

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
CURSO DE MESTRADO**

**SÔNIA SOARES**

**MEDICINA FILOSÓFICA:**  
*as relações entre medicina e filosofia na Grécia antiga e em  
Kant*

Natal  
2008

**SÔNIA SOARES**

**MEDICINA FILOSÓFICA:**  
*as relações entre medicina e filosofia na Grécia antiga e em  
Kant*

Dissertação apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do Rio Grande  
do Norte para obtenção do título de  
Mestre em Filosofia

**Professora Doutora Cinara Leite Nahra**  
**Orientadora**

Natal  
2008

Catálogo da Publicação na Fonte.  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Soares, Sônia.

Medicina filosófica: as relações entre medicina e filosofia na Grécia Antiga e em Kant. / Sônia Soares. - Natal, 2008.

133 f.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cinara Leite Nahra.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Dietética – Dissertação. 2. Filosofia – Dissertação. 3. Medicina – Dissertação. 4. Kant – Dissertação. 5. Teleologia – Dissertação. I. Nahra, Cinara Leite (Orient.). II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 1

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado intitulada: *Medicina Filosófica: as relações entre medicina e filosofia na Grécia Antiga e em Kant*, defendida por Sônia Soares, e aprovada em 20/11/2008 pela Comissão julgadora composta pelos seguintes professores doutores:

**Cinara Maria Leite Nahra**  
**Presidente-Orientadora**

---

**Markus Figueira da Silva**  
**Membro interno**

---

**Maria de Lourdes Alves Borges**  
**Membro externo – UFSC**

---

**Claúdio Ferreira da Costa**  
**Suplente interno**

---

**Valério Rohden**  
**Suplente externo**

---

Ao meu pai (*in memoriam*), que muito cedo me ensinou, também pelo exemplo, que dignidade não tem preço; e à minha mãe, que o acompanhou dignamente até o último instante.

## AGRADECIMENTOS

à minha amiga, Professora Cinara Nahra, meu primeiro contato com a filosofia e dedicada orientadora deste trabalho, que soube acompanhar de perto e, ao mesmo tempo, manter-se à distância, a fim de me dar a liberdade necessária ao meu enriquecimento durante a pesquisa;

ao Professor Markus, que me acompanha desde a graduação no curso de licenciatura, e que tem sido, desde então, um importante estímulo para que eu pudesse chegar aqui, seja pela ajuda com suas orientações, correções e referências indicadas, seja pelo seu modo de ser franco e aberto;

à Professora Maria de Lourdes, pelas generosas palavras de incentivo para continuar minha pesquisa sobre a medicina filosófica e suas observações sobre o tema;

ao Professor Anastácio, pelas sugestões feitas durante a qualificação, que muito contribuíram para melhorar o resultado final aqui apresentado;

ao Professor Valério Rohden, pelo valioso apoio bibliográfico que me deu e sua disponibilidade em contribuir, ainda que de longe;

a todos os Docentes do DEFIL que, ao longo desses anos, colaboraram para a minha formação, cada um a seu modo;

à Jacqueline, sempre atenta e prestativa para me esclarecer em tudo o que foi necessário para o término dessa dissertação.

Os limites daquilo que se pode dominar não são o todo daquilo de que nossa vida e nossa prosperidade dependem. Isso vale para o indivíduo, vale para a sociedade, para as associações entre os povos em sua vida coletiva, isso vale para a nossa convivência com a natureza. Todos nós estamos, por assim dizer, permanentemente seguindo uma pista. Há limites para o saber, há limites para o ser-capaz-de-fazer. Saber, e não apenas o ser-capaz-de-fazer da ciência, representa poder e proporciona as possibilidades da dominação. Assim, o ser humano tem de se impor também perante a natureza. Essa é a situação singular do homem, ter de se impor através de seu próprio escolher consciente. Nós, humanos, não estamos plenamente adaptados a nosso espaço vital através dos mecanismos de nossos instintos e reações. Precisamente esta é a nossa natureza, ter de nos impor também perante a natureza, até onde podemos. Mas, com maior razão, é próprio à natureza humana manter-se – em todo o saber e ser-capaz-de-fazer – em harmonia com a natureza. Esta é a antiga sabedoria estóica. Ela é válida somente para os filósofos? Eu acho que não. Eu nunca me sinto bem quando alguém confere ao pensador a presunção de que ele saiba o que, no mais, ninguém sabe ou conhece ou até mesmo algo que devesse vir a ser. Creio que o pensamento filosófico se constitui apenas em elevar aquilo que todos sabem a um nível superior de consciência. Mas isso também significa que eles não sabem tudo e que nós estamos um pouco, que é da extensão daquele nível, menos ameaçados pelo abuso do pretense saber e do ser-capaz-de-fazer. (Gadamer, O caráter oculto da saúde)

## RESUMO

Este trabalho trata da relação entre medicina e filosofia que se estabeleceu desde a Antiguidade, e será aqui discutida também no pensamento de Immanuel Kant. Apresenta o contexto histórico de influências recíprocas em que noções comuns sobre saúde/doença, equilíbrio/justiça, e justa medida permearam tanto o debate médico como o debate filosófico. Considera que a medicina hipocrática surgiu da preocupação com a dietética, o que faz desta o campo de interseção entre a filosofia e a medicina, importante para a análise das contribuições de Kant ao legado hipocrático. A partir disso, o trabalho destaca dois aspectos que aparecem associados na dietética proposta por Kant na obra *O Conflito das Faculdades*, analisada aqui à luz da sua *Doutrina da Virtude*, notadamente os deveres para consigo, sobretudo no que se refere ao cuidado com o corpo e a concepção teleológica. Nesse sentido, indica a importância do pensamento de Kant não apenas para enriquecer a medicina no âmbito da dietética, por revesti-la de importância moral, como também para enriquecer a própria filosofia, atribuindo-lhe um efeito terapêutico.

Palavras-chaves: Dietética. Filosofia. Medicina. Kant. Teleologia.



## ABSTRACT

This work deals with the relationship between medicine and philosophy, which has existed since Antiquity, and will also be discussed here from Kant's perspective. It presents the historical context formed by reciprocal influences of common notions regarding health/disease, balance/justice, and just measure, which are present in the medical discourse as much as in the philosophical one. It considers that Hippocratic medicine emerges from concerns about dietetics, thus creating the link between philosophy and medicine, which is important for our analysis on Kant's contributions to Hippocratic legacy. Taking into account these considerations, the work distinguishes between two aspects which are associated within the dietetics presented by Kant in his work *The conflict of the faculties*, studied here in the light of his *Doctrine of virtue*, particularly the duties to oneself in regard the care of one's body and the teleological conception. In this sense, the work indicates the role of Kantian thinking not only to enrich medical dietetics, by lending to it moral value, but also to enrich philosophy by highlighting its therapeutic effects.

Key words: Dietetics. Philosophy. Medicine. Kant. Teleology.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS DAS OBRAS E TEXTOS DE KANT

<i>Antropologia</i>	Antropologia de um ponto de vista pragmático
<i>Anúncio</i>	Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia
<i>CF</i>	O Conflito das Faculdades
<i>CRP</i>	Crítica da Razão Pura
<i>CRPr</i>	Crítica da Razão Prática
<i>CFJ</i>	Crítica da Faculdade do Juízo
<i>Da Medicina</i>	Da medicina do corpo dos filósofos
<i>DV</i>	Doutrina das Virtudes
<i>FMC</i>	Fundamentação da Metafísica dos Costumes
<i>HNT</i>	História Natural e Teoria do Céu
<i>Idéia</i>	Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita
<i>LE</i>	Lições de Ética
<i>MC</i>	Metafísica dos Costumes
<i>Observações</i>	Observações referentes a <i>Sobre o órgão da alma</i>
<i>Paz Perpétua</i>	A paz perpétua e outros opúsculos
<i>Pedagogia</i>	Sobre a Pedagogia
<i>Programa</i>	Programa das lições para o semestre invernal 1765-1766

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 AS ORIGENS DA MEDICINA E O PENSAMENTO FILOSÓFICO.....</b>	<b>13</b>
2.1 As primeiras escolas médicas no contexto da <i>physiologia</i> .....	18
2.2 A noção de <i>phýsis</i> na medicina hipocrática .....	29
2.3 A arte médica .....	39
2.4 A noção de doença.....	47
2.5 O discurso médico e o discurso filosófico.....	57
<b>3 AS ORIGENS DA DIETÉTICA KANTIANA E O PENSAMENTO MÉDICO.....</b>	<b>66</b>
3.1 O contexto do conflito: entre animistas e mecanicistas.....	72
3.2 O conflito das faculdades de Medicina e Filosofia.....	80
3.3 A teleologia de Kant.....	89
3.4 Como é possível a dietética filosófica.....	96
3.5 Do poder do ânimo sobre o físico na dietética de Kant.....	112
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>118</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>123</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A relação entre a filosofia e a medicina pode ser analisada a partir de várias noções e sob distintas perspectivas já desde o século VI a.C. Desta relação tanto se pode falar em *filosofia da medicina*, que estuda as estruturas e conteúdos da medicina do ponto de vista filosófico, como em uma disciplina histórica *filosofia e medicina*, que estuda as influências da filosofia sobre a medicina. Se no início a filosofia não chegou a introduzir na medicina procedimentos terapêuticos, é certo que questões de interesse da medicina ainda hoje implicam também perguntas filosóficas (GMERK, 1998).

Neste trabalho vamos desenvolver uma abordagem que vai seguir em ambas as direções. O objetivo central é destacar a relação medicina e filosofia no pensamento do filósofo Immanuel Kant a partir de seus escritos pós-críticos, especialmente o *Conflito das Faculdades*, e discutir o que ele chamou de 'efeito terapêutico' da filosofia, apontando possíveis conseqüências de tais considerações para a medicina contemporânea. Não se trata, porém, de pensar a filosofia como uma medicina, mas de pensar de que modo a medicina pode tornar-se filosófica no âmbito daquilo que conhecemos por 'dietética'.

A dietética será, portanto, nosso fio condutor, o elo por meio do qual vamos pensar a união da medicina com a filosofia, que se deu desde o surgimento destes dois campos de saber, para chegar até a dietética kantiana. Nesse sentido, é importante destacar que para a medicina hipocrática a dietética representou não apenas a sua origem, mas também o campo principal desta arte então preocupada com o que era mais adequado a cada um, conforme sua natureza; já para Kant, tratava-se da arte de impedir enfermidades que tem a filosofia como pressuposto. Estamos, nesse caso, na direção de uma abordagem filosófica sobre o campo original da medicina, tendo como referência a dietética de Kant. Nossa investigação considera ainda que a presença da dietética, tanto na filosofia como na medicina, sempre se deu através de preceitos sobre o modo de conduzir a vida, o que implicava determinadas escolhas, daí a sua relação com a moral.

Inicialmente, é preciso reconhecer que a dietética não ficou restrita ao campo da medicina ou da filosofia, tendo sido incorporada tanto pela religião como pela política. A partir do período medieval, é marcante a influência da moral religiosa nos tratados de dietética, do mesmo modo que nos tratados que proliferaram na modernidade é possível identificar uma tentativa de controle sobre o corpo dos indivíduos, por parte do Estado em formação. Em ambos os casos, porém, não se pode negar a influência do discurso da medicina

hipocrática que reinou por quase dois mil anos, sobretudo, graças ao trabalho de Galeno, grande comentador e disseminador das obras do *Corpus Hippocraticum*. O próprio Kant, por exemplo, na segunda parte da sua *Antropologia*, faz uso da classificação hipocrática dos tipos de temperamentos derivada da antiga teoria humoral.

Para construir nossas considerações a partir do elo estabelecido, será necessário, portanto, buscar as origens da medicina, com o objetivo de formular um referencial para nossa análise posterior. Assim sendo, no primeiro capítulo, de caráter mais histórico, apresenta-se um quadro geral das relações estabelecidas entre medicina e filosofia, desde a constituição de ambas que se deu a partir de influências recíprocas, traduzidas pelas noções comuns de *phýsis* ou natureza (geral e particular), equilíbrio, ordem, justiça e justa medida. A preocupação dos primeiros filósofos com a *phýsis* do mundo e das primeiras escolas médicas com a *phýsis* do corpo, assim como a noção de saúde como equilíbrio e doença como desequilíbrio, referidas seja ao corpo humano, seja ao corpo político da cidade, o que coloca necessariamente o médico em situação análoga àquela do governante-filósofo, são algumas idéias que vão constituir uma importante referência para o segundo capítulo, sobretudo, quando perpassadas pela noção de medida e finalidade.

O que se pretende, então, é trazer à luz tanto a investigação filosófica antiga como a investigação da medicina hipocrática sobre aquelas noções, de modo a construir o marco referencial que será útil à análise de um possível ‘aspecto filosófico’ da dietética kantiana. Sabemos que já em suas primeiras obras, na fase de ‘orientação’, Kant também se mostrou preocupado com a cosmogonia e a cosmofísica, em uma tentativa de investigar a natureza para nela encontrar o homem, revelando assim o principal interesse de toda a sua obra, o que Cassirer (1948, p. 65) chama “interesse de caráter ético espiritual”. Assim como os antigos, o ainda jovem filósofo de Königsberg vai descobrir na natureza o problema de uma harmonia pré-estabelecida da qual o homem, para ele, participa como fim, sendo sua organização mais vantajosa<sup>1</sup>. Uma vez que o homem é a preocupação central tanto da medicina quanto da filosofia, fica evidente, para nós, que a relação entre ambas deve ser de aproximação e não de separação, como quiseram os médicos hipocráticos. Na verdade, pretendemos mostrar que a reflexão kantiana sobre a dietética pode enriquecer a medicina tornando-a filosófica.

---

<sup>1</sup> A preocupação de Kant em unir o homem à natureza já pode ser vislumbrada na sua obra de 1755, intitulada *História Natural Universal e Teoria do Céu* (HNT). Cf. a tradução inglesa de Ian C. JOHNSTON. *Universal Natural History and Theory of Heaven*, 1998. Disponível em <http://records.viu.ca/~johnstoi/kant/kant2e.htm>. Acesso em 10 jul. 2008.

No segundo capítulo, então, apresentamos essa dietética, não sem antes situar também o contexto histórico das modernas idéias médicas e sua relação com a filosofia kantiana. Nesse sentido, destacamos o debate entre animistas e mecanicistas, cuja influência sobre o pensamento de Kant, sobretudo, a partir de noções que posteriormente fariam parte da moderna ciência da biologia, pode ser encontrada na sua tentativa em unir a explicação mecanicista com a explicação teleológica. Outro destaque é o conflito das faculdades entre medicina e filosofia, no qual é singular a condição de inferior da faculdade filosófica, como aquela que é livre, embora sem nada ordenar. É importante considerar que essa disputa científica no interior da universidade, onde se discute o papel das faculdades superiores de medicina, teologia e direito, e da faculdade inferior de filosofia, envolve ainda o caráter de uma disputa política na medida em que está relacionada aos interesses do Estado em garantir sua influência sobre o povo. Como reflexo desse interesse do poder político, temos a instituição da polícia médica, que vai entrar em conflito com a dietética de Kant, pois se organiza como uma medicina de Estado para atuar sobre o corpo, tanto individual como social.

A partir disso, introduzimos as duas noções principais através das quais será possível relacionar o pensamento médico antigo e a filosofia kantiana, notadamente a sua dietética. A primeira é o papel do ‘corpo’ (a *phýsis* hipocrática). Kant constrói sua dietética a partir de considerações sobre o corpo e as ‘sensações morbosas’, revelando que essa dimensão é também uma preocupação filosófica e não apenas médica, religiosa ou política. O cuidado de si ou as regras para a conservação da vida colocam a saúde como um dever, mas apenas *indiretamente*, posto que o fim último que se busca é a moralidade. Ocorre que Kant ainda vê a saúde como efeito da filosofia, quando considera o poder do ânimo sobre as sensações morbosas, o que permite pensar também em uma dietética da mente, de modo a tornar ainda mais importante a sua contribuição, inclusive para a medicina contemporânea.

A segunda noção importante, que representa o ponto a partir do qual o pensamento de Kant contribui para fazer avançar o pensamento hipocrático, é o princípio teleológico, pouco desenvolvido pela medicina antiga. Pretendemos mostrar como a partir desse princípio, da perfeição da humanidade como fim, que já aparece desde os seus primeiros escritos, Kant pode justificar uma dietética do corpo no âmbito da sua filosofia prática e, por isso, para entender a dietética kantiana vamos relacioná-la à doutrina da virtude e à noção de fins que são deveres.

## 2 AS ORIGENS DA MEDICINA E O PENSAMENTO FILOSÓFICO

Os homens não aprenderam e não são capazes de associar novamente o final ao começo, por isso eles têm de morrer (Alcmeão, *Fr.* 1)

A interação entre médicos e filósofos foi tão comum na antiguidade que o conhecimento filosófico refletido pelos escritores médicos gregos levou a qualificar a medicina como ‘irmã’ ou ‘filha’ da filosofia<sup>2</sup>. Esta interação deu-se, sobretudo, no conhecimento acerca de temas como natureza, alma, saúde e doença. No contexto da física – *filosofia natural* –, escritores médicos como Asclépio e Díocles eram citados ao lado de filósofos como Platão e Aristóteles. Não era raro também encontrar filósofos antigos – caso de Empédocles e Demócrito – interessados em temas médicos como anatomia e fisiologia do corpo humano, embriologia e reprodução, as causas das doenças e os efeitos dos alimentos, por exemplo. Nos papiros do *Anonymus Londinensis* as concepções de Platão sobre o corpo humano e as origens das doenças, conforme expostas no *Timeu*, eram tratadas paralelamente às doutrinas dos maiores escritores médicos gregos (VAN DER EIJK, 2005).

Diante de tal realidade, torna-se necessário considerar tanto a importância do contexto filosófico para a compreensão do pensamento médico antigo, como a contribuição dos escritores médicos na formação do pensamento filosófico, na medida em que eles desenvolveram conceitos e metodologias que favoreceram o conhecimento do mundo natural. Teorias sobre sinais (*sémeion*), causas (*aitia, prophasis*) ou inferências (*tekmérion*), por exemplo, são áreas onde as primeiras distinções importantes foram formuladas no discurso médico e depois incorporadas nas discussões filosóficas (VAN DER EIJK, 2005).

Por sua vez, a idéia de compensação, presente na doutrina da filosofia da natureza, vai ter eco na explicação médica dos processos fisiológicos e patológicos. Quanto a conceitos fundamentais da medicina grega, como o de mistura (*krásis*) e harmonia, não se sabe se são originários da filosofia da natureza ou se esta os tomou emprestado do pensamento médico (JAEGER, 1995).

---

<sup>2</sup> Já a expressão *philosophia et medicina duae sorores sunt*, os Alexandrinos atribuíram a Aristóteles, provavelmente porque no *De Sensus et Sensato*, ele diz que o destino natural da filosofia natural seria o estudo do homem e sua saúde. Cf. FRENCH, Roger. *Medicine before science: the business of Medicine from Middle Ages to the Enlightenment*. Cambridge: University Press, 2003.

O discurso médico também se faz marcadamente presente na historiografia de Tucídides, sobretudo através das idéias de corpo, saúde e doença<sup>3</sup>. A metáfora do combate, associada à noção de poder, tão presente na medicina, é usada por Tucídides ao narrar a peste de Atenas durante a guerra do Peloponeso. O aparato médico, o método, e o modo de ver e descrever a doença servem para compreender a *pólis* afligida pela peste como consequência dos fatos de ordem política e social que são apresentados na descrição histórica. O corpo humano é tomado como modelo para o corpo político<sup>4</sup> representado pela *pólis*, e o historiador compara o governante ao médico, pois cabe a quem governa curar a cidade, usando a justa medida.

Quanto à procedência dos dois campos em estudo, se não há dúvidas sobre a origem grega da filosofia<sup>5</sup>, o mesmo não se pode dizer da medicina laica. A descoberta do Papiro Edwin Smith<sup>6</sup>, compilado no Egito por volta do século XVII a.C., mas baseado em textos que remontam 13 séculos antes, revela a existência de doutrinas e práticas médicas já consolidadas nas antigas civilizações do mediterrâneo oriental, com prováveis influências sobre a medicina grega (VEGETTI, 1965).

No canto IV da *Odisséia*, Homero já nos apresenta o Egito como a pátria dos médicos, onde todos são descendentes de Péon<sup>7</sup>, e como uma terra que produz todos os tipos de drogas, as que curam (remédios) e as que matam (venenos), ambas designadas como *phármakon*, cujo saber para usá-las Helena recebe da egípcia Polidamna. Já no canto X, é

<sup>3</sup> A primeira sistematização da correspondência entre Hipócrates e Tucídides foi feita por Charles Norris Cochrane, em 1929, para quem havia paralelos não só de estilo, mas também de método. Cf. MILLER, Patrick L. *The body and the body politic: disease in Hippocrates and Thucydides*. 2002. 66f. MA (Department of Classics) – University of North Carolina. A estrutura médica dada por Tucídides como método da sua historiografia também é analisada por Draeger (2004) e Mollo (1994).

<sup>4</sup> A respeito do uso desta metáfora – catalogado por Harvey (*apud* Miller, 2002, p. 2) – é interessante considerar o *Leviatã* de Thomas Hobbes, que foi um grande tradutor de Tucídides.

<sup>5</sup> O ‘registro civil’ da filosofia atesta seu nascimento no século VI a.C, na cidade de Mileto. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 476.

<sup>6</sup> Este Papiro, considerado o primeiro documento médico da história humana, onde aparece pela primeira vez a palavra cérebro, só foi traduzido para o inglês em 1930, e consta de 48 casos descritos, com o diagnóstico e a terapêutica indicada, sendo que em apenas um – no caso de peste – há sugestão de encantamentos mágicos. É provável que tenha sido escrito pelo grande cirurgião egípcio Imhotep – correspondente grego de Asclépio – primeiro-ministro do faraó Zesur e arquiteto da primeira pirâmide do Egito. Além de Imhotep, os egípcios consideravam ainda Isis (sacerdotisa) e Thot (exorcista) como divindades médicas, ao lado dos outros médicos especialistas das várias doenças. Nesse papiro as doenças são expressas a partir de três fórmulas: doença que eu curo, doença contra a qual eu luto, e doença pela qual nada pode ser feito. Cf. COSMACINI, G. *L’arte lunga. Storia della medicina dall’antichità ad oggi*. Laterza: Bari, 1999.

<sup>7</sup> A referência a Péon como médico dos deuses aparece no linear B (século XIII a.C.), de onde o nome peônias para designar as raízes usadas por este deus para curar Plutão. Embora Péon tenha sido o deus mais antigo, o culto a Asclépio como deus grego da medicina se alastrou com muito mais vigor, transformando seus santuários em verdadeiros sanatórios populares, onde ficavam guardadas as ‘tábuas volitivas’, em que os pacientes relatavam seus casos, a terapêutica, e a cura, formando assim um tipo de arquivo médico. O templo mais famoso de Asclépio ficava em Epidauro, no Peloponeso, e foi fundado no século VI a.C.



