioalismo e pelas tendências céticas e niilistas que se infiltraram na Bioética, acompanhados de novas atitudes que tornaram o indivíduo a principal autoridade decisória.

8.3.3. O Juramento Deve Ser Conservado

Uma parte dos bioeticistas acredita que, apesar dos atuais ventos contrários, a Bioética é um amalgama entre o antigo e o novo, e ignorar a história seria se privar da sabedoria das gerações passadas e estar fadado a desconhecer a origem das atitudes culturais diante da saúde, da doença e da morte. Essa opinião é defendida pelo pesquisador canadense Durand (667) que, ancorado nas análises de Paul Ricoeur, sustentou a articulação da

fidelidade ao passado e a audácia da criação, isso porque a tradição não é um depósito morto, mas um recurso inesgotável que se revela de acordo com a recepção, reinterpretação e reinvenção das pessoas do presente. Para ele, o *Juramento* se faz presente nos debates bioéticos através do princípio da beneficência, do não-malefício e do sigilo (668), além de lembrar que os profissionais antigos não se desvincularam totalmente do aspecto religioso da vida humana (669), igualmente a Bioética possuía, nas suas fundações, um diálogo constante com a Teologia. Todavia diante dos desafios contemporâneos, as reflexões provocadas pelo texto hipocrático se tornaram insuficientes, necessitando ser complementado (e não alterado) pela Bioética.

Igualmente, Anand Kumar (670) pleiteiou a continuidade dos preceitos que mostram o respeito aos deuses, aos mestres e aos pacientes, já os novos juramentos não conseguem alcançar essa profundidade, e podem acabar cedendo às demandas do mercado e incluir a saúde como um bem. Também, Stavros Antoniou (671) relatou que os modernos juramentos desestabilizaram a harmonia entre paciente-doença-médico que, mesmo falha e incompleta, preservava valores da vida humana e decência profissional. Essa também é a opinião de Raphael Hulkower (672), o qual reconheceu a inautenticidade e os problemas textuais, e mesmo assim defende que ele deve ser discutido e compreendido como um compromisso da tradição hipocrática que teria unido, através dos milênios, a investigação científica com o cuidado orientado para relação médico-enfermo. E, por fim, existem aqueles (673) que vão mais adiante, ao propor o uso dos princípios do *Juramento* para a relação acadêmica entre professor-aluno-instituição, em que os princípios de verdade, manutenção da palavra, respeito aos colegas, sejam aplicados.

8.3.4. O *Juramento* Deve Ser Atualizado

Segundo esse ponto de vista o *Juramento* deve ser conservado em sua essência, seja ela qual for, contudo acrescentando ou retirando algumas cláusulas temporais, como o aborto. Segundo Pellegrino, o primeiro modelo de uma comunidade moral (674), ainda que com falhas, está contido nas sentenças iniciais do *Juramento*, na qual os compromissados são obrigados a respeitar e cuidar dos mestres e ensinar a arte aos seus filhos e aos filhos dos outros médicos. Entretanto, nos últimos anos a especialização dividiu o corpo de conhecimento e a ética médica não deu a devida atenção às obrigações coletivas, voltando-se para a tomada individual de decisões. Essas forças foram acentuadas pela institucionalização e despersonalização da assistência à saúde, que aconteceram concomitantemente à expansão do número e da complexidade das questões bioéticas. Como resultado, lançaram-se dúvidas sobre amarras da tradição moral, e em particular, da medicina.

O tom do *Juramento* foi considerado secreto, sexista, paternalista e elitista, o que, segundo Pellegrino (675), parece realmente ser. Nada obstante, ele deflagrou que no Juramento emerge a noção do dever do terapeuta em possuir responsabilidades, as quais o diferenciam da sociedade. Aqui reside o coração do *ethos* da obra. Infelizmente muitos médicos se apegam a alguns remanescentes menos recomendáveis desse modelo, construindo um autoconceito de si como pertencente a um grupo privilegiado, por isso, esse *ethos* antigo deve ser reconstruído e não desconstruído (676). Em uma visão desconstrucionista, o texto significa o que se quer que ele signifique de forma que o médico e o paciente estão livres para desconstruir o texto tradicional e renegociar os seus termos, resultando em uma leitura niilista. Assim ele advoga que

O que é necessário, ao contrário, é uma reconstrução da ética médica, um reexame de suas bases para o que na tradição é moralmente válido e o que é inválido, o que está faltando, o que deve ser mudado e o que deve ser acrescentado. Este é um esforço ainda a ser empreendido. Envolve uma avaliação crítica dos princípios éticos relativos à natureza da relação médica, o tipo de atividade humana que ela representa, as obrigações específicas que decorrem dessa atividade tanto para o médico quanto para o paciente, e a relação das virtudes dos agentes para esses recursos. De certo modo,

esse processo move a ética médica do domínio da afirmação moral ao discurso ético arrazoado.⁴³ (677)

Essa reconstrução conduzirá, naturalmente, a uma questão de primeira ordem, a saber, como a medicina funciona sendo uma comunidade moral, que experimenta uma vida de ascensão a virtudes e caráter moral, com profissionais dispostos a agir em conformidade com a coragem, a temperança, a justiça e a *phronesis*. Por fim, ele concorda que as imagens sexistas devem ser abolidas, conservando a beneficência e não-maleficência, e incluindo uma moral de direitos do paciente (678).

Nas últimas décadas, vários artigos e livros têm proposto essa atualização. Gracia (679) recusou a noção de uma moralidade intrínseca ao *Juramento* defendida por Pellegrino, então o bioeticista espanhol sugere que o segredo hipocrático não é um direito do paciente, mas um dever do médico (680). Além disso, esse *ethos* baseado no uso do paternalismo e da força se prestou para Antiguidade, sendo superado pela ética moderna e contemporânea. Então, “o Juramento é um documento paradigmático da excelência profissional” (681) e, por essa causa, ele pode generalizar e universalizar a busca do profissional em atingir a excelência técnica. Em outra abordagem, J. Rosalki (682) asseverou que o *Juramento* é uma declaração voluntária de boa intenção do profissional de saúde. Atualmente, os cuidados da saúde estão cada vez mais sendo codificadas pela legislação e pelos contratos, assim parece apropriado formular uma variante atual da obra hipocrática de acordo com o espírito da época. Eugene Robin e Robert McCauley (683) fizeram uma exegese do *Juramento* fundamentada em Edelstein, concluindo que os médicos antigos eram membros de um culto que adorava Apolo em templos, ou spas de saúde, os quais eram geridos por sacerdotes. Tendo em vista que as palavras são importantes, eles rejeitam uma declaração que esteja mergulhada na escravidão, no sexismo, no sigilo,

⁴³ Orig.: What is needed instead is a reconstruction of medical ethics, a reexamination of its foundations for what in the tradition is morally valid, what is invalid, what is missing, what ought to be changed, and what ought to be added. This is an endeavor still to be undertaken. It involves a critical assessment of ethical principles concerning the nature of the medical relationship, the kind of human activity it represents, the specific obligations that arise from that activity for both the physician and the patient, and the relation of the virtues of the agents to these features. In a way, this process moves medical ethics from the realm of moral assertion to that of reasoned ethical discourse.

no autoengrandecimento e na feitiçaria, aventando uma nova versão do texto que conservasse o espírito hipocrático racional e investigativo.

Seguindo outro ponto de vista, Christian Hervé e Manuel Wolf (684) assumiram que algumas das diretrizes da obra em questão devem ser reformuladas como, por exemplo, o aborto. Contudo, eles rejeitaram a substituição do antigo preceito da beneficência, o qual seria o coração do *ethos* antigo, pelo moderno princípio da autonomia, porque o conceito de autonomia não é unívoco, possibilitando duas leituras, uma anglo-saxônica e outra latino-europeia. Na primeira leitura a autonomia denota uma concepção individualista da liberdade como independência negociada, em que os conflitos são regulamentados por uma via contratual. Ademais, eles afirmam que a aplicação dogmática do princípio de autonomia pode parecer absurda em situações de incapacidade mental e não possui eficácia na proteção de pacientes vítimas de abusos dos médicos. Fundamentados em Edgar Morin, eles demonstram que a autonomia se alimenta da dependência: a autonomia biológica necessita da dependência ecológica, a autonomia cerebral possui dependência da genética, autonomia mental é alimentada pela dependência cultural. Com isso, os bioeticistas não propõem o fim da autonomia, mas alertam para o perigo e fragilidade de ela se tornar a quintessência da Bioética.

8.3.5. Uma Avaliação Crítica dos Quatro Pontos de Vista

As argumentações explicitadas formam um conjunto de opiniões plurais de renomados pesquisadores sérios e bem intencionados, cujo respeito é nada despiciendo para atingir o diálogo interdisciplinar. Entretanto, pela boa regra da lógica não se pode considerar como verdadeiras duas premissas contrárias ou contraditórias, isto é, se a sentença “o *Juramento* deve ser descartado” é verdadeira e a sua negação tem de ser obrigatoriamente falsa. Por conseguinte,

algum ponto de vista porta alguma fragilidade, a qual deve ser ponderada para o prosseguimento dessa investigação:

a) com a exceção de Schramm, todos os bioeticistas listados acima são moldados pela interpretação de Edelstein, ligando o *Juramento* ao culto e doutrinas pitagóricas. Essa leitura já foi superada nos Estudos Clássicos, mas persiste até hoje na Bioética, e se faz presente desde o manual de Beauchamp e Childress (685) até na *Encyclopedia* de Ten Have (687). A análise filológica séria foi negligenciada interferindo no juízo e na opinião final dos estudiosos como, por exemplo, o conceito de benefício que Beauchamp diz ter herdado de Hipócrates não é nada menos que o consequencialismo de Bentham (688);

b) todos, com exceção de Veatch, defendem uma continuidade da ética médica desde a Antiguidade até o início do século XX, através do *Juramento*, afirmação que peca contra os fatos históricos. Os preceitos hipocráticos foram se adaptando às realidades e aos contextos, e nem sempre tiveram validade universal ou hegemonia no *ethos* do cuidado com os pacientes (689). Resalta-se que, no final do século XVII e no XIX, ele praticamente desapareceu dos debates na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos;

c) não há dúvida que os textos hipocráticos possam possuir uma interpretação paternalista, porém deve-se compreender que o CH é parte de um mosaico que se perdeu. O paternalismo hipocrático parece ser obra de um anacronismo nocivo que olvida do *status* ambíguo do médico antigo (ora atacado ora louvado) e das recomendações para instruir os pacientes. Constata-se também uma pluralidade nos cuidados, métodos em saúde similar à diversidade filosófica, científica e sexual grega (690), na qual havia polêmicas e competições entre os terapeutas e, qualquer um que lesse livros de medicina já era considerado médico;

d) existe um desconhecimento da diferença entre o contrato escrito e o juramento oral. Este último não era um código com princípios, contudo eles se aproximavam, das prescrições casuísticas dos médicos, pois ao invés de utilizar o imperativo “não abortarás”, eles optavam pelo “não fornecerei às mulheres pessário destrutivo”. Os críticos bioéticos se esqueceram de que,

segundo a *Lei* hipocrática, os médicos se autorregularam porque não havia nenhuma legislação específica para eles no mundo grego, situação completamente oposta no momento atual;

e) estudar o Juramento Hipocrático e reformular as declarações solenes dos cursos não são excludentes, pois o graduando necessita saber da tradição e da adaptação do texto antigo, assim como as implicações do ato de jurar.

Com efeito, o esquecimento dos clássicos na Bioética pode introduzir a “amemória discursiva”, isto é, o apagamento, consciente ou inconsciente, do passado ou de um legado sobre os quais os indivíduos não gostariam de ter mais nada que dizer (691). Também pode conduzir a “desmemória discursiva”, ou seja, o fenômeno de discurso que possibilita “a revisão das linhagens discursivas, ou seja, das transmissões semânticas cultural e socialmente realizadas pelos instrumentos da tecnologia discursiva” (692). Assim, o *Juramento* e, por conseguinte, os clássicos em geral perderiam a memória ativa na Bioética. Isso implica que o texto antigo seria rebaixado a uma citação erudita ou uma menção meramente ilustrativa, retirada do seu contexto original para servir a um propósito anacrônico. Esquecer-se-ia, ainda, que a Bioética não foi a primeira a propor soluções aos abusos historicamente persistentes na história da saúde pública e que a saúde pública ocidental possui uma dimensão histórica, filosófica e metafísica.

Diante das más interpretações, deduz-se que o *Juramento Hipocrático* mereça uma reintrodução na Bioética, dessa vez, de forma dialógica e respeitando as outras tradições que a compõe. O diálogo com o passado é indispensável para identificar os problemas persistentes, apontando quais caminhos já foram trilhados e quais ainda permanecem desconhecidos. Acrescenta-se que é necessário que essa reintrodução hipocrática seja comprometida com um estudo histórico e filológico, considerando todas as variantes textuais e evitando a arbitrariedade dos comentaristas. Nesse estudo, é crucial que se evite o anacronismo, as generalizações indevidas e a falácia da continuidade histórica na tradição e na recepção.

Seguindo uma intuição da Bioética da Intervenção (BI) (693), constata-se que, em virtude da polêmica provocada pelo *Juramento* e do seu uso nas decisões reiteradas dos tribunais, as promessas e declarações solenes precisam ser revistas nas universidades brasileiras e contextualizadas à realidade Latino-Americana, o que não exclui o diálogo com a tradição hipocrática e a Declaração de Genebra. A BI não aceita acriticamente formatos éticos impostos de maneira imperialista e visa construir um diálogo inter(trans)multidisciplinar com as diversas áreas do saber. Ademais, a BI possui uma preocupação com os limites da linguagem e, restaurando a possível etimologia da palavra *juramento* (*herkos* ou limite), ela entende que há necessidade de se impor um limite para o uso indiscriminado da Antiguidade, para a cosmética dos clássicos, para as atrocidades ditas ou publicadas. Finalmente, detecta-se a necessidade urgente de um juramento bioético, feito de forma bioética, isto é, por meio do debate interdisciplinar.

CONCLUSÃO – O LUGAR DO *JURAMENTO* NA BIOÉTICA

Brown (694), médico britânico, descobriu que sua paciente de 16 anos estava tomando a pílula anticoncepcional. Ele acreditava que isso não era saudável e sentiu-se moralmente obrigado a relatar para o pai dela, sendo, posteriormente, acusado de quebrar a confidencialidade médico-paciente. Em sua defesa, ele citou o *Juramento Hipocrático* sustentando que a revelação do segredo foi motivada porque, de acordo com seu julgamento, seria mais benéfica para o paciente, uma vez que Hipócrates proibia somente a divulgação de fatos que não deveriam ser expostos, deixando o terapeuta livre para externar as informações que fossem de interesse do enfermo. Essa interpretação do texto antigo atribui um papel fiduciário ao terapeuta, o qual decidiria de forma paternalística o conteúdo a ser manifesto. Em contrapartida, outra leitura do texto hipocrático denega ao profissional da saúde as informações do paciente independentemente das implicações. Contudo a Associação Médica Americana (695) decidiu que se uma pessoa confessasse a intenção de tirar a vida de outrem para um profissional, este deveria alertar a vítima em potencial. Esse ponto de vista, adotado pela AMA substitui a tradição hipocrática (benefício do paciente) por uma razão não-hipocrática (bem-estar de um terceiro).

Atualmente, enquanto parte da Bioética rompe com o raciocínio hipocrático (696), outros (697) ainda sustentam que ele possui validade e fundamentação nesta disciplina, por isso, é preciso estabelecer o *status* do *Juramento* na Antiguidade e na Contemporaneidade. No horizonte do mundo greco-romano, a medicina estava incluída entre as diversas *technai* que, na sua definição, envolvia tanto as regras, o método, a habilidade e os ardis, além de ser assombrada pelo risco do imponderável. Nesse contexto, pode-se constatar que:

- a) os médicos não possuíam um reconhecimento de um Conselho Federal de Medicina, nem exerciam sua profissão em um Sistema Único de

- Saúde, público ou privado. Eles se destacavam por sua competência, por sua habilidade de falar e prever o futuro da doença, por sua ética frente aos charlatões e magos que, se autodeclarando médicos, perambulavam oferecendo curas;
- b) a medicina buscou minimizar as forças do imponderável através de um método, uma finalidade e do controle através do conhecimento. Ademais, ela conquistou sua superioridade frente aos egípcios por sua suavidade e doçura, acrescentando também um caráter ético que pode ser comprovado pelos vocábulos que expressam o agir do médico;
 - c) não havia uma “mentalidade” comum entre médicos hipocráticos, demonstrado pelos conflitos internos do *CH*; também não havia uma “mentalidade” antiga que representasse a ética médica, pois os *Tratados de Disposição* e a ética de Galeno manifestavam princípios não praticados por todos os terapeutas e o *Juramento* não era amplamente utilizado;
 - d) é, provavelmente, improdutivo e infrutífero buscar na Antiguidade vocábulos éticos correspondentes aos contemporâneos, correndo o risco de transpor anacronicamente os desejos e os problemas do presente no passado. A medicina antiga só pode ser compreendida através de uma análise conceitual e textual, ilustrada por meio de casos, de anedotas e de fatos que ocorreram no mundo antigo;
 - e) os terapeutas hipocráticos (ao menos parte deles) auxiliavam o enfermo no combate à doença, sendo próximos ao doente, conhecendo seus modos de vida, utilizando uma linguagem simples e sincera para informar o paciente dos riscos, dos diagnósticos e dos tratamentos;
 - f) a medicina e a ética hipocráticas possuem uma plasticidade ao se encontrarem com contextos dissemelhantes e com novos desafios. Percebe-se esse fenômeno nos experimentos de Herófilo e Erasítrato, na transmissão da medicina em Roma por Arcágato e no hipocratismo de Galeno. Esse fenômeno se repetiu nas leituras do texto hipocrático pelos cristãos e árabes durante a Idade Média e pelos protestantes no Renascimento.

Essa tradição privilegiou o *Juramento Hipocrático*, depois do Renascimento, devido à sua menção ao aborto. Entretanto, esse texto se encontra ladeado de mistérios insolúveis pela filologia e pela historiografia como, por exemplo, sua datação que, pelo vocabulário e conteúdo, parece se aproximar do período Helenístico ou Romano; todavia, pelo ato de prestar uma promessa solene em uma *techne*, ele pareceria se harmonizar mais com contexto do século V aEC. Pode-se, ainda, conjecturar que seu texto original tenha sofrido modificações ao longo dos séculos, visto que a redação se encontra corrompida. Além disso, pela a ordem das frases e a escolha das palavras percebe-se que o autor não era um grego nativo, além de as expressões deixarem margem para inúmeras interpretações. Mesmo com esses embaraços, o texto transmitido pelos manuscritos V e M, confrontado com o Amb^a e o Π, possibilita um entendimento moral do qual se pode inferir que:

- a) ele segue a divisão clássica dos juramentos (invocação, promessas e bênção-imprecação), acrescido de um contrato escrito, no qual se define a relação mestre-aprendiz e vincula o estudante às obrigações para com a família do preceptor, culminando em possíveis ajudas financeiras;
- b) o benefício e o dano estão relacionados aos tratamentos dietéticos, os quais podem modificar o *ethos* (costume) e a *bios* (maneira de viver) do ser humano, por essa causa o médico deveria cumprir segundo sua capacidade e juízo, esforçando-se e ao mesmo tempo reconhecendo os limites com a qual o profissional conviveria durante o exercício de sua arte;
- c) havia uma preocupação na valorização da vida do paciente expressa pela interdição dos fármacos mortais e do aborto destrutivo. A manipulação de drogas constrói no imagético popular uma figura do médico que pode envenenar os pacientes ou ajudá-los a morrer de forma indolor. Analogamente, o texto desautoriza a administração de todo pessário destrutivo;
- d) a observância constante da pureza e da santidade no exercício da *techne*, eleva o *Juramento* a um nível de consciência e cordura que ultrapassa os puros códigos éticos. Acrescenta-se que o nível de

comprometimento e internalização é observado nos verbos em 1ª pessoa do singular e nos pronomes pessoais, *emon* e *emen*;

- e) *techne* é aquilo que o médico recebeu, transmite, pratica, mantém e espera se beneficiar, em outras palavras, *techne*, *ethike* e *didache* estão unidos no *Juramento* formando um novo triângulo hipocrático;
- f) o médico deve beneficiar os que sofrem deixando a cirurgia da bexiga, considerada na época um risco, para os especialistas. De resto, ao entrar em uma casa o profissional não deve cometer atos de injustiça, de assédio ou de relações sexuais com qualquer pessoa, muito menos divulgar fatos relacionados com a maneira de viver de cada um.

Com efeito, os juramentos possuíam funções religiosas, militares, jurídicas, sociais e morais no mundo greco-romano. Eles sustentavam a democracia antiga, servindo para instilar preceitos éticos nos cidadãos e para proteger os vulneráveis dos abusos que os detentores do poder poderiam lhes infligir. Logo, o *Juramento* proporcionava uma coesão entre os médicos da corporação, resguardando a parte frágil (o paciente), mas sem possuir um caráter de codificação abstrata de princípios, em virtude do caráter casuístico dos deveres especificados no heptálogo.

Na Contemporaneidade, especificamente a partir dos séculos de Kant e Bentham, os juramentos passaram por modificações e críticas que abalaram os seus fundamentos. Eles eram usados como contratos escritos, firmados solenemente em universidades e, frequentemente, associados com a ética cavalheiresca. O Juramento de Edimburgo representou uma virada moral nessa época, porque ele trocou a lealdade ao Estado e à Igreja pela fidelidade à saúde do paciente, sendo considerado hipocrático em sua essência e suscitando um estudo breve do texto antigo. Entre esses reformadores, surgiu a “Ética Médica”, termo cunhado por Percival para exprimir os códigos e os preceitos aplicados à conduta profissional dos médicos e cirurgiões, como proposta para substituição do Juramento de Edimburgo e da ética cavalheiresca. Esses códigos não vingaram na Inglaterra e dividiram opiniões nos Estados Unidos, prevalecendo o movimento *laissez-faire* e uma aliança anti-código. De forma similar, na França e na Alemanha o *Juramento Hipocrático* não ocupava a centralidade na moralidade dos médicos, contrário à

situação da Espanha, em que essa tradição se mesclou com o utilitarismo inglês.