Circe que usa ‘drogas daninhas’ para que os homens do grupo de Euríloco esqueçam a terra pátria antes de prendê-los em pocilgas.

Esse conhecimento no uso das ervas, quase sempre associado às mulheres, é relatado no canto XI da *Iliada*, quando Homero se refere a Agamede, mulher de Moulío, como aquela que conhecia todas as drogas que crescem na vasta terra. Destaque-se com isso que o uso de *phármakon* não era privilégio dos médicos e nem sempre implicava elementos sobrenaturais, revelando o caráter de uma *téchne* que é transmitida por meio de aprendizado (NASCIMENTO, 2007). Ainda na *Iliada*, no caso de Pátroclo, que é ferido na coxa por uma flecha e ajudado por Eurípilo, temos tanto o uso de uma raiz amarga (Canto XI, 845), como também da palavra (Canto XV, 392) para acalmar as dores, sendo esta identificada por Entralgo (2005) como um tipo de palavra sugestiva ou psicossomática, e não mágica ou religiosa<sup>8</sup>.

Embora sem esclarecer a origem daquele conhecimento, Homero afirma que Pátroclo aprendeu a utilizar as ervas com Aquiles, que foi aprendiz de *Quíron*. O próprio *Quíron*, exímio conhecedor de ervas medicinais e grande cirurgião, conforme apresentado na *Iliada*, teria ensinado Asclépio, mencionado na mesma obra como chefe tribal e hábil médico da Tessália, cujos filhos aparecem como médicos do exército grego em Tróia: Podalírio, tratando doentes por meio de dietas, e Macaón como cirurgião e tratando feridas<sup>9</sup>. Observa-se o prestígio dos médicos na *Iliada*, no canto XI, quando Nestor diz que vale por muitos um homem que é médico, que sabe extrair flechas e aplicar lenitivos nas feridas.

É bom ressaltar, contudo, como faz Cairus (1999), que o médico em Homero (*ietér*) não era exatamente o médico (*ietrós*) das escolas médicas que posteriormente constituirão o *Corpus Hippocraticum*. Não era incomum, pois, em Homero, que os médicos tivessem caráter divino, sacerdotal e fizessem uso de práticas de encantamento (*epodé*), paralelamente ao uso dos *phármakon*.

Mas essa prática da *epodé* não era reservada a uma casta determinada, tanto que na passagem da *Odisséia*, livro XIX, v. 457, os filhos de Autólico tratam a ferida de Odisseu, causada pelo javali, com uma fórmula de encantamento para estancar a hemorragia,

<sup>8</sup> Cf. mais adiante no item 2.4.

<sup>9</sup> Asclépio, também citado na expedição dos Argonautas, teria vivido no século XIII a.C. A lenda que surgiu com o tempo transformou Asclépio em um deus filho de Apolo e Corônís, que foi entregue aos cuidados de *Quíron*, o mais sábio dos centauros. Além de *Podalírio* e *Macaón*, seus filhos com Epiona, que era filha de Hércules, *Panacéia* e *Higéia*, também suas filhas, deixaram herança na medicina, sendo a primeira associada à medicina curativa, pela prática de intervenção externa baseada em manobras físicas, encantamentos, preces e uso do *phármakon*, e a segunda associada à manutenção da saúde através da prevenção e da busca do equilíbrio do próprio organismo. Hipócrates, segundo a maior parte de seus biógrafos antigos, descendia diretamente de *Podalírio*, cujos descendentes subdividiram-se nas duas grandes famílias, a de Cós e a de Cnido.

após pensar o ferimento. Nesse sentido, a *epodé* funciona como uma expressão verbal adequada para obrigar a natureza a obter a cura que se deseja, pois as palavras do canto mágico não são dirigidas a Odisseu, o enfermo, mas às forças que determinam o sangramento, uma espécie de *dáimon*, ao qual se tenta ligar magicamente com a palavra. Na passagem referida, Entralgo (2005) esclarece que o verbo grego *déo* – ligar ou atar – significa também encantar ligando ou atando<sup>10</sup>.

O uso da palavra mágica visando à cura remonta ao paleolítico, e floresceu no mundo helênico, onde se pode distinguir ainda outros dois modos de uso da palavra com intenção curativa, a saber, as preces aos deuses (*eukhé*) e a palavra sugestiva (*terpnós*, *thelkterios logos*)<sup>11</sup>. Esta última é dirigida diretamente ao enfermo, ao seu ânimo (*thymós*), ou seja, à sua natureza individual, esperando produzir nela o que é natural. Isto é observado na diferenciação entre o tratamento das feridas e aquele dado às doenças. As feridas tinham causa visivelmente humana, enquanto às doenças eram atribuídas causas divinas, de modo que para o tratamento de doenças o médico podia ceder lugar ao sacerdote. Essa mesma distinção é constatada no Papiro egípcio de Ebers (séc. XVI a.C), que trata de medicina em geral, onde a magia aparece substituindo ou acompanhando os fármacos<sup>12</sup>.

O que se pode dizer das origens da medicina grega é que por muito tempo já antes de Hipócrates coexistiram os dois tipos de medicina, religiosa e laica, sendo difícil estabelecer suas fronteiras. Assim sendo, não se pode falar em uma evolução da medicina religiosa grega para a medicina laica. Entralgo (2005), por sua vez, fala em uma transição contínua entre o uso da prece e o uso do encantamento, e de uma aproximação deste com a palavra sugestiva.

O retrato desse quadro marcado por ambigüidades pode ser visto no próprio *Corpus Hippocraticum*, o conjunto de escritos médicos conhecidos como “Coleção Hipocrática” (CH), que constituem a primeira coleção de manuscritos científicos do mundo grego, datados entre a segunda metade do século V e a primeira metade do século IV a.C. A primeira ‘coleção’ que permitiu a conservação e transmissão dos tratados foi feita por médicos alexandrinos no século III a.C., sendo que apesar dos modos distintos como tais

<sup>10</sup> Observe-se ainda a distinção que o autor faz entre a magia grega e aquela praticada por outros povos como os semíticos, assírios e babilônios. Cf. ENTRALGO, Pedro Laín. *La curación por la palabra en la antigüidade clásica*. 2ª ed. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2005. p. 27-32.

<sup>11</sup> As práticas médicas tradicionalmente estavam divididas entre a cirurgia, o tratamento por fármacos, e a dietética. Entralgo (*ibidem*, p. 23-36) faz uma análise acerca de outras duas práticas terapêuticas menos estudadas: a catarse e o uso da palavra com distintas intenções. Cf. item 2.4.

<sup>12</sup> Magia, geralmente tradução do termo *heka*, indica ‘religião’, cuja definição no Egito antigo não existe, e aparece de diferentes modos na prática médica. Tanto o papiro de Ebers como o de Smith poderiam ser considerados fragmentos dos livros herméticos do deus egípcio Thot.

escritos foram organizados nas compilações, é consenso reconhecer duas coisas importantes: primeiro, que nem todos os escritos são de autoria de Hipócrates<sup>13</sup> – visto que uma característica da coleção é não constar autoria de nenhum dos tratados –, e segundo, que neles se apresentam opiniões e pontos de vista contrários e até divergentes.

E sendo assim, Englert (*apud* Entralgo, 2005, p. 46) identifica, nos gregos, uma dupla interpretação para a origem da medicina, que inclui tanto a atribuição mitológica a um deus, como a hipótese racionalista. A diversidade da medicina grega antiga e sua abertura à superstição, à religião e à magia também são apontadas por Van der Eijk (2005). Por outro lado, Vegetti (1965) observa que o culto a Asclépio só foi oficializado em Atenas no ano de 429 a.C. quando, nessa época, a escola laica de Cós já era famosa<sup>14</sup>.

Na análise de Jaeger (1995) sobre a Medicina como *paidéia*, é a partir do encontro com a filosofia que o saber médico grego vai ganhar força cultural, o que explica a posição ocupada pelo médico na sociedade, pois assim como o filósofo era colocado ao lado do músico e do poeta no campo da educação espiritual, o médico é colocado ao lado do professor de ginástica no campo da educação física. Sabemos que na cultura grega antiga, os exercícios físicos eram parte importante da formação dos jovens em geral, sendo essencial ao treinamento dos guerreiros, além de servirem às práticas esportivas dos jogos coletivos. Em tempos de guerras, assim como em práticas esportivas, é importante cuidar do corpo, para mantê-lo pronto, seja para o combate, seja para as competições. Conhecer o corpo (sua *phýsis*), portanto, e identificar o que é a justa medida e o adequado passa a ser a essência da prática médica. Nesse sentido, se há um papel pedagógico para o médico, há também uma importância política.

Não por acaso Platão vai comparar o efeito da música e da ginástica na formação do guerreiro da cidade, e afirma que “a simplicidade da música torna a alma sóbria e, na ginástica, o corpo sadio<sup>15</sup>”. O médico e atleta Heródico, da Escola de Cnido, foi o exemplo mais célebre da corrente médica que privilegiava exercícios físicos para curar doenças – o que também se reflete na escola hipocrática. No Livro IV do tratado hipocrático *Da Dieta*, o autor prescreve o exercício físico, particularmente a caminhada, como forma de manter a saúde.

<sup>13</sup> A respeito da ‘questão hipocrática’ ver Jouanna (1992), Entralgo (1987) e Littré (1839-1861).

<sup>14</sup> O recurso ao sono e ao sonho, por exemplo, era prática comum na medicina religiosa, onde o próprio Asclépio, em sonho, informava ao doente, isolado no templo, sobre suas condições de cura. Cf. ARECCO, Davide. *La medicina secondo Ippocrate*. Disponível em <http://www.medicinealtre.it/1999/arecco-1-99.htm>. Acesso em 10 fev. 2008.

<sup>15</sup> *República*, III, 404d-405d. A mesma atribuição da ginástica em relação ao corpo sadio aparece no *Górgias* (464b), em comparação com a medicina, a quem caberia cuidar do corpo doente.

Tentamos esboçar com isso as fontes de que se originou a medicina antiga. Além da procedência religiosa, que remonta a Homero e segue com a medicina praticada nos templos, a experiência acumulada pelos médicos itinerantes e pelos treinadores dos ginásios, contribuíram para a sistematização do saber médico antigo, que foi se impondo como modelo de saber até alcançar o status de ciência, quando se separou da filosofia. Curiosamente, foi o encontro com a filosofia que foi o mais fundamental para ajudar a consolidar esta prática empírica e religiosa.

O debate filosófico da época girava em torno da noção de *phýsis* e das relações entre o mundo e a natureza do homem, de modo que as concepções estabelecidas pela *physiologia* pré-socrática incorporavam-se às distintas correntes médicas que tomaram parte nesse debate. Tratava-se de interpretar a realidade buscando explicar as mudanças a partir da experiência da *phýsis*, e chegar ao seu princípio substancial que se manifestava em cada parte da totalidade. É nesse sentido que se pode pensar na medicina hipocrática como uma das escolhas do pensamento científico em relação às múltiplas perspectivas do debate entre os primeiros filósofos, conforme veremos adiante (VEGETTI, 1965).

### 2.1 As primeiras escolas médicas no contexto da *physiologia*

A investigação sobre a origem do mundo feita pelos primeiros *physiólogos* (séc. VI a.C) Tales, Anaximandro e Anaxímenes, da escola de Mileto, levou à identificação daquele princípio originário (*arché*) com um elemento natural, respectivamente, a água, o ilimitado<sup>16</sup> (*ápeiron*) e o ar.

Os pré-socráticos desenvolveram a idéia de uma ordem natural no mundo físico a partir de leis, as quais governariam também o homem como parte desse mundo. O pensamento básico da cosmologia jônica traduz-se na idéia de uma grande ordem equilibradora dos processos da natureza que a tudo determina como uma justiça natural. O

---

<sup>16</sup> O ‘ilimitado’, como afirmou Anaximandro, não podia ser exatamente um ‘elemento’ como a água ou o fogo, visto que não teria nenhuma característica dos outros elementos. Ao separar as coisas do princípio de que elas derivam, ele foi o primeiro a introduzir o termo ‘princípio’. Cf. SIMPLÍCIO, Física, 24, 13. In: Pré-Socráticos. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 15. Anaximandro também é considerado o primeiro a dar uma explicação racional sobre a origem do homem e do mundo (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994). A despeito de toda a tradição, sobretudo aristotélica, em traduzir o termo *ápeiron* como ilimitado, ou infinito, é importante considerar os estudos de Giovanni SEMERANO sobre a tradução do termo. Cf. *L’infinito. Un equivoco millenario*. Le antiche civiltà del vicino oriente e le origini del pensiero greco. Milano: Bruno Mondadori, 2001. O filólogo italiano rejeita a tradicional interpretação do termo como *a* (privo de), e *péras* (determinação) e vai buscar as origens da palavra nas antigas línguas suméria e acácia, onde *ápeiron* estaria ligado ao significado de terra, terra úmida, barro ou pó. Neste trabalho, no entanto, vamos considerar o significado tradicional do termo.

critério de compensação está presente, por exemplo, no mito da criação narrado por Platão, no *Protágoras*, quando Epimeteu passa a distribuir as qualidades entre os seres, visando dar a cada um o adequado e necessário<sup>17</sup>.

Anaximandro (610-547 a.C) foi o primeiro a formular o conceito de uma lei universal que preside o cosmos, e é imanente à *phýsis*. No único fragmento que restou de sua obra, ele afirma: “onde estiver a origem do que é, aí também deve estar o seu fim, segundo o decreto do destino. Porque as coisas têm de pagar umas às outras castigo e pena, conforme a sentença do tempo<sup>18</sup>”. Assim sendo, a idéia de compensação eterna está presente na totalidade dos seres, no mundo inteiro e não apenas na esfera humana. Essa causalidade natural pode ser entendida como reparação, por analogia com a idéia jurídica de compensação, pois o conceito de causa (*aitia*) coincide com o conceito de culpa, e é transferido da imputação jurídica à causalidade física (JAEGER, 1995).

No esforço de explicar o ordenamento do universo de maneira racional, a imagem do mundo presente no pensamento de Anaximandro é algo de revolucionário, pois rompe com a concepção tradicional arcaica presente em Homero ou em Hesíodo. Além disso, de acordo com o testemunho de Plutarco sobre o pensamento de Anaximandro, também encontrado em Hipólito (DK A11), Aécio (DK A30) e Censorino (DK A30), haveria um esboço de teoria evolucionista, por considerar a origem dos homens a partir de outras espécies, no caso, os peixes<sup>19</sup>.

De um universo constituído por níveis, degraus onde o rei está em cima, com diferentes direções do espaço, e necessitando de uma base de sustentação, seja através de raízes ou do jarro, Anaximandro vai propor um universo esférico, onde o espaço é de tipo geométrico, definido por relações de distância e posição<sup>20</sup>. A terra é uma coluna truncada no meio do cosmo e não cai porque está a igual distância de todos os pontos da circunferência

<sup>17</sup> Zeus, fonte da justiça e do direito, teria mandado Hermes atribuir aos homens o sentimento de justiça e de pudor (*aidós*), sem os quais a sociedade não poderia subsistir (*Protágoras*, 320 d, 321 e 322). Para Havelock (*apud* Belini, 2008, p. 63), no entanto, o princípio de justiça como conceito filosófico não pode ser encontrado em nenhum pré-socrático e o fragmento de Anaximandro deve ser interpretado como uma transposição da linguagem dos litígios judiciais na descrição dos eventos naturais, contendo apenas regras de comportamento e de regularidade que já constituíam as normas fundamentais da sociedade homérica.

<sup>18</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 200. Utilizamos a tradução dada por Jaeger e sua interpretação desse pensamento; não vamos discutir aqui o que já se escreveu a respeito dessa sentença.

<sup>19</sup> Cf. *Stromata*, 2. DK A10. In: CAPRIGLIONE, Jolanda C. L'acqua è fredda e úmida. *Estudios griecos e indoeuropeos*. v.15, p. 107-123, 2005. Anaximandro é também considerado autor do primeiro mapa da Terra visualizado em <http://www.fisicamente.net/index-1549.htm>. Acesso em 12 dez. 2007.

<sup>20</sup> Para o grego arcaico, a terra teria raízes para garantir sua estabilidade, impedindo-a de cair. Na concepção de Homero e Hesíodo, trata-se de um disco rodeado por um rio circular (Oceano), sobre o qual repousa uma tigela de bronze onde se eleva o céu. Xenófanes propõe raízes embaixo da terra que se afundam até o infinito; Hesíodo supõe um imenso jarro cujo colo estreito foi fechado por Zeus para impedir que o caos do mundo subterrâneo atinja a terra (VERNANT, 1990, p. 246-7).

celeste, portanto, encontra-se em posição de equilíbrio, que implica ausência de forças. Para explicar o pensamento de Anaximandro a esse respeito, Vernant (1990, p. 279) cita, sobretudo, a Física de Aristóteles, ou seja, como os elementos são forças recíprocas, para que os contrários se igualem sempre e nenhum elemento seja destruído pelos outros, o *apeiron* não pode estar em nenhum deles, já que o infinito sempre vai ultrapassar o finito.

Assim, ao contrário de Tales e Anaxímenes, a concepção original de Anaximandro está em concluir que a terra não está dominada por nenhum elemento do cosmo, seja a água, o fogo, a terra ou o ar. É a posição geométrica que ocupa no cosmo, o centro, que garante estabilidade à terra, já que todas as forças vão gravitar em torno do mesmo ponto central. O ilimitado *ápeiron* é a própria *arché*, o fundo comum a todas as realidades – *koinón* – que tudo envolve e governa, sendo, por isso, autônomo (*autokratés*) e, como o centro, capaz de uma função mediadora para obter a isonomia. É deste ilimitado que saem todas as coisas pela separação dos contrários.

Para compreender essa mudança na concepção de mundo, Vernant (1990) considera essencial o nascimento da *pólis*, fenômeno que ocorreu entre a época de Hesíodo e a de Anaximandro. Uma característica típica das cidades jônicas e gregas foi exatamente o aparecimento da *ágora*, que “é a marca do advento das instituições políticas da cidade<sup>21</sup>”.

O nome *Héstia*, que os filósofos dão à terra fixa e imóvel no centro do Cosmo, pode nos indicar de que modo o novo modelo de cidade influenciou o pensamento elaborado acerca da natureza. *Héstia*<sup>22</sup> quer dizer lareira, um dos termos para indicar o centro no pensamento religioso; o outro é *omphalós* (umbigo). A lareira, centro do espaço doméstico na Grécia, é o ‘umbigo’ da casa, ponto de contato entre o céu e a superfície do solo onde está enraizada, pois, através da chama, cuja fumaça escapa por uma clarabóia no teto, faz a comunicação entre a casa e o mundo dos deuses. Essa imagem mítica do centro doméstico reaparece na *ágora*, que tem uma *héstia* comum a todos, a lareira da cidade (*hestia koiné*). Como elemento político, esta lareira exprime a simetria e define um espaço constituído de relações reversíveis. Uma boa ilustração da distinção entre espaço público e espaço privado está em uma inscrição jurídica de Tenos que diz: “no centro está a coletividade; fora, está o particular<sup>23</sup>”.

Mas as origens desse espaço público, circular, onde todos são iguais e livremente podem debater e decidir negócios comuns, já são encontradas em Homero, com a

<sup>21</sup> Vernant, 1990, p. 252.

<sup>22</sup> Vernant observa que em Platão, *Héstia* é a única das divindades a permanecer imóvel em casa (*Fedro*, 247a), e confunde-se com a deusa fiandeira *Anánke*, instalada no centro do universo (*República*, 616 e ss). *Ibid.*, p. 240.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 257-60.

‘assembléia de iguais’, aquela forma como a classe dos guerreiros se reunia para o debate público, descrita no canto II da *Odisséia*. Vejamos como Vernant (1990, p. 253) faz essa associação:

Esse ajuntamento militar tornar-se-á, depois de uma série de transformações econômicas e sociais, a ágora da cidade em que todos os cidadãos (de início uma minoria de aristocratas, depois o conjunto do *dêmos*) poderão debater e decidir em comum os negócios que lhes concernem coletivamente. Trata-se, pois, de um espaço feito para a discussão, de um espaço público opondo-se às casas privadas, de um espaço político em que se discute e se argumenta livremente.

Há, portanto, uma relação entre a nova forma de organização do espaço social (circular) da *pólis* traduzida em um pensamento político que vai evoluir para a democracia, e a reorganização do espaço físico traduzida na concepção de Anaximandro, conforme apresentada, onde também há equilíbrio e ausência de forças, garantindo a estabilidade da terra. É essa noção de equilíbrio, como harmonia, que vai ser apropriada pela medicina na elaboração da teoria hipocrática dos humores.

Associada ao equilíbrio está a idéia de direito. Para Jaeger (1995), a idéia de direito no centro da vida, bem como o primeiro elogio à justiça, encontram-se já em Homero, mas é com Hesíodo que essa idéia ganha um *pathos* irresistível ao se converter no lema da luta de classes, alicerçada no mundo natural e primitivo do trabalho. A palavra justiça, que em Hesíodo é *dike*, aparece, em geral, como *themis* em Homero, a qual etimologicamente significa lei, e se refere à autoridade do direito, sua legalidade e validade<sup>24</sup>. O significado etimológico de *dike* é menos claro, mas se sabe que vem da linguagem processual, e inclui o processo, a decisão e a pena; equivale a dar a cada um o que lhe é devido, portanto, significa o cumprimento da justiça<sup>25</sup>.

Assim sendo, não é difícil entender que esse contexto de progresso da *pólis* jônica, desde o século VIII a.C., fez surgir um novo tipo humano e um novo espírito, a partir da mudança das formas de vida que converteu a nobreza agrária em empresária a conquistar novos territórios expandindo as colônias, e a cunhagem de moedas substituindo o escambo. Esta nova ordem social vai exigir a codificação do direito, até então administrado pelos nobres, conforme a tradição (JAEGER, 1995).

<sup>24</sup> Na mitologia, *Themis* é a deusa das leis eternas, da justiça emanada dos deuses. Cf. BRANDÃO, J. de S. Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1992.

<sup>25</sup> Jaeger, 1995, p. 134-5. Na mitologia *Dike* é a deusa dos juízes, irmã da verdade, filha de Júpiter e *Themis*. Para Havelock (*apud* Belini, 2008, p. 6), *dike* é um procedimento legal para a reparação de ofensas e a satisfação dos direitos.

É a lei escrita, portanto, que vai assegurar a igualdade entre grandes e pequenos sempre que houver a violação do direito (*hybris*)<sup>26</sup>. Não se trata, porém, de uma forma de criação normativa, como explica Comparato (2006, p. 57), mas “simplesmente a publicação de antigas normas em vigor, para que todos, na comunidade, passassem a conhecer, em igualdade de condições, seus direitos e deveres”. Tratava-se da lei fundada na tradição, como norma superior à vontade humana, que se distinguia do que os atenienses chamavam ‘decretos’ ou ‘resoluções’ (*psefismata*), votados pelo Conselho (*Boulê*) ou Assembléia (*Ekklesia*) para os casos particulares<sup>27</sup>. A importância dessa ‘publicidade’ que a lei escrita permite é retratada na passagem em que o corifeu nas *Suplicantes* (423 a.C), de Eurípedes, diz: “uma vez escritas as leis, o fraco e o rico gozam de um direito igual; o fraco pode responder ao insulto do forte, e o pequeno, caso esteja com a razão, vencer o grande” (versos 434-7). Com isso, o conceito de justiça se torna objetivo, e passa a significar obediência às leis que vão regular todos os aspectos da vida social.