Esse panorama se sustentou até o fim da II Guerra, quando os médicos nazistas foram julgados em Nuremberg e nesse tribunal, Ivy e Taylor acusaram os médicos alemães de violarem o *Juramento Hipocrático*, deixando entender sub-repticiamente que este possuía uma validade universal. Defende-se a hipótese que nesse momento “inventou-se uma tradição”, isto é, criou-se, em meio à crise, um conjunto de práticas e valores supostamente contínuos desde a Antiguidade com finalidades novas para substituir alguns padrões sociais que se tornaram incompatíveis. Ora, essa tradição não fazia parte do cotidiano nem dos anglo-saxônicos nem dos povos germânicos, porém foi fabricada pelo Tribunal de Nuremberg (1947), pela Declaração de Genebra (1948) e pelo Relatório Belmont (1978).

Na Declaração de Genebra (1948), os preceitos hipocráticos – que versam sobre o respeito aos mestres, a confidencialidade e a consagração do serviço – assumiram a forma de um “juramento revisado”, no qual foram incluídos a dignidade, o respeito às leis da humanidade, a não-discriminação – seja por religião, nacionalidade, partido político, orientação sexual –, os direitos humanos (2017) e a liberdade civil (2017). Semelhantemente, no Relatório Belmont (1978), o hipocratismo foi evocado para defender o princípio do benefício, estendido ao campo de pesquisa em seres humanos. Aproximadamente na mesma década, a Bioética se estruturou enquanto disciplina, herdando alguns traços do hipocratismo, ou da sua invenção, em uma era pós-hipocrática, recebendo o legado de uma estrutura de mandamentos, princípios e códigos em uma era da pós-verdade.

A Bioética se confronta com o *Juramento*, posicionando-se de quatro formas distintas:

- a) abandonando o *Juramento*, pois ele expressa paternalismo da ética médica antiga (Veatch);
- b) alterando a essência do *Juramento*, pois ele se tornou obsoleto em uma sociedade pluralista (Beauchamp e Childress);

- c) conservando os princípios do *Juramento*, pois ele é o passado da Bioética e a complementa (Durand);
- d) conservando a essência do Juramento modificando as cláusulas que não são válidas e acrescentando novas (Pellegrino).

A opção de Veatch, Beauchamp e Childress não parece ser viável, porquanto a Bioética ficaria desprovida de uma memória ativa dos clássicos, sem possibilidade de uma aproximação intencional e institucional, e não casual, dos textos antigos. Outrossim, esse caminho conduz ao que Paveau (698) considera de “amemória discursiva”, a saber, o apagamento, consciente ou inconsciente, do passado ou de um legado sobre os quais os indivíduos não gostariam de ter mais nada que dizer. Esquece-se, dessa forma, que a Bioética não foi a primeira a propor soluções aos abusos historicamente persistentes na história da saúde pública. Por outro lado, o enfoque de Durant na continuidade da tradição hipocrática no seio da Bioética deve ser recusado, bem como sua validade categórica e normativa em qualquer decisão ou questão relacionada à fundamentação epistemológica e bases conceituais, visto que essa continuidade induz a uma alteração nos clássicos e faz com que se perca a perspectiva de que a Antiguidade é um tecido de alternativas, muitas vezes incompatíveis entre si, e não um modelo de uma forma harmônica que se constrói para a consolação do pesquisador, além de instalar um dispositivo teleológico na história, deduzindo que o presente é o resultado inevitável do passado.

Sob outra perspectiva, o desejo de Pellegrino de atualizar o *Juramento Hipocrático* manifesta uma tendência de “cosmética dos clássicos”, ou seja, refazer o rosto, anulando ou silenciando os aspectos considerados inadmissíveis. Exemplificando, os novos juramentos hipocráticos e declarações que surgiram nas Faculdades de Medicina – tais como a versão moderna do *Juramento* de Lasagna (699), a versão da Dalhousie University (700) e a declaração da School of Medicine do Imperial College de Londres (701) – excluem o aborto, as drogas mortais, o tratamento dietético, a continência sexual e a interdição cirúrgica, fatos considerados inadmissíveis no mundo equivo. Obviamente, esse fenômeno não acontece somente com o *Juramento*, encontrando-se presente também nas discussões bioéticas sobre *ethos*, *bios* e

zoe. Por todos esses motivos, pesquisadores como Veatch preferem abandonar os clássicos.

Identifica-se, portanto, uma situação aporética cuja permanência do *Juramento* na Bioética é novamente questionada. Deslinda-se esse cenário *reintroduzindo o Juramento Hipocrático* na Bioética, acatando que:

- a) ele não é a única tradição da Bioética, mas uma entre muitas culturas que formam a tradição ocidental e, por essa razão, não deve se tornar objeto privilegiado de estudo, muito menos instrumento de invenções;
- b) ele ou qualquer momento da Antiguidade não é melhor ou pior que o moderno, também o *Juramento* não é superior aos *Tratados de Disposição* ou às outras obras hipocráticas em questões éticas;
- c) ele deve ser estudado sob o prisma histórico e filológico, levando em conta todas as variantes textuais e evitar a arbitrariedade dos comentários como, por exemplo, o caso Roe, no qual o juiz Blackmun seguiu irrestritamente a interpretação de Edelstein, excluindo todo o debate antigo sobre o aborto e todas as leituras possíveis da sentença hipocrática;
- d) ele não possui uma continuidade histórica na tradição e na recepção, encontrando-se estabelecido no corpo da Bioética através de uma multiplicidade de mediações e de mecanismos complexos de inclusão e exclusão, sendo digeridos e assimilados;
- e) ele pode não encontrar acolhida entre os problemas emergentes, sem embargo estão, ou pelo menos deveriam estar presentes nos problemas persistentes, apontando quais caminhos já foram trilhados e quais ainda permanecem desconhecidos;
- f) ele se manifesta como um exercício de alteridade com um passado que possui relação de parentesco longínquo com o presente e, de certa forma o compõe, sem relações de verdade que vinculariam necessariamente a parte com o todo.

Sob o ângulo do ato solene em uma colação de grau, o juramento – cuja invocação do numinoso está presente – ou a declaração promissória – na forma de uma promessa – realizados por qualquer profissional da saúde pode

se tornar prova judicial contra ou a favor, em um processo. Essa situação se apresenta, porque a linguagem é o espaço e constituição do sentido e da realidade para os seres humanos, por essa causa, como observou Austin (702), as frases “eu juro” e “eu prometo” devem ser ditas e recebidas com seriedade, visto que o receptor atribui uma verdade aos enunciados produzidos pelo locutor, guarnecendo-o das virtudes discursivas de sinceridade, veracidade e credibilidade.

Em um juramento, o indivíduo está agindo ao mesmo tempo em que se anuncia, o que Austin chama de ato ilocutório. Para se tornar afortunado, esse ato necessita de um procedimento convencional, de pessoas apropriadas, da observância de todos os passos, *verbi gratia*, o juramento ou promessa dos juramentados deve se efetivar por indivíduos aprovados em um curso que pronunciarão determinadas sentenças na cerimônia de formatura acadêmica diante de uma autoridade que representa uma instituição reconhecida e de um público. Se alguma dessas condições não se cumprir o ato se torna nulo. Uma vez assegurado a validade da conduta, aquele que declarou as palavras solenes não pode se escusar no argumento da nulidade ou vacuidade da ação ilocutória, menos ainda no apelo à intenção ou à falta dela.

Nesse viés analítico, a intenção é somente uma das variáveis dos atos de fala e a linguagem não pode ser somente uma descrição do estado interno, ela é ação. Assim como o ato físico produz consequências, o ato discursivo produz efeitos concretos, por conseguinte, uma vez dito, se age e agindo, se torna responsável por aquilo que se fez. Se não fosse assim, todos os atos discursivos poderiam ser justificados pela frase “não tinha intenção de dizê-lo”. Não obstante, no ato do juramento, o procedimento vincula uma conduta dos participantes às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, logo, aquele que jura deve ter a intenção de se conduzir de maneira adequada, caso contrário o abuso se concretiza, mas o ato não se torna nulo. Dentre os abusos, pode-se citar a insinceridade – ou o fato de prometer sem a intenção de realizar – e a infração.

À guisa de conclusão e fundamentando-se na BI, verifica-se a necessidade de se pensar, escrever e debater as declarações solenes, que

envolvem a saúde pública, prestadas no final dos cursos. Sem a pretensão de um juízo *ultra crepidam*, indigita-se que tais promessas solenes sejam tecidas pela Bioética e de forma bioética, a saber, por meio da inter(trans)disciplinaridade e do diálogo.

ANEXOS

ANEXO 01 – Declaração de Genebra e Juramento de Grey's Anatomy

Adotada pela 2.^a Assembleia Geral da Associação Médica Mundial, Genebra, Suíça, setembro 1948, revista pela 22.^a Assembleia, Sydney, Austrália, agosto 1968, pela 35.^a Assembleia, Veneza, Itália, outubro 1983 e pela 46.^a Assembleia, Estocolmo, Suécia, setembro 1994, revisão editorial no 170.^a Sessão do Conselho, Divonne-les-Bains, França, maio 2005, na 173.^a Sessão do Conselho, Divonne-les-Bains, França, maio 2006, e revista na 68.^a Assembleia, Chicago, EUA, outubro 2017.

Tabela 04 – Comparação entre a Declaração de Genebra e o Juramento de Grey's Anatomy

Declaração de Genebra – WMA (2006) (703)	Juramento de Grey's Anatomy (2010) (704)
I SOLEMNLY PLEDGE to consecrate my life to the service of humanity;	I solemnly pledge to consecrate my life to the service of humanity.
I WILL GIVE to my teachers the respect and gratitude that is their due;	I will give to my teachers the respect and gratitude that is their due.
I WILL PRACTISE my profession with conscience and dignity;	I will practice my profession with conscience and dignity.
THE HEALTH OF MY PATIENT will be my first consideration;	The health of my patients will be my number one consideration.
I WILL RESPECT the secrets that are confided in me, even after the patient	I will respect the secrets that are confided in me, even after my patient

<p>has died;</p> <p>I WILL MAINTAIN by all the means in my power, the honour and the noble traditions of the medical profession;</p> <p>MY COLLEAGUES will be my sisters and brothers;</p> <p>I WILL NOT PERMIT considerations of age, disease or disability, creed, ethnic origin, gender, nationality, political affiliation, race, sexual orientation, social standing or any other factor to intervene between my duty and my patient;</p> <p>I WILL MAINTAIN the utmost respect for human life;</p> <p>I WILL NOT USE my medical knowledge to violate human rights and civil liberties, even under threat;</p> <p>I MAKE THESE PROMISES solemnly, freely and upon my honour.</p>	<p>has died.</p> <p>I will maintain by all the means in my power, the honor and the noble traditions of the medical profession.</p> <p>My colleagues will be my sisters and brothers.</p> <p>I will not permit considerations of age, disease or disability, creed, ethnic origin, gender, race, political affiliation, nationality, sexual orientation, social standing or any other fact to intervene between my duty and my patient.</p> <p>I will maintain the utmost respect for human life.</p> <p>I will not use my medical knowledge to violate human rights and civil liberties, even under threat.</p> <p>I make these promises solemnly, freely and upon my honor.</p>
---	---

ANEXO 02 – Textos e Traduções

T-01 – Hesíquio, *Lexicon* A – O, 847.1 – 849.5

<δημιουργός>· *χειροτέχνης. Κατασκευαστής.

<δημιουργός>· ὁ ἥλιος, ὅτι πάντα πέσσει καὶ τελειοῖ.

<δημιουργός>· ἐπὶ μὲν τῶν ἀνδρῶν τὸ ἔθνος ἐκλήθη, ὅτι χειροτέχνη ἦσαν καὶ βάνησσοι· καὶ παρὰ τοῖς Δωριεῦσιν οἱ ἄρχοντες, τὰ δημόσια πράττοντες, ὡσπερ Ἀθηναίους οἱ <δήμαρχοι>. Λέγονται καὶ οἱ τεχνῖται καταχρηστικώτερον. λέγεται δὲ καὶ δελτα. γυνὴ <δημιουργός>, ἥ ἐν τοῖς γάμοις πέμματα πέσσει

Demiurgo – artesão manual, aquele que faz a provisão.

Demiurgo – Sol, que tudo cozinha e consuma.

Demiurgo – São assim chamadas classes de varões, que são artesãos manuais, *banausios*, e oficiais dóricos que se ocupam das coisas públicas, assim como os *demarchoi* de Atenas. Os artesãos mal utilizados e apanhados. Dito mulher, que assa bolo nos casamentos.

T-02 – Homero, *Odisseia* 17. 382-385 (Tradução de Christian Werner):

‘Ἀντίνο’, οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις·

τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν

ἄλλον γ’, εἰ μὴ τῶν οἱ δημοεργοὶ ἔασι,

μάντιν ἢ ἰητήρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,

ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν ἀείδων;

Antínoo, embora sejas distinto, bem não falaste:

quem chama um estrangeiro quando está de visita

a um terceiro, exceto no caso de um destes profissionais,

adivinho, médico de males, carpinteiro

ou também cantor inspirado, que deleita, cantando?

T-03 – Homero, *Odisseia* 4.227-232 (Tradução de Christian Werner).

τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,

ἔσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις

Αἴγυπτιή, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα

φάρμακα, πολλὰ μὲν ἔσθλα μεμιγμένα πολλὰ δὲ λυγρά·

ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων

ἀνθρώπων· ἧ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.

A filha de Zeus possuía tais droga astuciosas,

benignas, que lhe deu Polidamna, esposa de Tôn,

no Egito, onde o solo fértil produz inúmeras

drogas, muitas benignas, misturadas, muitas funestas,

e cada um é médico habilidoso, superior a todos

os homens: sim, são da estirpe de Peã.

T-04 – Heródoto, *Histórias* 2.84.

ἡ δὲ ἰητρικὴ κατὰ τάδε σφί δέδασται· μιῆς νούσου ἕκαστος ἰητρός ἐστι καὶ οὐ πλεόνων. πάντα δ’ ἰητρῶν ἐστι πλέα· οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν ἰητροὶ κατεστᾶσι, οἱ δὲ κεφαλῆς, οἱ δὲ ὀδόντων, οἱ δὲ τῶν κατὰ νηδύν, οἱ δὲ τῶν ἀφανέων νούσων.

E a arte médico é dividida por eles de acordo com estes preceitos: cada médico é especializado em uma única doença, não em muitas. E todo o seu território é cheio de médicos; pois uns médicos são destinados às doenças dos olhos, outros às da cabeça, outros às dos dentes, outras às do ventre, outros às doenças desconhecidas.

T-05. Sólon, *Elegia às musas*, fragmento 13 West.

“π. δικαιοσύνης· Σόλωνος·

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,

Μοῦσαι Πιερίδες, κλυτὲ μοι εὐχομένω.

ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε καὶ πρὸς ἀπάντων

ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθῆν·

ἅειναι δὲ γλυκὺν ὤδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν,

τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.

χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε Δίκη·
πλοῦτον δ' ὄν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ
10ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν·
ὄν δ' ἄνδρες μετίωσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον
ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος
οὐκ ἐθέλων ἔπεται· ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη·
ἀρχὴ δ' ἐξ ὀλίγου γίγνεται ὥστε πυρός·
15φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνιερὴ δὲ τελευτᾷ·
οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει,
ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος, ἐξαπίνης δὲ
ὥστ' ἄνεμος νεφέλας αἶψα διεσκέδασεν
ἠρινός, ὃς πόντου πολυκύμονος ἀτρυγέτοιο
20πυθμένα κινήσας, γῆν κατὰ πυροφόρον
δηώσας καλὰ ἔργα, θεῶν ἔδος αἶπὺν ἰκάνει
οὐρανόν, αἰθρίην δ' αὖτις ἔθηκεν ἰδεῖν,
λάμπει δ' ἡλίοιο μένος κατὰ πίονα γαῖαν
καλόν, ἀτὰρ νεφέων οὐδὲν ἔτ' ἔστιν ἰδεῖν·
25τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ' ἐφ' ἐκάστῳ,
ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ, γίγνεται ὀξύχολος·
αἰεὶ δ' οὐ ἐλέηθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν

θυμὸν ἔχη, πάντως δ' ἔς τέλος ἐξεφάνη·
ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φύγωσιν
30 αὐτοὶ μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιοῦσα κίχη,
ἦλυθε πάντως αὔτις· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἦ παῖδες τούτων ἦ γένος ἐξοπίσω.
θνητοὶ δ' ὥδε νοεῦμεν ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε·
ἦ δὴν ἦ ταύτην δόξαν ἕκαστος ἔχει
35 πρὶν τι παθεῖν· τότε δ' αὐτίκ' ὀδύρεται· ἄχρι δὲ τούτου
χάσκοντες κούφαις ἐλπίσι τερπόμεθα,
χῶστις μὲν νοῦσοισιν ὑπ' ἀργαλέησι πιεσθῆ,
ὡς ὑγιῆς ἔσται, τοῦτο κατεφράσατο·
ἄλλος δειλὸς ἐὼν ἀγαθὸς δοκεῖ ἔμμεναι ἀνὴρ,
40 καὶ καλός, μορφὴν οὐ χαρίεσσαν ἔχων·
εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιάται,
κτῆσεσθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ.
σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος· ὁ μὲν κατὰ πόντον ἀλάται
ἐν νηυσὶν χρήζων οἴκαδε κέρδος ἄγειν
45 ἰχθυόεντ', ἀνέμοισι φορεύμενος ἀργαλέοισι
φειδωλὴν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος·
ἄλλος γῆν τέμνων πολυδένδρεον εἰς ἐνιαυτὸν
λατρεύει, τοῖσιν καμπύλ' ἄροτρα μέλει·

ἄλλος Ἀθηναίης τε καὶ Ἡφαίστου πολυτέχνεω
50 ἔργα δαεῖς χειροῖν ξυλλέγεται βίοτον·
ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδαχθεῖς,
ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος·
ἄλλον μάντιν ἔθηκεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων,
ἔγνω δ' ἀνδρὶ κακὸν τηλόθεν ἐρχόμενον,
55 ὧ̄ συνομαρτήσωσι θεοί· τὰ δὲ μόρσιμα πάντως
οὔτε τις οἰωνὸς ῥύσεται οὔθ' ἱερά.
ἄλλοι Παιῶνος πολυφαρμάκου ἔργον ἔχοντες
ἰητροί· καὶ τοῖς οὐδὲν ἔπεστι τέλος·
πολλάκι δ' ἐξ ὀλίγης ὀδύνης μέγα γίγνεται ἄλγος,
60 κοῦκ ἂν τις λύσαιτ' ἰατρῶν; ἤπια φάρμακα δούς,
τὸν δὲ κακαῖς νόσοισι κυκώμενον ἀργαλείαις τε
ἀψάμενος χειροῖν αἴψα τίθησ' ὑγιῆ·
μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν,
δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων·
65 πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν
ἢ μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου,
ἀλλ' ὁ μὲν εὔ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας
ἐς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπήν ἔπεσεν,
τῷ δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσι

70συντυχίην ἀγαθήν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης.

πλοῦτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κείται·

οἷ γὰρ νῦν ἡμέων πλεῖστον ἔχουσι βίον,

διπλασίως σπεύδουσι· τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;

κέρδεά τοι θνητοῖς ὤπασαν ἀθάνατοι·

75ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἦν ὁπότε Ζεὺς

πέμψη τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Esplêndidas filhas de Mnemosine e Zeus Olímpico

Musas Piérides, escutai a minha prece.

Concede-me a felicidade entre deuses bem-aventurados e a

boa reputação entre todas as gentes sempre;

5 serei doce com os amigos e amargo com os inimigos,

sendo visto com respeito para com os primeiros e com temor para com os últimos.

Eu tenho desejo de posses, mas obtê-las de forma injusta,

isso eu não quero, pois mais tarde a retribuição certamente vem.

A riqueza, concedida pelos deuses, foi feita para estar ao lado dos homens

10 assegurado desde o mais profundo alicerce até o topo.

Porém, aquilo que os homens fazem com insolência, não tem ordem,

mas são persuadidos pelas obras da injustiça,

sem querer as segue e rapidamente se mescla com a ruína.

Ela surge de uma pequena origem, como o fogo,

15 primeiramente parece insignificante, mas seu fim é penoso.

Porque as obras mortais da insolência não duram por muito tempo,

Zeus assiste todo o resultado, e de repente,

como as nuvens são rapidamente dispersadas pelo vento

na primavera, o qual agita o fundo do revolto mar

20 indrenável. Devasta a bela terra produtora de trigo

atinge o alto e íngreme assento dos deuses

nos céus, e novamente aclara o céu

e brilha a bela força do sol na terra fértil,

e já não é vista nenhuma nuvem

25 tal é a vingança de Zeus; ele não é como

os homens mortais que rapidamente se enfurecem,

mas jamais escapará por completo aquele que tem o coração ímpio,

ao final, ele é posto totalmente em evidência.

A um ele retribui de imediato, a outro, mais tarde; aos que fogem

30 não os alcançará o destino dos deuses que se aproxima,

lhes chegará completamente mais tarde; inocentes pagam suas penalidades

ou seus filhos ou a estirpe futura.