A lei, o equilíbrio, como alma da *pólis*, é sua expressão máxima, o que faz do legislador um educador do seu povo, e a ordem do Estado, configurada na lei, vai dar origem à idéia filosófica de cosmos, onde prevalece o princípio de isonomia. Para Jaeger (1995, p. 144), é profunda essa conexão entre o nascimento da consciência filosófica nos jônios e a origem do Estado jurídico, pois a nova experiência política da lei e do direito “constituía o fundamento da existência e era a fonte genuína de toda a crença relativa ao sentido do mundo”.

Contudo, é importante observar que essa idéia de lei contrasta com o sentido moderno, onde prevalece a vontade humana na criação legislativa. Para os antigos, a multiplicação de leis escritas denotava uma degenerescência social, dada a correspondência entre a lei e o costume, típica desse período<sup>28</sup>. Para o médico hipocrático, sobretudo, importava conhecer a lei da *phýsis*, a fim de estabelecer os hábitos necessários à manutenção ou restabelecimento da harmonia e do equilíbrio relativos à natureza do corpo. E do mesmo modo que a violação do direito no âmbito político podia trazer como resultado conseqüências danosas para toda a cidade, a doença, como uma representação de desequilíbrio, podia

<sup>26</sup> Em Atenas, os textos das leis e decretos eram afixados no Pórtico Real. Os atenienses fizeram a distinção entre lei – norma superior à vontade humana, posto que fundada na tradição – e decreto, que tratava de casos particulares. Cf. COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 56.

<sup>27</sup> Essa distinção é apontada já na época de Sólon, quando uma determinação legal impedia a prevalência de um decreto sobre uma lei. *Ibid.*, p. 56-7.

<sup>28</sup> A ligação está presente na própria estrutura da língua grega, que usa o mesmo radical *nómos* para o verbo *nomízo* – que significa usar algo segundo o disposto nas leis, usos e costumes – e para *nómisma*, que designa costume, e *nóminos*, que significa aquilo que é conforme aos usos e costumes (COMPARATO, *loc. cit.*).



aparecer como castigo. É o que acontece na referência à peste na *Iliada* (I, 10), onde se diz que “a doença má ergueu por sobre a armada, e morria o povo<sup>29</sup>”. Já Hesíodo (*apud* Cairus, 2004, p. 2), quando se refere à peste, afirma que toda a cidade paga por um homem mau e que a justiça se destina àqueles que se ocupam da má *hýbris* e de atos cruéis.

O conceito de *eunomia* (bom governo), o governo que se dá conforme a justiça, vem de Sólon (638-558 a.C). Ao desenvolver as idéias de Hesíodo, Sólon transpõe os conceitos de cosmos e justiça da vida jurídica para a ordem natural. É na descrição das conseqüências da injustiça para o Estado, que Sólon estabelece, pela primeira vez, o nexo causal entre a violação do direito (*hýbris*) e a perturbação da vida social como um castigo divino (JAEGER, 1995).

Assim sendo, é compreensível a idéia antiga de doença como castigo divino, se associarmos a isso um estado de desequilíbrio, violação da ordem, tanto do corpo individual como da ordem da *pólis*. Essa concepção orgânica das crises políticas como perturbações da saúde na vida da coletividade é um dos exemplos de influência da filosofia da natureza sobre a medicina<sup>30</sup>. É por isso que Jaeger (1995) relaciona a idéia de reparação ou indenização, no sentido jurídico, com a aplicação da justa medida pelo médico hipocrático sobre processos fisiológicos e patológicos, como forma de compensação diante do desequilíbrio que é a doença. Como vimos antes, a idéia de reparação como justiça natural estava presente já na sentença de Anaximandro.

A origem judiciária do modelo de saúde como equilíbrio também é defendida por Rocca<sup>31</sup>, quando associa o nascimento da retórica jurídica à teoria de saúde e justiça como participação. É consenso que o surgimento da retórica se deu na Sicília, com Córax e seu discípulo Tísias<sup>32</sup>. Por volta de 465 a.C., Córax, publicou uma arte oratória com indicações de procedimentos jurídicos, em resposta a uma necessidade prática dos cidadãos despojados pelos tiranos, na defesa de suas causas, através de um justo processo. Nascia, assim, a retórica jurídica e o conceito de procedimento jurídico visando ao justo processo, do qual todas as partes envolvidas participam. Desta forma, para aquele autor, aspectos

<sup>29</sup> Aqui o termo utilizado é *nôusos* (doença), só aparecendo depois o termo *loimós* como peste. Cf. CAIRUS, Henrique Fortuna. *A peste na literatura grega*. 2004. Texto disponível em <http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas/CVHC.htm>. Acesso em 10 mar. 2008.

<sup>30</sup> Idênticas referências vão ser encontradas na descrição de Tucídides sobre a peste, que introduz a *anomia* na *pólis*, por efeito da *hýbris* coletiva que atinge seu *nómos*. Cf. mais adiante item 2.4.

<sup>31</sup> ROCCA, Bepe. L'equilibrio enigmático della salute. *Rivista La ca'granda*. Milano, XLV, n. 1, p. 6-11, 2004. Disponível em [www.formazione.eu.com/\\_documents/cagranda/articoli/2004-01-02/articolo.pdf](http://www.formazione.eu.com/_documents/cagranda/articoli/2004-01-02/articolo.pdf). Acesso em 12 fev. 2007.

<sup>32</sup> Sobre Empédocles (490-435 a.C), os testemunhos são vagos, mas há menção em Aristóteles no diálogo *Sophistés* de uma retórica relacionada à magia. Cf. PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: EPU, 1978.

processuais do direito vão servir de modelo para a noção de saúde como equilíbrio que está ligada também a um equilíbrio cívico, a um *estado de direito*<sup>33</sup>.

No âmbito da medicina, Alcmeão de Crotona (560-500 a.C), ‘jovem quando Pitágoras era velho’, foi o primeiro a afirmar a saúde como equilíbrio (*isonomia*) das propriedades (úmido, seco, frio, quente, amargo, doce, etc.), e como uma justa medida da mistura das qualidades. A doença ocorre pela prevalência (*monarquia*) de uma dessas forças opostas ou também por causas externas como a fadiga ou certas qualidades de águas ou climas<sup>34</sup>.

Alcmeão negou as doutrinas da *arché* por reconhecer que existe na experiência uma multiplicidade indefinida de princípios ativos ou qualidades, às quais chamou de *dynamis* capazes de determinar no organismo reações fisiológicas (frio, amargo, doce, etc). Por isso, a relação entre organismo e *phýsis* é de estímulo e reação. Com Alcmeão, a medicina passa a ser uma indagação sobre as causas, considerando tanto o ambiente como a constituição individual, para o que foram importantes seus estudos de anatomia, fisiologia, e dissecação de animais e cadáveres humanos. Seu método era o da observação, do indício, conjecturas e provas (*tekmairesthai*), em substituição ao método da analogia que se baseava na imanência da *arché* em cada uma das manifestações da *phýsis* (VEGETTI, 1965).

Assim, podemos dizer que o vocabulário médico absorveu um termo – *monarquia* – típico do universo político, da *pólis*, enquanto na metáfora do corpo político – aquela usada por Tucídides (471-399 a.C) – é um elemento do discurso médico que é levado para explicar o funcionamento da *pólis*<sup>35</sup>. Em Heródoto (485-420 a.C) também se encontra a idéia de que a medida precisa da terra, tomada pelos agrimensores egípcios após a inundação do Nilo, seria um ato de justiça<sup>36</sup>.

A idéia de justa medida, equilíbrio, por sua vez, já estava presente na inscrição oracular de Delfos, como a expressão *medén ágan* (nada em excesso), tendo-se configurado em ideal desejado de saúde, fundamento tanto da *pólis* como da medicina. Esta noção de medida é mais um caso de transposição de um termo do âmbito da *pólis* que vai servir tanto à filosofia como à medicina. Vejamos, então, para confirmar esse paralelo, como

<sup>33</sup> Rocca, 2004, p. 8, *grifo do autor*. Podemos relacionar essa mesma idéia, na modernidade, ao nascimento da saúde pública, quando o Estado assume a responsabilidade pelo cuidado à saúde. Discutiremos na segunda parte deste trabalho a atuação do Estado Moderno na forma de uma polícia médica.

<sup>34</sup> Alcmeão, 4DK.

<sup>35</sup> CAIRUS, Henrique Fortuna. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 1999. 175 f. Tese de Doutorado em Língua e Literatura Grega, p. 31. A respeito do paralelismo entre Alcmeão e Tucídides, feito por Kirk & Raven, ver também Draeger (2004).

<sup>36</sup> HERÓDOTO. *História*. Livro II, 109.

isso se faz presente, no âmbito da filosofia de Demócrito e no *Corpus Hippocraticum*<sup>37</sup>. Sabe-se que, dentre as obras perdidas de Demócrito, há escritos sobre a medicina, como *Prognóstico*, *Sobre a dieta/Dietética*, *Juízo médico* e *Sobre a febre e a doença* (CARTLEDGE, 2001).

Em diversos fragmentos (B 70, B 191, B 233, B 285, B 286), observamos que na filosofia de Demócrito (460-370 a.C) as idéias de mistura (*krásis*) e de medida perpassam todas as noções do cuidado que se deve ter para conduzir a vida na busca do equilíbrio que vai permitir o bem-estar (*euestô*) e a tranqüilidade da alma (*euthymie*)<sup>38</sup>. Em B 102 DK, Demócrito diz: “em tudo é belo o equilíbrio, mas não, parece-me, o excesso e a carência”, onde se pode identificar uma forte analogia com o que diz o autor do tratado hipocrático *Da Dieta* (§69) ao atribuir desequilíbrios do corpo aos excessos e faltas ou inadequações da dieta<sup>39</sup>. A mesma idéia é apresentada na famosa teoria humoral<sup>40</sup>, segundo a qual o homem tem saúde quando os humores são harmônicos em proporção, propriedade e quantidade, e as doenças decorrem de uma *diskrasia* (desequilíbrio) entre os constituintes destes humores. Conforme aponta Cairus (1999), a defesa mais pragmática do equilíbrio pode ser estudada no tratado *Da doença sagrada*. O que nos interessa mostrar com isso, para aproximar a medicina antiga da filosofia dos pré-socráticos, é que a mesma idéia de equilíbrio, tanto constitui um dos pilares básicos da filosofia de Demócrito, como está presente na teoria humoral e em todas as definições de saúde apresentadas no *Corpus Hippocraticum*<sup>41</sup>, já que o desequilíbrio é característica do estado morboso.

A saúde é, pois, como a justiça. O equilíbrio só existe quando todas as forças em jogo atuam sem o domínio de qualquer uma delas sobre as outras. A perda do equilíbrio, com a imposição de uma força, vai exigir uma compensação para voltar ao estado

<sup>37</sup> Há referências acerca de um encontro entre Demócrito e Hipócrates, em que o filósofo teria relatado ao médico ter descoberto a causa física da loucura nos animais. Curiosamente, Hipócrates havia sido chamado pelo Conselho de Abdera a visitar Demócrito, pois estavam preocupados com o seu comportamento que não parecia normal, já que ele preferia passar o tempo longe da cidade, a praticar a dissecação em animais nos bosques. O médico, no entanto, não detectou qualquer anormalidade no filósofo (FRENCH, 2003, p. 21). A respeito dos registros desse encontro ver também CAIRUS, Henrique Fortuna. A fala razoável da loucura: o riso de Demócrito. *Caliope*, 11, 74-81. 2003.

<sup>38</sup> A respeito da relação desse termo e a noção de ataraxia em Epicuro ver SILVA, Markus. *Epicuro: Sabedoria e Jardim*. Rio de Janeiro. Relume-Dumará, 2003. p. 76-80.

<sup>39</sup> A mesma noção de justa medida, como o adequado a um fim, também vai estar presente em Aristóteles, tanto na *Ética* como na *Física*. Aprofundaremos a discussão sobre a teleologia na segunda parte deste trabalho, ao discutir a relação entre medicina e filosofia em Kant.

<sup>40</sup> Sistemáticamente feita nos tratados *Da natureza do homem* e *Dos Humores*. Cf. REBOLLO, Regina André. O legado hipocrático e sua fortuna no período Greco-romano: de Cós a Galeno. *Scientia Studia*. São Paulo, v. 4, n. 1, p. 45-82, 2006.

<sup>41</sup> *Da Natureza do Homem*, 4; *Medicina Antiga*, 14 e *Da Dieta*, 69. Cf. DRAEGER, Andréia Coelho Farias. “Para além do logos”: a peste de Atenas na obra de Tucídides. 2004. 100 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

anterior. Para o governante, era necessário garantir a justiça na cidade, seja através do processo justo, em que as partes fossem reparadas ou compensadas, seja através da isonomia por oposição à monarquia. O médico, por sua vez, vai buscar na natureza de cada um a justa medida, o mais adequado, de forma a manter o equilíbrio que se chama saúde.

Platão (427-347 a.C) também entendeu que o problema do equilíbrio é, antes de tudo, um problema de justiça. Vejamos como também Platão relaciona justiça e saúde. No *Górgias* (478 d), a justiça é *iatriké ponerias*, uma espécie de ‘medicina da maldade’, pois o castigo – assim como os tratamentos que o médico oferece para o corpo doente – serviria para libertar a alma do mal. Para Sócrates, a saúde traduz a harmonia do corpo, enquanto a ordem e harmonia da alma têm o nome de lei<sup>42</sup>. No livro IV da *República*, Platão faz um paralelo entre a justiça e a saúde e afirma que engendrar a justiça é estabelecer, *segundo a natureza*, relações de dominação e sujeição entre os diversos elementos da *alma*, ao passo que engendrar saúde é estabelecer, *segundo a natureza*, as relações de dominação e sujeição entre os diversos elementos do *corpo* (444b-d, *grifo nosso*).

Isto reforça a importância do conhecimento da natureza, tanto para o filósofo como para o médico. É conhecendo a natureza que se pode saber o que a ela é conforme. Ao comparar a atuação do médico à do governante, na cidade ideal, Platão ainda diz que cabe ao governante estabelecer, dentre os doentes, quem vai receber o tratamento médico, visto que ninguém pode se dar ao luxo de passar a vida doente a tratar-se<sup>43</sup>. Por outro lado, no livro IV de *As Leis*, ele critica a atuação do médico do escravo que age à maneira do tirano, pois não há participação no procedimento médico junto aos escravos, apenas a prescrição dada sem discursos. Já para o médico de homens livres, a participação do doente era uma coisa importante para a cura porque tinha caráter terapêutico<sup>44</sup>.

O equilíbrio mais importante para garantir a saúde será aquele alcançado entre alma e corpo. É no diálogo *Timeu* que encontramos forte presença de elementos da medicina hipocrática na descrição da natureza das coisas, e na explicação para o surgimento das doenças tanto do corpo como da alma<sup>45</sup>.

Tanto Platão como Demócrito atribuíram à medicina o papel de curar o corpo, e à filosofia, curar a alma. Também em ambos, a natureza do homem está fundada na

---

<sup>42</sup> *Górgias*, 504 c-d.

<sup>43</sup> *República*, III, 406 c.

<sup>44</sup> *As Leis*, 857 c-d.

<sup>45</sup> Para a gênese das doenças interferem os elementos que entram na composição do corpo (ar, água, fogo e terra). É a carência ou excesso desses elementos que causam as doenças (*Timeu*, 82-87).

própria natureza do cosmos<sup>46</sup>. Se para as noções de equilíbrio, justiça, ou isonomia, era consenso a relação com a saúde, o grande debate do século V entre a *physiologia*<sup>47</sup> e a medicina teve como ponto central a idéia da *phýsis*, embora possamos dizer que as diferenças entre as escolas médicas revelam que a *phýsis* estava no centro do debate também no interior da própria medicina.

As duas escolas médicas mais antigas foram a escola pitagórica ou itálica (Magna Grécia) e a escola de Cnido, ambas dependentes da *physiologia* e unidas pela contradição entre o empirismo dos médicos e o dogmatismo dos pré-socráticos. Enquanto os iniciadores da *physiologia* procuravam explicar a diversidade postulando um princípio universal da natureza, fora do alcance da observação, os médicos buscavam conjecturar partindo da experiência<sup>48</sup>.

A escola itálica, no entanto, pode ser dividida em duas fases, de acordo com a relação com a *physiologia*. Conforme já vimos, Alcmeão ignorou as doutrinas da *arché*, ao passo que com Empédocles, as noções de *arché* e *phýsis* alcançaram força de sistema, e essa escola tornou-se empírico-dogmática.

Alcmeão foi o principal representante dessa escola na primeira fase, que floresceu a partir de Crotona. Não se pode dizer que fosse exatamente um pitagórico, embora sua idéia antitética de saúde-doença, e a noção de harmonia, possam lembrar os pares de opostos e a proporção de Pitágoras. De qualquer forma, o surgimento de Alcmeão deu-se próprio quando começava a declinar o edifício sistemático da escola pitagórica, a partir de 510 a.C. Importantes contribuições de Alcmeão – além dos estudos experimentais – foram o reconhecimento do cérebro como órgão principal do organismo, com função de coordenar e interpretar as sensações percebidas pelo corpo. Distinguiu, por essa função de compreender as percepções, o homem do animal. A Escola de Crotona baseava-se na dieta e na terapia do movimento; seus habitantes eram modelos de saúde e beleza, tanto a se dizer que o último dos crotonianos vale o primeiro dos atenienses.

O mais famoso representante da segunda corrente da escola itálica foi o médico e filósofo Empédocles de Agrigento (490-435 a.C), que procurou explicar a variedade e a mudança dos fenômenos propondo um princípio único e eterno, porém, dividido em quatro elementos aos quais ele chamou raízes (*rizomata*), cada uma correspondente a um

<sup>46</sup> Cf. *Timeu*, no caso de Platão, e DK 34 de Demócrito.

<sup>47</sup> Trata-se, com esse termo, da filosofia natural dos milésios. O primeiro emprego do termo *philósophos* teria ocorrido em um fragmento atribuído a Heráclito, no início do século (VERNANT, 1990, p. 477).

<sup>48</sup> VEGETTI, Mario. *Opere di Ippocrate*. Torino: UTET, 1965. Utilizaremos esse texto para a abordagem das escolas médicas.

deus: *zeus* (fogo), *hera* (ar), *adónis* (terra) e *néstis* (água), e às quais atribuiu todas as qualidades da *phýsis* jônica. A multiplicidade da *phýsis* é resultado de uma força bipolar, amor e ódio, que age no ciclo de geração e destruição das coisas. Pela ação do amor, as coisas se agregam; por ação do ódio, ocorre a separação. Desta forma, a lei que organiza o cosmos é marcada pelo conflito, que determina a pluralidade. E uma vez que homem e natureza são formados pelos mesmos elementos, a pluralidade que existe na *phýsis*, existe também no homem.

A idéia de um princípio único, defendida por Empédocles, é duramente criticada no *Corpus Hippocraticum* sendo utilizada para fazer a oposição entre a filosofia e a medicina. Os hipocráticos não aceitam a idéia de uma *phýsis* originária universal; para eles, a *phýsis* apresenta-se como uma diversidade no singular. No tratado *Sobre a decência* (*apud* French, 2003, p. 18-22), por exemplo, fica claro que eram inimigos os médicos que baseavam sua medicina na filosofia natural e sustentavam a doutrina de que os princípios do mundo eram os quatro elementos e seus pares de qualidades.

Com a Escola de Cnido, na península anatólica, cujos médicos também se chamavam ‘asclepiades’, dada a relação de herança direta com os médicos vagantes<sup>49</sup>, a medicina ganha um caráter mais intervencionista, embora limitado dada a sua pobreza conceitual, que não soube integrar a observação com a teoria. A doença – foco principal que deve ser atacado – é entendida como isolada do doente e precisa ser classificada, do que resultou uma lista infundável de nomes de doenças. A atividade do médico está voltada para o diagnóstico, ignorando o prognóstico. Pertenciam a essa escola Eurífon e Eurifilo, discípulos de Alcmeão.

Por fim, a Escola de Cós, fundada por Hipócrates (460-377 a.C), que procurava entender a doença no contexto específico de cada doente, este sim a verdadeira preocupação do médico, daí a ênfase no prognóstico. O lema ‘não há doenças e sim doentes’ revela a diferença com a Escola de Cnido, pois na abordagem mais totalizante do indivíduo, defendida pela Escola de Cós, o ambiente e os fatores pessoais são associados aos sintomas. Apesar da diferença com a filosofia natural sobre a questão da *phýsis*, os médicos hipocráticos reconheciam a existência de leis naturais que influenciavam o homem, e esse traço pode ser visto tanto no determinismo ambiental como na própria teoria dos humores de que vamos tratar no próximo item. É com a escola hipocrática que a medicina vai começar a se constituir

---

<sup>49</sup> Essa denominação correspondia aos médicos itinerantes que vagavam de cidade em cidade, ainda no século VIII a.C, sendo que o primeiro exemplo famoso foi o médico Demócedes, filho de Califonte e conhecido das Histórias de Heródoto por ter curado o rei da Pérsia, Dario, no séc. VI a.C.

como novo modelo de ciência que tem como medida a sensação (*aisthesis*) do corpo, o que faz da observação a principal atividade médica, a partir da qual será possível construir um método semântico sobre a natureza do homem.

Vimos, assim, que no universo de conhecimento do homem grego, sobretudo a partir do século V a.C., foram fundamentais as noções de equilíbrio, isonomia e medida, referidas a uma realidade que podia tratar-se, tanto do corpo político, como do corpo individual. Tais noções já haviam sido pensadas, mas foi somente no contexto da *pólis*, que puderam ser desenvolvidas, tendo como conseqüências, por sua operacionalidade em uma pluralidade de saberes ainda não claramente separados, a sistematização de novos saberes, dentre eles, a medicina e a história<sup>50</sup>.

E foi na medicina que a justa medida pode comprovar sua eficácia, a partir da obtenção do restabelecimento da saúde. Embora as noções da filosofia nascente tenham servido de lastro para a edificação do arcabouço médico, a medicina bem cedo procurou sua autonomia, tentando se distinguir como um saber independente que superasse a especulação naturalista ao estabelecer uma nova relação entre observação e teoria.

Esta independência, porém, foi apenas relativa, pois apesar das críticas à *physiologia*, a medicina hipocrática vai admitir a *phýsis* do corpo como princípio (*arché*) da razão médica (*lógos iatrikós*)<sup>51</sup>, o que revela sua intrínseca relação com aquele saber. Por outro lado, como veremos a seguir, esta relação não se deu sem conflitos, visto que é exatamente a partir da noção de *phýsis* que podemos identificar uma tentativa de ‘rompimento’ da medicina com a filosofia. Contudo, nada impede que o rompimento seja apenas uma continuidade, como revela Aristóteles (*apud* French, 2003, p. 19) ao dizer que o filósofo termina onde começa o médico.

## 2.2 A noção de *phýsis* na medicina hipocrática

Para a medicina hipocrática, a *physiologia* pré-socrática tornou-se sua *arkhé* nos dois principais sentidos adotados pelos gregos: o sentido de princípio *cosmológico* – começo – e o sentido de princípio *constituente*, fundamento (ENTRALGO, 2005; VEGETTI,

<sup>50</sup> Trata-se aqui da tendência à secularização de que fala Detienne (*apud* Cairus, 1999, p. 74), que teve por motor a organização da *pólis*, e se caracterizou como um movimento de dentro da *pólis* para fora, ao qual se somou um movimento de fora para dentro que dava caráter esotérico à religiosidade. Hipócrates e Tucídides seriam dois grandes representantes desse processo conhecido também como revolução intelectual do *lógos*. Sobre o método clínico usado por Tucídides, ver ROMILLY, Jacqueline de. *História e razão em Tucídides*. Brasília: Editora UnB, 1998.

<sup>51</sup> Isto é dito no tratado *Sobre os lugares do Homem* (*apud* Entralgo, 2005, p. 143).

1965). O conceito de *phýsis* total (natureza do universo), originário na filosofia jônica da natureza, foi aplicado e desenvolvido de modo mais fecundo justamente no terreno da teoria da natureza humana na medicina, por influência daquela (JAEGGER, 1995). A *phýsis*, portanto, como o equilíbrio e a justiça, é central na constituição do saber médico antigo.

Porém, ao contrário do que dizia Empédocles, a *phýsis* para os médicos hipocráticos não era um princípio único e eterno, mas uma multiplicidade de humores. É o que se observa em um dos escritos hipocráticos – *Da natureza do homem*<sup>52</sup> – atribuído a Polibo, discípulo e genro de Hipócrates, segundo o qual se o homem fosse uno não teria nada a ver com as doenças, visto que estas surgem de oscilações que afetam quantitativa e qualitativamente o estado de equilíbrio entre os humores corporais. Segundo a teoria humoral, curiosamente devedora de Empédocles, os humores são formados pela combinação dos elementos primários do corpo (terra, água, fogo e ar) em pares de opostos segundo as qualidades de cada um (quente-frio, seco-úmido); dessa combinação resultam os quatro tipos de humores que vão formar a natureza do homem: sangue, fleuma/pituíta, bile negra e bile amarela, sendo as doenças consequência do desequilíbrio destes.

O que precisa ficar claro é que, de acordo com a teoria humoral, o homem é entendido como uma realidade complexa na qual se pode verificar a existência da doença, mas não como uma entidade constante no tempo e, por isso, para os hipocráticos cada homem tem uma *phýsis*, fruto daquele processo contínuo de mistura (*krásis*) entre os elementos que a compõem. De acordo com as regras comuns dessa interação entre os humores, torna-se possível pensar a noção de uma natureza humana (POMA, 2004).

A realidade da *phýsis* no *Corpus Hippocraticum* é sempre unitária, no sentido em que se manifesta individualmente em cada doente. Por isso, cada doença tem sua natureza, logo, tem uma *phýsis*. Esta *phýsis* tanto pode se manifestar por acaso (*tyché*) como por necessidade ou fatalidade natural (*anánkē* ou *moira*). Por tudo isso, para o médico hipocrático a natureza do homem se apresenta no plural, em seus diversos tipos (*eidós*)<sup>53</sup>. E na medida em que a parte mais importante a ser estudada no mundo físico veio a ser o corpo humano, surgiu o termo *iatrós*, para traduzir ‘médico’, com vistas a distinguir daquele que tinha grande conhecimento da natureza em geral, conhecido na tradição latina como *physicus*, que corresponde ao filósofo natural. Portanto, foi a distinção de uma *phýsis* própria do homem

<sup>52</sup> Tradução de Henrique Fortuna Cairus. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, out. 1999a. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59701999000300009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701999000300009&lng=en&nrm=iso). Acesso em 15 jun. 2009.

<sup>53</sup> O sentido desse termo será melhor discutido no próximo item.



que permitiu à medicina antiga separar-se da filosofia, embora isso não signifique tornar-se refratária à sua influência, como veremos.

Essa *phýsis* tanto é a natureza comum de todas as coisas, como a natureza própria de cada coisa em particular. O saber médico, portanto, deve considerar o universal do homem e o particular de cada um. Ao introduzir a questão específica da natureza humana nesse campo de saber, a medicina reconhece que, mesmo se tratando de uma mesma doença, cada indivíduo podia apresentar-se de forma única, justificando a expressão: não existem doenças e sim doentes. É graças à *phýsis* que o comportamento de cada organismo se torna coerente, inteligível e previsível, de modo a possibilitar a prática médica em seu papel de restabelecer a *krásis*. É a *phýsis* que constitui o dado objetivo sobre o qual o médico pode operar sua técnica, atento à variabilidade dos casos individuais. Por isso, vamos dizer que a arte médica deve observar e escutar a natureza<sup>54</sup>.

Mas a noção de *phýsis* ainda pode ser entendida como harmonia e causa de harmonia, como princípio ordenador, lei de si mesma<sup>55</sup>. É a partir desta concepção que se pode falar em uma teleologia da *phýsis*, conforme apresentada em alguns textos<sup>56</sup> do *Corpus Hippocraticum*, onde se afirma uma força curativa da natureza (*vis medicatrix naturae*), da qual o médico era auxiliar no restabelecimento do estado de equilíbrio perdido com a doença. Essa força (*enormon*) seria uma espécie de princípio de movimento e deu origem à expressão *impetum faciens*.

Sobre a origem dessa força, o que se podia dizer? Estaria na própria natureza do corpo? De que modo esse movimento natural é produzido para desencadear a cura, mesmo sem a intervenção médica? Não podemos dizer que a medicina avançou muito nessa questão, mas através da filosofia acreditamos ser possível desenvolver algumas idéias a respeito de um princípio teleológico da natureza que serão importantes para relacionar com o caráter de ‘divino’ que vai aparecer na *phýsis* hipocrática<sup>57</sup>. Assim sendo, vamos primeiro ver como se dá essa discussão no âmbito da medicina antiga.

Encontramos a idéia de que a natureza faz o que convém por uma necessidade divina (*anánkē theíe*) no tratado *Da Dieta* (*apud* Entralgo, 2005, p. 142-147) onde o médico reconhece que, dada a insuficiência de sua arte, é preciso que suas prescrições se ajustem à divina necessidade da natureza. Seria uma contradição, então, falar em

<sup>54</sup> Sobre esta referência de Heráclito trataremos mais adiante, no item 2.3.

<sup>55</sup> O termo deriva do verbo *phyein*, que significava ser gerado, nascer (ENTRALGO, 2005, p. 141).

<sup>56</sup> Há várias referências sobre o poder curativo da natureza: em *Epidemias*, afirma-se que as naturezas são os médicos das doenças, que encontram o caminho por si mesmas, e que a natureza faz o que convém sem aprendizado; no tratado *Da Dieta*, se diz que a natureza se basta no todo para o todo (ENTRALGO, *loc. cit.*)

<sup>57</sup> A respeito do sagrado em Hipócrates, ver Cairus (1999) e Van Der Eijk (2005).

necessidade divina da natureza na medicina hipocrática? Qual o caráter desse divino? Estaria associado a alguma figura divina ou a algum elemento natural?

Em primeiro lugar, para discutir essas questões, é importante ter sempre em mente que quando se traduz *phýsis* por ‘natureza’, no contexto hipocrático, estamos tratando da natureza humana, ou mais especificamente, da natureza do corpo humano. Assim, quando os hipocráticos falam daquela força espontânea e inconscientemente teleológica da natureza (*enormon*), estão tratando do corpo sem conotações metafísicas. Não se pretende dizer que considerações acerca da alma ou da mente estejam ausentes dos escritos hipocráticos<sup>58</sup>. Pelo contrário, há um modo ‘tipicamente hipocrático’ de fazer isso, que é utilizar tais considerações como um meio de falar do *corpo*. Isto pode ser observado na abordagem dos sonhos feita no tratado *Da Dieta IV*, conforme aponta Miller (2002, p. 10, tradução nossa), onde o autor diz que não vai se ocupar dos sonhos divinos, mas só daqueles que têm origem física, e atribui “diferentes tipos de sonhos a específicas enfermidades do corpo, especialmente excessos e carências dos humores<sup>59</sup>”.

Se o objeto de preocupação dos médicos hipocráticos era a *phýsis* do corpo, enquanto os filósofos da natureza se preocupavam com a *phýsis* universal, também identificamos uma distinção entre médicos e filósofos antigos no caso do termo *divino*, que era usado pela medicina com um sentido particular, ao passo que na filosofia ganhara um sentido geral e abstrato.

É essa observação que faz Van der Eijk (2005), ao analisar a religiosidade do tratado *Da doença sagrada*. Para o autor, o caráter divino da doença deriva do fato de fatores naturais serem suas causas e não os deuses, de modo que ao afirmar, naquele tratado, que a epilepsia não é mais divina que qualquer outra doença, o médico hipocrático teria em mente uma causalidade da doença associada a um conceito de divino como um princípio natural imanente, que descreve um padrão de regularidade existente na natureza, e não uma causalidade associada a fatores divinos por serem independentes do controle humano, de que resultaria que a doença tanto pudesse ser enviada como curada pelos deuses.

Por outro lado, não podemos falar nem de negar a existência de deuses, nem de supor algo sobrenatural. Conforme se observa no próprio juramento hipocrático, a crença

---

<sup>58</sup> Ao tratar da doença, no item 2.4, abordaremos a questão corpo-alma na medicina hipocrática.

<sup>59</sup> “However, it does so in a characteristically Hippocratic way: by attributing different types of dreams to specific bodily ailments, especially surfeits and deficits of humors”.

no poder dos deuses não está ausente da medicina<sup>60</sup>, o mesmo ocorrendo no tratado *A Dieta*, onde ao lado das medidas dietéticas, há ainda o apelo a preces.

Sobre o perigo de confundir as noções médicas com aquelas da filosofia natural, em relação ao divino, vejamos o que diz Van der Eijk (2005, p. 69):

Mas o perigo de enfatizar esta relação com a filosofia natural é interpretar idéias no texto que simplesmente não estão lá. Este perigo aumenta quando esta leitura é orientada por idéias modernas sobre o que significa “primitivo” ou “mítico” e o que é “avançado” ou “racional” de modo que ao rotular um autor como avançado ou iluminado estamos sendo muito guiados em nossa interpretação do texto pelo que nós queremos que ele diga. [...] É preciso cautela não apenas pela consideração de pluralidade e heterogeneidade de opiniões sobre questões de religião na segunda metade do século V, mas também pelas diferentes formas nas quais se manifestou a reflexão sobre tais matérias<sup>61</sup>. (tradução nossa)

A cautela é igualmente necessária na análise de um mesmo termo no interior de diferentes tratados da Coleção Hipocrática, dada a sua heterogeneidade<sup>62</sup>. Já vimos que coexistiam a medicina laica e a medicina dos templos, mas dentro da própria medicina hipocrática é possível encontrar elementos de ambas. Neste caso, se entendemos a ‘necessidade divina’ da natureza, admitida na medicina hipocrática, como expressão de ordem e regularidade, não podemos deixar de considerar a influência da filosofia natural e a noção de lei que preside à organização do cosmos, o que nos obriga a aproximar a *phýsis* humana da *phýsis* universal. Os próprios médicos hipocráticos admitiam a influência da natureza geral sobre a natureza humana.

O aspecto essencial da *phýsis*, seja no campo da medicina, seja no campo da filosofia, que precisamos aprofundar agora, é a noção de adequação a um fim, expressa pela idéia de teleologia<sup>63</sup>. Para a medicina hipocrática, embora seja admitida uma ação teleológica da natureza, conduzida por uma força curativa que se dirige para o equilíbrio, nada podemos dizer a respeito de uma explicação sobre como se realizariam esses processos teleológicos no

<sup>60</sup> Juro por Apolo médico, por Asclépio, por Higéia, por Panacéia e por todos os deuses e todas as deusas. Tratava-se, pois, como ressalta Cairus (1999, p. 15), de “dirigir-se aos deuses para jurar e não para curar”.

<sup>61</sup> “*But the danger of stressing this relationship with natural philosophy is that we read into the text ideas which simply are not there. This danger is increased when this reading is guided by modern ideas about what is ‘primitive’ or ‘mythic’ and what is ‘advanced’ and ‘rational’, so that by labelling an author as advanced or enlightened we are too much guided in our interpretation of the text by what we expect him to say. [...] Caution is suggested not only by a consideration of the plurality and heterogeneity of opinions on religious matters in the second half of the fifth century, but also by the different forms in which reflection on these matters has manifested itself.*”

<sup>62</sup> Para Kudlien (*apud* Van der Eijk, 2005, p. 71), a religiosidade apresentada no tratado sobre a epilepsia (*Da doença sagrada*) é totalmente diferente daquela presente no tratado *A Dieta*. Sobre a comparação do sagrado nos tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares*, ver também Cairus (1999).

<sup>63</sup> O termo teleologia só foi cunhado no século XVIII por Wolff, mas seu sentido ‘finalístico’ apareceu, pela primeira vez, na filosofia de Anaxágoras. Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

organismo, talvez pela proibição das práticas de dissecação àquela época, que impediam os médicos hipocráticos de conhecer a *phýsis* humana internamente. Como consequência disso, Jaeger (1995) considera que a ‘*paidéia* inconsciente e espontânea’ da natureza vai dar ao médico um papel essencialmente educativo naquela parte da medicina que trata do regime de vida, ou seja, o campo da prevenção da doença e da conservação da saúde, que ficou conhecido como dietética.

Vamos abordar, então, a teleologia, tema particularmente importante neste trabalho, agora resgatando suas origens que remontam a Anaxágoras<sup>64</sup>.

Não por acaso, então, que Diógenes de Apolônia foi considerado o pai da teoria teleológica<sup>65</sup>. Este filósofo da natureza e também médico, foi seguidor de Anaxágoras e influenciado por Anaxímenes. Sustentou que o ar é um princípio (*arché*) dotado de inteligência – uma espécie de combinação entre o ar de Anaxímenes e o *nous* de Anaxágoras. Diógenes de Apolônia conecta a idéia de um princípio material com a inteligência que preside o ordenamento do cosmo de maneira finalística, organizando as coisas no melhor modo possível (aspecto este, ausente em Anaxágoras), segundo uma estrutura teleologicamente determinada. Poderíamos, então, reconhecer neste pensamento de Diógenes, o que viria a ser considerado ‘determinismo ambiental’, pois, segundo ele, de acordo com o tipo de ar vamos ter distintas zonas climáticas, e em cada uma dessas zonas, seres determinados por cada tipo de ar<sup>66</sup>.

Traços desse determinismo ambiental de Diógenes de Apolônia são encontrados no tratado hipocrático *Águas, ares e lugares* (AAL). Neste escrito médico, é reconhecida a influência dos ambientes (as águas, os ares e os lugares) sobre a constituição humana e o estado de saúde, o que permite estabelecer uma fisiognomonia<sup>67</sup> ambiental que vai ajudar na prescrição da terapêutica médica. Quando trata da comparação entre os europeus e os povos asiáticos<sup>68</sup>, a distinção de usos e costumes é imputada às diferenças climáticas:

---

<sup>64</sup> Na verdade, podemos identificar apenas uma forma rudimentar de teleologia, visto que a ‘inteligência’ (*nous*) não é mais que uma causa eficiente, que produz o movimento na massa indistinta das sementes (*míigma*). Anaxágoras não teria reconhecido na inteligência uma causa final. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I. Para Aristóteles, Anaxágoras estava se referindo a ‘*anima*’ (alma). Cf. nota 87

<sup>65</sup> Jaeger, 1995, p. 1037.

<sup>66</sup> Diogene di Apollonia. Disponível em <http://www.filosofico.net/diogeneapollonia.htm>. Acesso em 02 fev. 2008.

<sup>67</sup> A interdependência entre o caráter da pessoa e seu aspecto exterior – derivada da correspondência entre corpo e alma – chegou ao mundo grego a partir dos babilônios, onde a fisiognomia era uma ciência que tirava indicações futuras a partir das características físicas. Para Galeno, foi Hipócrates o inventor dessa teoria, sendo que o termo aparece explícito no tratado *Epidemias*, II, 5, 1. Cf. Raina (*apud* Poma, 2004, p. 55-6). Considera-se ser Aristóteles o autor de um antigo tratado, de nome *Physiognomicon* que aparece listado por Diógenes de Laércio, onde inúmeras semelhanças entre homens e animais são relatadas para explicar traços de caráter.

<sup>68</sup> AAL, §16. In: *Scritti Scelti*. Trento: Orsa Maggiore, 1995. p. 55-56.

onde não há muita variação, a gente é mais tranqüila e menos guerreira; mas isso também é explicado pelas instituições que submetem os homens, tornando fracos inclusive aqueles que por natureza são corajosos, de modo que, não havendo submissão e sendo os homens donos de si, mesmo na Ásia tanto bárbaros como gregos seriam os mais aguerridos.

Associada a isso, está a chamada tese do pangeneticismo segundo a qual as doenças são herdadas porque a semente, que provém de todos os lugares do corpo, reflete a patologia da região de onde é oriundo, de modo que nada impede que de um macrocéfalo seja gerado outro<sup>69</sup>. No caso dos macrocéfalos, o autor daquele tratado (AAL, §14) reconhece que os costumes ou hábitos de um povo – o *nómos* – aparecem primeiro numa relação antitética com a *phýsis* e, posteriormente, de colaboração, no sentido de que a nova *phýsis* que incorporou aquele *nómos* passa a colaborar com ele sendo legada aos descendentes; é pelo vigor da violência do homem (*bia*) que um elemento do *nómos* é incorporado à *phýsis*, passando a ser natural<sup>70</sup>.

Acontece que essa ação do *nómos* sobre a *phýsis* é limitada. Controlar a doença exige também o domínio das águas, dos ares e dos lugares. Nesse sentido, Cairus (1999, p. 40) chega à mesma conclusão de Jaeger a respeito da intervenção do médico a partir da dieta e da importância desse campo na atuação médica antiga, ao afirmar que: “a colaboração entre *nómos* e a *phýsis* torna-se precisamente o instrumental do médico, que vai adotar como seu procedimento primordial a dieta em seu mais amplo sentido helênico”.

Diante dos escassos conhecimentos da *phýsis* do corpo, não é de admirar que esse seja o campo em que o médico possa ter uma intervenção maior e até mais eficaz, em relação à farmácia e à cirurgia, sobretudo porque implicava agir sobre os chamados fatores externos, aqueles referentes à alimentação, clima e temperatura.

Há, ainda, outras referências importantes para a noção geral de teleologia. No *Timeu*, o modelo eterno, e também melhor, que o divino arquiteto aplica para criar o universo pode ser compreendido como seu *télos*, mas há aqui a necessidade de intervenção do demiurgo para ordenar todos os elementos em vista da ordem e da harmonia. No caso de

<sup>69</sup> Essa é a tese central do tratado *Da geração*, que aparece também nos tratados *Da doença sagrada e Ares, águas e lugares*. Além da pangenética, que se julga originária de Demócrito – encontrada também no *Corpus Hippocraticum* – outras duas teorias sobre reprodução e hereditariedade vigoraram entre os antigos: a teoria encéfalo-mielogenética (Alcmeão, Hípon e Platão), e a teoria hematogênica (desenvolvida, sobretudo, por Aristóteles). Cf. PEPE, Lucio. La vita: una struttura che si riproduce. In: CASERTANO, Giovanni. *Demócrito: dall'atomo alla città*. Napoli: Loffredo Editore, 1983, p. 17.

<sup>70</sup> Cairus, 1999, p. 36-37. Cf. também a analogia feita por esse autor entre a relação *nómos* e *phýsis* no tratado hipocrático e na tragédia de Hécuba, *ibid.*, 144-145. Especificamente sobre a relação *nómos* e *phýsis* no *CH*, ver do mesmo autor *A relação homem natureza no 'Corpus Hippocraticum'*. Texto disponível em <http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas/CVHC.htm>. Acesso em 02 abr. 2008.

Aristóteles, há um princípio de ação imanente na própria natureza que age como causa segundo um fim<sup>71</sup>. Outra contribuição importante de Aristóteles foi a teoria das quatro causas<sup>72</sup>.

É preciso dizer também que os estudos de Aristóteles em animais foram fundamentais para o avanço do conhecimento médico posterior, embora o interior do corpo humano tenha permanecido, para ele, uma das coisas mais desconhecidas<sup>73</sup>. Além disso, a tese que ficou conhecida como determinismo ambiental foi retomada por Aristóteles na *Política* (1327b), quando trata da boa localização da cidade e reconhece que a saúde dos habitantes depende da localização, da orientação, e da boa qualidade das águas na cidade. Assim, ao comparar os povos da Ásia com aqueles da Europa, o estagirita associa o seu caráter com as condições físicas, concluindo que alguns se tornam escravos pela falta de coragem derivada do clima<sup>74</sup>.

Em contraste com o pensamento aristotélico de inspiração teleológica<sup>75</sup>, o que chamamos pangeneticismo está presente também na filosofia de Demócrito. O mecanicismo geralmente atribuído a Demócrito, que confere ao acaso os fenômenos biológicos, é entendido, em geral, por oposição à teleologia que estaria ligada à idéia de leis naturais e ao determinismo, embora o próprio Aristóteles reconheça um determinismo em Demócrito, porém de tipo mecânico, sem conotação teleológica. A respeito disso, Zeller (*apud* Pepe, 1983, p. 13-14) faz a seguinte observação:

É certo que Demócrito nunca disse que esses (os órgãos do corpo) sejam assim feitos com fins precisos, com intenção e segundo critérios finalísticos, realmente não argumenta teleologicamente; mas uma vez atribui o resultado não a um encontro

<sup>71</sup> Esse fim pode-se dizer *entelékheia* – quando se trata da causa final própria de cada ser, que é seu princípio vital (*anima*) – ou *télos*, quando se trata da causa final como finalidade geral de todos os seres, que é Deus.

<sup>72</sup> A teoria das quatro causas de Aristóteles oferece uma explicação, segundo a qual os processos naturais tendem a um *télos*, que é seu fim (causa final) a ser atualizado na matéria (causa material), a partir do movimento (causa eficiente), que é necessário à aquisição da forma (causa formal). Cf. *Física*, II; *Metafísica*, I.

<sup>73</sup> French, 2003, p. 26. A forma dos órgãos dos animais indicava a sua função e a adoção do tratamento dado por Aristóteles aos animais, que foi adotado, posteriormente, pelos médicos, é o que French chama ‘racionalidade anatômica’ (*ibid.*, p. 27). O objetivo de Aristóteles no tratado *As partes dos animais*, por exemplo, era exatamente compreender o porquê das características observadas, e dizer porque os animais tinham aquelas características.