Os mortais julgam assim, de maneira semelhante, o bom e o mau:

esta é a opinião que cada um mesmo tem,

35 antes de sofrer algo, então neste momento ele lamenta. Até esse momento,
nós deleitamos ansiosos em vãs esperanças.

Aquele que é oprimido por doenças graves

pensa que ficará são,

outro que é covarde crê ser um homem bom,

40 e outro diz ser belo, ainda que não tenha uma forma graciosa.

Se alguém é pobre e a pobreza o oprime,

espera certamente ganhar muito dinheiro.

Todo mundo tem uma busca diferente. Um vaga pelo mar cheio de peixes

em navios, desejoso de levar o ganho para sua casa,

45 arrastado de um lado a outro por terríveis ventos no mar

ele não poupando sua vida.

Outro corta a terra de muitas árvores todo ano e

trabalha como servo, a este lhe preocupa o curvo arado.

Outro aprende a obra de Atena e Hefesto, de muita técnica,

50 coletando seu sustento com suas mãos.

Outro aprendeu os dons das Musas Olímpicas

conhecendo as regras da adorável sabedoria.

Outro foi feito clarividente pelo senhor Apolo que atua longe,

vê de longe o mal que sobrevêm aos homens,

55 se ele está acompanhado pelos deuses. Contra o que está destinado

nem o agouro nem os sacrifícios irão lhe proteger.

Outros são médicos que praticam a obra de Peã,

de muitos remédios. Tão pouco para estes tem um final certo.

Muitas vezes uma pequena dor resulta em grande agonia

60 e ninguém pode aliviar por meio de suaves remédios.

Em outras ocasiões, na agonia de doenças dolorosas e graves

ele rapidamente restaura a saúde com o toque das mãos.

O destino traz aos mortais o mal combinado com o bem

e as dádivas dos deuses imortais são inevitáveis.

65 Em todas as ações existem perigos e ninguém sabe

quando algo começa e como irá acontecer ,

mas aquele que tenta fazer o bem cai desprevenido

em uma grande e difícil calamidade.

Enquanto que aquele que age mal, em tudo deus lhe dá

70 uma boa sorte, livramento da sua loucura.

Nenhum limite da riqueza fica claro aos homens

pois os que de nós agora têm maior sustento,

se esforçam em dobro. O que satisfaria a todos?

Os imortais dão benefícios aos mortais,

75 porém deles surgem a ruína que, quando Zeus

a envia para punir, toca tanto em um quanto em outro.

T-07 – Heródoto, *Histórias* 3.129-133. (Tradução de Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches).

[129] συνήνεικε χρόνω οὐ πολλῶ ὕστερον βασιλέα Δαρείον ἐν ἄγρῃ θηρῶν ἀποθρόσκοντα ἀπ’ ἵππου στραφῆναι τὸν πόδα.[2] καί κως ἰσχυροτέρως ἐστράφη· ὁ γάρ οἱ ἀστράγαλος ἐξεχώρησε ἐκ τῶν ἄρθρων. νομίζων δὲ καὶ πρότερον περὶ ἑωυτὸν ἔχειν Αἰγυπτίων τοὺς δοκέοντας εἶναι πρώτους τὴν ἰητρικὴν, τούτοισι ἐχρᾶτο. οἱ δὲ στρεβλοῦντες καὶ βιώμενοι τὸν πόδα κακὸν μέζον ἐργάζοντο.[3] ἐπ’ ἐπτὰ μὲν δὴ ἡμέρας καὶ ἐπτὰ νύκτας ὑπὸ τοῦ παρεόντος κακοῦ ὁ Δαρεῖος ἀγρυπνήσει εἶχετο· τῇ δὲ δὴ ὀγδόῃ ἡμέρῃ ἔχοντί οἱ φλαύρως, παρακούσας τις πρότερον ἔτι ἐν Σάρδισι τοῦ Κροτωνιήτεω Δημοκῆδεος τὴν τέχνην ἀγγέλλει τῷ Δαρείῳ· ὁ δὲ ἄγειν μιν τὴν ταχίστην παρ’ ἑωυτὸν ἐκέλευσε· τὸν δὲ ὡς ἐξεῦρον ἐν τοῖσι Ὀροίτεω ἀνδραπόδοισι ὄκου δὴ ἀπημελημένον, παρῆγον ἐς μέσον πέδας τε ἔλκοντα καὶ ράκεσι ἐσθημένον. [130] σταθέντα δὲ ἐς μέσον εἰρώτα ὁ Δαρεῖος τὴν τέχνην εἰ ἐπίσταιτο· ὁ δὲ οὐκ ὑπεδέκετο, ἀρρωδέων μὴ ἑωυτὸν ἐκφήνας τὸ παράπαν τῆς Ἑλλάδος ἢ ἀπεστερημένος· [2] κατεφάνη τε τῷ Δαρείῳ τεχνάζειν ἐπιστάμενος, καὶ τοὺς ἀγαγόντας αὐτὸν ἐκέλευσε μαστιγᾶς τε καὶ κέντρα παραφέρειν ἐς τὸ μέσον. ὁ δὲ ἐνθαῦτα δὴ ὤν ἐκφαίνει, φὰς ἀτρεκέως μὲν οὐκ ἐπίστασθαι, ὁμιλήσας δὲ ἰητρῶ φλαύρως ἔχειν τὴν τέχνην.[3] μετὰ δέ, ὡς οἱ ἐπέτρεψε, Ἑλληνικοῖσι ἰήμασι χρωόμενος καὶ ἦπια μετὰ τὰ ἰσχυρὰ προσάγων ὕπνου τέ μιν λαγχάνειν ἐποίηε καὶ ἐν χρόνω ὀλίγῳ ὑγία μιν ἀπέδεξε, οὐδαμὰ ἔτι ἐλπίζοντα ἀρτίπτουν ἔσσεσθαι. [4] δωρέεται δὴ μιν μετὰ ταῦτα ὁ Δαρεῖος πεδέων χρυσέων δύο ζεύγεσι· ὁ δὲ μιν ἐπείρετο εἰ οἱ διπλήσιον τὸ κακὸν ἐπίτηδες νέμει, ὅτι μιν ὑγία ἐποίησε. ἡσθεῖς δὲ τῷ ἔπει· ὁ Δαρεῖος ἀποπέμπει μιν παρὰ τὰς ἑωυτοῦ γυναῖκας· παράγοντες δὲ οἱ εὐνοῦχοι ἔλεγον πρὸς τὰς γυναῖκας ὡς βασιλεῖ οὗτος εἶη ὃς τὴν ψυχὴν ἀπέδωκε. [5] ὑποτύπτουσα δὲ αὐτέων ἐκάστη φιάλη τοῦ χρυσοῦ ἐς θήκην ἐδωρέετο Δημοκῆδεα οὕτω δὴ τι δασιλείῃ δωρεῇ ὡς τοὺς ἀποπίπτοντας ἀπὸ τῶν φιαλέων στατήρας ἐπόμενος ὁ οἰκέτης, τῷ οὔνομα ἦν Σκίτων, ἀνελέγετο καὶ οἱ χρῆμα πολλόν τι χρυσοῦ συνελέχθη. [131] ὁ δὲ Δημοκῆδης οὗτος ὤδε ἐκ Κρότωνος ἀπιγμένος Πολυκράτει ὠμίλησε· πατρὶ συνέιχετο ἐν τῇ Κρότωνι

ὄργην χαλεπῶ· τοῦτον ἐπέιτε οὐκ ἐδύνατο φέρειν, ἀπολιπῶν οἶχετο ἐς Αἴγιαναν. καταστάς δὲ ἐς ταύτην πρώτῳ ἔτει ὑπερεβάλετο τοὺς ἄλλους ἰητρούς, ἀσκευής περ ἐὼν καὶ ἔχων οὐδὲν τῶν ὅσα περὶ τὴν τέχνην ἐστὶ ἐργαλῆια. [2] καὶ μιν δευτέρῳ ἔτει ταλάντου Αἰγινήται δημοσίῃ μισθοῦνται, τρίτῳ δὲ ἔτει Ἀθηναῖοι ἑκατὸν μνέων, τετάρτῳ δὲ ἔτει Πολυκράτης δυῶν ταλάντων. οὕτω μὲν ἀπίκετο ἐς τὴν Σάμον, καὶ ἀπὸ τούτου τοῦ ἀνδρὸς οὐκ ἤκιστα Κροτωνιῆται ἰητροὶ εὐδοκίμησαν. [3] ἐγένετο γὰρ ὧν τοῦτο ὅτε πρώτοι μὲν Κροτωνιῆται ἰητροὶ ἐλέγοντο ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα εἶναι, δεύτεροι δὲ Κυρηναῖοι. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον χρόνον καὶ Ἀργεῖοι ἤκουον μουσικὴν εἶναι Ἑλλήνων πρώτοι. [132] τότε δὴ ὁ Δημοκῆδης ἐν τοῖσι Σούσοισι ἐξιησάμενος Δαρεῖον οἶκόν τε μέγιστον εἶχε καὶ ὁμοτράπεζος βασιλεί ἐγεγόνεε, πλήν τε ἐνὸς τοῦ ἐς Ἑλληνας ἀπιέναι πάντα τᾶλλά οἱ παρῆν. [2] καὶ τοῦτο μὲν τοὺς Αἰγυπτίους ἰητρούς, οἳ βασιλέα πρότερον ἰῶντο, μέλλοντας ἀνασκολοπιεῖσθαι ὅτι ὑπὸ Ἑλλήνος ἰητροῦ ἐσώθησαν, τούτους βασιλέα παραιτησάμενος ἐρρύσατο· τοῦτο δὲ μάντιν Ἡλείον Πολυκράτει ἐπισπόμενον καὶ ἀπημελημένον ἐν τοῖσι ἀνδραπόδοισι ἐρρύσατο. ἦν δὲ μέγιστον πρῆγμα Δημοκῆδης παρὰ βασιλεί. [133] ἐν χρόνῳ δὲ ὀλίγῳ μετὰ ταῦτα τάδε ἄλλα συνήνεικε γενέσθαι. Ἀτόσση τῇ Κύρου μὲν θυγατρὶ Δαρείου δὲ γυναικὶ ἐπὶ τοῦ μαστοῦ ἔφυ φῦμα, μετὰ δὲ ἐκραγὲν ἐνέμετο πρόσω. ὅσον μὲν δὴ χρόνον ἦν ἔλασσον, ἢ δὲ κρύπτουσα καὶ αἰσχυνομένη ἔφραζε οὐδενί· ἐπέιτε δὲ ἐν κακῶ ἦν, μετεπέμψατο τὸν Δημοκῆδεα καὶ οἱ ἐπέδεξε. ἐν χρόνῳ δὲ ὀλίγῳ μετὰ ταῦτα τάδε ἄλλα συνήνεικε γενέσθαι. Ἀτόσση τῇ Κύρου μὲν θυγατρὶ Δαρείου δὲ γυναικὶ ἐπὶ τοῦ μαστοῦ ἔφυ φῦμα, μετὰ δὲ ἐκραγὲν ἐνέμετο πρόσω. ὅσον μὲν δὴ χρόνον ἦν ἔλασσον, ἢ δὲ κρύπτουσα καὶ αἰσχυνομένη ἔφραζε οὐδενί· ἐπέιτε δὲ ἐν κακῶ ἦν, μετεπέμψατο τὸν Δημοκῆδεα καὶ οἱ ἐπέδεξε.[2] ὁ δὲ φὰς ὑγία ποιήσιν ἐξορκοῖ μιν ἢ μὲν οἱ ἀντυπουργήσιν ἐκείνην τοῦτο τὸ ἀν αὐτῆς δεηθῆ· δεήσεσθαι δὲ οὐδενὸς τῶν ὅσα ἐς αἰσχύνην ἐστὶ φέροντα. [134] ὡς δὲ ἄρα μιν μετὰ ταῦτα ἰώμενος ὑγία ἀπέδεξε,

Passado pouco tempo, aconteceu que o rei Dario, durante uma caçada, ao saltar do cavalo, torceu o pé e pelos vistos com gravidade, pois sofreu uma luxação. Habitado a ter à sua volta médicos egípcios, por serem considerados os melhores no âmbito da medicina, recorreu a eles. Mas estes tento lhe torceram e forçaram o pé, que ainda agravaram mais a lesão. Durante sete

dias e sete noites, graças ao mal-estar, Dario teve insónias; no oitavo dia, como se sentia mal, alguém que já ouvira em Sardes falar da arte de Democedes de Crotona, transmitiu a Dario essa notícia. Logo o rei ordenou que lhe trouxessem esse homem, o mais depressa possível. Quando o descobriram entre os escravos de Orestes, abandonado num lugar qualquer, sem quaisquer cuidados, levaram-no à presença do rei, arrastando os grilhões e vestido de andrajos. [130] Quando o levaram à sua presença, perguntou-lhe Dario se conhecia a arte da medicina, mas ele negou, com receio de que, se porventura revelasse quem era, ficasse para sempre longe da Grécia. Dario viu perfeitamente que ele mentia e que, embora fosse versado na ciência médica, empregava toda a sua astúcia para o negar. Ordenou então aos que o tinham trazido que fossem buscar chicotes e látigos. Só então ele confessou a verdade, dizendo que não era propriamente um conhecedor, mas que, por ter convivido com um médico, algo sabia desta arte. Logo o rei se entregou aos seus cuidados. Usando remédios gregos e tratamentos suaves depois das vigorosas terapêuticas já infligidas, Democedes restituiu o sono ao soberano, que já não tinha esperança de voltar a andar, e em pouco tempo conseguiu que ele ficasse curado. Dario presenteou-o então com dois pares de grilhões de ouro. Ele perguntou-lhe se era de propósito que lhe atribuía em sorte redobrado mal, como recompensa por o ter curado. Espantado com tais palavras, Dario mandou-o para junto das suas mulheres. Os eunucos que o acompanharam disseram às mulheres que ele era o homem que ao rei devolvera a vida. Então, cada uma delas pegou uma taça, mergulhou-a no cofre onde guardava o ouro e presenteou Democedes com uma oferta tão generosa, que um criado chamado Cíton juntou uma grande riqueza em ouro, só por ter apanhado as moedas que iam caindo das taças. [131] Como Democedes saiu de Crotona e foi para a corte de Polícrates, é o que vamos explicar. Vivia ele em Crotona com o pai, que tinha um carácter difícil de suportar. Quando já não o podia aguentar, deixou-o e foi para Egina. Aí se estabeleceu e, no primeiro ano da sua estada, suplantava já os outros médicos, embora não tivesse instrumentos nem apetrechos essenciais para a medicina. No segundo ano, os Eginetas pagaram-lhe um talento de salário, a expensas do Estado. No terceiro ano, os Atenenses pagaram-lhe cem minas, e no quarto ano Polícrates contratou-o por dois talentos. Foi assim que chegou a Samos.

Deve-se a este homem o facto de os médicos de Crotona passarem a ser bem conceituados. Pois tais factos aconteceram, quando se dizia que os médicos de Crotona eram os primeiros em toda a Grécia, logo seguidos de Cirene [na mesma altura se ouvia dizer também que os Argivos eram, entre os Gregos, os primeiros na música]. [132] Depois de ter curado Dario, Democedes passou a ter em Susa uma mansão enorme e passou a sentar-se à mesa do rei; tinha tudo, excepto uma única coisa – a hipótese de voltar à Grécia. Quanto aos médicos egípcios que antes tinham tratado o rei, estiveram prestes a ser empalados, por terem sido suplantados por um médico grego – foi Democedes quem os salvou da morte, intercedendo junto ao rei. Salvou também da má sorte um adivinho de Eleia, que antes tinha estado ao serviço de Polícrates e que se encontrava então entre os escravos, completamente abandonado. Democedes tinha, pois, um importante estatuto junto do rei. [133] Pouco tempo depois, novos factos ocorreram. Apareceu um dia no peito de Atossa, filha de Ciro e mulher de Dario, um tumor, que se foi desenvolvendo e alastrando. Enquanto o inchaço foi pequeno, ela ocultou por pudor e não o mostrou a ninguém. Mas quando começou a sentir-se muito mal, mandou chamar Democedes e mostrou-lho. Ele garantiu que a curaria, mas fê-la jurar que lhe daria em troca aquilo que ele viesse a implorar, assegurando que não pediria nada de vergonhoso. Submeteu-a a um tratamento e conseguiu curá-la.

T-08 – Hipócrates, *Sobre a arte*, 3.

Ἔστι μὲν οὖν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου, ἣ καὶ ὁμολογηθήσεται παρὰ πᾶσιν· ὅτι μὲν ἔνιοι ἐξυγιαίνονται τῶν θεραπευομένων ὑπὸ ἰητρικῆς ὁμολογέεται· ὅτι δὲ οὐ πάντες, ἐν τούτῳ ἤδη ψέγεται ἡ τέχνη, καὶ φασιν οἱ τὰ χεῖρω λέγοντες, διὰ τοὺς ἀλισκομένους ὑπὸ τῶν νοσημάτων, τοὺς ἀποφεύγοντας αὐτὰ τύχῃ ἀποφεύγειν καὶ οὐ διὰ τὴν τέχνην. Ἐγὼ δὲ οὐκ ἀποστερέω μὲν οὐδ' αὐτὸς τὴν τύχην ἔργου οὐδενός, ἠγεῦμαι δὲ τοῖσι μὲν κακῶς θεραπευομένοισι νουσήμασι τὰ πολλὰ τὴν ἀτυχίην ἔπεισθαι, τοῖσι δὲ εὖ τὴν εὐτυχίην. Ἐπειτα δὲ καὶ πῶς οἶόν τέ ἐστι τοῖς ὑγιασθεῖσιν ἄλλο τι αἰτιήσασθαι ἢ τὴν τέχνην, εἶπερ χρώμενοι αὐτῇ καὶ

ὕπουργέοντες ὑγιάσθησαν; τὸ μὲν γὰρ τῆς τύχης εἶδος ψιλὸν οὐκ ἠβουλήθησαν θεήσασθαι, ἐν ᾧ τῇ τέχνῃ ἐπέτρεψαν σφᾶς αὐτοὺς, ὥστε τῆς μὲν ἐς τὴν τύχην ἀναφορῆς ἀπηλλαγμένοι εἰσὶ, τῆς μέντοι ἐς τὴν τέχνην οὐκ ἀπηλλαγμένοι· ἐν ᾧ γὰρ ἐπέτρεψαν καὶ ἐπίστευσαν αὐτῇ σφᾶς αὐτοὺς, ἐν τούτῳ αὐτῆς καὶ τὸ εἶδος ἐσκέψαντο καὶ τὴν δύναμιν, περανθέντος τοῦ ἔργου, ἔγνωσαν.

O ponto de partida do meu discurso é algo com que todos concordarão. Pois há acordo que alguns pacientes são curados pela medicina. Porém a arte é culpada por nem todos serem curados, e aqueles que dizem dela o pior, argumentando que algumas pessoas são dominadas por sua doença declaram que aqueles que dela escapam fazem por sorte e não através da arte. (2) Ora, não nego que há espaço para a sorte, mas considero que os tratamentos incorretos das doenças são na maioria dos casos, seguido de falha, enquanto os bons atingem o sucesso. (3) Ademais, como é possível que aqueles que foram curados atribuam a causa de sua recuperação a qualquer coisa que não seja a arte, se de fato eles foram curados enquanto faziam uso dela e obedeciam a suas instruções? Pois nos casos em que eles se confiaram à arte, eles não estavam dispostos a confiar apenas na sorte. (4) E assim eles são liberados de atribuir sua cura à sorte, porém não de atribuí-la à arte. Pois nos casos em que eles se confiaram a ela e tinham confiança nela, eles consideraram sua realidade e reconheceram seu poder quando sua tarefa foi cumprida.

T-09 – Galeno, Que um bom médico é também um filósofo.

I. Οἷόν τι πεπόνθασιν οἱ πολλοὶ τῶν ἀθλητῶν ἐπιθυμοῦντες μὲν ὀλυμπιονίκαι γενέσθαι, μηδὲν δὲ πράττειν ὡς τούτου τυχεῖν ἐπιτηδεύοντες, τοιοῦτόν τι καὶ τοῖς πολλοῖς τῶν ἰατρῶν συμβέβηκεν. ἐπαινοῦσι μὲν γὰρ Ἴπποκράτην καὶ πρῶτον ἀπάντων ἡγοῦνται, γενέσθαι δ' αὐτοὺς ὡς ὁμοιοτάτους ἐκείνῳ πάντα μᾶλλον ἢ τοῦτο πράττουσιν. ὁ μὲν γὰρ οὐ σμικρὰν μοῖραν εἰς ἰατρικὴν φησι συμβάλλεσθαι

τὴν ἀστρονομίαν καὶ δηλονότι τὴν ταύτης ἡγουμένην ἐξ ἀνάγκης γεωμετρίαν· οἱ δὲ οὐ μόνον αὐτοὶ μετέρχονται τούτων οὐδετέραν **(54)** ἀλλὰ καὶ τοῖς μετιοῦσι μέμφονται. καὶ μὲν δὴ καὶ φύσιν σώματος ὁ μὲν ἀκριβῶς ἀξιοῖ γινώσκειν ἀρχὴν εἶναι φάσκων αὐτὴν τοῦ κατ' ἰατρικὴν λόγου παντός· οἱ δ' οὕτω καὶ περὶ τοῦτο σπουδάζουσιν, ὥστ' οὐ μόνον ἐκάστου τῶν μορίων οὐσίαν ἢ πλοκὴν ἢ διάπλασιν ἢ μέγεθος ἢ τὴν πρὸς τὰ παρακείμενα κοινωνίαν ἀλλ' οὐδὲ τὴν θέσιν ἐπίστανται. καὶ μὲν δὴ καὶ ὥς ἐκ τοῦ μὴ γινώσκειν κατ' εἶδη τε καὶ γένη διαιρεῖσθαι τὰ νοσήματα συμβαίνει τοῖς ἰατροῖς ἀμαρτάνειν τῶν θεραπευτικῶν σκοπῶν, Ἰπποκράτει μὲν εἴρηται προτρέποντι τὴν λογικὴν ἡμᾶς ἐξασκεῖν θεωρίαν· οἱ δὲ νῦν ἰατροὶ τοσοῦτον ἀποδέουσιν ἡσκήσθαι κατ' αὐτὴν, ὥστε καὶ τοῖς ἀσκοῦσιν ὡς ἄχρηστα μεταχειριζομένοις ἐγκαλοῦσιν. οὕτω δὲ καὶ τοῦ προγιγνώσκειν τε <καὶ λέγειν> τὰ παρόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι τῷ κάμνοντι πολλὴν χρῆναι πεποιῆσθαι πρόνοιαν Ἰπποκράτης φησίν· οἱ δὲ καὶ περὶ τοῦτο τὸ μέρος τῆς τέχνης ἐπὶ τοσοῦτον ἐσπουδάκασιν, ὥστ', εἴ τις αἰμορραγίαν ἢ ἰδρῶτα προείποι, | **(55)** γόητά τε καὶ παραδοξολόγον ἀποκαλοῦσιν. <ὅπου δ' οὐδὲ τῶν ταῦτα προειπόντων ἐπακούουσι,> σχολῆ γ' ἂν οὕτω <καὶ> τᾶλλα προλέγοντός τινος ἀνάσχοιντο, σχολῆ δ' ἂν ποτε τῆς διαίτης τὸ σχῆμα πρὸς τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι τοῦ νοσήματος ἀκμὴν καταστήσαιντο, καὶ μὴν Ἰπποκράτης γε οὕτως διαιτᾶν κελεύει. τί δὴ οὖν ὑπόλοιπόν ἐστιν, ὃ ζηλοῦσι τάνδρος; οὐ γὰρ δὴ τὴν γε τῆς ἐρμηνείας δεινότητα· τῷ μὲν γὰρ καὶ τοῦτο κατώρθωται, τοῖς δ' οὕτω τούναντίον, ὥστε πολλοὺς αὐτῶν ἰδεῖν ἐστὶ καθ' ἓν ὄνομα δις ἀμαρτάνοντας, ὃ μὴδ' ἐπινοῆσαι ῥᾶδιον.

I. Tal como acontece com a maioria dos atletas desejosos de vencer os Jogos Olímpicos, porém não fazem nada para atingir este feito, assim também sucede à maioria dos médicos. Com efeito, [eles] aplaudem Hipócrates e o consideram superior em tudo, mas quanto ao se tornar igual ele, fazem tudo exceto isso. Ele afirma que a astronomia contribui não em pequeno grau para a medicina, e claramente a geometria precede necessariamente àquela. Os [médicos] não somente não seguem nem uma nem outra, todavia censuram aos que o fazem. **(54)** Ele também julga [a necessidade de se] conhecer a natureza exata do corpo, dizendo que isso é o princípio de toda argumentação da medicina; aqueles, ao contrário, estudam de tal maneira que não só não dão

atenção à essência de cada parte ou a sua estrutura, ou modo de formação, ou grandeza, ou conexão com as partes vizinhas, mas mesmo à sua localização. Ademais, Hipócrates disse em sua Exortação à Prática da Teoria Lógica, que por não perceberem a distinção entre espécies e gêneros das doenças, os médicos caem no erro em suas indicações terapêuticas. Entretanto, os médicos do nosso tempo carecem tanto dessa prática, que atacam aos que praticam [a lógica] como que se estivessem fazendo coisas inúteis. De forma semelhante, Hipócrates disse que é mister muita precaução ao fazer o prognóstico do presente, passado e futuro do paciente. **(55)** Ora, eles estudaram tão pouco esta parte da técnica que se alguém prediz uma hemorragia ou exsudação, chamam-no de feiticeiro ou narrador de maravilhas. <Em qualquer lugar não ouvem a essas ordenanças>, dificilmente suportariam que outro predissesse algo diferente, dificilmente adaptariam o tipo de dieta ao que seria a acme da doença, ao que Hipócrates exorta o método dietético dessa maneira. O que mais pode ser imitado neste grande homem? De fato, não a precisão na interpretação: ele foi bem sucedido nisso, ao contrário de muitos outros [médicos] que comentem dois equívocos sobre um nome, o que não é fácil [nem mesmo] conceber.

II. Διόπερ ἔδοξέ μοι ζητῆσαι τὴν αἰτίαν ἣτις ποτ' ἐστί, δι' ἣν καίτοι θαυμάζοντες ἅπαντες τὸν ἄνδρα μήτ' ἀναγιγνώσκουσιν αὐτοῦ τὰ συγγράμματα μήτ', εἰ καὶ <ποτ' αὐ>τοῖς τοῦτο παρασταίῃ, συνιᾶσι τῶν λεγομένων ἢ, εἰ καὶ τοῦτ' εὐτυχῆσειαν, ἀσκήσει τὴν θεωρίαν ἐπεξέρχονται βεβαιώσασθαι τε καὶ εἰς ἕξιν ἀγαγεῖν βουλόμενοι. εὐρίσκω δὴ καὶ σύμπαντα <τὰ> κατορθούμενα βουλήσει τε καὶ δυνάμει τοῖς ἀνθρώποις παραγιγνόμενα· θατέρου | **(56)** δ' αὐτῶν ἀτυχήσαντας καὶ τοῦ τέλους αὐτοῦ ἀναγκαῖον ἀποτυχεῖν. αὐτίκα γέ τοι τοὺς ἀθλητὰς ἢ διὰ τὴν τοῦ σώματος ἀφυίαν ἢ διὰ τὴν τῆς ἀσκήσεως ἀμέλειαν ὀρῶμεν ἀποτυγχάνοντας τοῦ τέλους· ὅτῳ δ' ἂν καὶ ἡ τοῦ σώματος φύσις ἀξιόνικος ἦ καὶ τὰ τῆς ἀσκήσεως ἄμεμπτα, τίς μηχανὴ μὴ οὐ πολλοὺς ἀνελέσθαι τόνδε στεφανίτας ἀγῶνας; ἄρ' οὖν ἐν ἀμφοτέροις οἱ νῦν ἰατροὶ δυστυχοῦσιν οὔτε δύνανται οὔτε βούλησιν ἀξιόλογον ἐπιφερόμενοι πρὸς τὴν τῆς τέχνης ἀσκήσιν ἢ τὸ μὲν ἕτερον αὐτοῖς ὑπάρχει, θατέρου δ' ἀπολείπονται; τὸ μὲν δὴ μηδένα φύεσθαι δύνανται ἔχοντα ψυχικὴν ἰκανὴν καταδέξασθαι τέχνην οὔτω

φιλόανθρωπον οὐ μοι δοκεῖ λόγον ἔχειν ὁμοίου γε δὴ τοῦ κόσμου καὶ τότε ὄντος καὶ νῦν καὶ μήτε τῶν ὠρῶν τῆς τάξεως ὑπερλαβόμενης μήτε τῆς ἡλιακῆς περιόδου μετακεκοσμημένης μήτ' ἄλλου τινὸς ἀστέρος ἢ ἀπλανοῦς ἢ πλανωμένου μεταβολὴν τιν' ἐσχηκότος· εὐλογον δ' ἐστὶ διὰ μοχθηρὰν τροφήν, οἶαν οἱ νῦν ἄνθρωποι τρέφονται, καὶ διὰ τὸ [τὸν] | **(57)** πλοῦτον ἀρετῆς εἶναι τιμιώτερον οὐθ' οἶος Φειδίας ἐν πλάσταις οὐθ' οἶος Ἀπελλῆς ἐν γραφεῦσιν οὐθ' οἶος Ἴπποκράτης ἐν ἰατροῖς ἔτι γίνεσθαι τινα. καίτοι τό γ' ὑστέροις τῶν παλαιῶν ἡμῖν γεγονέναι καὶ δὴ τὰς τέχνας ὑπ' ἐκείνων ἐπὶ πλεῖστον προηγμένας παραλαμβάνειν οὐ σμικρὸν ἦν πλεονέκτημα. τὰ γοῦν ὑφ' Ἴπποκράτους εὐρημένα χρόνῳ παμπόλλῳ ῥᾶστον ἦν ἐν ὀλιγίστοις ἔτεσιν ἐκμαθόντα τῷ λοιπῷ χρόνῳ τοῦ βίου πρὸς τὴν τῶν λειπόντων εὐρεσιν καταχρήσασθαι. ἀλλ' οὐκ ἐνδέχεται πλοῦτον ἀρετῆς τιμιώτερον ὑποθέμενον καὶ τὴν τέχνην οὐκ εὐεργεσίας ἀνθρώπων ἔνεκεν ἀλλὰ χρηματισμοῦ μαθόντα τοῦ τέλους τοῦ κατ' αὐτὴν ἐφίεσθαι, <καλῶς κἂν εἰ> φθάσουσί γ' ἰατροὶ <πλεῖστοι> πλουτῆσαι πρὶν ἡ<ρέ>μας ἐπὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐξικέσθαι· οὐ γὰρ δὴ δυνατὸν ἅμα χρηματίζεσθαι τε καὶ μυρμηκίζεσθαι καὶ οὕτω μεγάλην ἐπασκεῖν τέχνην, ἀλλ' ἀνάγκη καταφρονῆσαι θατέρου τὸν ἐπὶ θάτερον ὀρμήσαντα σφοδρότερον. ἄρ' οὖν ἔχομέν τινα τῶν νῦν ἀνθρώπων εἰπεῖν εἰς τοσοῦτον μόνον ἐφιέμενον χρημάτων κτήσεως, εἰς ἢ **(58)** ὅσον ὑπηρετεῖν ἐξ αὐτῆς ταῖς ἀναγκαίαις χρεῖαις τοῦ σώματος; ἔστι τις ὁ δυνάμενος οὐ μόνον λόγῳ πλάσασθαι ἀλλ' ἔργῳ διαδείξασθαι τοῦ κατὰ φύσιν πλούτου τὸν ὄρον ἄχρι τοῦ μὴ πεινῆν ἢ διψῆν ἢ ῥιγοῦν προιόντα;

II. Por isso, pareceu-me [oportuno] investigar as causas pelas quais, todos os homens admiram Hipócrates, porém não leem seus tratados e <quando> alguém o faz, não compreende seus ensinamentos, e se [alguém] é bem sucedido nisso, não praticam a teoria com o desejo de fortalecê-la e adquiri-la. Eu acho que todos os progressos humanos procedem da **(56)** vontade e da capacidade, uma vez desprovidos de um ou de outro, necessariamente falharão em seus objetivos. Por exemplo, os atletas falham em seus objetivos por causa de uma incapacidade física natural ou por negligenciarem os exercícios; mas se eles possuem uma natureza física digna de vitória e se exercitam satisfatoriamente, o que lhes impedirá de lograr muitas coroas e

combates? Não seriam os médicos atuais desafortunados porque não mostram nem capacidade nem vontade suficiente para [o exercício d]a arte? Ou [por um acaso] imitam uma e negligenciam outra? De fato, não me parece ser razoável que não nasça ninguém tendo capacidade psicológica suficiente para seguir uma arte tão humanitária; de fato, o mundo agora é igual ao [que era] antes, não havendo mudanças na ordem das estações, nem modificado a órbita solar, nem alteração em algum astro fixo ou móvel. É presumível [pensar que é] por causa de um péssimo regime alimentar, o qual os **(57)** seres humanos se nutrem agora, e porque a riqueza é mais preciosa que a virtude, que não nasce um Fídias entre os escultores, um Apelles entre os pintores e um Hipócrates entre os médicos. Ademais, vir depois dos antigos e deles receber uma arte desenvolvida ao máximo, não é uma pequena vantagem. Por fim, em aprender em menor número de anos o que Hipócrates levou muito tempo para descobrir, para aproveitar bem o tempo de vida investigando o que foi deixado para trás. Mas não é possível honrar a riqueza acima da virtude e adquirir a arte por causa do lucro e não para o bem dos seres humanos, e [mesmo assim] alcançar a sua meta; pois <certamente> < muitos > médicos enriqueceram antes de <nós?> atingir a finalidade da arte. Porque não é possível ensejar a riqueza e ao mesmo tempo praticar uma arte tão grande, pois aquele que se aplica veementemente em uma coisa, necessariamente negligencia a outra. Realmente, pode-se sustentar que qualquer um dos seres humanos dos dias de hoje desejam adquirir riquezas tão somente para as **(58)** necessidades básicas dos corpos? Existe alguém que seja capaz de não só forjar as palavras, mas de demonstrar com atos, que o limite da riqueza, segundo a natureza, [é] que não tenhas fome, nem sede, nem frio?

III. Καὶ μὴν εἴ τις γ' ἐστὶ τοιοῦτος, ὑπερόψεται μὲν Ἀρταξέρξου τε καὶ Περδίκκου καὶ τοῦ μὲν οὐδ' ἂν εἰς ὄψιν ἀφίκοιτό ποτε, τὸν δ' ἰάσεται μὲν νοσοῦντα νόσημα τῆς Ἱπποκράτους τέχνης δεόμενον, οὐ μὴν ἀξιώσει γε διὰ παντὸς συνεῖναι, θεραπεύσει δὲ τοὺς ἐν Κρανῶνι καὶ Θάσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις πολίχναις πένητας. ἀπολείψει δὲ Κώοις μὲν τοῖς πολίταις Πόλυβόν τε καὶ τοὺς ἄλλους μαθητάς, αὐτὸς δ' εἰς πᾶσαν ἀλώμενος ἀφίξεται τὴν Ἑλλάδα· χρή γὰρ αὐτὸν γράψαι καὶ περὶ φύσεως χωρίων. ἴν' οὖν κρίνη τῇ πείρᾳ τὰ ἐκ λόγου διδασθέντα, χρή

παντοίων αὐτόπτην γενέσθαι πόλεων, τῆς πρὸς μεσημβρίαν ἐστραμμένης καὶ τῆς πρὸς ἄρκτον καὶ τῆς πρὸς ἥλιον ἀνίσχοντα καὶ τῆς πρὸς | **(59)** δυσμάς, ἰδεῖν δὲ καὶ τὴν ἐν κοίλῳ κειμένην καὶ τὴν ἐφ' ὑψηλοῦ καὶ τὴν ἐπακτοῖς ὕδασι χρωμένην καὶ τὴν πηγαίοις καὶ τὴν ὀμβρίοις καὶ τὴν ἐκ λιμνῶν καὶ ποταμῶν, ἀμελῆσαι δὲ καὶ μηδ' εἴ τις ψυχροῖς ἄγαν ὕδασι μηδ' εἴ τις θερμοῖς χρῆται μηδ' εἴ νιτρώδεσι μηδ' εἴ στυπτηριώδεσιν ἢ τισιν ἐτέροις τοιούτοις, ἰδεῖν δὲ καὶ ποταμῶν μεγάλῳ πρόσοικον πόλιν καὶ λίμνην καὶ ὄρει καὶ θαλάττῃ καὶ τᾶλλα πάντα νοῆσαι τοιαῦτα, περὶ ὧν ἡμᾶς αὐτὸς ἐδίδαξεν. ὥστ' οὐ μόνον ἀνάγκη χρημάτων καταφρονεῖν τὸν τοιοῦτον ἐσόμενον ἀλλὰ καὶ φιλόπονον ἐσχάτως ὑπάρχειν. καὶ μὴν οὐκ ἐνδέχεται φιλόπονον εἶναί τινα μεθυσκόμενον <ἢ> ἐμπιπλάμενον ἢ ἀφροδισίοις προσκείμενον ἢ συλλήβδην εἰπεῖν αἰδοίοις καὶ γαστρὶ δουλεύοντα. σωφροσύνης οὖν φίλος ὥσπερ γε καὶ ἀληθείας ἐταῖρος ὃ γ' ἀληθῆς ἰατρὸς ἐξεύρηται. καὶ μὲν δὴ καὶ τὴν λογικὴν μέθοδον ἀσκεῖν <ἀνάγκη> χάριν τοῦ γινῶναι, πόσα τὰ πάντα κατ' εἶδη τε καὶ γένη νοσήματα | **(60)** ὑπάρχει καὶ πῶς ἐφ' ἐκάστου ληπτέον ἔνδειξίν τιν' ἰαμάτων. ἢ δ' αὐτὴ μέθοδος ἦδε καὶ τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ διδάσκει <σύν>θεσιν, τὴν τ' ἐκ τῶν πρώτων στοιχείων, ἃ δι' ἀλλήλων ὅλα κέκρται, καὶ τὴν ἐκ τῶν δευτέρων, τῶν αἰσθητῶν, ἃ δὴ καὶ ὁμοιομερῆ προσαγορεύεται, καὶ τρίτην ἐπὶ ταύταις τὴν ἐκ τῶν ὀργανικῶν μορίων. ἀλλὰ καὶ τίς ἢ χρεῖα τῷ ζῳῷ τῶν εἰρημένων ἐκάστου καὶ τίς ἢ ἐνέργεια δέον <ἀ>πολαβεῖν ταῦτα μὴ ἀβασανίστως, ἀλλὰ μετ' ἀποδείξεως πιστώσασθαι πρὸς τῆς λογικῆς δήπου διδάσκεται μεθόδου. τί δὴ οὖν ἔτι λείπεται πρὸς τὸ μὴ <οὐκ> εἶναι φιλόσοφον τὸν ἰατρόν, ὃς ἂν Ἱπποκράτους ἀξίως ἀσκήσῃ τὴν τέχνην; εἰ γάρ, ἵνα μὲν ἐξεύρῃ φύσιν σώματος καὶ νοσημάτων διαφορὰς καὶ ἰαμάτων ἐνδείξεις, ἐν τῇ λογικῇ θεωρίᾳ γεγυμνάσθαι προσήκει, ἵνα δὲ φιλοπόνως τῇ τούτων ἀσκήσει παραμένῃ, χρημάτων τε καταφρονεῖν καὶ σωφροσύνην ἀσκεῖν, πάντα δὴ τῆς φιλοσοφίας ἔχει τὰ **(61)** μέρη, τό τε λογικὸν καὶ | τὸ φυσικὸν καὶ τὸ ἠθικόν. οὐ γὰρ δὴ δέος γε, μὴ χρημάτων καταφρονῶν καὶ σωφροσύνην ἀσκῶν ἄδικόν τι πράξῃ· πάντα γάρ, ἃ τολμῶσιν ἀδίκως ἄνθρωποι, φιλοχρηματίας ἀναπειθούσης ἢ γοητευούσης ἡδονῆς πράττουσιν. οὕτω δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἀναγκαῖον ἔχειν αὐτόν· σύμπτasai γὰρ ἀλλήλαις ἔπονται καὶ οὐχ οἷόν τε μίαν ἠντινοῦν λαβόντι μὴ οὐχὶ καὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας εὐθύς ἀκολουθούσας ἔχειν ὥσπερ ἐκ μιᾶς μηρίνου δεδεμένας. καὶ μὴν εἴ γε πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς μάθησιν καὶ πρὸς τὴν ἐφεξῆς ἀσκησιν ἀναγκαῖα τοῖς ἰατροῖς ἐστὶν ἡ φιλοσοφία, δῆλον ὡς, ὅστις ἂν <ἄριστος> ἰατρὸς ᾖ, πάντως οὗτός ἐστι καὶ φιλόσοφος. οὐδὲ γὰρ οὐδ'

ὅτι πρὸς τὸ χρῆσθαι καλῶς τῇ τέχνῃ φιλοσοφίας δεῖ τοῖς ἰατροῖς, ἀποδείξωσ ἠγοῦμαί τινος χρῆζειν ἑωρακότας γε πολλάκις ὡς φαρμακεῖς εἰσιν, οὐκ ἰατροὶ καὶ χρῶνται τῇ τέχνῃ πρὸς τούναντίον ἢ πέφυκεν οἱ φιλοχρήματοι.