<sup>74</sup> O surgimento dessa perspectiva no confronto com outros povos – bastante exacerbada por Aristóteles – já é visto na tragédia de Ésquilo, *Os Persas* (vv. 236 ss), em 472 a.C., quando o regime político do povo grego é apontado como um dos fatores para a vitória ateniense contra os persas, considerados bárbaros. Também nas histórias de Heródoto sobre os costumes dos vários povos e sua distinção cultural, está presente a noção de que, por serem livres, os gregos naturalmente podiam comandar outros povos, noção essa que foi ganhando força no período clássico, e vai servir ainda para justificar as conquistas macedônicas. É o que se lê nas palavras de *Ifigênia em Áulis* (Eurípides, vv. 1400-1401, 405 a.C), ao afirmar ser natural que os gregos, por serem livres, comandem os bárbaros que são escravos.

<sup>75</sup> Para Aristóteles, tudo na natureza ocorre de modo finalístico, mas sem caráter deliberativo ou inteligente. A respeito do debate com Demócrito, ver Casertano, 1983, p. 11-27.

casual de circunstâncias, mas à Natureza como unidade, que nada opera sem razão e necessidade, ele se aproxima da tão desprezada teleologia, pois é ela que lhe permite seu ponto de vista fundamental<sup>76</sup>. (tradução nossa)

Para Pepe (1983), no entanto, embora não se possa ver contradição entre pensar que estruturas atômicas, segundo uma necessidade objetiva, obedeçam a leis regulares que se manifestam nos processos uniformes e constantes da natureza – dentre os quais os processos biológicos – e a visão mecanicista segundo a qual os infinitos mundos são formados pelo movimento espontâneo dos átomos no vácuo, não se pode pensar em teleologia em Demócrito, pois o que elimina o caráter teleológico da filosofia atomista é o fato de não haver nenhuma causa suprema explicando os processos da natureza, é a rejeição de qualquer explicação de tipo finalístico. Na mesma linha de pensamento, Cartledge (2001) afirma ser a necessidade em Demócrito inerente ao sistema físico.

Desta forma, Demócrito vai explicar de modo diferente a contraposição entre *phýsis* e *bia* (violência), em relação ao pensamento hipocrático. Se por uma violência casual nasce um ser que é contra a natureza – a mula, por exemplo – a *phýsis* o torna estéril, provocando uma modificação no útero daqueles animais, o que indicaria uma lei natural que não admite exceção (CASERTANO, 1983).

Já para Aristóteles, ser contra a natureza, dentre os seres que são por natureza, isto é, aqueles que têm em si o movimento – por oposição àqueles que são por *téchne*, que têm o princípio de movimento em um objeto externo –, constitui uma condição que ele chama de acidente, mas referida aos seres racionais, o que difere do acaso espontâneo (*automaton*) que seria absolutamente indeterminado, acometendo os seres privados de razão (como as crianças) e os seres não racionais e as coisas inanimadas, já que estes não poderiam perseguir fins. Entretanto, mesmo esses eventos ‘espontâneos’, produzidos em vão (*maten*), também ocorreriam em vista de fins precisos, pois o acaso (*tyche*) pode ser causa de eventos, que realizam ou não um fim, de forma que tanto *tyche* como *automaton* seriam causas secundárias em relação à causa final<sup>77</sup>.

O que acontece segundo a natureza ocorre sempre em direção à realização do fim natural, sua justa forma; quando o que resulta é contrário à natureza, é porque houve uma resistência da matéria à ação da forma para a realização do seu fim: isto são os acidentes.

<sup>76</sup> “Democrito certo non dice mai che essi [gli organi del corpo] siano fatti così per precisi scopi, con intenzione e secondo criteri finalistici, non ragiona davvero teleologicamente; ma in quanto riconduce il risultato non ad un casuale concorrere di circostanze, bensì alla Natura come unità, che nulla opera senza ragione e necessità, egli si avvicina alla tanto disprezzata teleologia per quanto glielo consente il suo fondamentale punto di vista”.

<sup>77</sup> *Fisica*, II, 6.

Como consequência disso, não se pode dizer que a natureza é perfeita, embora tenda sempre ao melhor, que é seu fim, pois seus fins nem sempre se realizam, já que a matéria funciona como condicionante capaz de limitar a realização do fim.

Ocorre que é o fim que dá sentido e necessidade à matéria, pois o fim (*télos*), embora se realize por último, é o que vem primeiro que qualquer outra coisa<sup>78</sup>. Assim, se o elemento de necessidade encontra-se na matéria, e o de finalidade, na forma, Aristóteles vai dizer que a necessidade da matéria e, portanto, da natureza, embora imprescindível, por ser condicionada pelo fim, é hipotética<sup>79</sup>.

Diante de todas essas considerações, não é difícil perceber porque a Medicina representou um campo fértil para o desenvolvimento de uma concepção teleológica, que nem sempre se afastou do aspecto teológico. Conforme já visto, quanto à teleologia, a medicina antiga não vai muito além, e será preciso o vitalismo moderno para introduzir o conceito fisiológico de estímulo como fonte das reações teleológicas do organismo<sup>80</sup>.

Talvez se possa entender melhor a ‘teologia’, ou a referência ao divino considerada na medicina antiga, a partir da complexa noção de causalidade apresentada pelo pensamento hipocrático que implica considerar a existência de duas causas para o mesmo efeito, expresso na doença como desequilíbrio dos humores. Existe a causa desencadeante (*prophasis*) que é específica, mas de caráter ocasional e externa, e a chamada predisposição (*aitia*), a causa mais verdadeira que explica o princípio fisiológico da doença, porém, de difícil acesso<sup>81</sup>. É com essa distinção que os médicos vão estabelecer sua prática, sendo que a *prophasis* é a preocupação por excelência da dietética, já que envolve fatores externos como a alimentação, o ar, o clima, a temperatura e as estações, o repouso e esforço. A predisposição, por sua vez, representa a causa natural, da ordem da *phýsis*. As doenças cujas *prophasis* são melhor conhecidas permitem diagnósticos mais precisos, é o que se diz no tratado *Da Natureza do Homem* (§13).

No entanto, a causa mais verdadeira das doenças está no corpo, na *phýsis* humana. É este aspecto que vai fazer com que, por um lado, as doenças sejam vistas como fora do âmbito do divino, mas também, por outro lado, associam-se ao divino, naquele sentido que traduz um padrão de regularidade que tende a um equilíbrio apresentado por essa mesma

<sup>78</sup> Por isso, o termo *télos* na língua italiana, por exemplo, significa tanto *il fine* – finalidade ou propósito – como *la fine*, o fim.

<sup>79</sup> *Física*, II.

<sup>80</sup> Jaeger, 1995, p. 1038. O vitalismo moderno será abordado na seção 3.1 deste trabalho.

<sup>81</sup> A respeito desta distinção e do paralelo do modelo de causação usado tanto por Hipócrates como por Tucídides, ver também OLIVEIRA, Paula M. *O diagnóstico e o ver em Hipócrates e Tucídides*. Disponível em <http://www.gaialhia.kit.net/artigos/paulamaria2001.pdf>. Acesso em 02 mai. 2008.



natureza. Conhecer tal regularidade tornava-se, então, algo fundamental para a prática médica, embora bastante difícil dada a escassez de instrumentos disponíveis. A partir da sintomatologia o médico tentaria construir o *eidos* (forma) de cada doença em particular, e sua conduta seria estabelecida levando em conta os casos já tratados, de modo a ter também um *eidos* da terapêutica a ser usada.

Compreende-se, então, porque apesar das aproximações com noções filosóficas, o grande embate da medicina com a filosofia deu-se a partir da noção de *phýsis*. Os médicos hipocráticos não poderiam aceitar os postulados filosóficos sobre a unidade do ser, pois isto tornava impossível reconhecer a existência das doenças, como afirmara Políbio. Para constituir-se como campo de saber autônomo, que buscava conhecer as causas das doenças, a medicina precisou reconhecer, além do contexto ambiental, a multiplicidade dos dados da observação da natureza humana, o que fez da percepção das sensações do corpo o fundamento da sua arte.

Além disso, apesar de partir da multiplicidade da experiência, um terreno pouco seguro, a medicina soube usar a razão para observar e compreender a natureza humana, e assim construir seu sistema teórico “independente” da filosofia, o *logos iatrikós* (razão médica), solidificando a necessária síntese entre experiência e razão, o que será fundamental para caracterizá-la como uma “longa” arte, cujas características veremos a seguir.

### 2.3 A arte médica

A ‘arte’ da medicina é especial. Para os gregos tratava-se de *iatriké téchne*<sup>82</sup>, não de *episteme*. Para Gmerk (1998), a medicina nunca foi, e nem mesmo hoje pode ser, uma ciência, porque a ciência não implica aplicação prática do conhecimento. De fato, ao tratar da relação teoria e prática, na antiguidade, Gadamer (2006, p. 12) diz que, para os gregos, a *episteme*, por oposição à práxis, entendia a si mesma como pura *theoria*, “saber procurado como valor em si mesmo e não pelo seu significado prático”. A medicina, portanto, não pode ser apenas *episteme*, pois precisa ser pensada em função de uma prática, mas também isso não quer dizer que é mera experiência. O que há, então, de especial nessa arte (*téchne*)?

Vamos considerar inicialmente o termo – *téchne* – em sua acepção original grega, ressaltando essa dificuldade de tradução à luz das concepções contemporâneas que podem dar um sentido totalmente oposto ao da verdadeira *téchne* grega, que pressupõe o

---

<sup>82</sup> O termo *iatriké* traz a raiz do verbo *ia-omai* que significa cuidar, curar. Cf. CAIRUS, Henrique Fortuna. A arte hipocrática entre o lógos e a práxis. *Terceira margem*, Ano VIII, 9, p. 9-17. 2003.

domínio racional da ação, ou seja, o *téchnites* conhece a causa, os meios e também os fins, ao contrário de quem apenas age irrefletidamente por repetição rotineira (*tribè*)<sup>83</sup>.

Em uma análise histórica do termo de raiz indo-européia *tek*, Vernant (1990) apresenta o vínculo com a produção do artesão, com a fabricação técnica de um produto – da ordem da *poiésis* – por oposição àquela atividade natural cujo único fim é seu próprio cumprimento (*práxis*).

Ressalte-se ainda que em Homero não há clara diferença entre a eficiência técnica e a prática mágica<sup>84</sup>. É com o advento da *pólis* que se define uma noção positiva de *téchnè* como atividade especializada, na qual o artesão tem poder soberano para exercê-la – dentro de seus limites –, em contraste com a agricultura, que não requer aprendizagem especial, e sim submissão à natureza e suas forças divinas<sup>85</sup>. Segundo Vernant (1990), tal distinção é possível na medida em que compreendemos o campo da *téchnè* do artesão no âmbito do pensamento positivo – opondo-se ao acaso (*tyché*) e ao dom divino (*théia moira*) –, e o campo da agricultura como ligado a um sistema de representação religiosa, portanto, despojado do aspecto técnico e instrumental do trabalho. A cultura da terra nada mais é que um “culto”, na forma de participação ativa à ordem natural e divina, por isso, não se pode transformar a natureza para fins humanos a partir do trabalho da terra; mas mesmo a produção humana do artesão, que obedece a uma finalidade inteligente, permanece inscrita no quadro da natureza porque não aparece como artifício para transformar a natureza.

Essa finalidade aponta para os limites da *téchnè*, que a definem enquanto tal. O modelo que se impõe como norma ao artesão, o *eidos*, é seu fim e também o seu limite, embora o conhecimento perfeito desse fim seja competência não do artesão, mas do usuário do objeto (VERNANT, 1990). Vejamos o que diz Vernant (1990, p. 378), tomando como base a análise de Platão sobre as artes e a relação da obra com seu artesão:

É um *eidos*, uma Forma, dada previamente ao jeito de uma realidade natural. O artesão não a inventou; não pode modificá-la [...]. Superior ao operário e à sua *téchnè*, a Forma orienta e dirige o trabalho que a realiza; [...]. No labor de sua arte, como em toda a produção natural, é a causa final que determina e guia o conjunto do processo produtor. (*grifos do autor*)

No entanto, a *téchnè* vai se impor como habilidade aprendida, pois só o *eidos* não será suficiente. Não se pode dizer que arte ou sabedoria seja algo acessível, se não

<sup>83</sup> A esse respeito também falará Platão, conforme veremos mais adiante.

<sup>84</sup> Vernant, 1990, p. 357.

<sup>85</sup> Essa oposição é detalhadamente apresentada por Vernant (*ibid.*, p. 333), sobretudo, a partir de Xenofonte para quem o poder dos deuses é “absoluto tanto para os trabalhos do campo como para os da guerra”.

há aprendido, é o que diz o atomista Demócrito, ‘jovem quando Anaxágoras era velho’ e contemporâneo de Hipócrates (B 59 D/K).

Para estabelecer o nexos entre experiência, ciência e ação, e suas repercussões na *téchne* médica, vamos utilizar a reflexão de Anaxágoras sobre a estrutura do conhecimento, conforme apresentada por Vegetti (1965).

Anaxágoras introduz a idéia do *nous* (inteligência)<sup>86</sup>, separada da realidade objetiva que constitui seu campo de domínio. A observação da experiência, no entanto, tem que passar pela memória para estabelecer os nexos e significados pela via já apontada por Alcmeão, da conjectura (*tekmairesthai*)<sup>87</sup>. O último momento desse processo para alcançar o conhecimento é a técnica, donde a afirmação da importância da mão<sup>88</sup>, no homem, para assegurar sua superioridade<sup>89</sup> em relação aos outros animais (DK 59 A 102).

O novo modelo de racionalidade proposto por Anaxágoras une o agir ao pensar, e a experiência à razão. Sua explicação para a realidade parte da hipótese de um princípio originário do cosmos constituído por uma massa indistinta de sementes (*spérmata*), de tal forma que em cada coisa há uma mistura delas, não sendo possível separar cada tipo de semente. Deste modo, as coisas vão se distinguir umas das outras pela prevalência, nessa mistura, de um ou outro tipo de semente<sup>90</sup>. E o movimento que dá início a todo esse processo de formação das coisas, por separação e transformação, é o *nous*. Somente pelo esforço do conhecimento gradual, a partir do pensamento, da experiência, da memória e das técnicas, é que o homem vai poder conhecer as sementes, que são invisíveis. Tratava-se, portanto, de inferir o que não é visível a partir do que pode ser visto<sup>91</sup>.

Vejamos, então, como esse pensamento de Anaxágoras contribui para a nova racionalidade médica que se impunha com os hipocráticos, cuja *téchne* é caracterizada por um tipo de técnica entendida como práxis fundada na razão.

---

<sup>86</sup> Cf. nota 65.

<sup>87</sup> Cf. acima, p. 26, item 2.1.

<sup>88</sup> Sobre a importância da mão para a Medicina, Gadamer explica que, na prática médica, o tratamento começa com a mão (a palpação). Na língua alemã, a palavra tratamento – *Behandlung* – já contém a palavra alemã *Hand*, que significa mão. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 37. Interessante lembrar ainda que o nome do Centauro *Quíron* deriva de mão, por sua habilidade na prática cirúrgica.

<sup>89</sup> A respeito disso, Aristóteles vai dizer exatamente o contrário, ou seja, o homem é dotado de mãos porque é o mais inteligente entre os animais.

<sup>90</sup> Aristóteles chamou tais sementes de homeomerias visto serem iguais. Sobre a crítica de Platão a Anaxágoras, ver, sobretudo, o *Fédon* 98 b-e.

<sup>91</sup> Visão das (coisas) inaparentes (são) as aparentes (SEXTO EMPÍRICO, DK 59, VII, 90).

A medicina não podia mais ser pura empiria, uma vaga observação, sem método, dos fenômenos<sup>92</sup>; também não podia ser obra do acaso e, por isso, vai se tornar uma semiótica. Ao médico hipocrático, por sua vez, cabia, através da observação sistemática do doente, investigar as causas do mal, inclusive no passado (*anamnesis*), procurando sinais (*semeion*), indícios ou provas (*tekmérion*) de modo a ordenar a multiplicidade dos fenômenos para sistematizá-los em um arcabouço lógico-conceitual (*logismós*) que permitisse formular um diagnóstico e fazer uma previsão dos rumos da doença, isto é, seu prognóstico (VEGETTI, 1965).

Não por acaso, como já vimos, estes mesmos elementos, investigação, observação dos fatos, construção de provas, também pertencentes à prática jurídica, são usados por Tucídides, na descrição da peste, revelando claramente sua ligação profunda com Hipócrates<sup>93</sup>.

A medicina se tornava uma pergunta sobre o porquê das causas (*diaitia*), a partir do tripé: médico-doente-doença. A participação do doente é componente importante no processo porque cabe a ele seguir à risca o tratamento. Com isso, pode-se responder às críticas daqueles que negam a arte médica: é mais natural pensar que o doente não seguiu o tratamento do que afirmar que o médico errou<sup>94</sup>.

Para a escola hipocrática o conjunto de sinais e sintomas da doença, as regras e instrumentos da arte médica, constituíam a sua forma, seu *eidós*, e esse modo de pensar aparece na defesa médica contra os sofistas, observada no tratado *Da Arte*, onde se afirma a existência da *téchne* médica por ser esta um *eidós*, através do qual pode ser vista, e não apenas por ter um nome (*ónoma*), ou seja, é por poder ser vista, pensada e ensinada que a arte médica existe (REBOLLO, 2003).

Cabe aqui uma observação importante, feita por Gadamer (2006, p. 49), sobre o uso desse conceito tão caro à filosofia platônica: foi em um contexto médico que *eidós* apareceu, pela primeira vez, na descrição de Tucídides sobre a peste em Atenas. De fato, o uso pré-platônico do termo *eidós* refere-se a um aspecto visível daquilo que permite a

<sup>92</sup> Nesse contexto, se compreende porque o autor de *Antiga Medicina* afirma que somente através da Medicina se pode conhecer algo seguro sobre a natureza humana (§20).

<sup>93</sup> Para conhecer mais sobre essa ligação entre Hipócrates e Tucídides cf. MORRISON, James V. A key topos in Thucydides: the comparison of cities and individuals. *Journal of Philology*, v. 115, 4, p. 525-41. 1994.

<sup>94</sup> Uma análise da defesa da medicina feita no tratado hipocrático *Da Arte* encontra-se em REBOLLO, Regina. Considerações sobre o estabelecimento da medicina no tratado hipocrático 'Sobre a arte médica'. *Scientia Studia*. São Paulo, v. 1, n. 3, p. 275-97, 2003, p. 283.

observação. Como diz Tucídides (II, 48), sua relação com os fatos narrados sobre a peste está baseada em sua experiência pessoal, pois ele adquiriu o mal e *viu* os outros sofrendo dele<sup>95</sup>.

Nos escritos hipocráticos, elaborados na forma de manuais, as regras práticas referentes às doutrinas médicas revelam um predomínio do *ver* em relação ao *ouvir*<sup>96</sup>. Perceber diretamente pelos olhos era considerado um critério de verdade médica, por oposição aos médicos sofistas para quem o princípio das doenças era invisível à vista, o que reflete a antiga oposição no pensamento grego entre coisas visíveis (*phanerá*) e coisas invisíveis (*ádela*)<sup>97</sup>. A própria palavra grega *sympton*, que significa acaso/algo que cabe a alguém, também designa aquilo que se torna notável em uma doença<sup>98</sup>. No tratado hipocrático *Sobre a geração* (Cap.10) pode-se notar o uso da comparação, por analogia, entre aquilo que se vê no mundo vegetal – o crescimento das árvores na falta de espaço no solo – e o que não se pode ver, no caso do desenvolvimento do embrião dentro do útero, para explicar as más formações do feto.

Mas foi a experiência com as chamadas doenças ‘internas’ – cujo lugar não é fácil de ver – que levou ao desenvolvimento de um novo tipo de observação médica. O médico hipocrático, consciente de que precisava também conhecer as doenças internas (*dysopta*), e não podendo partir do dado sensível, é levado a raciocinar sobre indícios artificialmente provocados, de modo a induzir a doença provável. Para observar os sinais externos do estado interno, é preciso forçar a *phýsis* a externalizar a doença, o que exige, não só mais tempo para a cura, como um conhecimento específico (*gnome*) a respeito das causas (REBOLLO, 2003).

No capítulo 11 do tratado *Sobre os Ventos*, o autor afirma que “o vento é invisível aos olhos, mas visível à razão<sup>99</sup>”. Seria este ‘olhar da mente’, como raciocínio que parte da própria razão, mais um eco do *nous* de Anaxágoras<sup>100</sup>? Para a medicina, pois, tratava-se não apenas de construir uma teoria partindo da observação dos fenômenos, mas também de confirmar tal teoria pela sua capacidade de compreendê-los, o que fez com que o arcabouço

<sup>95</sup> O verbo *ver* (*eido*) está na origem de *eidōs* (CAIRUS, 1999, p. 124).

<sup>96</sup> Esta relação já está presente em Heráclito, que afirma serem os olhos testemunhas mais fieis do que os ouvidos (POLÍBIO, Histórias, XII, 27). Em Homero, para ir mais além, encontramos *hàma prósso kài opisso lèyssein* (ver ao mesmo tempo adiante e atrás). Cf. VALDITARA, L. La medicina tra religione, magia, scienza ed ética. Questioni filosofiche a partire da Platone. Texto disponível em <http://www.univ.trieste.it/~dipfilo/Annali/napolitano06.pdf>. Acesso em 10 fev. 2007.

<sup>97</sup> Vernant, 1990, p. 370.

<sup>98</sup> Em alemão ‘caso’ significa *fall*; ‘caber a’ refere-se ao verbo *zufallen*; o termo *zufall* tem esse duplo sentido, como acaso e como algo que cabe a alguém (GADAMER, 2006, p. 113).

<sup>99</sup> É o olhar da mente opondo-se ao olhar dos olhos. Sobre a importância da metáfora do olhar da inteligência cf. Jouanna & Magdelaine (*apud* Rebollo, 2003, p. 286).

<sup>100</sup> Cf. nota 65, p. 36.

lógico-conceitual da medicina fosse identificado com a determinação e a instrumentalização do *nous* no âmbito da *téchne*, para culminar na ampliação do saber e na transformação da própria experiência (VEGETTI, 1965).

Em resumo, a *téchne* médica não chega a ser *episteme*, dado o seu caráter prático; também não pode ser pura *empeiria*, pois possui uma forma (*eidos*) e pode ser ensinada, já que possui um método<sup>101</sup>. Essa é uma diferença apontada por Sócrates, no *Górgias*, quando distingue a medicina da culinária e da retórica, que seriam tipos de bajulação sem preocupação com o melhor<sup>102</sup>. Sócrates acentua o caráter racional da *téchne* médica, que conhece a natureza daquele a quem dedica seus cuidados e a causa das suas ações, podendo atribuir razão (*lógos*) a cada uma delas; a culinária, por sua vez, é apenas habilidade dedicada ao prazer, sem qualquer *téchne*, que não explica racionalmente a natureza do seu objeto nem dos seus instrumentos, e que nada conhece sobre as causas, posto que tem origem na memória do hábito<sup>103</sup>.