III. Se existe, de fato, alguém assim que desdenhará de Artaxerxes e Pérdicas, e não virá à presença do primeiro, e curará o outro que sofria de uma enfermidade que precisa da arte hipocrática, não achando valoroso estar associado com ele para sempre, [todavia] tratará dos pobres de Cranon, de Tasos e em outras pequenas cidades. Deixará os cidadãos de Cós com Pólibo e outros discípulos, enquanto ele percorrerá toda Grécia, porque é necessário escrever sobre a natureza dos lugares. A fim de julgar com experiência os ensinamentos verbais, é preciso ver por si mesmo as cidades voltadas para o meio dia, para o norte, para o sol nascente ou **(59)** ao sol poente, e da mesma forma ver aquela que está em um vale e aquela que está em um alto, e aquela que utiliza águas trazidas de fora e aquela que usa dos mananciais, das chuvas, dos lagos e dos rios; não negligenciando se usa águas excessivamente frias ou quentes, ricas em nitrato, contendo alumínio ou outra coisa [semelhante], perceber se a cidade se avizinha a um grande rio, lago, montanha e mar, notando tudo o que ele nos ensinou. Assim, aquele que se dedica a tal [arte da medicina], necessariamente não só desdenha das riquezas, mas ama extremamente o trabalho. E não é possível que o amigo do trabalho seja alguém amante da bebida ou que se encha de alimentos ou viciado em prazeres sexuais, em suma, escravo das genitálias e do ventre. O verdadeiro médico procura ser amigo da moderação assim como companheiro da verdade. Também é necessário exercitar-se no método lógico a fim de conhecer quantas são todas as enfermidades segundo **(60)** a espécie e gênero, e como adotar o remédio indicado para cada uma [delas]. Este mesmo método ensina a mesma composição do corpo, a que deriva dos primeiros elementos, que são misturados inteiramente entre si, aquela que deriva dos segundos [elementos], que são sensíveis e também chamados de homoiomeras, e dos terceiros, além destes, os que derivam das partes orgânicas. Mas pelo método lógico é ensinada qual [é] utilidade para cada ser vivo de cada uma das coisas ditas e qual [é] a atividade que deve receber crédito não sem examinar, mas que [seja]

confirmada com provas. Assim, o que falta para que um médico que pratica a arte [da medicina] de um modo digno de Hipócrates não seja [também] um filósofo? Se, pois, de um lado, descobrir a natureza do corpo, a diferença entre as doenças e os remédios indicados é conveniente estar treinado na teoria lógica, por outro lado para persistir com amor ao labor, exercitando tais coisas, é preciso menosprezar as riquezas e praticar a moderação, possuindo todas **(61)** as partes da filosofia: a lógica, a física e a ética. Em verdade, ele não teme estar cometendo injustiças ao desdenhar das riquezas e praticar a moderação; pois todas as [coisas] que os seres humanos atrevem injustamente, [eles o fazem] movidos por amor ao dinheiro ou fascinados pela prática do prazer. E deste modo é necessário que ele tenha outras virtudes; pois elas andam todas juntas, e não é possível que aquele que conquiste uma, não tenha sobrevivendo [juntamente] todas as outras, como se estivessem ligadas em uma única corda. Portanto, se a filosofia é necessária para os médicos na aprendizagem inicial e para a prática sucessiva, é evidente que o <melhor> médico é, sem dúvida, também um filósofo. Também não penso que não há necessidade de conduzir uma demonstração sobre [o fato que] os médicos precisam da filosofia para exercer bem a arte, depois de haver percebido que os desejosos de riqueza são os preparadores de remédio – e não os médicos – os quais aplicam sua arte com uma finalidade oposta à que está destinada por natureza.

IV. Πότερον οὖν ὑπὲρ ὀνομάτων ἔτι διενεχθήσῃ καὶ ληρήσεις | **(62)** ἐρίζων, ἐγκρατῆ μὲν καὶ σώφρονα καὶ χρημάτων κρείττονα καὶ δίκαιον ἀξίων εἶναι τὸν ἰατρόν, οὐ μὴν φιλόσοφόν γε, καὶ φύσιν <μὲν> γινώσκειν σωμάτων καὶ ἐνεργείας ὀργάνων καὶ χρείας μορίων καὶ διαφορὰς νοσημάτων καὶ θεραπειῶν ἐνδείξεις, οὐ μὴν ἡσκήσθαι γε κατὰ τὴν λογικὴν θεωρίαν ἢ τὰ πράγματα συγχωρήσας ὑπὲρ ὀνομάτων αἰδεσθήσῃ διαφέρεσθαι; καὶ μὴν ὁπὲ μὲν <σωφρονεῖς> ἄμεινον δὲ νῦν γοῦν σωφρονήσαντά σε μὴ καθάπερ κολοῖον ἢ κόρακα περὶ φωνῶν ζυγομαχεῖν ἀλλ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων σπουδάζειν τὴν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γ' ἂν ἔχοις εἰπεῖν, ὡς ὑφάντης μὲν τις ἢ σκυτοτόμος ἀγαθὸς ἄνευ μαθήσεώς τε καὶ ἀσκήσεως οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, δίκαιος δ' ἰα<τρός> τις ἢ σώφρων ἢ ἀποδεικτικὸς ἢ δεινὸς περὶ φύσιν ἐξαιφνίδιον ἀναφανήσεται μήτε διδασκάλους χρησάμενος μήτ' αὐτὸς ἐπασκήσας ἑαυτόν. εἰ

τοίνυν καὶ τοῦτ' ἀναίσχυτον καὶ θάτερον οὐ περὶ πραγμάτων ἐστὶν ἀλλ' ὑπὲρ ὀνομάτων ἐρίζοντος, φιλοσοφητέον ἡμῖν εἶναι πρόδηλον, εἴπερ **(63)** Ἴπποκράτους ἀληθῶς ἐσμεν ζηλωταί, κἂν τοῦτο ποιῶμεν, οὐδὲν κωλύει μὴ παραπλησίους ἀλλὰ καὶ βελτίους αὐτοῦ γενέσθαι μανθάνοντας μὲν ὅσα καλῶς ἐκείνῳ γέγραπται, τὰ λείποντα δ' αὐτοῦ ἐξευρίσκοντας.

IV. Portanto, contenderás sobre os vocábulos e **(62)** falarás sustentando que o médico é senhor de si, moderado, justo e domina as riquezas, não é, ainda assim, um filósofo? E que, se ele conhece a natureza dos corpos, a atividade dos órgãos, a utilidade das partes, a distinção das doenças e as indicações terapêuticas, porventura ele não se exercitou nos fundamentos lógicos? Não tendes vergonha ao disputar sobre estes vocábulos? Já se faz tarde <sendo sensato>, é melhor que tu sejas temperante não lutes como a gralha ou o corvo fazem com suas vocalizações, mas engaja-te na verdade dos fatos. Portanto, não podes afirmar que tecelão ou um sapateiro se tornariam bons sem aprendizagem e prática, e depois sustentar que um <médico> aparecerá repentinamente justo, temperante, capaz de fazer demonstrações ou especialista [nos assuntos] sobre a natureza, sem servir-se de mestres e sem a prática. Entretanto, se isso é vergonhoso e a outra posição disputa sobre palavras e não sobre fatos, nós devemos seguir a filosofia se somos verdadeiramente admiradores de **(63)** Hipócrates; e se fazemos isso, nada nos impedirá que nos tornemos iguais a ele e até melhores, aprendendo tudo aquilo que ele perfeitamente escreveu e descobrindo por nós mesmos o que ele deixou para trás.

T-09 – Hipócrates, Juramento.

Ἴπποκράτους Ὅρκος

ὄμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ὑγίαν καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας, ἴστορας ποιούμενος, ἐπιτελέα ποιήσῃν κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν ὄρκον τόνδε καὶ ξυγγραφὴν τήνδε·

ἠγήσασθαι μὲν τε τὸν διδάξαντά με τὴν τέχνην ταύτην ἴσα γενέτησιν ἐμοσι, καὶ βίου κοινώσασθαι, καὶ χρεῶν χρηρίζοντι μετάδοσιν ποιήσασθαι, καὶ γένος τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀδελφοῖς ἴσον ἐπικρινεῖν ἄρρεσι, καὶ διδάξῃν τὴν τέχνην ταύτην, ἣν χρηρίζωσι μανθάνειν, ἄνευ μισθοῦ καὶ ξυγγραφῆς, παραγγελίης τε καὶ ἀκροήσιος καὶ τῆς λοίπης ἀπάσης μαθήσιος μετάδοσιν ποιήσασθαι υἱοῖσι τε ἐμοῖσι καὶ τοῖσι τοῦ με διδάξαντος, καὶ μαθητῆσι ξυγγεγραμμένοισι τε καὶ ὠρκισμένοισι νόμῳ ἰητρικῷ, ἄλλῳ δὲ οὐδενί.

δισαιτήμασί τε πᾶσι χρήσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν, ἐπὶ δηλήσει δὲ καὶ ἀδικίῃ τείρξῃν† [κατὰ γνώμην ἐμήν].

Ἄγνων δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον τὸν ἐμὸν καὶ τέχνην τὴν ἐμήν.

Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε·

ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ †πεσσὸν φθόριον δώσω.

Οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθιῶντας, ἐκχωρήσω δὲ ἐργάτησιν ἀνδράσι πρήξιος τῆσδε.

Ἐς οἰκίας δὲ ὀκόσας ἂν ἐσίω, ἐσελεύσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων, ἐκτὸς ἐὼν πάσης ἀδικίης ἐκουσίης καὶ φθορῆς, τῆς τε ἄλλης καὶ ἀφροδισίων ἔργων ἐπὶ τε γυναικείων σωμάτων καὶ ἀνδρείων, ἐλευθέρων τε καὶ δούλων.

Ἄ δ' ἂν ἐν θεραπείῃ ἢ ἴδω, ἢ ἀκούσω, ἢ καὶ ἄνευ θεραπηΐης κατὰ βίον ἀνθρώπων, ἃ μὴ χρή ποτε ἐκλαλέεσθαι ἔξω, σιγήσομαι, ἄρῶντα ἠγεύμενος εἶναι τὰ τοιαῦτα.

Ὅρκον μὲν οὖν μοι τόνδε ἐπιτελέα ποιέοντι, καὶ μὴ ξυγχέοντι, εἴη ἐπαύρασθαι καὶ βίου καὶ τέχνης δοξαζομένῳ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐς τὸν αἰεὶ χρόνον· παραβαίνοντι δὲ καὶ ἐπιποροῦντι, τάναντία τουτέων.

Eu juro por Apolo médico e Asclépio e Hígia e Panaceia e todos os deuses e deusas, e os tomo por testemunhas, que eu cumprirei, segundo minha capacidade e meu juízo, este juramento e este contrato escrito:

Considerar àquele que me aceitou ensinar essa arte igual a meu pai e compartilhar meus meios de subsistência e, havendo privação, partilhar com ele aquilo que for necessário; e considerar seus descendentes iguais aos meus irmãos, e lhes ensinar essa arte, que queiram aprendê-la, sem remuneração ou contrato escrito, transmitir os preceitos, as lições orais e todos os demais ensinamentos aos meus filhos, aos do meu mestre, aos discípulos que firmaram o contrato escrito e prestaram o juramento, seguindo a convenção médica, a mais ninguém.

Eu farei uso de [todos] (tratamentos) dietéticos em benefício dos que sofrem, de acordo com a minha capacidade e o meu juízo, e eu afastarei do dano e da inadequação (técnica) [conforme meu entendimento].

Eu não darei nenhuma droga mortal a ninguém, mesmo se me for pedido, nem indicarei essa prescrição; semelhantemente, eu não darei pessário destrutivi à mulher.

Eu mantereii libada e piedosamente minha vida e minha *techne*.

Eu nunca operarei os que sofrem de cálculos (na bexiga), porém deixarei essa perícia aos profissionais que a praticam.

Nas muitas casas que eu entrar, eu entrarei para beneficiar os que sofrem, estando afastado de toda injustiça voluntária e de todo assédio, e especialmente de relações sexuais com mulheres e homens, livres e escravos. Mas o que quer que eu veja ou ouça, no tratamento ou fora dele, sobre a vida das gentes, e que não deva ser divulgado para fora, eu silenciarei, considerando que tais coisas são segredo.

Então, se eu cumprir esse juramento e não violá-lo, que eu possa colher frutos da minha vida e da minha arte, mantendo a boa reputação entre todas as gentes para todo sempre. Todavia, se eu o transgredir e perjurar, que suceda o contrário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. A Hard Day's Night. Grey's Anatomy season 1. Direção: Peter Horton. Seattle: ABC; 2005.
2. The Time Warp. Grey's Anatomy season 6. Direção: Rob Corn. Seattle: ABC; 2010.
3. Vaughn MK. Doutor Estranho - O Juramento. São Paulo: Editora Panini; 2016.
4. United States. Justia: US Supreme Court. Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973). Acesso em: 09 fev. 2019. Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/410/113/>.
5. Kumar A. Hippocratic Oath, 21st Century. Indian J Surg. 2010 Apr;72(2):171–5.
6. Foxnews. Expert: Dr. Conrad Murray Violated Age-Old Standards With Patient Michael Jackson. Acesso em: 09 Feb 2019. Disponível em: <https://www.foxnews.com/entertainment/expert-dr-conrad-murray-violated-age-old-standards-with-patient-michael-jackson>.
7. Telegraph. Allen N. Michael Jackson's doctor Conrad Murray sentenced to four years for involuntary manslaughter. Acesso em: 10 fev. 2019. Disponível em: <https://www.telegraph.co.uk/culture/music/Michael-jackson/8924162/Michael-Jacksons-doctor-Conrad-Murray-sentenced-to-four-years-for-involuntary-manslaughter.html>.
8. Brasil. Manoel Ricardo Rabello Pinho. 2018 [cited 2019 Feb 10]. Available from: <http://www.tjsp.jus.br/>.
9. Superior Tribunal de Justiça. Ministro Reynaldo Soares da Fonseca. Acesso em 10 fev. 2019. Disponível em: https://ww2.stj.jus.br/processo/pesquisa/?src=1.1.3&aplicacao=processos.ea&tipoPesquisa=tipoPesquisaGenerica&num_registro=201701976278.

10. G1. Médico do DF é condenado por transmitir hepatite C a pacientes com técnica experimental. Acesso em: 10 fev. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2018/08/03/medico-do-df-e-condenado-por-transmitir-hepatite-c-a-pacientes-com-tecnica-experimental.ghtml>.
11. Dobken JH. The “New” Medical Morality: Hippocrates or Bioethics? *J Am Physicians Surg*. 2018;23(2):46–51.
12. Heubel F. Oath. In: Have H ten, editor. *Encyclopedia of Global Bioethics*. Switzerland: Springer; 2016. p. 2037–44.
13. Liddell HG, Scott R, Jones HS. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press; 1996, p. xvi-xxxviii.
14. Glare PGW, editor. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press; 1983, p. ix-xx.
15. Novas normas de transliteração. In.: *Archai: The Origins of Western Thought* 1. 25 de janeiro de 2014;(12):193–193.
16. Hofmann B. Medicine as techne--a perspective from antiquity. *J Med Philos*. 2003 Aug;28(4):403–25.
17. Solbakk JH. You Can’t go Home Again: On the Conceptualization of Disasters in Ancient Greek Tragedy. In: O’Mathúna DP, Dranseika V, Gordijn B, organizadores. *Disasters: Core Concepts and Ethical Theories*. Berlin: Springer Verlag, 2018, p. 87-104.
18. Temkin O. Greek Medicine as Science and Craft. *Isis*. 1953;44(3):213–25.
19. Mapa de la Antigua Grecia. Acesso em: 06 mar. 2019. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mapa_Grecia_Antigua.svg
20. Jones WHS. Hippocrates. *Prognostic. Regimen in Acute Diseases. The Sacred Disease. The Art. Breaths. Law. Decorum. Physician (Ch. 1). Dentition*. Cambridge: Harvard University Press; 1923.

21. Jones WHS. Hippocrates. Ancient Medicine. Airs, Waters, Places. Epidemics 1 and 3. The Oath. Precepts. Nutriment. Cambridge: Harvard University Press; 1923.
22. *Ibid.*, n. 20.
23. Marx K, Engels F. A Ideologia Alemã. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 55-86.
24. Croix GEMS. The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests. First Edition. Ithaca, N.Y: Cornell University Press; 1989.
25. Weber M. The Agrarian Sociology Of Ancient Civilizations. Verso; 2013, [não paginado].
26. Weber M. Economia E Sociedade - Volume 2. Edição: 1a. Brasília: Editora UnB; 1999. p. 478.
27. Finley MI. Economia e Sociedade na Grécia Antiga. Edição: 2a. São Paulo: Martins Fontes; 2013, p. 203.
28. *Ibid.* n. 27, p. 205.
29. Husserl E. A crise da humanidade europeia e a Filosofia. In: A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: Uma introdução à filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2012, p. 249–76.
30. Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes. In: Holzweg. Frankfurt am Main: Klostermann; 2003. p. 75–114.
31. Heidegger M. Ensaio e Conferências. Edição: 3a. Petrópolis: Vozes; 2012, p. 11-38.
32. Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes. In: Holzweg. Frankfurt am Main: Klostermann; 2003 ,p. 1–74.
33. Jonas H. Técnica, Medicina e Ética. Sobre a Prática do Princípio Responsabilidade. São Paulo: Paulus; 2013, p. 27.

34. Benjamin W. A Obra de Arte na Época de Sua Reprodutibilidade Técnica. Porto Alegre: Zouk; 2012.
35. Habermas J. Técnica e Ciência Como Ideologia. São Paulo: UNESP; 2014.
36. Habermas J. Die Neue Unübersichtlichkeit. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; 1985, p. 268
37. Cortina A. Ética sem Moral. São Paulo: Martins Fontes; 2010.
38. Casertano G. Os Pré-Socráticos. Edição: 1. Loyola; 2011, p. 13.
39. Williams B. Filosofia. In: Finley MI, editor. O Legado Da Grécia Uma Nova Avaliação. Brasília: Editora UnB; 1998. p. 227–85.
40. Most GW. Heidegger's Greeks. Arion J Humanit Class. 2002;10(1):83–98.
41. Lloyd GER. Demystifying Mentalities. Cambridge ; New York: Cambridge University Press; 1990, p.184.
42. Jaeger WW. Paideia. A Formação Do Homem Grego. Edição: 4a. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2001, p. 23.
43. Schmidt M. Hesychii Alexandrini Lexicon. Jena: Libraria Maukiana; 1867.
44. *Ibid.* n. 13, p. 1785.
45. Homero. Odisseia. São Paulo: Cosac & Naify; 2014.
46. Hesiodo. Teogonia. A Origem dos Deuses. São Paulo: Iluminuras; 2001.
47. Godley AD. Herodotus. The Persian Wars. Books 1-2. Cambridge: Harvard University Press; 1920.
48. Godley AD. Herodotus. The Persian Wars. Books 3-4. Cambridge: Harvard University Press; 1921.
49. Lisias. Discursos. Madrid: Gredos Editorial S.A.; 1988.
50. Caeiro AJ de C. Aristóteles. Ética a Nicômaco. São Paulo: Atlas; 2009.

51. Fredinand S. Varia. In: Mémoires de la Societé Linguistique de Paris. Paris: Émile Bouillon; 1892, p. 74–93.
52. Chantraine P. Dictionnaire Etymologique De La Langue Grecque: Histoire Des Mots. Paris: Klincksieck; 2009, p.1436.
53. Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. Bilingual edition. Leiden: Brill Academic Pub; 2016, p. 1808.
54. Balansard A. Techne Dans Les Dialogues De Platon L'Empreinte De La Sophistique Avec Une Introduction De Luc Brisson En Langue Anglaise - International Plato Studies 14. Berlin: Academia Verlag; 2001, p. 17-30.
55. Löbl R. Techne - Texhne: Untersuchung zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles. Würzburg: Königshausen & Neumann; 1997, p. 212.
56. Cambiano G. Platone e le tecniche. Turim: Einaudi, p. 269.
57. Lloyd GER. Who is attacked in On Ancient Medicine? In: Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers. Cambridge: Cambridge University Press; 1993, p. 49-69.
58. Roochnik D. Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne. 1 edition. Pennsylvania: Penn State University Press; 2007, p. 312.
59. Schiefsky M. Hippocrates on Ancient Medicine. Leiden: Brill; 2005, p. 418.
60. Festugiere. Hippocrate L Ancienne Medecine. New York: Ayer Co Pub; 1979, p. 79.
61. Henderson J. Aristophanes: Frogs. Assembly women. Wealth. Cambridge: Harvard University Press; 2002.
62. Lyons J. Structural semantics: An analysis of part of the vocabulary of Plato. Oxford: Basil Blackwell; 1963, p. 237.
63. Puentes FR. A técnica em Aristóteles. Hypnos 2015, 3 (4), p. 129-135.

64. Reale G. *Metafísica de Aristóteles - Volume II*. São Paulo: Edições Loyola; 2015.
65. Rackham H. *Aristotle: Politics*. Cambridge: Harvard University Press; 1932.
66. Xenofonte. *Econômico*. São Paulo: Martins Fontes; 1999.
67. Luciano. *Diálogo Dos Mortos*. Brasília: Editora UnB; 1998.
68. Brisson L. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon;: Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck; 1974, p. 90-106.
69. *Ibid.* n. 43, p. 289.
70. *Ibid.* n. 52, p. 164.
71. *Ibid.* n. 53, p. 199-200.
72. Lloyd-Jones H. *Sophocles. Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus. Volume I*. Massachusetts: Harvard University Press; 1994.
73. *Ibid.* n. 66.
74. Bourriot F. *Banausos - Banausia: et la situation des artisans en Grèce classique*. 1., 2015. Hildesheim: Olms, Georg; 2015, p. 1-10.
75. Vernant J-P. *As Origens Do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel; 2002, p. 29-31.
76. *Ibid.* n. 53, p. 325.
77. Bader F. *Les composés grecs du type de Demiourgo*. Paris: Klincksieck; 1965, p. 111.
78. *Ibid.* n.25.
79. Finley M.I. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença; 1972, p. 35.
80. Murakawa K. *Demiurgos*. *Hist Z Für Alte Gesch.* 1957;6(4):385–415.

81. Palmer LR. Mycenaean Greek Texts from Pylos. *Trans Philol Soc.* 1954 Nov 1;53(1):18–53.
82. *Ibid.* n. 68, p. 90-106.
83. Reymond A. *History of the Sciences in Greco-Roman Antiquity.* New York: Biblo and Tannen; 1965, *passim*.
84. Burnet J. *O Despertar da Filosofia Grega.* São Paulo: Editora Siciliano, 1994, *passim*.
85. *Ibid.* n. 84, p. 24-27.
86. *Ibid.* n. 42, p. 23.
87. Farrington B. *Storia della Scienza Greca.* Milão: Arnoldo Mondadori Editore; 1953, p 21-52.
88. Farrington B. *Head and Hand in Ancient Greece: four studies in the social relations of thought.* Londres: C. A. Watts & Co. Limited; 1947, p. 1-27.
89. Cornford FM. *Antes e Depois de Sócrates.* São Paulo: WMF Martins Fontes; 2001, p. 9.
90. Lloyd GER. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science.* Indianapolis: Hackett Publishing Company; 1999, p.10-31.
91. Esquilo. *Tragedias.* Torrano J, editor. Iluminuras; 2009.
92. *Ibid.* n. 38, p. 15.
93. *Ibid.* n. 38, p. 19.
94. *Ibid.* n. 75, p. 129-143.
95. *Ibid.* n. 90, p.10-31.
96. Havelock EA. *Pre-Literacy and the Pre-Socratics.* *Bull Inst Class Stud.* 1966;(13):44–67.

97. Snell B. A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu. São Paulo: Editora Perspectiva; 2005, p. 229-30.
98. Mckirahan RD. A Filosofia Antes de Sócrates. Paulus; 2013, p.41-56.
99. Sassi MM. Os Inícios da Filosofia. Grécia. Edição: 1a. Loyola; 2015, p. 23-32.
100. *Ibid.* n. 90, p.10-31.
101. Leão DF. Sólon: ética e política. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 2001, *passim*.
102. Aristóteles. Constituição dos Atenienses. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 2003.
103. Leão DF. Plutarco. Vida de Sólon. Lisboa: Relógio D'Água; 1999.
104. Dillon M, Garland L. Ancient Greece: Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Socrates. New York: Routledge; 2000, p. 72-101.
105. *Ibid.* n. 101.
106. Levi MA. Péricles: um Homem, um Regime, uma Cultura. Brasília: Editora UnB; 1991, p. 132-135.
107. Romilly JD. Les Grands Sophistes dans Athenes de Pericles. Paris: Livre de Poche; 2004, p. 16-17.
108. Fowler HN. Plato: Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias. Cambridge: Harvard University Press; 1926.
109. Laks A, Most G. Early Greek Philosophy, Volume VI: Later Ionian and Athenian Thinkers. Cambridge: Harvard University Press; 2016.
110. Eire AL. En torno a la lengua del Corpus Hippocraticum. *Emérita*. 1984 Dec 30;52(2):325–54.

111. Férez, JAL. Algunos datos sobre el léxico de los tratados hipocráticos. In: Férez, JAL. La Lengua Científica Griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas. Madrid: Clásicas Ediciones,S.A.; 2000, p. 39–52.
112. Ducatillon J. Polémiques dans la collection hippocratique. Paris: H. Champion; 1977, p. 3-4.
113. Alfageme IR. La medicina hipocrática: formação del Corpus Hippocraticum y su proyección. In: Férez, JAL. La Lengua Científica Griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas. Madrid: Clásicas Ediciones,S.A.; 2000, p. 173–82.
114. Pinault JR. Hippocratic Lives and Legends. Leiden: Brill, 1992; p. 5-95.
115. Brock N. Recherches sur le vocabulaire medical du grec ancien soins et guerison. Paris: Klincksieck 1961, p. 9-25.
116. Edelstein EJ, Edelstein L. Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1998, p. 139.
117. Schneidewin ELVL EL Von Leutsch,Leutsch EL Von, FG. Corpus Paroemiographi Graeci: Diogenianus, Gregorius Cyprius, Macarius, Aesopus, Apostolius Et Arsenius, Mantissa Proverbiorum. Gottingen: Libraria Dieterichiana; 1851.
118. Vegetti M. A Ética dos Antigos. São Paulo: Paulus; 2015, p. 60-61.
119. Noussia-Fantuzzi M. The Profession of the Physician (Solon fr. 1.57-66 Gent.-Pr.=13.57-66 W.). Eikasmos. 1999;10:9–20.
120. *Ibid.* n. 101.
121. Noussia-Fantuzzi M. Solon the Athenian, the Poetic Fragments. Leiden: Brill; 2010, p 14.
122. *Ibid.* n. 121, p. 14.
123. Lisi F. La Elegía a las Musas de Solón. Synthesis. 2000;7:69–87.

124. Nesselrath H-G. Göttliche Gerechtigkeit und das Schicksal des Menschen in Solons Musenelegie. *Mus Helveticum*. 1992;49(2):91–104
125. Weinreich O. *Theou Cheir: Antike Heilungswunder*. Naumburg: Druck von Lippert & Co; 1908, p. 58.
126. Kosak JC. Therapeutic Touch and Sophokles' Philoktetes. *Harv Stud Class Philol*. 1999;99:93–134.
127. Cordes P. *Iatros: Das Bild Des Arztes in Der Griechischen Literatur Von Homer Bis Aristoteles*. Stuttgart, Franz Steiner; 1994, p. 22
128. Henderson, J. *Aristophanes. Acharnians. Knights*. Cambridge: Harvard University Press; 1998.
129. Lloyd-Jones H. *Sophocles, Volume II. Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*. Cambridge: Harvard University Press; 1994.
130. Sigerist HE. *A History of Medicine. Volume 1: Primitive and Archaic Medicine*. New York: Oxford University Press; 1994, p. 377-498.
131. Potter H. *Diseases 3. Internal Affections. Regimen in Acute Diseases (Loeb Classical Libra. Loeb Classical Library; 1988.*
132. *Ibid.* n. 121, p. 127-202.
133. *Ibid.* n. 118, p. 60
134. Diels H, Kranz W, editors. *Die Fragmente Der Vorsokratiker: Mit Nachtrag Von Walther Kranz Band 1. New edition edition*. Zürich: Weidmann'sche Verlagsbuchhandlung; 1992.
135. Hipócrates. *Aforismos*. São Paulo: FAP-UNIFESP; 2010, p. 141.
136. *Ibid.* n. 98, p. 205-252.
137. Norlin, G. *Isocrates, Volume I: To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus*. Cambridge: Harvard University Press; 1928.
138. Campos H. *Ilíada de Homero - Volume 1*. Sao Paulo: Benvirá; 2014.

139. Grimal P. Dicionário da Mitologia Grega e Romana. Rio de Janeiro: Bertrand; 1993, p. 32-34.
140. *Ibid.* n. 130, p. 298-318.
141. Rossi C. Science and Technology: Pharaonic. In: LLOYD AB. A Companion to Ancient Egypt. Oxford: Blackwell Publishing, 2010; 397-398.
142. Klein CHV. The Medical Features of the Papyrus Ebers. Chicago: Press of the American Medical Association; 1905.
143. *Ibid.* n. 130, p. 315-318.
144. Breasted JH. The Edwin Smith Surgical Papyrus. Chicago: The University of Chicago Press; 1930.
145. *Ibid.* n. 130, p. 300-302.
146. *Ibid.* n. 130, p. 302-303.
147. Frandsen PJ. The Carlsberg Papyri, I: Demotic Texts from the Collection. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1991.
148. *Ibid.* n. 130, p. 304-310.
149. *Ibid.* n. 130, p. 297-298.
150. Nutton V. Ascensão da medicina. In: Porter R, editor. Historia Da Medicina. Revinter; 2008, p. 47–72.
151. Brisson L. Leituras de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003; p. 189-210.
152. Jouanna J. Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers. Leiden: Brill; 2012, p. 3-20.
153. Potter P. Hippocrates. Generation, Nature of the Child, Nature of Women, Barrenness , Diseases 4. Cambridge: Harvard University Press; 2012.
154. Withington ET. Hippocrates. On Wounds in the Head. In the Surgery. On Fractures. On Joints. Mochlicon. Cambridge: Harvard University Press; 1928.
155. Jouanna J. Hippocrate. Paris: Les Belles Lettres; 1992, p.540.

156. *Ibid.* n. 105, p. p. 3-20.
157. Baker PA. Images of Doctors and their Implements: A Visual Dialogue between the Patient and the Doctor. In: Petridou G, Thumiger C, editores. *Homo Patiens - Approaches to the Patient in the Ancient World*. Leiden: Brill; 2015, p. 365-389.
158. *Ibid.* n. 157.
159. Hett WS. Aristotle. On the Soul. *Parva Naturalia. On Breath*. Cambridge: Harvard University Press; 1957.
160. *Ibid.* n. 20.
161. Lanata G. *Medicina magica e religione popolare in Grecia*. Roma: Ed. dell'Ateneo; 1967.
162. Burkert W. *A criação do sagrado: vestígios biológicos nas antigas religiões*. Lisboa: Edições 70; 2001, p. 164-165.
163. Jouanna J. Hippocrate de Cos et le Sacré. *J Savants*. 1989;1(1):3–22.
164. Rosen G. *Uma história da saúde pública*. São Paulo: Unesp; 1994, p. 31-40.
165. Vercoutre A-T. *La Médecine publique dans l'antiquité grecque*. Paris: Librairie Académique; 1880, p 99-110.
166. Cohn-Haft L. *The Public Physicians of Ancient Greece*. Northampton: Department of History of Smith College; 1956, p. 5-31.
167. *Ibid.* n. 166, p. 76-85.
168. Rutherford WG. *Scholia Aristophanica: being such comments adscript to the text of Aristophanes as have been preserved in the Codex Ravennas*. London: Macmillan & Co.; 1896.
169. Lamb WRM. *Plato. Lysis. Symposium. Gorgias*. Cambridge: Harvard University Press; 1925.

170. Hipócrates. Lei. In: *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; 2005. p. 169.
171. Galien C. *Methode de Traitement*. Paris: Gallimard Education; 2009.
172. Jouanna J. Hippocrate. *Pour une archéologie de l'École de Cnide. Etudes anciennes edition*. Paris: Les Belles Lettres; 2009, p. 13-24.
173. Kudlien F. Early Greek Primitive Medicine. *Clio Medica*. 3rd ed. 1968;305–36.
174. *Ibid.* n. 112, 255-292.
175. Joly R. Le Niveau de la science hippocratique: Contribution a la psychologie de l'histoire des sciences. Paris: Les Belles Lettres; 1966, p. 31-69.
176. Grensemann H. Knidische Medizin: Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre und Analysen knidischer Schriften im Corpus Hippocraticum. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden; 1975, p. 11-14.
177. *Ibid.* n. 175, p. 31-69.
178. *Ibid.* n. 172, p. 25-32.
179. Lonie IM. The Cnidian Treatises of the Corpus Hippocraticum [The Cnidian Treatises of the Corpus Hippocraticum]. *Class Q*. 1965;15(1):1–30.
180. Lonie IM. Cos Versus Cnidus and the Historians: Part 1. *Hist Sci*. 1978;16:42–75.
181. Lonie IM. Cos Versus Cnidus and the Historians: Part 2. *Hist Sci*. 1978;16(2):77–92.
182. Pellegrin P. Médecine. In: Brunschwig J, Lloyd G, Pellegrin P, editors. *Le savoir grec*. Paris: Flammarion; 2011. p. 470–92.
183. Spinelli E, Dorandi T. Ellenismo: periodizzazione e cronologia delle scuole filosofiche. In: Spinelli E. *Storia della filosofia antica: 3 L'età ellenistica*. Roma: Carocci; 2016. p. 19–32.

184. Mansfeld J. Sources. In: Algra K, Barnes J, Mansfeld J, Schofield M, editors. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2000. p. 3–30.
185. *Ibid.* n. 152, p. p. 3-20.
186. Mann JE. *Hippocrates, On the Art of Medicine*. Leiden: Brill; 2012, p. 2.
187. Craik EM. *The ‘Hippocratic’ Corpus: Content and Context*. New York: Routledge; 2015, p. 40.
188. Jouanna J. *Hippocrate Tome V 1re Partie Des Vents De L’art*. Paris: Les Belles Lettres; 1988, p. 10-24.
189. *Ibid.* n. 152, p. 39-54.
190. Freese JH. *Aristotle: Art of Rhetoric*. Cambridge: Harvard University Press; 1926.
191. *Ibid.* 13, p. 1839.
192. *Ibid.* n. 121, p. 127-202.
193. Nussbaum M. *A Fragilidade da Bondade*. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2009, p. 84.
194. *Ibid.* n. 16, p. 403–25.
195. *Ibid.* n. 37, p. 27.
196. Gracia D. *Pensar a bioética - Metas e desafios*. São Paulo: Edições Loyola; 2010, p. 442.
197. Engelhardt, HT. *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 52-53.
198. Beauchamp TL, Childress JF. *Principles of Biomedical Ethics*. 7 edition. New York: Oxford University Press; 2013, p. 1-3.
199. Vaan M de. *Etymological Dictionary of Latin: And the Other Italic Languages*. Leiden: Brill; 2008, p. 390.

200. *Ibid.* n. 13, p. 480.
201. *Ibid.* n. 52, p. 327.
202. *Ibid.* n. 53, p. 511.
203. *Ibid.* n. 52, p. 407.
204. Peck AL. Aristotle. History of Animals. Cambridge: Harvard University Press; 1965.
205. Potter P. Hippocrates. Places in Man. Glands. Fleshes. Prorrhetic 1-2. Physician. Use of Liquids. Ulcers. Haemorrhoids and Fistulas. Cambridge: Harvard University Press; 1995.
206. Littré É. Oeuvres complètes d'Hippocrate. Vol. 3. Paris: J.-B. Baillière; 1841, p. 272-336.
207. Everson S. Introduction: virtue and morality. In: Everson S. Ethics. Cambridge: Cambridge University Press; 1998. p. 1–26.
208. Adkins AWH. Merit and Responsibility a Study in Greek Values. Oxford: Oxford University Press; 1960, p. 1-9.
209. Dodds ER. Os Gregos e o Irracional. São Paulo: Editora Escuta; 2009, p. 35-70.
210. *Ibid.* n. 97, p. 153-190.
211. Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press; 2008, p. 1-20.
212. *Ibid.* n. 118, p. 19-29.
213. Dover KJ. Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle. Oxford: Basil Blackwell; 1974, *passim*.
214. *Ibid.* n. 208, *passim*.
215. *Ibid.* n. 211, *passim*.

216. Ferguson J. *Morals and Values in Ancient Greece*. London: Bristol Classical Press; 1998, *passim*.
217. *Ibid.* n. 13, p. 1751.
218. Jones WHS. *Hippocrates. Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe*. Cambridge.: Harvard University Press; 1931.
219. Smith WD. *Hippocrates. Epidemics 2, 4-7*. Cambridge: Harvard University Press; 1994.
220. Potter P. *Hippocrates. Anatomy. Nature of Bones. Heart. Eight Months' Child. Coan Prenotions. Crises. Critical Days. Superfetation. Girls. Excision of the Fetus. Sight*. Cambridge: Harvard University Press; 2010.
221. Droysen JG. *Geschichte des Hellenismus*. Hamburg: Friedrich Perthes; 1836, p. v-xvi.
222. Droysen JG. *Alejandro Magno*. Madrid: Fondo de Cultura Economica; 1988, p. 148.
223. Eijk P van der. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press; 2010, p. 101-118.
224. Edelstein L. *The Hippocratic Oath: Text, Translation and Interpretation*. In: *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein Edited by Owsei Temkin and C Lilian Temkin*. Baltimore: Johns Hopkins Press; 1967. p. 3-63.
225. Horstmanshoff HF. *The ancient physician: craftsman or scientist?* *J Hist Med Allied Sci.* abril de 1990;45(2):176–97.
226. Chang H-H. *Rationalizing Medicine and the Social Ambitions of Physicians in Classical Greece*. *J Hist Med Allied Sci.* 1o de abril de 2008;63(2):217–44.
227. Nutton V. *Beyond the Hippocratic Oath*. In: *Doctors and Ethics: The Earlier Historical Setting of Professional Ethics*. Amsterdam: Rodopi; 1993. p. 10–37.

228. Entralgo PL. La Medicina Hipocrática. Madri: Ediciones de la Revista de Occidente; 1970, p. 380-390.
229. Carrick PJ. Medical Ethics in the Ancient World. Washington: Georgetown University Press; 2001, p. 100-101.
230. *Ibid.* n. 223, p. 114.
231. Wenkebach E, Pfaff F. Galenus. In Hippocratis Epidemiarum librum I commentaria III, In Hippocratis Epidemiarum librum II commentaria V: Leipzig: Teubner; 1934.
232. Littré É. Oeuvres complètes d'Hippocrate. Vol. 2. Paris: J.-B. Baillière; 1840, p. 637.
233. Thumiger C. Patient Function and Physician Function in the Hippocratic Cases. In: Petridou G, organizador. Homo Patiens - Approaches to the Patient in the Ancient World. Leiden: Brill; 2015. p. 107–37.
234. Potter P. Hippocrates: Affections. Diseases 1. Diseases 2. Cambridge: Harvard University Press; 1988.
235. Pigeaud J. Metáfora e Melancolia. Ensaio Médico-Filosóficos. Rio de Janeiro: Contraponto; 2009, p. 28-29.
236. Kosak JC. Interpretations of the Healer's Touch in the Hippocratic Corpus. In: Petridou G, Thumiger C, organizadores. Homo Patiens - Approaches to the Patient in the Ancient World. Leiden: Brill; 2016. p. 247–64.
237. Potter P. Hippocrates. Diseases of Women 1–2. Cambridge: Harvard University Press; 2018.
238. Littré É. Oeuvres complètes d'Hippocrate. Vol. 7. Paris: J.-B. Baillière; 1851.
239. Márquez MRP. Cicerón. Cartas a Ático. Madri: Editorial Gredos, 1996.
240. Gourevitch D. Déontologie médicale : quelques problèmes. Mélanges de l'école française de Rome. 1969;81(2):519–36.

241. Miles SH. Hippocrates and informed consent. *Lancet*. 17 de outubro de 2009;374(9698):1322–3.
242. *Ibid.* n. 196, p. 284.
243. Veatch RM. Bioética. 3a edição. São Paulo: Pearson Education do Brasil; 2014, p. 16.
244. *Ibid.* n. 198, p. 215.
245. Beauchamp TL. The Concept of Paternalism in Bioomedical Ethics. In: Beauchamp, TL. *Standing on Principles: Collected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 101-119.
246. McCullough LB. Paternalism. In: *Have H ten*, editor. *Encyclopedia of Global Bioethics*. Switzerland: Springer; 2016. p. 2157-2165.
247. *Ibid.* n. 246, p. 2161.
248. Gert, B, Culver, CM, Clouser, KD. *Bioethics: a return to fundamentals*. New York: Oxford University Press, 1996, p. 195-216.
249. Riad H. O Egito na época helenística. In: Mokhtar G, organizador. *História geral da África - Volume 2: África antiga*. Brasília: Cortez; 2011, p. 172.
250. Casson L. *Bibliotecas no Mundo Antigo*. São Paulo: Vestígio; 2018, p. 41-60.
251. Sousa AT. *Curso de História da Medicina*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1996, p. 79-83.
252. Serbat G. *Celse: De la médecine*. Paris: Les Belles Lettres; 2003.
253. Nutton V. *Ancient Medicine*. London: Routledge; 2012, p. 128-139.
254. Longrigg J. *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge; 1993.
255. Pigeaud J. Un médecin humaniste: Celse. *Les Etudes Classiques*. 1972;40(3–4):302–10.

256. Mudry P. L'orientation doctrinale du "De medicina" de Celse. In: Haase W, organizador. *Aufstieg un Niedergang der Römischen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter; 1993. p. 800–18.
257. Pásalodos JJR. *Tertuliano. Acerca del alma*. Madrid: Ediciones Akal Sa; 2001.
258. Jones WHS. *Pliny: Natural History, Volume VIII, Books 28-32. Index of Fishes*. Cambridge: Harvard University Press; 1963.
259. Gourevitch D. *Le triangle hippocratique dans le monde Gréco-Romain: le malade, sa maladie et son médecin*. Roma: Ecole française de Rome; 1984.[, p. 289-321.
260. Manzano TM. *Que el mejor médico es también filósofo*. In: Galeno *Tratados Filosóficos Y Autobiográficos*. Madrid: Gredos Editorial; 2002. p. 65–92.
261. Littré É. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Vol. 9. Paris: J.-B. Baillière; 1861, p. 308-321,
262. Ilberg J. *Vita Hippocratis secundum Sorannum*. In: *Sorani Gynaeciorum libri IV De signis fracturarum De fasciis Vita Hippocratis secundum Soranum (Corpus medicorum graecorum)*. Leipzig, Berlin: Teubner; 1927, p. 175-178.
263. Chang H-H. *The cities of the Hippocratic doctors*. In: Eijk PJVD, organizador. *Hippocrates in Context: Papers read at the XIth International Hipocrates Colloquium University of Newcastle upon Tyne 27-31 August 2002*. Leiden: Brill; 2005. p. 162-163.
264. Godley AD. *Herodotus. The Persian Wars. Books 5-7*. Cambridge: Harvard University Press; 1922.
265. *Ibid.* n. 263, p. 166.
266. Temkin O. *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press; 1973, p. 14.

267. Manzano TM. Sobre mis libros. In: Galeno Tratados Filosóficos Y Autobiográficos. Madrid: Gredos Editorial; 2002. p. 141–98.
268. Temkin O. Hippocrates in a World of Pagans and Christians. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1991, p. 47-50.
269. De Lacy P. Galen's Platonism. The American Journal of Philology. 1972;93(1):27–39.
270. Vegetti M. Galeno. Nuovi scritti autobiografici. Testo greco a fronte. Roma: Carocci; 2013, p. 9-28.
271. Tocqueville A de. Democracy in America and Two Essays on America. Londres: Penguin Classics, 2003.
272. Arendt H. Entre o Passado e o Futuro. Edição: 7a. São Paulo: Perspectiva; 2014.
273. Gadamer H-G. Verdade e Método I. Traços Fundamentais de Uma Hermenêutica Filosófica. Petrópolis: Vozes; 1997, p. 383-384.
274. Agamben G. O Que É O Contemporâneo? E Outros Ensaios. Chapeco: Argos; 2009. 57–73 p.
275. Cambiano G. Perché leggere i classici. Interpretazione e scrittura. Bologna: Il Mulino; 2010, p. 43-64.
276. *Ibid.* n. 40, p. 83-98.
277. Heidegger M. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1969, p. 43-45.
278. *Ibid.* n. 42, p. 5.
279. *Ibid.* n. 39, p. 227-285.
280. *Ibid.* n. 275, p. 159-160.
281. Bacon F. The New Organon. Cambridge: Cambridge University Press; 2000, p.47.