A partir das considerações expostas, podemos dizer que a arte de curar, além de especial, apresenta-se problemática. Retomando a análise de Gadamer (2006, p. 41) o conceito de *téchne*, criado pelos gregos, significava, não a aplicação prática de um saber teórico, mas uma forma própria do saber prático, como “aquele saber que constitui um determinado ser-capaz-de-fazer, seguro de si mesmo, no contexto de uma produção”. Se o saber médico for entendido como um ‘ser-capaz-de-fazer’ o doente voltar ao estado anterior de equilíbrio, como poderíamos falar de uma ‘produção’ no contexto da *iatriké téchne*?

Uma produção se completa com o aparecimento da sua obra (*ergon*) que se coloca para uso dos outros. O pensamento antigo considerava mais importante na obra o uso que dela se fazia do que o processo produtivo. Conforme vimos, é em função desse uso que se define, para cada obra, seu *eidos*. Ora, a capacidade de produção da arte de curar é uma capacidade que sabe e se fundamenta no conhecimento das causas, mas o que é produzido não é uma obra, e sim o restabelecimento da saúde do doente, o retorno a um estado de equilíbrio natural, o que torna muito difícil para o médico comprovar sua arte, tanto para si mesmo como para outras pessoas (GADAMER, 2006).

Esta peculiaridade da medicina, com reflexos ainda hoje, está bem esclarecida nas palavras de Gadamer (2006, p. 48) quando afirma:

---

<sup>101</sup> Segundo Cairus (1999), a referência mais antiga do termo *methodos*, como maneira de conduzir o raciocínio, diz respeito exatamente à medicina, quando Fedro (270, c-d) responde a Sócrates – baseado em Hipócrates – que não é possível conhecer o corpo sem esse método, qual seja, conhecer a natureza do todo.

<sup>102</sup> *Górgias*, 462b-e.

<sup>103</sup> *Górgias*, 463b, 464e-465a.

Entre as ciências da natureza a medicina é aquela que nunca é entendida completamente como técnica, porque ela sempre experimenta o seu próprio ser-capaz-de-fazer apenas como a recuperação do natural. Por isso, dentro das ciências modernas ela representa uma unidade particular entre conhecimento teórico e saber prático, uma unidade que de modo algum se deixa interpretar como aplicação de ciência à práxis. Ela representa um modo próprio de ciência prática, cujo entendimento conceitual desapareceu no pensamento moderno.

O ‘produto’ da arte médica, no que parece ser externo à técnica, vai se colocar na ordem da *phýsis*. A natureza do corpo, agindo por adequação a um fim, restabelece o equilíbrio e propicia a recuperação do natural. Não cabe ao médico, portanto, intervir contra a natureza, mas antes, intervir no sentido de ajudar o processo natural de restabelecimento do equilíbrio, através da aplicação da justa medida – do que é mais adequado –, como numa espécie de compensação. A consequência disso é que a justa medida do estado de saúde, a ser restabelecida pelo médico, nada mais é do que a própria natureza, e uma vez que se trata de restabelecer o equilíbrio natural, próprio de cada um, não se pode dizer que a pessoa que tem a saúde restabelecida “foi feita” artificialmente, como o produto de qualquer outra arte, pois não se trata de algo novo que foi produzido, por imitação. A cura obtida pelo médico em nada modifica a natureza do seu objeto, a *phýsis* do corpo.

O apropriado – a justa medida – de cada um, que caracteriza o estado de saúde, não se declara por si mesmo, donde a expressão de seu ‘caráter oculto’, usada por Gadamer (2006) para trazer de volta aquela expressão de Heráclito<sup>104</sup>. Para restaurar essa medida (*métrion*) oculta – que é a própria natureza do homem –, o médico precisa ver e ouvir o doente, reconhecendo nesse processo de restauração, o papel da própria natureza. Em alguns escritos hipocráticos é clara a menção à atuação curativa da natureza e ao papel auxiliar do médico nesse processo natural de cura, intervindo ou renunciando à intervenção<sup>105</sup>.

O fato de não podermos dizer que a cura foi resultado do tratamento médico reforça a tensão entre *tyché* e *téchne*, porque se a cura é casual, então a medicina não pode ser *téchne*. Entretanto, falamos de uma ação *teleológica* da natureza, aspecto que é fundamental para complementar essa discussão sobre a arte médica.

Primeiro, voltando ao caráter da arte médica. Como vimos, a forma da técnica é dada pelo seu objeto. Assim, no caso da medicina, como esse objeto é a *phýsis* do homem e as suas exigências, então o médico vai precisar conhecer essa natureza e a multiplicidade de seus elementos para ser capaz de propor a melhor dieta ou a adequada

<sup>104</sup> Harmonia invisível à visível superior (HIPÓLITO, *Refutação*, IX, 9). Cf. Pré-socráticos (1985).

<sup>105</sup> Conforme já visto na nota 55. Cf. ainda *Dos lugares do homem* (apud Rebollo, 2006, p. 61).

terapia. É isto que vai constituir a sua *téchne*, considerando ainda que as doenças também têm origem nessa multiplicidade. Além de conhecer seu limite, o médico precisa saber discernir, não apenas sobre o procedimento correto a ser usado em cada ocasião, como também a respeito dos casos curáveis e não curáveis<sup>106</sup>. O caráter especial do *iatrós* decorre, portanto, menos desse conhecimento que ele precisa ter sobre a *phýsis* do homem e das causas das doenças, do que de um *duplo* reconhecimento: primeiro, da sua limitação e, segundo, de que ele não pode modificar a natureza, pelo contrário, tem de trazê-la de volta ao seu estado de equilíbrio, perturbado pela doença.

Sabemos, no entanto, que nem sempre isso é possível, o que mostra que não é apenas a *téchne* médica que é falível; assim também parece ser a própria natureza, quando estamos diante dos casos incuráveis. Apesar do *télos* em vista do melhor, que serve para orientar, seja a *téchne*, seja a *phýsis* – neste último caso, quando a cura ocorre sem a intervenção do médico –, há doenças que são mais fortes do que a natureza, e aqui o médico não pode fazer outra coisa a não ser renunciar<sup>107</sup>.

Agora podemos tratar do poder da natureza, aquela força desconhecida capaz de curar (*ernomon*). De acordo com Canguilhem (2005), a arte médica nasceu, foi transmitida e só pode se aperfeiçoar como uma medida do poder da natureza, como avaliação de sua força, ou seja, a *phýsis* esclareceria a *téchne*.

De fato, a experiência teve papel fundamental na sistematização da arte médica e na constituição da medicina como um campo de saber autônomo. E foi a partir da experiência da *phýsis* traduzida, sobretudo, na observação das sensações do corpo, que pode se desenvolver o saber médico para tentar compreender aqueles fenômenos da natureza humana e estabelecer a justa medida visando ao restabelecimento do seu equilíbrio. Para compreender essa realidade e suas transformações, um novo *lógos* se impõe, embora reconhecendo, desde o início, a sua fragilidade, pois ao médico só cabia conjecturar. Mas reconhecer os limites e fragilidades da arte médica apenas confirma a sua existência como tal, pois ao acaso não cabe ter limites.

Essa nova arte médica baseada nos sinais e nas sensações (nem sempre visíveis) da natureza do corpo em relação ao seu ambiente vai estabelecer uma lógica própria para conhecer as causas e o porquê das doenças, procurando interpretar a história do doente na sua particularidade, história essa que está por trás de cada uma das distintas formas de

---

<sup>106</sup> Neste sentido devemos entender porque o autor do tratado *Da Arte* (*apud* Rebollo, 2003, p. 284) diz: “Exigir que a arte tenha poder num domínio que não é o seu, ou exigir da natureza aquilo que não lhe pertence, é ser ignorante de ‘uma ignorância que tem mais da loucura do que ausência de sabedoria’”.

<sup>107</sup> CANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a Medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 13.



adoecimento. Para entender a história clínica do doente era preciso conhecer também o seu contrário, isto é, o estado de saúde e de equilíbrio dos humores do corpo. E para obter a cura, igualmente ao modo globalizante de compreensão da doença, tratava-se de propor uma terapia global para o modo de vida, qual seja, um regime ou dieta, que incluía não só cuidados com a alimentação, exercícios físicos, e os ambientes em geral, mas também uma preocupação com todos os aspectos da vida do indivíduo.

Veremos, a seguir, como as práticas de cura são influenciadas pelo entendimento sobre a doença.

#### 2.4 A noção de doença

Até o momento temos utilizado indistintamente os termos ‘doença’ e ‘mal’. Entretanto, torna-se necessário esclarecer sobre o ‘conceito’ de doença anterior a Hipócrates, relacionando-o com as práticas então voltadas para a cura<sup>108</sup>. Este breve percurso pretende apenas contemplar algumas idéias principais sobre saúde/doença/cuidado na medida em que poderão servir para nossa análise posterior. Como todo conceito que é produto social, o conceito de doença foi desenvolvido historicamente e apresenta as características do meio no qual é produzido<sup>109</sup>.

No período homérico e arcaico é possível distinguir até quatro modos de conceber a doença (ENTRALGO, 2005). A doença pode ser traumática, devido a traumas ou violência externa, quando as causas são materialmente visíveis e racionalmente compreensíveis, no caso de uma ferida provocada por uma lança, conforme já visto. A doença de causa ambiental, externa e não traumática, aparece no livro V da *Odisséia*, quando Ulisses teme morrer vítima do frio da noite; no mesmo livro ele também faz referência a outra causa de doença, o *dáimon*, uma espécie de potência divina indeterminada<sup>110</sup>. Por fim, a peste que Apolo lança sobre os aqueus, no início da *Ilíada*, para castigar o rapto de Criseida, é exemplo da doença de origem divina enviada como castigo ou punição<sup>111</sup>. A doença como castigo tanto

<sup>108</sup> A respeito da evolução do conceito de doença ver GMERK, Mirko. *La vita, le malattie e la storia*. Roma: Di Renzo Editore, 1998, p. 16-21. Ainda sobre o tema, do mesmo autor, ver também *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*. Bologna: Il Mulino, 1983.

<sup>109</sup> A tensão entre duas formas de abordagens acerca da natureza do conceito de doença, quais sejam, a forma histórico-conceitual e a naturalista-realista, bem como o predomínio desta última na historiografia médica, é discutida em WILSON, Adrian. On the history of disease-concepts: the case of pleurisy. *History of Science*. XXXVIII, 2000.

<sup>110</sup> Era isso conhecido por ‘miasma’, que significa em grego mácula moral. Entralgo (*apud* Cairus, 1999, p. 46) explica que na medicina hipocrática miasma vai significar emanação maléfica do ar.

<sup>111</sup> A peste vem através de ‘flechas’ divinas que portam algo de impuro, como uma ‘mancha’ (ENTRALGO, 2005, p. 17).

se dava por uma falta pessoal, por um delito coletivo ou por um crime cometido pelos antepassados, o que revela um caráter hereditário<sup>112</sup>. No caso da peste provocada por Apolo, descrita no canto I da *Iliada*, a doença veio como castigo por ter sido cometida uma *asebéia* quanto a seu culto.

O delito de impiedade (*asebéia*) sempre foi considerado grave pelos gregos por ser um delito contra o Estado, reflexo da estreita ligação entre religião e estado no mundo antigo. Até o século V, este delito era identificado como uma ação que demonstrava desdém pelos deuses, através da infração às normas cultuais, sendo que posteriormente também foi incluída na sua definição, a negação teórica dos deuses<sup>113</sup>.

Na descrição de Hesíodo do mito de Pandora as doenças e todos os males saem do vaso para avançar ‘silenciosamente’ por entre os homens, e espontaneamente independente da vontade dos deuses (POMA, 2004).

O relato da doença como coletivização do mal foi outro aspecto bastante comum na literatura grega até o século V a.C, seja em tragédias, seja na historiografia de Tucídides (CAIRUS, 2004). Também em Hesíodo, a referência à peste invocava seu caráter coletivo, pois toda a cidade pagou por um homem mau<sup>114</sup>. É nesse sentido que Cairus (2004) aponta a peste como o fio condutor que permite a transição do indivíduo à coletividade, passando pela natureza. No caso da *Iliada*, por exemplo, a peste afeta primeiro os animais domésticos, os mais próximos dos homens<sup>115</sup>.

É importante ainda considerar, a respeito da noção antiga de doença e sua relação com as práticas de cura, a visão homérica da natureza como uma realidade mutável, que nasce e cresce, e traz em si uma propriedade operativa que se apresenta com certa regularidade. É o que observa Entralgo (2005), na única passagem em que o termo *phýsis* aparece na *Odisséia*. Ao descrever a erva que tem a capacidade de liberar Odisseu do encantamento de Circe, no livro X, Homero relata: “(...) Argeifontes me entregou uma erva arrancada do chão, mostrando-me sua natureza; era negra a raiz, mas a flor parecia de leite.

<sup>112</sup> Entralgo, *ibid.*, p. 40-44.

<sup>113</sup> Ao final dos anos 30 do século V a.C., foi aprovado, em Atenas, um decreto apresentado por Diopite que introduziu pela primeira vez o crime de opinião – não crer nos deuses oficialmente reconhecidos – a partir do qual se pode condenar certos filósofos. Anaxágoras, por exemplo, foi condenado por não acreditar na divindade do sol. A negação da divindade dos astros é o maior ponto de atrito entre os fisiólogos e a religião. Era perigoso negar os deuses visíveis porque tornava ainda menos crível os invisíveis.

<sup>114</sup> CAIRUS, Henrique Fortuna. A peste na literatura grega. 2004. Texto disponível em <http://www.letras.ufrj.br/pgclassicas/CVHC.htm>. Acesso em 10 mar. 2008.

<sup>115</sup> Segundo Heráclito (*apud* Entralgo, 2005, p. 25), a peste atingia primeiro animais domésticos como forma de advertência dos deuses.

Os deuses dão-lhe o nome de mōli; custa aos homens mortais arrancá-la, mas os deuses tudo podem<sup>116</sup>”.

Gmerk (1998), por sua vez, acentua o modelo agonístico da guerra, segundo o qual a doença é algo que vem de fora, como um ser inimigo que ataca o organismo, penetrando-o, de modo que se possa falar em um conceito ôntico de doença<sup>117</sup>. Como algo que escapa da ordem natural, no sentido de ser uma coisa estranha ao homem e seu mundo, a doença penetraria no organismo conforme os caprichos de deuses ou demônios. Acontece que com tal concepção de doença, logo se vê, não poderia haver espaço para a figura do médico como aquele que vai restabelecer o equilíbrio da natureza de cada um através da cura. Por isso, apresentamos, no início deste capítulo, a existência do médico guerreiro ou sacerdote nas epopéias, bem como o uso da palavra e de ritos catárticos com finalidade terapêutica<sup>118</sup>.

Mas mesmo preces, às vezes, podiam parecer supérfluas. A descrição da peste feita por Tucídides revelou que, estando em curso forças externas, mágicas ou divinas, os processos vitais, de tão caóticos e desordenados, tornaram impossível a prática médica. De acordo com aquela narração, a peste em Atenas introduziu pela primeira vez na cidade a anarquia total, levando a população a desistir até das preces tendo em vista sua inutilidade<sup>119</sup>. O elemento desencadeador que desequilibra o *nómos* da cidade começa pela *hýbris* (ofensa) individual para depois atingir a coletividade. Se no indivíduo a doença afeta seu *êthos*, na cidade vai afetar o *nómos* e trazer perturbação social, por causa da *hýbris* coletiva resultante desse processo. O grande efeito da peste na cidade é, pois, a *anomia*, uma violação do *nómos* que compromete toda a *pólis*. Com a destruição do *nómos* perde-se o temor aos deuses, que parecem ter abandonado a *pólis*, e com isso uma *phýsis* corrompida passa a prevalecer, não havendo mais condições para a justiça e o equilíbrio.

Se no período homérico a palavra mágica podia ser ao mesmo tempo um agente catártico, usado sem reservas por qualquer casta determinada, no período que vai de Homero a Platão, surge a profissionalização dos ritos de purificação, e a figura do médico

<sup>116</sup> Tradução de Jaime Bruna. 14ª ed. São Paulo: Cultrix, 2004. p. 119-120. Esse caráter da natureza descrita por Homero é o que Entralgo (2005, p. 23) considera o germe da *physiologia* jônica.

<sup>117</sup> É o que se verifica, ainda hoje, quando, por exemplo, se diz que alguém ‘pegou’ uma doença. Esse conceito reaparece a partir do Renascimento quando a doença passa a ser bem caracterizada com estruturas próprias, e vai ser reforçado pelo desenvolvimento da anatomia patológica e das descobertas microbiológicas (VEGETTI, 1965).

<sup>118</sup> A respeito, por exemplo, do banho de mar recomendado aos aqueus ser um ritual de purificação ou uma medida higiênica ver as considerações de Entralgo (2005, p. 25). Sobre os distintos usos da palavra com intenção terapêutica cf. acima nota 12.

<sup>119</sup> TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kufy. Brasília: UnB, 1999. II, 53, 1-3 e 47, 9-14.

como catarta<sup>120</sup>. A consciência de ser ‘tomado’ por uma força desconhecida que vem de fora cresceu consideravelmente entre os gregos pós-Homero, trazendo um forte sentimento de culpa religiosa e moral, o que levou à intensificação dos ritos catárticos como forma de purificação do mal (ENTRALGO, 2005).

Com a poesia lírica do século VI a.C, a palavra mágica antiga passou a ter também um uso metafórico, aproximando-se da palavra persuasiva ou sugestiva que atua sobre o ânimo de quem a escuta<sup>121</sup>. Segundo Entralgo (2005) isso aconteceu por causa da estima dos gregos pela eficácia social da fala e a importância que o bem falar vai adquirir nas *pólis* democráticas.

O advento da *pólis*, como vimos, foi fundamental para o desenvolvimento daquelas idéias que permitiram formular uma concepção de doença sem referências mágicas, demoníacas ou divinas. No centro de tudo, a noção de *phýsis* – já estudada – à qual se aplicou o universo semântico da *pólis*. Com Alcmeão, a doença é *desequilíbrio* entre as propriedades, que faz surgir o predomínio de uma sobre as outras, numa situação de *monarquia*. A causalidade assim estabelecida aponta o caminho que cabe ao médico diante da doença: trazer de volta o equilíbrio entre os elementos da *phýsis* do homem, e entre este e o cosmos.

Encontramos na filosofia de Demócrito outro exemplo de conceito de doença que rompe com as concepções arcaicas de castigo divino ou possessão de espíritos. Em B149 DK, Demócrito atribui participação do homem na produção do mal e vai dizer: “se tu te abrisses, encontraria dentro de ti um grande e variado depósito e um tesouro de males, que não provêm de fora, mas têm fontes internas e nativas”. Ainda, em B234 DK, afirma: “os homens em suas preces pedem saúde aos deuses e não sabem que possuem em si mesmos o poder sobre ela. Pela intemperança, fazem o que é adverso e, pelas paixões, são traidores da saúde”. Com esta concepção, há uma clara mudança na relação do homem com a doença. Sem a presença dos deuses, o homem se torna responsável por sua saúde e também por seus males.

O indivíduo na filosofia atomista é como o átomo, tem uma entidade própria e individual, mas somente em combinação com outros elementos do entorno social, é que essa individualidade vai se desenvolver completamente, por isso é considerada essa um elemento da multiplicidade social (LANZILLOTTA, 2001). De acordo com a concepção atomista, os mesmos princípios que regulam a vida do cosmos também regulam a realidade humana e,

---

<sup>120</sup> Apolo e os médicos arcaicos foram chamados de *iatromantes*, conforme aponta Entralgo (2005), em *Ésquilo Eum.*, 62-62 e *Supl.*, 263. Apolo, deus saneador, tinha também como epíteto *Péon*, e a palavra *peán* também serviu para designar cantos mágicos usados na cura – equivalente à *epodé*. O oráculo era a outra forma de palavra terapêutica de Apolo. *Ibid.*, p. 59.

<sup>121</sup> Entralgo (2005) oferece diversos exemplos desse uso metafórico.

portanto, o microcosmo que constitui a vida humana não é uma realidade isolada do macrocosmo. Igualmente, somente quando os átomos da alma se movimentam regularmente e de forma equilibrada entre si e com os outros átomos do corpo, é que a alma pode exercer sua atividade de reflexão (*phronesis*). E fazer o que é preciso, para Demócrito, é justiça (B256 DK).

Essa justiça, ou equilíbrio interno, manifesta-se não apenas internamente – em sua alegria, saúde e despreocupação – mas também externamente, através do que Lanzillotta (2001) chama uma atuação equânime em seu meio social. Para se manter em equilíbrio, a alma só pode ser ativa, ou seja, uma alma equilibrada será ativa na sua função de dirigir corretamente a vida, ao passo que em situação de desequilíbrio, a alma é passiva e fica à mercê da realidade externa<sup>122</sup>. A manutenção do equilíbrio vai depender da correta relação entre as três dimensões em que se manifesta a alma: individual, pela inveja; social, pela rivalidade; e na síntese de ambas, pela inimizade (B191 DK). Por isso, a causa do erro não está na natureza humana e sim em ignorar o melhor (B83 DK).

O papel da *phýsis*, então, é de condicionamento, já que as características naturais não bastam para obrigar ao correto agir, fazendo-se necessário um esforço pessoal. E aqui destacamos o papel fundamental que a educação vai ter para o correto agir, como uma condição indispensável para a vida feliz, embora não suficiente, pois é preciso ainda o *nous* para encontrar a justa medida nos prazeres e usar com inteligência o que se aprende. Diante da realidade contraditória em que se encontra o viver humano, Demócrito vai sugerir uma postura sábia para distinguir o correto agir segundo a necessidade da natureza (*ananké physeos*)<sup>123</sup>, consciente de que sem inteligência, o homem se coloca no nível da vida animal<sup>124</sup>.

De acordo com o testemunho de Hecateu de Abdera<sup>125</sup>, Demócrito havia delineado uma história do progresso da humanidade, segundo a qual os homens evoluíram do estado de selvageria, organizaram-se em sociedade, pois aprenderam que ficar juntos era vantajoso, e estabeleceram em cada comunidade línguas diversas; a partir da necessidade

<sup>122</sup> LANZILLOTTA, Lautaro Roig. *Didache metarysmoi*: proceso comparativo y cuadro axiológico en la ética democritea. 2001. p. 60. Texto disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/11319070/articulos/CFCG0101110049A.PDF>. Acesso em 20 ago. 2006.

<sup>123</sup> Em B288 DK, lê-se: “é falta de razão não aceder às necessidades próprias da vida”.

<sup>124</sup> O animal, quando precisa de algo, sabe de quanto precisa, mas o homem, quando precisa, não tem consciência disso (DEMÓCRITO, 198 DK).

<sup>125</sup> Apesar do autor não citar Demócrito, para alguns, seu pensamento é reconhecido pela ênfase na necessidade como mãe da invenção social e na idéia de um ‘progresso controlado’. Cf. CARTLEDGE, Paul. *Demócrito: Demócrito e a política atomista*. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p. 33-37.

foram aprendendo todas as coisas úteis (5 DK). O homem (*anthropós*) é uma realidade singular em permanente transformação, onde *didaché* (educação) e *phýsis* (natureza) interagem contínua e dialeticamente, produzindo uma nova natureza, a cada momento, o que implica sempre romper o equilíbrio previamente existente. Como esse processo é contínuo, infinitas naturezas serão criadas pela educação, do mesmo modo que infinitas culturas serão estimuladas pela natureza que vai orientar a educação, através da seleção de estímulos educacionais.