282. Descartes R. Discurso Do Metodo - As Paixoes Da Alma - Meditações. São Paulo: Abril Cultural; 1979, p. 31.
283. Foucault M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: Microfísica do Poder. 13a. Rio de Janeiro: Edições Graal; 1998, p. 15–38.
284. Foucault M. História da Sexualidade: o uso dos prazeres. 8a. Vol. 2. Rio de Janeiro: Edições Graal; 1998, p. 22.
285. Detienne M. Comparar o incomparável. Aparecida: Editora Ideias e Letras; 2004, p. 9.
286. Lloyd GER. In the Grip of Disease. Oxford: Oxford University Press; 2003, p. 1-13.
287. Cornelli G. Filosofia e conceito de clássico. In: Cornelli G, Carvalho M, organizadores. Filosofia e Formação. Cuiabá: Cantral de Texto; 2013. p. 51–82.
288. Hartog F. Os Antigos, o Passado e o Presente. Brasília: Editora UnB; 2003, p. 115-128.
289. Bailey DRS. Cicero: Letters to Quintus and Brutus. Letter Fragments. Letter to Octavian. Invectives. Handbook of Electioneering; D. Letters. Cambridge: Harvard University Press; 2002.
290. Halicarnaso D. Sobre la imitación. In: Tratados de crítica literaria. Madri: Gredos; 2005. p. 474–500.
291. Hartog F. Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time. New York: Columbia University Press; 2015, p. 193-204.
292. Hobsbawn E, Rang T. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 2008, p. 9-23.
293. *Ibid.* n. 292, p. 9.
294. *Ibid.* n. 292, p. 9.
295. *Ibid.* n. 292, p. 17.

296. Cairus HF, Ribeiro Jr. AW. Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; 2005, p. 147-150.
297. Bentham J. Déontologie, ou Science de la morale. Paris: Charpentier; 1834.
298. Simon M. Déontologie médicale ou des devoirs et des droits des médecins dans l'état actuel de la civilisation. Paris: J. B. Baillière; 1845.
299. Rütten T. Receptions of the Hippocratic Oath in the Renaissance: the prohibition of abortion as a case study in reception. J Hist Med Allied Sci. 1996;51(4):456–83.
300. Littré É. Oeuvres complètes d'Hippocrate. Vol. 1. Paris: J.-B. Baillière; 1839, p. 414-415.
301. Fleischer U. Untersuchungen zu den pseudohippokratischen Schriften: Parangeliai, Peri Ietrou und Peri Euschemosynes. Berlin: Junker und Dünnhaupt; 1939, p. 58-112.
302. *Ibid.* n. 301, p. 58-112.
303. *Ibid.* n. 155, p. 532.
304. *Ibid.* n. 187, p. 57-59.
305. *Ibid.* n. 20, p. 269-277.
306. *Ibid.* n. 296, p. 195.
307. *Ibid.* n. 20, p. 269-270.
308. Nava MDL. Sobre la Decencia. In: Tratados Hipocráticos. Madrid: Gredos; 1983. p. 185-194.
309. *Ibid.* n. 228, p. 102.
310. Bourgey L. Observation et expérience chez les médecins de la "Collection hippocratique". Paris: J. Vrin; 1953, p. 40.
311. *Ibid.* n. 20, p. 269-277.

312. *Ibid.* n. 300, p. 415.
313. *Ibid.* n. 261, p. 246-249.
314. *Ibid.* n. 301, p. 17.
315. *Ibid.* n. 187, p. 231-233.
316. *Ibid.* n. 21, p. 305-311.
317. Hicks RD. Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, Volume II, Books 6-10. Cambridge: Harvard University Press; 1925.
318. *Ibid.* n. 310, p. 40-41.
319. *Ibid.* n. 228, p. 111-112.
320. *Ibid.* n. 296, p. 213.
321. *Ibid.* n. 228, p. 299-302.
322. Ecca G. The mistharion in the Praecepta: The Medical Fee and its Impact on the Patient. In: Petridou RA, Thumiger RAC, organizadores. Homo Patiens - Approaches to the Patient in the Ancient World. Leiden: Brill; 2015. p. 325–44.
323. *Ibid.* n. 300, p. 412-414.
324. *Ibid.* n. 261, p. 198-203.
325. Petrequin JE. Chirurgie D'Hippocrate Par J.E. Petrequin; Tome 1. Paris: Imprimerie Nationale; 1877, p. 199-207.
326. Daremberg C. Oeuvres Choiesies D'Hippocrate. Paris: LABE; 1855, p. 49-56.
327. Bensel JF. III. Hippocratis qui fertur De Medico libellus ad codicum fidem recensitus. *Philologus*. 1922;78(1–2):88–130.
328. *Ibid.* n. 20, p. 305-309.
329. *Ibid.* n. 155, p. 550.
330. *Ibid.* n. 325, p. 199-207.

331. *Ibid.* n. 326, p. 49-56.
332. *Ibid.* n. 296, p. 179-180.
333. *Ibid.* n. 300, p. 205.
334. *Ibid.* n. 296, p. 179.
335. *Ibid.* n. 296, p. 390.
336. *Ibid.* n. 325, p. 199-207.
337. Littré É. Oeuvres complètes d'Hippocrate. Vol. 4. Paris: J.-B. Baillière; 1844, p. 634-636.
338. Adams F. The Genuine Works of Hippocrates. Vol. 2. New York: William Wood and Company; 1886, p. 284.
339. *Ibid.* n. 326, p. 12-13.
340. *Ibid.* n. 13, p. 257-261.
341. *Ibid.* n. 155, p. 543-544.
342. *Ibid.* n. 338, p. 284.
343. *Ibid.* n. 326, p. 12-13.
344. *Ibid.* n. 187, p. 150-155.
345. *Ibid.* n. 296, p. 199-207.
346. *Ibid.* n. 187, p. 150-155.
347. *Ibid.* n. 259, p. 267.
348. Ecca G. Etica medica sulle orme di Ippocrate. Milano: Editrice Bibliografica; 2018, p. 9.
349. *Ibid.* n. 301, p. 46.
350. Lo Presti R. The Physician as Teacher. Epistemic function, cognitive function and incommensurability of errors. In: Horstmanshoff M. Hippocrates

and Medical Education: Selected papers read at the XIIth international Hippocrates Colloquium Universiteit Leiden 24–26 August 2005. Leiden: Brill; 2010. p. 137–68.

351. Craik E. The Teaching of Surgery. In: Hippocrates and Medical Education: Horstmanshoff M. Selected papers read at the XIIth international Hippocrates Colloquium Universiteit Leiden 24–26 August 2005. Leiden: Brill; 2010. p. 223–34.

352. Dean-Jones L. Physician. A Metapaedogical Text. In: Horstmanshoff M. Hippocrates and Medical Education: Selected papers read at the XIIth international Hippocrates Colloquium Universiteit Leiden 24–26 August 2005. Leiden: Brill; 2010. p. 53–72.

353. *Ibid.* n. 229, p. 101.

354. *Ibid.* n. 229, p. 100-101.

355. Jouanna-Bouchet J. Scribonius Largus: Compositions Medicales. Paris: Les Belles Lettres; 2016.

356. Nachmanson E. Erotiani vocum Hippocraticarum collectio cum fragmentis. Uppsala: Appelbergs Boktryckeri; 1918.

357. Owsei, T. Soranus' Gynecology. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1991.

358. Jouanna J. Galen's Reading of Hippocratic Ethics. In: Jouanna J. Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Leiden: Brill; 2012. p. 261–86.

359. Rogers BB. Aristophanes: Lysistrata. Thesmophoriazusae. Ecclesiazusae. Plutus. Cambridge: Loeb Classical Library; 1986.

360. Kudlien F. Hippokrateszitate in der altgriechischen Komödie? *Episteme*. 1971;5:281–3.

361. Jones WHS. Pliny: Natural History, Volume VIII, Books 28-32. Index of Fishes. Cambridge: Harvard University Press; 1963.

362. *Ibid.* n. 326, p. 3.

363. Pohlenz M. Gestalten aus Hellas. Munich: Bruckmann; 1950, p. 350.
364. *Ibid.* n. 348, p. 16.
365. Jacques J. Le Serment hippocratique: famille, religion et droit. In: Marganne M-H, Ricciardetto A, editores. En Marge du Serment Hippocratique Contrats et Serments Dans le Monde Greco-Romain. Liège: Pulg; 2017. p. 11–37.
366. *Ibid.* n. 187, p. 149.
367. Bauer AW. El juramento hipocrático. Quirón. 1993;24:13–6.
368. Nittis S. The authorship and Probable Date of the Hippocratic Oath: Linguistic and Philological Considerations of the ΕΥΓΓΡΑΦΗ with a Short History of Greek Fraternal Societies. Bull Hist Med. 1940;8(7):1012–21.
369. *Ibid.* n. 224, p. 3–63.
370. Ducatillon J. Le serment d’Hippocrate, problèmes et interprétations. Bull Assoc Guillaume Budé. 2001;1(1):34–61.
371. von Staden H. ‘The Oath’, the Oaths, and the Hippocratic Corpus. In: La science médicale antique: nouveaux regards. Paris: Editions Beauchesne; 2008. p. 21–49.
372. Vegetti M. Opere di Ippocrate. Torino: UTET; 1965, p. 391.
373. *Ibid.* n. 338, p. 277.
374. *Ibid.* n. 300, p. 293-345.
375. *Ibid.* n. 325, p. 171-172.
376. *Ibid.* n. 326, p. 3.
377. *Ibid.* n. 300, p. 295-313.
378. Lloyd GER. The Hippocratic Question. Class Q. 1975;25(2):171–92.
379. Sigerist HE. A History of Medicine. Early Greek, Hindu, and Persian Medicine. Vol. 2. New York: Oxford University Press; 1961, p. 84-120.

380. Jones WHS. *The Doctor's Oath: An Essay In The History Of Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press; 1924.

381. Medical Traditions - Diels Database of Greek Manuscripts. Acesso em: 24 Dec 2018. Disponível em: http://diels.medicaltraditions.org/dielsselect.php?pageNum_rsBrowse=0&totalRows_rsBrowse=45&field=Work&value=lusiurandum.

382. Manetti D. Iusjurandum 1-4. In: *Corpus Dei Papiri Filosofici Greci E Latini (CPF): Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina Parte I 2, Cultura e Filosofia Galenus - Isocrates Tome II*. Firenze: Leo S. Olschki, Firenze; 2008. p. 167–74.

383. *Ibid.* n. 365, p. 11–37.

384. Heiberg JL. *Indices librorum, lusiurandum, Lex, De arte, De medico, De decente habitu, Praeceptiones, De prisca medicina, De aere locis aquis, De alimento*. Leipzig: Teubner; 1927.

385. Jouanna J. Un témoin méconnu de la tradition hippocratique: l'Ambrosianus gr. 134 (B 113 sup.), fol. 1-2 (avec une nouvelle édition du Serment et de la Loi). In: Garzya A, Jouanna J, editors. *Storia e ecdotica dei testi medici greci: Atti del II Convegno Internazionale, Parigi 24 - 26 maggio 1994*. Naples: M. D'Auria; 1996. p. 253–72.

386. Brownson CL. *Xenophon: Anabasis*. Cambridge: Harvard University Press; 1998.

387. *Ibid.* n. 52, p. 820.

388. *Ibid.* n. 53, p. 1103-1104.

389. Sommerstein AH. What is an Oath? In: Sommerstein AH. *Oaths and Swearing in Ancient Greece*. Edição: 1. De Gruyter; 2014. p. 1–5.

390. Lippi D. Tra necessità e consuetudine: per una storia del Giuramento medico. In: *Centenario dell'Istituzione degli Ordini dei medici: Cento anni di professione al servizio del Paese*. Roma: Health Communication; 2010. p. 289–312.

391. Burkert W. Religião grega na época clássica e arcaica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1993, p. 478-485.
392. Sommerstein AH, Bayliss AJ. Oath and State in Ancient Greece. Berlin: Walter de Gruyter; 2012, p. 9-32.
393. Emlyn-Jones C, Preddy W. Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Cambridge: Harvard University Press; 2017.
394. Burt JO. Minor Attic Orators, Volume II: Lycurgus, Dinarchus, Demades, Hyperides. Massachusetts: Harvard University Press; 1954.
395. *Ibid.* n. 392, p. 57-119.
396. *Ibid.* n. 389, p. 1-5.
397. Keränen L. The Hippocratic Oath as Epideictic Rhetoric: Reanimating Medicine's Past for Its Future. *J Med Humanit.* 2001;22(1):55–68.
398. Hasday LR. The Hippocratic oath as literary text: a dialogue between law and medicine. *Yale J Health Policy Law Ethics.* 2002;2(2):299–323.
399. *Ibid.* 392, p. 33-42.
400. Burkert W. The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge: Harvard University Press; 1992, p. 45.
401. *Ibid.* n. 224.
402. Deichgräber K. Der hippokratische Eid. Text griechisch und deutsch. Interpretation. Nachleben. Stuttgart: Hippokrates-Verlag; 1983, p. 39–40.
403. Lichtenthaler C. Der Eid des Hippokrates - Ursprung und Bedeutung. Köln: Deutscher Ärzte-Verlag; 1984, p. 279–286.
404. Kudlien F. Medical Ethics and Popular Ethics in Greece and Rome. *Clio Med.* 1970;5:91–121.
405. Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge: Harvard University Press; 1972, p. 179–180.

406. Kudlien F. Zwei Interpretationen zum Hippokratischen Eid. *Gesnerus*. 1978;35:253–63.
407. Race WH. *Pindar I: Olympian Odes. Pythian Odes*. Cambridge: Harvard University Press; 1997.
408. Frazer JG. *Apollodorus: The Library, Vol. 2: Book 3.10-16 / Epitome*. Cambridge: Harvard University Press; 1921.
409. Cavanaugh TA. *Hippocrates' Oath and Asclepius' Snake: The Birth of the Medical Profession*. New York: Oxford University Press; 2017, p. 5–30.
410. Jones WHS. *Pausanias. Description of Greece, Volume I: Books 1-2*. Cambridge: Harvard University Press; 1918.
411. *Ibid.* n. 116, p. 139-180.
412. Domingo-Foraste D. *Claudii Aeliani Epistulae et Fragmenta*. Stutgardiae: K.G. Saur Verlag; 1998.
413. Schofield AF. *Aelian. On Animals, Volume II*. Cambridge: Harvard University Press; 1959.
414. Benner AR, Fobes FH. *The Letters of Alciphron, Aelian, and Philostratus*. Cambridge: Harvard University Press; 1949.
415. Rosenthal F. An ancient commentary on the Hippocratic oath. *Bull Hist Med*. 1956;30(1):52–87.
416. *Ibid.* n. 116, p. 87-89.
417. Jones WHS. *Pliny: Natural History, Volume VII, Books 24-27. Index of Plants*. Cambridge: Harvard University Press; 1956.
418. Rusten J, Cunningham IC. *Theophrastus: Characters. Herodas: Mimes. Sophron and Other Mime Fragments*. Cambridge: Harvard University Press; 2003.
419. von Staden H. *Dynamis: The Hippocratics and Plato*. In: *Philosophy and Medicine*. Alimos: Ionia Verlag; 1998. p. 262–79.

420. Vários Autores. Dicionário Houaiss de Sinônimos e Antônimos. São Paulo: Publifolha; 2011.
421. Aulete C. Novíssimo Aulete. Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon; 2011.
422. *Ibid.* n. 13, p. 997.
423. von Staden H. Incurability and Hopelessness: The Hippocratic Corpus. In: Potter P, Maloney G, Désautels J. La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique: Actes du VIe Colloque International Hippocratique (Québec, du 28 septembre au 3 octobre 1987). Québec: Les éd. du Sphinx; 1990. p. 75–112.
424. *Ibid.* n. 365, p. 11-37.
425. *Ibid.* n. 187.
426. *Ibid.* n. 370, p. 34-61.
427. *Ibid.* n. 365, p. 11-37.
428. Murray AT. Demosthenes: Orations 27-40. Cambridge: Harvard University Press; 1936.
429. *Ibid.* n. 370, p. 34-61.
430. *Ibid.* n. 415, p. 52-87.
431. *Ibid.* n. 380, p. 8.
432. *Ibid.* n. 403, p. 84-87.
433. *Ibid.* n. 371, p. 21-49.
434. *Ibid.* n. 370, p. 34-61.
435. *Ibid.* n. 403, p. 98-99.
436. *Ibid.* n. 370, p. 34-61.
437. *Ibid.* n. 365, p. 11-37.

438. Massar N. À la vie, à la mort. Les monuments funéraires de médecins de langue grecque, du VIe au Ier siècle avant notre ère. *Hist Médecine Santé*. 2016 Mar 15;(8):17–30.
439. Lamb WRM. *Plato: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Cambridge: Harvard University Press; 1977.
440. Ecca G. The mistharion in the Praecepta: The Medical Fee and its Impact on the Patient. In: Petridou RA at the MWCG, Thumiger RAC, editors. *Homo Patiens - Approaches to the Patient in the Ancient World*. Leiden: Brill; 2015. p. 325–44.
441. *Ibid.* n. 382, p. 167-174.
442. *Ibid.* n. 337, p. 613-615.
443. *Ibid.* n. 380, p. 43.
444. *Ibid.* n. 224, p. 3-63.
445. Novo EG. To Know one's Limitations in Classical Greek Medicine and Philosophy: a Message for Present - Day Physician. In: Boudouris K. *Philosophy and Medicine*. Alimos: Ionia Verlag; 1998. p. 139–50.
446. *Ibid.* n. 370, p. 17.
447. *Ibid.* n. 380, p. 9.
448. *Ibid.* n. 372, p. 393.
449. *Ibid.* n. 403, p. 104-105.
450. *Ibid.* n. 371, p. 21-49.
451. Henderson J, Marchant EC, Todd OJ. *Xenophon: Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Cambridge: Harvard University Press; 2013.
452. Thivel A. L'évolution du sens de *δίατα*. In: Férez, JAL. *La Lengua Científica Griega: origenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas*. Madrid: Clasicas Ediciones,S.A.; 2000. p. 25–38.

453. Walbank FW, Habicht C, Paton WR. Polybius. The Histories, Volume II: Books 3-4. Cambridge: Harvard University Press; 2010.
454. *Ibid.* n. 115, p. 147-148.
455. *Ibid.* n. 380, p. 19.
456. *Ibid.* n. 385, p. 253–72.
457. Azevedo FF. Dicionário Analógico da Língua Portuguesa. Lexikon; 2016, p. 290-291.
458. *Ibid.* n. 337, p. 630.
459. *Ibid.* n. 380, p. 8.
460. *Ibid.* n. 385, p. 263.
461. Diller H. Review of The Hippocratic Oath. *Gnomon*. 1950;22(1/2):70–4.
462. Sommerstein AH. Aeschylus, I, Persians. Seven against Thebes. Suppliants. Prometheus Bound. Cambridge: Harvard University Press; 2009.
463. *Ibid.* n. 382, p. 167–74.
464. *Ibid.* n. 385, p. 269.
465. *Ibid.* n. 380, p. 9.
466. *Ibid.* n. 224, p. 3.
467. *Ibid.* n. 337, p. 631.
468. *Ibid.* n. 370, p. 35.
469. *Ibid.* n. 403, p. 19.
470. *Ibid.* n. 372, p. 393.
471. Debru A. The classical origins of our medical ethics. *Eur Rev*. 1999 Oct;7(4):479–85.
472. *Ibid.* n. 404, p. 91–121.

473. *Ibid.* n. 198, p. 150-248.
474. Kosak JC. Interpretations of the Healer's Touch in the Hippocratic Corpus. In: Petridou G, Thumiger C, editors. *Homo Patiens - Approaches to the Patient in the Ancient World*. Leiden: Brill; 2016. p. 247–64.
475. *Ibid.* n. 155, p. 232-233.
476. *Ibid.* n. 175, p. 120-121.
477. Grober ED, Bohnen JMA. Defining medical error. *Can J Surg*. 2005 Feb;48(1):39–44.
478. Rütten T. Medizinethische Themen in den deontologischen Schriften des Corpus Hippocraticum. In: Flaschar H, Garzya A, Jouanna J, editors. *Medicine Et Morale Dans L'antiquite: Vandoeuvres-geneve, 19-23 Aout 1996*. Paris: Librairie Droz; 1997. p. 65–120.
479. Miles SH. *The Hippocratic Oath and the Ethics of Medicine*. Oxford: Oxford University Press; 2004, p. 66-80.
480. Bury, RG. *Laws, Volume II: Books 7-12*. Cambridge: Harvard University Press; 1926.
481. Amundsen DW. The liability of the physician in classical Greek legal theory and practice. *J Hist Med Allied Sci*. 1977 Apr;32(2):172–203.
482. Maidment KJ. *Minor Attic Orators, Volume I: Antiphon, Andocides*. Cambridge: Harvard University Press; 1941.
483. *Ibid.* n. 224, p. 3-63.
484. Hort AF. *Theophrastus Enquiry into Plants, II, Books 6-9. On Odours. Weather Signs*. Cambridge: Harvard University Press; 1916.
485. Jackson J. *Tacitus: Annals 13-16*. Cambridge: Harvard University Press; 1937.
486. *Ibid.* n. 370, p. 34-61.

487. Riddle JM. Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance. Cambridge: Harvard University Press; 1994, p. 7-10.
488. *Ibid.* n. 257.
489. *Ibid.* n. 155, p. 185-187.
490. Fowler, HN. Plato. Theaetetus. Sophist. Cambridge: Harvard University Press; 1921.
491. *Ibid.* n. 229, p. 115-146.
492. *Ibid.* n. 487, p. 7-10.
493. *Ibid.* n. 403, p. 143-162.
494. Bremmer JN. How Old Is the Ideal of Holiness (Of Mind) in the Epidaurian Temple Inscription and the Hippocratic Oath? *Z Für Papyrol Epigr.* 2002;141:106–8.
495. von Staden H. 'In a pure and holy way': personal and professional conduct in the Hippocratic Oath? *J Hist Med Allied Sci.* 1996;51(4):404–37.
496. *Ibid.* n. 495, p. 404-37.
497. *Ibid.* n. 406, p. 253–63.
498. Parker R. Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion. Oxford: Clarendon Press; 1996, p. 147-151, 328-31.
499. *Ibid.* n. 52, p. 176-177.
500. *Ibid.* n. 53, p. 216-217.
501. *Ibid.* n. 13, p. 316.
502. Most GW. Hesiod. Theogony. Works and Days. Cambridge: Harvard University Press; 2018.
503. Bury RG. Sextus Empiricus. Against the Professors. Cambridge: Harvard University Press; 1949.

504. Cary E. Dionysius of Halicarnassus. Roman Antiquities, Volume I, Books 1-2. Cambridge: Harvard University Press; 1937.
505. Jones HL. Strabo. Geography. Books 8-9. Cambridge: Harvard University Press; 1924.
506. Rackham H. Pliny. Natural History. Books 12-16. Cambridge: Harvard University Press; 1945.
507. Agamben G. Homo Sacer. O Poder Soberano e Vida Nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2007, p. 11.
508. Dubreuil L. De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre zôê et bios. Labyrinthe. 2005 Nov 1;(22):47–52.
509. Finlayson JG. “Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle. Rev Polit. 2010 ed;72(1):97–126.
510. Denniston JD. Greek Particles. Indianapolis: Hackett Publishing Company; 1996.
511. *Ibid.* n. 403, p. 166-167.
512. *Ibid.* n. 385, p. 253-72.
514. *Ibid.* n. 337, p. 610-633.
515. Gomperz T. Os Pensadores da Grécia. História da Filosofia Antiga. Filosofia Pré-Socrática - Tomo I. São Paulo: Ícone; 2011, p. 250.
516. *Ibid.* n. 21, p. 295.
517. *Ibid.* n. 372, p. 394.
518. *Ibid.* n. 21, p. 294.
519. *Ibid.* n. 325, p. 171-198.
520. Obsequens J, Schlesinger AC, Geer RM. Livy: History of Rome, Volume XIV, Summaries. Fragments. Julius Obsequens. General Index. Cambridge: Harvard University Press; 1959.

521. Murray AT. Demosthenes: Orations (50-58). Private Cases In Neaeram (59). Cambridge: Harvard University Press; 1939.
522. Rackham H. Cicero: On the Orator: Book 3. On Fate. Stoic Paradoxes. On the Divisions of Oratory: A. Rhetorical Treatises. Cambridge.: Harvard University Press; 1942.
523. Michler M. Medical Ethics in Hippocratic Bone Surgery. Bull Hist Med. 1968;42(4):297–311.
524. Adams CD. Aeschines. The Speeches of Aeschines. Harvard University Press; 1968.
525. Calame C. Eros na Grécia Antiga. Sao Paulo: Perspectiva; 2013, p. 95-97.
526. Llewellyn-Jones L, Robson J. Ctesias' 'History of Persia': Tales of the Orient. New York: Routledge; 2012.
527. Dezotti MCC. Esopo: Fábulas Completas. São Paulo: Cosac & Naify; 2013.
528. Pereira, RMT. Hiérocles e Filágrio. Philogelos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
529. Faraone C. Curses and Blessings in Ancient Greek Oaths. J Anc East Relig. 2005 Jan 1;5(1):139–56.
530. Faraone C. At the Limits of Efficacious Speech: The Performance and Audience of Self-Curses in Ancient Near Eastern and Greek Oaths. Mètis Anthropol Mondes Grecs Anc. 2012;10:120–33.
531. *Ibid.* n. 371, p. 21–49.
532. Temkin O. Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy. Ithaca: Cornell University Press; 1973, p. 10-50.
533. Temkin O. Hippocrates in a World of Pagans and Christians. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1991, p. 142.

534. Rütten T. Receptions of the Hippocratic Oath in the Renaissance: the prohibition of abortion as a case study in reception. *J Hist Med Allied Sci.* 1996;51(4):456–83.
535. Baker RB. The Discourses of Practitioners in Nineteenth- and Twentieth-Century Britain and the United States. In: Baker RB, McCullough LB, editors. *The Cambridge World History of Medical Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press; 2009. p. 446–64.
536. Cantor D. *Quakers, Jews, and Science: Religious Responses to Modernity and the Sciences in Britain, 1650-1900.* Oxford: Oxford University Press; 2005, p. 20-30.
537. Pickstone J. *Medicina, Sociedade e Estado.* In: Porter R, editor. *Cambridge - História da Medicina.* Rio de Janeiro: Thieme Revinter; 2008, p. 265-302.
538. *Ibid.* n. 536, p. 361.
539. Fissell ME. Innocent and Honorable Bribes: Medical manners in Eighteenth-Century Britain. In: Baker R, Porter D, Porter R, editors. *The Codification of Medical Morality: Historical and Philosophical Studies of the Formalization of Western Medical Morality in the Eighteenth and Nineteenth Centuries Volume One;* p. 19–45.
540. Baker R. *Before Bioethics: A History of American Medical Ethics from the Colonial Period to the Bioethics Revolution.* Oxford; New York: Oxford University Press; 2013, p. 45-51.
541. *Ibid.* n. 535, p. 446–64.
542. *Ibid.* n. 540, p. 45-51.
543. Percival T. *Medical Ethics or a Code of Institutes and Precepts, Adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons.* Oxford: John Genry Parker; p. 71.
544. *Ibid.* n. 543, p. 12-16.

545. *Ibid.* n. 543, p. 19.
546. Bentham J. *Déontologie, ou Science de la morale*. Paris: Charpentier; 1834, p. 21-22.
547. *Ibid.* n. 546, p. 21-22.
548. Simon M. *Déontologie médicale ou des devoirs et des droits des médecins dans l'état actuel de la civilisation*. Paris: J. B. Baillière; 1845.
549. *Ibid.* n. 543, p. 61.
550. Cohen IB. *Revolution in Science*. Cambridge: Belknap Press; 1987, p. 3-25.
551. *Ibid.* n. 535, p. 446–64.
552. Davis NS. Medical Colleges and Medical Ethics. *J Am Med Assoc.* 1888;11(1):19.
553. Parvin T. Casuistry in Obstetrics: Read in the Section of Obstetrics and Diseases of Women, at the Fortieth Annual Meeting of the American Medical Association, June, 1889. *J Am Med Assoc.* 1890 Mar 15;XIV(11):369–73.
554. M GO. Letter from Lodon. *J Am Med Assoc.* 1886 Jan 9;VI(2):52–3.
555. Davis NS. Is Life Worth Saving. *J Am Med Assoc.* 1886;7(12):323–234.
556. *Ibid.* n. 543, p. 95-96.
557. Early C. Medical Progress. *J Am Med Assoc.* 16(22):758.
558. Veatch RM. *Disrupted Dialogue: Medical Ethics and the Collapse of Physician-Humanist Communication*. Oxford; New York: Oxford University Press; 2004, p. 110-114.
559. Sims JM. Presidential Address. *AMA Trans.* 1876;27:91-111.
560. *Ibid.* n. 559, p. 98-99

561. Bynum WF. Medicina, Società e Politica: l'Ottocento. In: Corbellini G, editor. Dal giuramento ippocratico alla bioetica. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana; 2012. p. 105–30.

562. *Ibid.* n. 535, p. 446–64.

563. Nye RA. The Discourses of Practitioners in Nineteenth and Twentieth-Century France. In: Baker RB, McCullough LB, editors. The Cambridge World History of Medical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press; 2009. p. 418–26.

564. Gracia D. The Discourses of Practitioners in Nineteenth and Twentieth-Century Spain. In: Baker RB, McCullough LB, editors. The Cambridge World History of Medical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press; 2009. p. 427–31.

565. Maehle A-H, Tröhler U. The Discourses of Practitioners in Nineteenth- and Twentieth-Century Germany. In: Baker RB, McCullough LB, editors. The Cambridge World History of Medical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press; 2009. p. 432–8.

566. Drobniowski F. Why did Nazi doctors break their 'hippocratic' oaths? *J R Soc Med.* 1993;86(9):541–3.

567. Schmidt U. Medical Ethics and Nazism. In: Baker RB, McCullough LB, editors. The Cambridge World History of Medical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press; 2009. p. 595–608.

568. Cantor D. Western Medicine since the Renaissance. In: Pormann PE, editor. The Cambridge Companion to Hippocrates. Cambridge: Cambridge University Press; 2018. p. 362–83.

569. Frewer A. Medizin und Moral in Weimarer Republik und Nationalsozialismus: Die Zeitschrift "Ethik" unter Emil Abderhalden. Frankfurt: Campus; 2000.

570. *Ibid.* n. 537, p. 265-302.

571. *Ibid.* n. 566, p. 595-608

572. Boozer JS. Children of Hippocrates: doctors in Nazi Germany. *Ann Am Acad Pol Soc Sci.* 1980 Jul;(450):83–97.

573. Leven K-H. Der Hippokratische Eid im Zerrspiegel des 20. Jahrhunderts. In: Garofalo I, Lami A, Manetti D, editors. *Aspetti della terapia nel Corpus hippocraticum: Atti del IXe Colloque international hippocratique*, Pisa, 25-29 settembre 1996. Firenze: L. S. Olschki; 1999. p. 629–46.

574. *Ibid.* n. 572, p. 83-97.

575. *Ibid.* n. 573, p. 629-46.

576. *Ibid.* n. 572, p. 83-97.

577. WMA - The World Medical Association-WMA Declaration of Geneva. Acesso em: 13 de jan 2019. Disponível em: <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-geneva/>

578. *Ibid.* n. 535, p. 446–64.

579. Carey EJ. The Formal use of the Hippocratic Oath for Medical Students at Commencement Exercises. *Acad Med.* 1928 Apr;3(2):159.

580. Orr RD, Pang N, Pellegrino ED, Siegler M. Use of the Hippocratic Oath: a review of twentieth century practice and a content analysis of oaths administered in medical schools in the U.S. and Canada in 1993. *J Clin Ethics.* 1997;8(4):377–88.

581. Alsan M, Wanamaker M. Tuskegee and the Health of Black Men. *Q J Econ.* 2018 Feb 1;133(1):407–55.

582. Katz J. *Experimentation with Human Beings: The Authority of the Investigator, Subject, Profession, and State in the Human Experimentation Process.* New York: Russell Sage Foundation; 1972, p. 64-65.

583. *The Belmont Report Ethical: Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research.* Washington: The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research.; 1978 ,p. 4-10.

584. *Ibid.* n. 583, p. 7.

585. Veatch R. Three Theories of Informed Consent: Philosophical Foundations and Policy Implications. In: The Belmont Report Ethical: Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research Apendix. Washington: The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research.; 1978, p. 26.7.

586. *Ibid.* n. 585, p. 26.7-26.10.

587. *Ibid.* n. 585, p. 26.1-26.66.

588. Cornelli G. O Pitagorismo Como Categoria Historiográfica. São Paulo: Annablume; 2011, p. 23-111.

589. Kahn CH. Pitágoras e os pitagóricos - Uma breve história. São Paulo: Edições Loyola; 2007, p. 15-19.

590. *Ibid.* n. 243, p. 70.

591. *Ibid.* n. 198, p. 351-367.

592. *Ibid.* n. 197, p. 52-56.

593. Kant I. Fundamentação Da Metafísica Dos Costumes. São Paulo: Barcarolla; 2010, p. 133.

594. *Ibid.* n. 593, p. 285.

595. Kant I. Metafísica dos costumes. Petrópolis: Editora Vozes; 2013, p. 110.

596. Kant I. A Religião nos Limites da Simples Razão. Lisboa: Edições 70; 1992, p. 161.

597. Sidgwick H. História da Ética. São Paulo: Ícone; 2017, p. 223-227.

598. Bentham J. Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação. São Paulo: Abril Cultural; 1974. (Pensadores), p. 9.

599. Bentham J. Fragment on Government. Oxford: The Clarendon Press; 1891, p. 161.

600. Bentham J. Swear not at all. London: Richard and Arthur Taylor; 1817, p. 1-7.
601. *Ibid.* n. 600, p. 8.
602. *Ibid.* n. 600, p. 18-70.
603. Austin JL. How do thinks with words. Oxford: Clarendon Press; 1962, p. 1-11;
604. Oliveira M. Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea. São Paulo: Edições Loyola; 2006, p. 152.
605. Moreira RR. Filosofia da Linguagem: a intencionalidade em Austin e Searle. *Entrelinhas*, 2012 Sep 1;6(1):56-70–70.
606. *Ibid.* n. 603, p. 12-24.
607. Searle J. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 22-71.
608. Austin JL. Other Minds. In: *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press; 1961. p. 44–84.
609. Paveau A M. *Linguagem e Moral: uma etica das Virtudes Discursivas*. São Paulo: Editora Unicamp; 2015, p. 74-76.
610. Agamben G. *The Sacrament of Language: An archeology of the Oath (Homo Sacer II, 3)*. Stanford: Stanford University Press; 2011, p. 69-72.
611. Pellegrino ED. Medical ethics: Entering the post-Hippocratic Era. *J Am Board Fam Pract*. 1988 Dec;1(4):230–7.
612. Prodi P. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente. Bologna: Il Mulino; 1992, p. 11-14.
613. *Ibid.* n. 612, p. 490-491.
614. Jonsen AR. *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University Press; 1998, p. xii.

615. *Ibid.* n. 196, p. 121-122.
616. *Ibid.* n. 535, p. 446–64.
617. *Ibid.* n. 540, p. 274-317.
618. Garrafa V. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Rev. Bioética*, 2005, 13(1), p. 125-134.
619. Callahan D. Bioethics as a Discipline. *Hastings Cent Stud.* 1973;1(1):66–73.
620. *Ibid.* n. 619, p. 66-73.
621. Lederer SE. Dall'Etica Medica alla Bioetica. In: Corbellini G, editor. Dal giuramento ippocratico alla bioetica. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana; 2012. p. 159–70.
622. Mori M. A desteologização da bioética e o nascimento da ética como nova instituição específica. *Idéias*. 2018 Aug 17;9(1):287–304.
623. *Ibid.* n. 622, p. 300.
624. Russo G. Storia della Bioetica dalle Origini a Oggi. In: Russo G, editor. Storia della Bioetica: Le origini, il significato, le istituzioni. Roma: Armando Editore; 1995. p. 7–100.
625. Mori M. L'etica della qualità della vita e la natura della Bioetica. *Riv Filos.* 2001;92(1):153–176.
626. *Ibid.* n. 198, p. vii.
627. Clouser KD, Gert B. A critique of principlism. *J Med Philos.* 1990 Apr;15(2):219–36.
628. Garrafa V, Martorell LB, Nascimento WF do. Críticas ao principlismo em bioética: perspectivas desde o norte e desde o sul. *Saúde e Soc.* 2016 Jun;25(2):442–51.
629. Durand G. A Bioética. Natureza, Princípios e Objetivos. São Paulo: Paulus; 1995, p. 31.

630. *Ibid.* n. 243, p. 69-88.
631. Kottow M. Bioética prescritiva: a falácia naturalista, o conceito de princípios na bioética. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A, organizadores. Bases conceituais da bioética: enfoque latinoamericano. São Paulo: Gaia; 2006.. p. 25–48.
632. *Ibid.* n. 243, p. 36.
633. MacIntyre A. Depois da Virtude. São Paulo: EDUSC; 2001, p. 189-206.
634. *Ibid.* n. 633, p. 321.
635. Pellegrino ED, Thomasma DC. Virtues in Medical Practice. New York: Oxford University Press; 1993, p. 65-164.
636. *Ibid.* n. 624, p. 91.
637. *Ibid.* n. 635, p. 36.
638. Burrell D, Hauerwas S. From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics. In: The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values. Boston: Springer-Verlag; 1981. p. 75–116.
639. *Ibid.* n. 196, p. 238-244.
640. Moratalla CT. Bioética y hermenéutica: la aportación de Paul Ricoeur a la bioética. Veritas Revista de Filosofía e Teología. 2007;2(17):281–312.
641. Ricoeur P. O Justo. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2009.
642. Reich WT. Experiential ethics as a foundation for dialogue between health communication and health-care ethics. J Appl Commun Res JACR. 1988;16(1):16–28.
643. Jonsen AR. Casuistry as methodology in clinical ethics. Theor Med. 1991 Dec;12(4):297.
644. Toulmin S. The Tyranny of Principles. Hastings Cent Rep. 1981;11(6):31–9.

645. *Ibid.* n. 645, p. 33.
646. *Ibid.* n. 644, p. 31-39.
647. *Ibid.* n. 642, p. 16-28.
648. Rackham H. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press; 1934.
649. *Ibid.* n. 643, p. 297.
650. *Ibid.* n. 619, p. 66–73.
651. *Ibid.* n. 635, p. 65-164.
652. *Ibid.* n. 644, p. 31-39.
653. Veatch RM. *Hippocratic, Religious, and Secular Medical Ethics: The Points of Conflict*. Washington: Georgetown University Press; 2012, p.1.
654. *Ibid.* n. 653, p. 1-2.
655. *Ibid.* n. 653, p. 15.
656. *Ibid.* n. 653, p. 13.
657. *Ibid.* n. 653, p. 4.
658. *Ibid.* n. 653, p. 149-158.
659. Winau R. The hippocratic oath and ethics in medicine. *Forensic Sci Int*. 1994 Dec 16;69(3):285–9.
660. *Ibid.* n. 12, p. 2037-44.
661. *Ibid.* n. 198, p. 1.
662. *Ibid.* n. 198, p. 13-14.
663. Beauchamp TL. *Standing on Principles: Collected Essays*. New York: Oxford University Press; 2010, p. 231.

664. Faden RR, Beauchamp TL. A History and Theory of Informed Consent. New York: Oxford University Press; 1986, p. 61-63.
665. Hurwitz B, Richardson R. Swearing to care: the resurgence in medical oaths. *BMJ*. 1997 Dec 20;315(7123):1671–4.
666. Almeida JL, Schramm FR. Paradigm shift, metamorphosis of medical ethics, and the rise of bioethics. *Cadernos de Saude Publica*. 1999;15 Suppl 1:15–25.
667. Durand G. Introdução geral à bioética - História, conceitos e instrumentos. São Paulo: Edições Loyola; 2003, p. 22-23.
668. *Ibid.* n. 629, p. 49-50.
669. *Ibid.* n. 629, p. 17-18.
670. *Ibid.* n. 5, p. 171-5.
671. Antoniou SA, Antoniou GA, Granderath FA, Mavroforou A, Giannoukas AD, Antoniou AI. Reflections of the Hippocratic Oath in modern medicine. *World J Surg*. 2010 Dec;34(12):3075–9.
672. Hulkower R. The History of the Hippocratic Oath: Outdated, Inauthentic, and Yet Still Relevant. *Einstein J Biol Med*. 2016;25(1):41–4.
673. Watson D. Does Higher Education Need a Hippocratic Oath? *High Educ Q*. 2007;61(3):362–74.
674. *Ibid.* n. 635, p. 47.
675. *Ibid.* n. 635, p. 33.
676. *Ibid.* n. 635, p. 184-186.
677. *Ibid.* n. 635, p. 186.
678. *Ibid.* n. 611, p. 230–7.
679. *Ibid.* n. 196, p. 267-287.
680. *Ibid.* n. 196, p. 141.

681. *Ibid.* n. 196, p. 287.
682. Rosalki J. The Hippocratic contract. *J Med Ethics.* 1993 Sep;19(3):154–6.
683. Robin ED, McCauley RF. Cultural lag and the Hippocratic Oath. *Lancet Lond Engl.* 1995 Jun 3;345(8962):1422–4.
684. Hervé C, Wolf M. Actualité du serment d’Hippocrate. *Rev Médecine Légale.* 2013 Mar 1;4(1):16–9.
685. *Ibid.* n. 198, p. 1-3.
687. *Ibid.* n. 12, p. 2037–44
688. *Ibid.* n. 666, p. 15–25
689. *Ibid.* n. 653, p. 30-51.
690. *Ibid.* n. 525, p. 3-4.
691. *Ibid.* n. 609, p. 237-238.
692. *Ibid.* n. 609, p. 237.
693. *Ibid.* n. 628, p. 442–51.
694. The New York Times. Weinraub B. Pill for Girl, 16, Stirs the British. 1971 Mar 8. Acesso em: 16 de fev 2019. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1971/03/08/archives/pill-for-girl-16-stirs-the-british-physician-who-told-parents-is.html>.
695. *Ibid.* n. 653, p. 20-21.
696. Wanssa, MCD. Autonomia versus beneficência. *Rev Bioética* 2011 19(1), p. 105-117.
697. Yamaki VN, Teixeira RKC, Oliveira JPS, Yasojima EY, Silva JAC. Sigilo e confidencialidade na relação médico-paciente: conhecimento e opinião ética do estudante de medicina. *Rev Bioét.* 2014 Apr;22(1):176–81.
698. *Ibid.* n. 609, p. 237-238.

699. Bioethics: Hippocratic Oath. Acesso em 18 fev 2019. Disponível em: <http://dal.ca.libguides.com/c.php?g=256990&p=1717826>.

700. *Ibid.* n. 699.

701. Sritharan K, Russell G, Fritz Z, Wong D, Rollin M, Dunning J, et al. Medical oaths and declarations. *BMJ*. 2001 Dec 22;323(7327):1440–1.

702. *Ibid.* n. 603, p. 75.

703. *Ibid.* n. 577.

704. *Ibid.* n. 2.