É o fragmento 33 que parece revelar essa intrínseca relação entre *phýsis* e *didaché* no pensamento de Demócrito, a despeito das diversas tentativas de interpretação<sup>126</sup>. Na análise de Tortora (2006), o que importa é enfatizar a relação especular entre natureza e educação, ou seja, a educação condiciona a natureza, e a natureza condiciona a educação, caracterizando assim uma relação dialética<sup>127</sup>.

É nesse sentido que a filosofia de Demócrito torna-se um interessante referencial para analisar a medicina hipocrática, especialmente naquele campo em que ela mais se desenvolveu, isto é, o campo da dietética, sobretudo se acrescentarmos a isso a concepção da Medicina como Paidéia (JAEGER, 1995). Com as considerações feitas, procuramos destacar a importância do pensamento de Demócrito para o papel educativo da medicina, pois toda a dietética vai estar fundamentada em uma atitude individual quanto ao que fazer em diversos aspectos da vida. A intervenção do médico nessa área, através da dietética, terá de recorrer a um tipo de discurso persuasivo para convencer sobre a adequação de suas prescrições.

De modo geral, podemos dizer que a contribuição dos pré-socráticos à medicina antiga teve dois grandes pilares: a idéia de lei-equilíbrio-harmonia como ordenadora do mundo, incluindo neste, o homem, e a investigação sobre a causa da mudança e dos processos de geração e corrupção. No caso da medicina, a preocupação girava em torno da natureza humana, tratando-se de conhecer, especificamente, a natureza do corpo, sobre a qual os processos fisiológicos e patológicos atuavam produzindo as doenças. Evidentemente, o conhecimento desses processos, àquela época, era bastante rudimentar, mas o grande avanço da medicina hipocrática nesse sentido foi exatamente buscar uma explicação objetiva sobre a doença, evitando as antigas concepções de castigo e intervenção divina sobre a *phýsis* do corpo.

---

<sup>126</sup> Cf. TORTORA, Giuseppe. *Physis e Didache in Democritus'ethical conception*. Texto disponível em <http://www.filosofia.unina.it/tortora/pubblicazioni.html>. Acesso em 15 set. 2006.

<sup>127</sup> *Ibid.* p. 393.

Em Demócrito (B288 DK) vamos encontrar a identificação de três tipos de doenças: as de casa (*oikou*), as do modo de viver (*biou*) e as do corpo (*skeneos*). Esta distinção é bastante similar àquela feita pela escola hipocrática que identificou tanto causas gerais internas (*aitia*), como causas específicas externas (*prophasis*) para as doenças, as quais poderiam também ser agrupadas segundo fatores do ambiente em geral (geografia, clima, história social e individual), do regime de vida (alimentação, exercícios e comportamentos em geral), traumas, e fatores genéticos.

Outra contribuição de Demócrito para a medicina é encontrada na psicopatologia, da qual também se ocupou Sócrates, através de uma analogia entre os males do corpo e os males da alma. Em 31 DK, Demócrito refere que a medicina cura as doenças do corpo, e a sabedoria livra a alma das paixões, reafirmando aquela preocupação central da vida, que deve ser cuidar da alma, o verdadeiro artífice da felicidade (B71 DK). Do mesmo modo, para Sócrates, a medicina deve se ocupar do corpo e a filosofia da alma. Platão também reconhece a superioridade da alma, cuja natureza é o pensamento; a alma existe para comandar porque é o princípio da vida, enquanto o corpo, de natureza corruptível, é a fonte de todo o mal e entendido como instrumento limitante da alma<sup>128</sup>.

A *iatriké téchne* é reconhecida como tal pelo fato de ter como seu interesse – entendido como seu fim – a saúde do corpo, além de buscar conhecer as causas e a natureza da doença<sup>129</sup>. É a partir disso que Platão distingue a medicina da culinária. O que não é arte é apenas rotina, como é o caso da culinária, que não só carece de razão, mas também atua usando o prazer como isca apenas para agradar, sem qualquer preocupação com a saúde<sup>130</sup>. Como toda arte, a medicina tem um método, e isto significa partir do conhecimento do seu objeto. Considerando que a medicina surgiu exatamente da observação do efeito dos alimentos sobre o indivíduo são e o indivíduo doente, conforme descrito pelo autor do tratado *Antiga Medicina*, podemos dizer que Platão acata o pensamento hipocrático a respeito da constituição daquele conhecimento como arte<sup>131</sup>. É porque existe a doença que existe a medicina, a quem cabe buscar vantagem não para si, mas para o corpo<sup>132</sup>.

O conceito de doença é, portanto, central para a medicina, e é em torno dele que, por muitos séculos, a arte médica se organizará. Não por acaso, Gmerk (1998) observa

---

<sup>128</sup> *Fédon*, 79e-80a.

<sup>129</sup> *Górgias*, 501a.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 464d-465a.

<sup>131</sup> Cf. *Fedro*, 270 b-d.

<sup>132</sup> *República*, 342b-342c.

que o nascimento da medicina hipocrática coincide com o período de grande deterioração da saúde na antiga Grécia, em grande parte devido à difusão da malária.

Vamos tratar ainda de outro conceito importante. No tratado *Da arte*<sup>133</sup>, o autor reconhece o papel do fogo como o limite da *téckne* médica: o que o fogo não cura, a essas doenças é necessário reconhecê-las incuráveis. Reconhecer essa limitação, porém, nada mais é do que uma prova da existência da arte médica, cujo domínio vai exigir um conhecimento sistemático sobre a causalidade, a partir da observação e da reflexão sobre a doença que se manifesta na *phýsis* do corpo.

Para o autor de *Antiga Medicina*, a descoberta do fogo e sua utilização para a cocção dos alimentos foi o momento que permitiu a passagem do estado bestial à civilização. A importância dos alimentos também é inegável, pois uma vez digeridos, através da cocção (*pépsis*), eles são incorporados ao corpo, gerando todos os elementos da *phýsis*, os quais vão sendo assimilados segundo um processo de atração específica: o sangue vai para o coração, a bile amarela vai para a vesícula, o fígado e a bile negra para o baço, e a fleuma ou pituita vai para a cabeça. Há também outra cocção produzida pelo calor interno do corpo que ‘cozinha’ ou fermenta os humores de maneira curativa natural, e foi isso que foi chamado de força curativa da natureza (*vis medicatrix naturae*), um princípio natural capaz de garantir o equilíbrio dos humores e manter o estado de saúde.

Apesar da intervenção médica se voltar para o corpo que adoecer, há alguns textos hipocráticos que fazem referência aos males próprios da alma, cujos sinais podem ser emitidos pelo corpo, como os excessos no beber, no comer e no dormir (POMA, 2004). Há, contudo, um aspecto problemático nesta relação corpo-alma no âmbito da medicina hipocrática, que diz respeito à definição da sede da alma. Conforme verificado por Poma (2004, p. 57), a alma nos tratados hipocráticos pode se mover pelos confins do corpo, de modo que sua sede aparece localizada tanto no corpo inteiro (*Da Dieta*), como no sangue (*Dos Ventos*) ou no coração (*Do Coração*). Provavelmente isso se deve ao fato de se considerar a composição da alma como sendo da mesma substância do corpo, apenas mais sutil, como um pneuma ou sopro, de modo que as doenças do corpo podem estender-se para a alma e vice-versa, o que torna difícil, no caso de algumas doenças, estabelecer onde está sua origem, se na alma ou no corpo<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> *Aforismo VII, 87 (apud Cairus, 1999, p. 151).*

<sup>134</sup> A autora (2004, p. 55-57) cita o texto hipocrático sobre as epidemias, onde se faz referência à epilepsia e à melancolia como estados que surgem de acordo com a direção tomada pela doença: epilepsia sendo resultado da direção do corpo, e a melancolia resultado da direção da mente, e lembra que nos *Primeiros Analíticos*,



De qualquer modo, apesar da importância da palavra do médico que pratica a dietética, não podemos falar de uma psicoterapia hipocrática. Para Entralgo (2005), o distanciamento dos médicos hipocráticos de uma prática psicoterapêutica, pode ser atribuído a duas razões: uma acidental e outra metódica. A primeira tem a ver com a ojeriza que o asclepiade tinha pelos encantamentos mágicos, associada ao desconhecimento de outro uso da palavra, não mágica, mas com efeito terapêutico, qual seja, a palavra persuasiva. A segunda razão, já conhecida nossa, está na forte tendência da medicina hipocrática em considerar a natureza do homem *apenas* como corpo, cujas sensações constituíam a medida (*métron*) de que necessitava para verificar a exatidão de suas observações. Por isso, ao fazer uso da palavra, a intenção<sup>135</sup> do médico hipocrático era muito mais noética que terapêutica. O objetivo era esclarecer o doente sobre sua enfermidade, mas também ganhar confiança e prestígio, algo fundamental em um contexto de disputas e rivalidades, dado que não havia ainda uma qualificação reconhecida para a prática médica<sup>136</sup>.

O que podemos entender é que ao atribuir um papel preponderante à *phýsis*, o médico deu pouco valor à palavra dirigida ao doente com o intuito de persuadi-lo. Com essa atitude, a medicina hipocrática além de reforçar a distinção feita por Platão entre filosofia e medicina, ainda deu espaço para a figura do retórico Górgias, que estava convencido de poder fazer melhor do que o médico quanto a persuadir o doente a aceitar com mais confiança o tratamento indicado, apenas pelo uso da palavra<sup>137</sup>.

No diálogo sobre a retórica, Górgias vai dizer que a palavra é para a alma o que o *phármakon* é para o corpo. Mas Sócrates alerta que para atuar sobre as almas, é preciso conhecer-lhes seus tipos (*eide*) e disposição (*kairos*), e o que se busca com essa atuação da palavra sobre alguém, uma vez estabelecendo um novo *nómos*, é modificar sua *phýsis* completamente, corpo e alma. A palavra, contudo, assim como o fármaco, pode ser veneno dependendo da intenção do seu uso, de modo que nada garante que aquela mudança será para alcançar o melhor, podendo limitar-se ao mais agradável, visto que o retórico não conhece a natureza, ao contrário do médico. E sendo assim, a retórica não pode ser *téchne*<sup>138</sup>.

---

também Aristóteles aponta para essa relação de interdependência alma-corpo, que vai exigir do médico saber decodificar os sinais emitidos pelo corpo.

<sup>135</sup> As outras intenções na palavra médica dirigida ao doente, conforme apontadas por Entralgo (2005) são: perguntar (na anamnese), prescrever (na indicação do tratamento a seguir), obter prestígio (fazendo o prognóstico, como parte do diagnóstico) e persuadir. A intenção ilustradora – a única estritamente médica – também está presente em todos os escritos médicos.

<sup>136</sup> Sobre o papel do médico nas assembleias ver JOUANNA, Jacques. *Hippocrates*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

<sup>137</sup> *Fedro*, 456b-c, 459a.

<sup>138</sup> *Górgias*, 463 b.

Se os médicos não usaram tanto a palavra com intenção terapêutica, o papel do discurso, por outro lado, foi fundamental na sistematização e divulgação do saber médico. Um exemplo importante desse discurso é o Juramento hipocrático que descreve três tipos de ensinamento: o do preceptor, relativo às regras de conduta do médico no exercício da profissão; o ensino oral, de pai para filho ou de mestre para aprendiz, que constava não só de ensinamentos médicos, mas de algumas noções de filosofia e retórica; e o ensino voltado para a clínica (REBOLLO, 2006).

Sem dúvida, a medicina, como modelo de saber, teve um importante papel no desenvolvimento da literatura científica da época que começou a substituir o ensino oral, tanto que todos os tratados da Coleção Hipocrática foram escritos em dialeto jônico, a despeito da origem dórica de Hipócrates. Exemplos da interação entre medicina e filosofia no campo literário podem ser vistos em dois daqueles tratados. Em *Antiga Medicina*, temos um dos primeiros testemunhos da palavra *filosofia* na literatura grega; e em *Águas, ares e lugares* aparece pela primeira vez o binômio *nómos/phýsis*, na forma da relação costumes e natureza<sup>139</sup>.

Desde o início, o homem sempre teve de lidar com a doença, fenômeno que permitiu desenvolver o campo da paleopatologia. Ao longo da sua história, esse fenômeno será compreendido de várias formas, às quais distintas respostas serão dadas. A medicina hipocrática firmou-se como mais um tipo de resposta aos problemas colocados diante dos fenômenos patológicos de sua época, uma resposta que teve como aspecto inovador a busca por princípios racionais para explicar a doença, sem vinculações com o sobrenatural.

As concepções hipocráticas sobre a manutenção do equilíbrio para garantir a saúde do corpo – grande parte devedoras da filosofia natural – permaneceram válidas até o século XVII, quando a sede da doença deixou os humores do corpo para se localizar em um órgão ou estrutura anatômica. O deslocamento da sede da doença, resultado do avanço do conhecimento, vai ser uma constante no pensamento médico e se reflete nas práticas de cura que passam a ser aceitas e entendidas como ‘adequadas’.

No caso da dietética, como já observamos ao tratar da relação natureza e educação em Demócrito, o discurso é necessariamente um elemento importante, não só para a comunicação das prescrições, mas ainda como uma estratégia de defesa e consolidação de regras que envolvem todo um modo de vida, com conseqüências práticas que vão para além do plano individual.

---

<sup>139</sup> Cf. Jouanna (*apud* Cairus, 1999, p. 36).

É a partir destas referências que vamos apresentar como se dá a relação medicina e filosofia também no âmbito do discurso.

### 2.5 O discurso médico e o discurso filosófico

Além da interação em questões de conteúdo, metodologia e epistemologia, a medicina e a filosofia apresentam outra importante similaridade nas formas de expressar e apresentar suas idéias, despertando o interesse para o campo do estudo de textos ou da análise de discurso. Um fator que favoreceu o desenvolvimento desse campo de estudo, segundo Van Der Eijk (2005), foi a boa conservação dos textos médicos antigos, se comparada com outros textos clássicos da literatura grega e latina, o que garantiu à medicina um papel fundamental na formação da literatura científica desse período.

De qualquer modo, tanto os textos médicos como os textos filosóficos funcionavam em contextos específicos, para públicos e propósitos definidos, e serviam como veículos não apenas para transmitir idéias mas também para afirmação de poder e autoridade. Recorde-se que se tratava de um contexto de competitividade, em que médicos e filósofos precisavam impressionar suas audiências, persuadir seus ouvintes, levando inclusive ao desenvolvimento de novas formas de comunicação escrita (VAN DER EIJK, 2005).

Não era de estranhar, portanto, que a produção literária médica contemplasse, além das diversas modalidades de prática, seus respectivos profissionais, a saber: o *demiourgós* – eleito pela Assembléia a serviço da comunidade e que também se dedicava às questões de filosofia natural –, o *technités* – artesão da cura que dominava a arte de curar no sentido prático –, e o médico orador viajante que proferia discursos de convencimento e propaganda antes de se estabelecer em uma cidade (REBOLLO, 2006).

O fato de não existir uma profissão médica autorizada pelo Estado e nenhuma qualificação médica reconhecida exigia prestígio das escolas para um aspirante a médico em uma cidade<sup>140</sup>. Para Amundsen (*apud* French, 2003, p. 16), foi a preocupação com a reputação que originou grande parte dos princípios médicos expressos na literatura médica. A medicina se dava em um grande ‘mercado’<sup>141</sup> e a importância dos discursos médicos é também ressaltada na *Paidéia*, como vemos a seguir:

<sup>140</sup> A esse respeito ver TEMKIN, Owsei. *Hippocrates in a world of pagans and Christians*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1991.

<sup>141</sup> Essa noção de ‘medical market-place’ refere-se a uma medicina privada, desenvolvida, sobretudo, nos centros urbanos. Cf. CONRAD, L.; NEVE, M.; NUTTON, V.; PORTER, R. e WEAR, A. *The Western Medical Tradition*. CUP 1995.

A atuação dos médicos como oradores sofistas ambulantes representava uma tentativa para realçar a importância pública dessa profissão. A energia espiritual dos que a empreenderam não despertou só um interesse passageiro pela sua causa, mas criou como que um novo tipo de *homem culto em Medicina*, isto é, um homem que dedicava um interesse especial, ainda que não profissional, aos problemas dessa ciência, e cujos pareceres em matéria de Medicina se distinguiam da ignorância da grande massa. (JAEGER, 1995, p. 1014-15, *grifos do autor*)

A respeito do confronto oral necessário para a apresentação do pensamento médico em formação, L. Bourgey (*apud* Vernant, 1990, p. 370) diz:

Não se tratava apenas de compor belos trechos de eloquência, mas era preciso enfrentar vitoriosamente os adversários: freqüentemente após a apresentação de uma determinada tese, um outro médico tomava a palavra para sustentar a tese oposta, ou seja, o orador posto diretamente sobre o escabelo via-se obrigado a responder a uma série de questões precisas.

À mesma situação está sujeito também o filósofo. É o que se lê no tratado hipocrático *Da Natureza do Homem*, quando o autor critica “aqueles que falam sobre a natureza humana, além do que concerne à medicina<sup>142</sup>”. Como vimos no item 2.1, sobre a crítica a Empédocles, trata-se aqui, evidentemente, dessa crítica aos *physiologos* e suas *archai*. Vejamos o que diz Polipo, provável autor desse escrito, sobre os discursos filosóficos acerca do tema:

Diz um deles ser o ar o uno e o todo; o outro ser o fogo; o outro, a água; o outro, a terra. Cada um acrescentando ao próprio discurso testemunhas e provas que nada são. Quando, pois, todos utilizam o mesmo juízo, mas não dizem as mesmas coisas, é evidente que não as conhecem. Poderia qualquer um saber muito bem disso observando aqueles que se contradizem; pois quando os mesmos homens contradizem uns aos outros diante dos mesmos ouvintes, nunca um só é três vezes seguida vitorioso no discurso; mas uma vez este triunfa; outra, aquele outro; outra ainda aquele cuja língua tiver maior fluência diante do público. Todavia, é justo aceitar que quem fala conheça bem os assuntos, fazendo triunfar sempre seu próprio discurso, caso conheça ele a realidade e a demonstre como se deve. (CAIRUS, 1999a, p. 3)

Consideramos importante retomar aqui o que parece ter sido um aspecto fundamental para compreender essa realidade. Trata-se do papel da escrita<sup>143</sup> na reestruturação do pensamento grego, que está ligado aos primórdios da filosofia e ao advento da *pólis*. Com efeito, paralelamente ao surgimento do pensamento racional – que tanto se exprime em um vocabulário definido com noções fundamentais, como se apresenta na forma

<sup>142</sup> Cairus, 1999a, §1º.

<sup>143</sup> A respeito do que seja escrita como expressão verbal, que se distingue de outras formas de expressão como desenhos ou sinais, ver ONG, W. J. *Oralità e scrittura: Le tecnologie della parola*. Bologna: Il Mulino, 1986.

de um sistema conceitual coerente e estruturado – um conjunto de transformações também ocorreu no âmbito social e econômico. Mas foi a existência de um ‘pensamento político’, cujo espaço de expressão – através da palavra – vem a ser a ágora da *pólis*, que possibilitou a mudança no significado social da escrita alfabética<sup>144</sup>.

Conforme aponta Vernant (1990), o novo discurso que surgia, de caráter explicativo e não mais narrativo, precisava ser exposto publicamente para o debate e a crítica, assim como a redação das leis, reproduzindo, assim, as regras do jogo político. Ao contrário do papel que tinha nos reinos do Oriente Próximo, onde era especialidade e privilégio dos escribas, na *pólis* a escrita vai ser um instrumento de publicidade, que permite tornar as coisas – incluindo todas as formas de saber e não apenas os negócios políticos – objeto de discussão pública, comum a todos (*koiná*)<sup>145</sup>.

Por volta do século VIII a.C, os gregos passaram da oralidade para a escrita a partir do alfabeto fenício ao qual incorporaram as vogais, o que levou à mudança na direção da escrita – da direita para a esquerda no modelo fenício – para da esquerda para a direita<sup>146</sup>. Kerckhove (*apud* Baptista, 2005, p. 8) supõe ser o alfabeto determinante para a dependência tipicamente ocidental do ser humano à racionalidade, na medida em que os sistemas escritos que representam sons são escritos horizontalmente – ao contrário daquela escrita que representa imagens, como os ideogramas e hieróglifos que são escritos verticalmente – o que acentua duas funções do hemisfério esquerdo do cérebro: tempo e seqüência e, com isso alimenta o pensamento abstrato, analítico<sup>147</sup>.

Em uma cultura de oralidade primária as palavras são sons, entidades acústicas, não visuais. Os sons não ocupam lugar, tanto que Homero sempre fala em ‘aladas palavras’. A epopéia, no seu esforço para estocar informação cultural reutilizável, dependeu inteiramente da descrição verbal passada de geração a geração. Era fundamental garantir a interioridade dos sons e favorecer a estruturação do pensamento visando sua memorização. Para ser retido pela memória popular, o enunciado precisava ser proferido em fala rítmica, metrificada, em que os fatos narrados em recitação assemelham-se como ecos, de tal modo

<sup>144</sup> No período ‘obsuro’, que vai do século XII ao século VIII a. C, não havia nem mesmo sistemas de representação figurada na Grécia, o que só começa a surgir, por influência de modelos orientais, a partir do século VIII a.C (VERNANT, 1990, p. 400). Admite-se, porém, que todos os sistemas de escrita tiveram sua origem em algum tipo de pictografia (ONG, 1986).

<sup>145</sup> Vernant, *op. cit.*, p. 251.

<sup>146</sup> Também a ordem das letras foi revertida na passagem do alfabeto fenício ao grego, que fez do ‘a’ a primeira letra.

<sup>147</sup> Disso não decorre que o analfabeto pense de maneira diversa, mas apenas que, sob as mesmas condições, terá mais dificuldade para analisar pensamentos e conceitos abstratos.

que cada fato novo sempre recorda o antecedente. É o que Havelock (1996, p. 138) chama ‘ritmo temático’:

O metro dirige a memória pela pura força da repetição, enquanto admite a inclusão, no padrão sonoro repetido verso a verso, de novas séries de sons que, como palavras, em parte constituem um enunciado novo. O novo é assim recordado na medida em que está contido num enquadramento familiar, operante verso a verso.

A escrita, por sua vez, permite fixar as palavras, abrindo a possibilidade de voltar ao texto para analisá-lo, reordená-lo e repensá-lo, o que favorece a reflexão. Não por acaso, há vários estudos que associam o surgimento da escrita à fixação do homem à terra, à produção de marcas, à colheita em um tempo posterior, à necessidade de vínculos para uma vida em comunidade<sup>148</sup>.

Para Vernant (1990), a organização do discurso escrito, que constitui uma nova forma de pensamento, é paralela a uma análise mais cerrada, pressupondo uma atitude mais exigente do público que reconhece no texto escrito uma qualidade de utilidade duradoura. Na mesma linha de entendimento, Havelock (1996) vai dizer que o traço fundamental do legado do alfabeto à cultura pós-alfabética foi a mudança na sintaxe do grego diante da possibilidade crescente de enunciar proposições. Enquanto o discurso descritivo de eventos era favorecido pela fala iletrada, a pós-letrada alterou o equilíbrio em favor da reflexão. Ao tornar a palavra um ‘artefato visível’, o enunciado vai liberar o cérebro humano do esforço da memorização, aumentando as energias disponíveis para o pensamento conceitual. Uma influência desse fato na filosofia jônica foi o tipo de problema inicialmente confrontado pelos pré-socráticos, que seria mais sintático que filosófico, o que se observa pelo seu discurso sofisticado, de tipo analítico e conceitual<sup>149</sup> (HAVELOCK, 1996).

Evidentemente, a passagem da oralidade à escrita não se deu de modo súbito, e foi necessário que aqueles filósofos adaptassem seus discursos a uma audiência ainda habituada a elementos mnemônicos. Há o que Havelock (1996, p. 50) chama de “penetração do saber letrado na situação oral que o compenetra”. De instrumento mágico e secreto, a escrita grega, pouco a pouco, vai adentrando na vida dos artesãos e comerciantes, até se difundir para a grande maioria da população, o que só ocorreu por volta do século V a.C.

<sup>148</sup> BAPTISTA, Maria Luiza Cardinale. *Psicotecnologia da escrita: o recuo no tempo*. Disponível em <http://www.jornalismo.ufsc.br/redealcar/cd3/midiologia/marialuizacardinalebaptista.doc>. Acesso em 12. out. 2007.

<sup>149</sup> HAVELOCK, Eric C. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Tradução de Ordep José Serra. São Paulo: Unesp, 1996.

No caso da medicina, também o texto escrito vai servir para sua defesa<sup>150</sup>. Um bom exemplo disso é o tratado *Sobre a Arte*, primeiro documento histórico do debate entre médicos, filósofos e a sociedade grega envolvendo a constituição da arte médica (REBOLLO, 2003). Nesse tratado, o autor reconhece ser mais fácil convencer as pessoas pelo que elas vêem do que pelo que elas ouvem, e defende que a existência de um conjunto de regras, instrumentos e práticas médicas servem como prova de que a arte existe, na medida em que constituem sua forma (*eidos*). Era importante também para o doente ‘ver’ o médico em ação, mais que ouvi-lo, daí o pouco uso que fizeram os médicos hipocráticos da palavra como terapêutica.

Entretanto, nos debates públicos, o discurso médico tornava-se fundamental para garantir a afirmação da arte médica e o prestígio de seus praticantes. Era preciso argumentar e convencer, persuadir e, assim sendo, o médico não podia agir como tirano, já que se encontrava em um espaço público democrático em que podia ser questionado. Nesse caso, medicina e retórica se aproximam, mas de qual retórica se pode falar?

Conforme apontado no *Górgias* (455a), o discurso retórico não promove o conhecimento – apenas a crença – sobre o que é justo ou injusto. Sendo assim, a arte médica não teria a ganhar com isso, pois como diz Sócrates, apenas entre os ignorantes o retórico poderia exercer seu poder<sup>151</sup>. O discurso retórico, nesse sentido, conforme já vimos, não visa ao bem, apenas ao prazer. Ao médico, no entanto, no contexto de uma disputa pública, interessa também mostrar conhecimento. Sua arte visa ao bem – a saúde – e, como tal, precisa conhecer as causas, os meios e os fins. Então, a retórica, se usada pelo médico no contexto das disputas públicas, poderia sim se ocupar do que é justo ou injusto conforme a natureza, desde que partisse do *conhecimento* dessa natureza.

Dissemos que o alfabeto e a escrita tiveram repercussões no pensamento, possibilitando e facilitando os processos de reflexão, análise e abstração. Esse mesmo pensamento, porém, mesmo que na forma de discurso oral, vai revelar também a influência da escrita. O procedimento analítico desenvolvido na forma dos diálogos escritos de Platão revela uma precisão jamais encontrada em uma cultura puramente oral. É o que diz Havelock (*apud* Ong, 1986, p. 20), quando avalia a forma como Platão trata do conceito abstrato de justiça: seria o reflexo no discurso oral daquele sentido de exatidão e precisão já interiorizado pela cultura escrita. Assim, embora Platão considere desumana a escrita, por destruir a

---

<sup>150</sup> A respeito dos elementos sofisticos usados na defesa da medicina, inclusive com auxílio da retórica forense ver MANN, Joel Erin. *Of science, skepticism and sophistry: the pseudo-Hippocratic ‘On the Art’ in its philosophical context*. 2005. 347f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Texas, Austin.

<sup>151</sup> *Górgias*, 459 a-c.

memória e enfraquecer a mente<sup>152</sup>, os seus diálogos já seriam reveladores daquela influência interiorizada pela escrita no seu pensamento. Por isso, Colli (1996), considera o diálogo platônico um tipo particular de dialética escrita.

É certo, portanto, que a filosofia natural foi afetada pelo contexto de ambivalência gerada com o advento da escrita. A respeito dessa ambivalência, será bastante aqui apresentar, brevemente, as observações feitas por Havelock (1996) sobre os escritos de Xenófanes, Heráclito e Parmênides<sup>153</sup>.

Em Xenófanes, há uma composição poética, mas “depois dele, os filósofos gregos nunca mais usaram o velho método da narrativa politeísta para descrever fenômenos<sup>154</sup>”; em Heráclito, apesar dos aforismos moldados para memorização oral, o autor é mais enfático:

Quando ele apresenta sua própria visão de mundo – seria um equívoco chamá-la de um sistema –, ele tenta reunir no termo *lógos* diversos fenômenos da experiência e do discurso humano. Este é seu princípio dominante [...]. Mas que é esse *lógos* senão um novo princípio de linguagem e seu uso? Ele representa uma maneira de falar, uma fórmula verbal, ou, por fim, um princípio encarnado nessa fórmula. [...]. Ao chamar nossa atenção para este símbolo verbal, Heráclito, acredito eu, coloca em foco sua oposição à linguagem e à narrativa homérica [...]. Seu inimigo não é o fluir do universo, mas o fluxo da fala homérica. (HAVELOCK, 1996, p. 258)

Quanto a Parmênides, embora reconhecendo uma relação ainda mais profunda com Homero e Hesíodo, Havelock (1996, p. 266) distingue traços característicos que apontam para o rompimento com a antiga tradição, concluindo que “ele apenas pode bater-se por mudança dentro do quadro de referência fornecido por seus protótipos tradicionais”.

Esse mesmo processo de transição da oralidade à escrita está refletido no discurso médico. Podemos verificar isso pela diversidade de estilos no próprio *Corpus Hippocraticum*. Há tratados que preservam o conhecimento tradicional transmitido oralmente – que sempre havia sido uma forma importante de ensinamento médico e continuou sendo a preferida até Galeno –, e outros que se referem a apresentações orais do conhecimento médico para audiências distintas, inclusive de não especialistas e filósofos<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> *Fedro*, 274c-275b.

<sup>153</sup> O autor explica não ter considerado os milésios pelo fato de não ser possível ter confiança nos seus escritos e seu pensamento apenas poder ser conhecido a partir de doxografias tardias (HAVELOCK, 1996, p. 246).

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 246-251.

<sup>155</sup> Um conhecido embate entre os hipocráticos contra os filósofos está em *Antiga Medicina* quando o autor crítica aqueles que tentam falar ou escrever sobre medicina tendo postulados como base das suas discussões.



Não se quer dizer com isso que a informação escrita não fosse julgada importante nos contextos médicos, sobretudo para os próprios médicos, já que os livros eram considerados sem grande utilidade para quem não tinha experiência (VAN DER EIJK, 2005). A respeito, porém, do papel que possa ter tido a escrita na estruturação do pensamento, Van Der Eijk (2005) considera mais importante pensar que o desenvolvimento da prosa deve ser entendido como consequência de novas formas de pensar, ou como resultado de uma nova atitude rumo ao conhecimento que levou ao desejo de armazenar dados obtidos da experiência, sistematizá-los e torná-los acessíveis visando à sua preservação<sup>156</sup>.

Ora, essa idéia de preservação para uso futuro também foi apontada por Havelock (1996) como forma de realização de toda a potencialidade de um novo enunciado. A capacidade de pensar foi considerada uma 'idéia nova', mas que passou a ter plena existência no enunciado, e foi isso que permitiu o avanço do conhecimento. Este teria sido o propósito mais importante a ser cumprido com o uso do alfabeto, pois, nas palavras do autor:

O que o alfabeto efetivamente trouxe a lume foi prosa registrada e preservada em quantidade. [...]. Estava a caminho uma revolução tanto psicológica como epistemológica. [...]. O pronunciamento já não precisava ser memorizado. Podia ficar à mão num artefato, para ser lido quando fosse preciso; [...]. As energias mentais assim liberadas por essa economia de memória foram provavelmente grandes, contribuindo para uma enorme expansão do conhecimento disponível ao cérebro humano. (HAVELOCK, 1996, p. 85)

Vimos, portanto, que a escrita deu suporte aos processos de abstração, além de permitir estabelecer definições, conceitualizações, confrontos e críticas. Se nesse processo o discurso filosófico inicial foi se tornando analítico-conceitual, o discurso médico foi, sobretudo, semântico, pois a identidade e especificidade do saber médico vinham do reconhecimento dos sinais externalizados pela *phýsis* do corpo. Uma característica desse discurso é o apelo a termos usados na linguagem de guerra, como aponta Roselli (2001), ainda hoje presentes na linguagem médica, como por exemplo, referir-se à doença como mortal (*thanasimos*), destruidora (*olethrios*), ou capaz de matar (*apokteinein*).

Pode-se dizer que até o século XVII o discurso hipocrático não sofreu modificações significativas, sendo ainda hoje fonte para reflexão da ciência médica,

---

<sup>156</sup> Uma peculiaridade no caso da medicina, apontada pelo autor, é que era comum que os escritos fossem anônimos; tratava-se de uma necessidade própria de armazenar o conhecimento, considerado uma reserva comum acessível e intercambiável a todos. Foram os médicos que primeiro criaram uma coleção de literatura de tipo técnica.

especialmente, quanto à consideração da singularidade do doente e quanto ao papel do diálogo na relação médico-doente<sup>157</sup>.

Apesar de não se apresentar como um corpo homogêneo, o conjunto de escritos da Coleção Hipocrática trouxe de novidade um modelo epistemológico que evidencia a dimensão técnica de uma prática empírica, fundada em um método científico cujo centro de ação é a *phýsis* do corpo. Na medida em que não se constituiu apenas como um campo de saber, mas também como *téchne*, a medicina pode organizar sistematicamente sua atividade prática de cura, atenção e cuidado, aplicando um juízo à própria experiência.

Vimos ainda que, para a construção desse saber médico, a contribuição dos pré-socráticos foi fundamental, uma vez que trouxe à luz tanto o problema da relação homem-natureza, como o problema da causa das mudanças observadas na natureza em geral, e no homem em particular. Na tentativa de equilibrar o homem no seu mundo e descobrir as causas que produzem as mudanças e os desequilíbrios, a medicina precisou deslocar a responsabilidade pela doença para o âmbito da *phýsis* do corpo, retirando-a do domínio divino. Além disso, para agir sobre essa natureza do corpo e aplicar as medidas corretas em vista do equilíbrio, era preciso conhecer seu fim (*télos*).

É a partir desse ponto de vista teleológico que a medicina hipocrática vai desenvolver um importante papel educativo, através da dietética. Ao contrário da farmácia e da cirurgia, a dietética era o campo através do qual a medicina podia ser aplicada a todos, pois se ocupava de normas visando à manutenção ou à restauração do equilíbrio do corpo, incluindo não só os cuidados com alimentação, banhos e exercícios, mas também com os ambientes, as águas, as estações, e a vida geral do indivíduo. Se considerarmos ainda que foi a dietética que possibilitou o nascimento da arte médica, como afirmara o autor do tratado *Antiga Medicina*, então só podemos concordar com Jaeger (1995) e reconhecer que a teleologia também está no berço da medicina.

Entretanto, recordemos que as prescrições da dietética antiga tinham uma preocupação voltada para o ‘adequado’ do corpo apenas com referências biológicas, já que a medicina não chegou a explicar racionalmente a teleologia da *phýsis* do corpo.

Será na filosofia moderna de Kant que vamos encontrar uma nova dietética também relacionada com a teleologia. Desta vez, porém, suas prescrições apontam fortemente para um aspecto moral e não apenas biológico. É que através da dietética, Kant vai dar um fim moral à medicina e unir novamente os discursos médico e filosófico, estabelecendo um papel

---

<sup>157</sup> Recorde-se que ainda hoje é utilizado o juramento médico formulado por Hipócrates.

‘dietético para sua filosofia moral, na medida em que esta fornece “uma panacéia que, decerto, não serve a todos para tudo, mas não pode todavia faltar em receita alguma<sup>158</sup>”.

Na perspectiva kantiana, a dietética, como arte de afastar as doenças, tem a filosofia como pressuposto, uma vez que o cuidado de si passa a ser visto não apenas como imprescindível para a conservação da vida, mas também como um dever moral. Desta forma, uma vez que o fim da dietética passa a ser um dever, então a filosofia torna-se necessária à dietética para produzir aquela disposição moral do ânimo capaz de agir sobre o físico do homem.

Isto significa que é preciso reconhecer na arte médica uma dimensão ética da maior importância, sobretudo, tendo em vista que nesse campo a filosofia estará necessariamente presente, como filosofia prática. E é exatamente dessa dimensão, onde a medicina não pode prescindir da filosofia, que vamos tratar na segunda parte desse trabalho, tomando como pano de fundo o conflito natural que surge entre ambas por ocasião da demarcação dos seus limites.

---

<sup>158</sup> *O Conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 116.

### 3 AS ORIGENS DA DIETÉTICA KANTIANA E O PENSAMENTO MÉDICO

Há muitos germes na humanidade e toca a nós desenvolver em proporção adequada as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem atinja a sua destinação (Kant, *Sobre a Pedagogia*)

A dietética, como vimos anteriormente, representou, desde o início, o grande pilar da medicina antiga. Segundo o autor do tratado hipocrático *Antiga Medicina*, a prática médica, ou melhor, a *arte* médica, teve início com a observação do efeito dos alimentos no indivíduo são e no indivíduo doente. Mas a dietética não envolvia apenas a alimentação, apresentando uma vasta amplitude na antiguidade. De acordo com o estudo feito por Cairus (2007), a dieta (*diaita*) podia significar tanto o *nómos* como o *éthos*, no sentido de um modo de viver habitual, sendo que é no âmbito da medicina que o termo vai passar da *observação* à prescrição ou *intervenção*, de caráter específico – por oposição àquela intervenção geral, no âmbito da justiça como *dike*. A expressão que hoje mais adequadamente poderia traduzir essa noção de dietética conduz ao que chamamos ‘estilos de vida’, hábitos ou costumes que temos no nosso cuidado pessoal visando a uma certa ‘qualidade de vida’.

Pretendemos mostrar nesse capítulo que as considerações de Kant sobre a dietética não apenas resgatam esse sentido do termo na medicina hipocrática, como ainda vão atribuir um caráter moral ao tipo de prescrição da dietética no âmbito da filosofia, sem prescindir do papel da observação e da atenção. Se considerarmos a questão atual do conceito de saúde como qualidade de vida, e o dever do Estado para com a saúde, a importância das considerações de Kant são fundamentais porque deslocam o foco de uma ação estatal tipicamente policialesca para o indivíduo que, como agente livre, deve responsabilizar-se por viver dignamente a sua vida, o que implica o cuidado de si a partir de escolhas morais.

Apesar disso, a dietética kantiana parece ainda não ter despertado o interesse dos estudiosos do filósofo de Königsberg, que têm preferido se dedicar à sua filosofia crítica. Cassirer (1948), ao analisar a vida e a doutrina de Kant, por exemplo, faz duras críticas à terceira parte de *O Conflito das Faculdades*, onde é tratado o conflito entre a faculdade de medicina e a faculdade de filosofia. Para este autor, o texto intitulado *Do poder que o ânimo tem pelo simples propósito de ser senhor dos seus sentimentos mórbidos*, no qual Kant apresenta sua dietética, constitui apenas um conjunto de normas dietéticas soltas, sem um

nexo interno, que o filósofo teria provado em sua experiência pessoal e na observação metódica de si mesmo<sup>159</sup>.

Não é o que pensamos. Para nós é patente a importância dessas observações de Kant, e de forma alguma vamos cogitar que sua dietética seja apenas um conjunto de divagações produzidas por efeito da velhice. Pelo contrário, partimos do entendimento de que a relação de Kant com a medicina sempre esteve presente ao longo da sua obra, sendo curioso notar que seu primeiro escrito publicado, *Idéias para uma verdadeira avaliação das forças vivas*, de 1746, foi dedicado a um médico, Johann Christoph Bohl. Embora seja certo que essa relação pode ser analisada a partir de uma dimensão biográfica, pessoal, que tem como referência algumas de suas cartas dirigidas a médicos<sup>160</sup>, também é certo que a medicina para Kant tem uma importância filosófica, e este é um aspecto que queremos ressaltar, a partir dos escritos que tomamos como base para compreender a dietética apresentada na obra *O Conflito das Faculdades* (CF)<sup>161</sup>.

Antes, porém, vamos situar a dietética desde Hipócrates. Como já dissemos, inclusive na descrição histórica feita na primeira parte desse trabalho, a dietética não apenas constituiu, desde o início, uma parte fundamental da medicina, como também para o autor do tratado hipocrático *Antiga Medicina*, tratava-se da sua própria origem. Com o médico de Pergamo, Galeno<sup>162</sup> (131-200 d. C) – grande compilador, comentador e divulgador do legado Hipocrático – a importância da dietética só foi reforçada. Galeno sistematizou essa disciplina, definindo-a como o estudo e a prescrição de regras para conservar a saúde. No tratado de higiene *De sanitate tuenda*, Galeno expõe as conhecidas seis coisas não naturais (*sex res non naturales*), cujo bom uso seria salutar<sup>163</sup>, quais sejam: o ar (*aer*), o exercício e o repouso

<sup>159</sup> CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1948. p. 473-4. A mesma interpretação é dada à Antropologia, vista por Cassirer como uma coleção de materiais para a história humana e o estudo do homem, agrupados de modo pragmático, tanto a partir da própria observação de Kant como a partir de fontes alheias (*loc. cit.*).

<sup>160</sup> A respeito das inúmeras relações entre Kant e os médicos de sua época ver ENGELHARDT, Dietrich Von. Il dialogo fra medicina e filosofia in Kant nel contesto storico. In: BERTANI, Corrado; PRANTEDA, Maria Antonietta (org.). *Kant e il conflitto delle facoltà: ermeneutica, progresso storico, medicina*. Bologna: Il Mulino, 2003. Também é importante considerar as cartas de Kant a Hertz (1773), a Hufeland (1796, 1797, e 1798) e a Sömmering – esta última, incluída na obra *Sobre o órgão da alma*, publicada em 1796.

<sup>161</sup> Utilizaremos aqui, além do *Conflito das Faculdades*, a segunda parte da *Metafísica dos Costumes* (Doutrina das Virtudes-DV), a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Antropologia), as *Lições de Ética* (LE), e o discurso de Kant proferido por ocasião do término do seu Reitorado a Königsberg, *De Medicina Corporis quae Philosophorum est* (Da medicina do corpo dos filósofos-Da Medicina).

<sup>162</sup> O esforço de Galeno para reconciliar Hipócrates, Platão e Aristóteles resultou no *hipocratismo galênico* que reinou até o século xv (REBOLLO, 2006).

<sup>163</sup> Embora não seja objeto deste trabalho, a respeito da relação entre dietética e conduta moral em Galeno ver REBOLLO, Regina. Galeno de Pérgamo: a saúde da alma depende da saúde do corpo. In: *Anais do Simpósio Internacional de Estudos Antigos: saúde do homem e da cidade antiga na antiguidade Greco-romana*, 2007, Parque Natural do Caraça, BH.

(*motus et quies*), a alimentação e as bebidas (*cibus et potus*), o sono e a vigília (*somnus et vigília*), as evacuações e as secreções (*excreta et secreta*) e as paixões da alma (*affectus animi*). Tais coisas são ditas não naturais porque constituem causas exteriores à natureza do homem que podem alterar sua saúde, mas não funcionam automaticamente e, por isso, dependem da regulação ativa e consciente do homem distinguindo-se das coisas ditas naturais – que constituem o campo da fisiologia (*res naturales*) – e das coisas contra a natureza – do campo da patologia (*res contra naturam*).

Também na principal obra da Escola de Salerno – a mais antiga instituição médica do Medievo – vem exposta uma série de normas higiênicas de caráter profilático visando à conservação da saúde, o que exprime a relevância da dietética no âmbito da medicina medieval<sup>164</sup>. Mesmo na medicina do início do Renascimento a dietética segue seu primado sobre a farmácia e a cirurgia, embora ainda permeada por receitas mágicas, alquimia e superstições, dada a profunda ligação da medicina medieval com a teologia.

É com o famoso Tratado da Vida Sóbria<sup>165</sup> (*Discorsi della vita sobria*), publicado em 1558 e escrito pelo veneziano Luigi Cornaro<sup>166</sup> (1463?-1566), que se busca libertar das influências místicas e astrológicas a partir de uma prática racional da medicina. Segundo análise de Oliveira (2006), o que distingue o tratado de Cornaro dos outros tratados, é a maneira como ele “pretende fazer da razão um instrumento crítico, permitindo a todo indivíduo fazer da sua saúde sua própria ocupação (e não a ocupação de alquimistas ou de mágicos) e de prevenir o surgimento das doenças<sup>167</sup>”.

Nessa obra, Cornaro considera que, com o tempo, o costume nos homens se torna natureza, e se propõe a tratar da ‘vida desregrada’, um dos três maus costumes que ele avalia ter dominado a Itália: a adulação e os rituais, viver segundo a opinião luterana<sup>168</sup>, e os excessos na bebida e na comida. Para Cornaro, não há melhor médico do homem que ele próprio, nem melhor medicina que a vida regrada, segundo a simplicidade da Natureza, que nos ensina a viver felizes com pouco, por meio da santa moderação e da divina razão.

Ora, sabemos que estas idéias não constituíram nenhuma inovação, pelo que já pudemos delimitar na primeira parte deste trabalho, mas o que é importante considerar agora, com a proliferação dos tratados de dietética no Renascimento, é que são retomados

<sup>164</sup> A respeito dessa obra, o *Regimen Sanitatis Salernitanum*, e a história da escola médica de Salerno, consultar o site [http://www.scuolamedicasalernitana.it/articoli/smes\\_nella\\_letteratura.htm](http://www.scuolamedicasalernitana.it/articoli/smes_nella_letteratura.htm). Acesso em 10 jul. 2008.

<sup>165</sup> Disponível em [www.iperteca.it/download.php?id=1453](http://www.iperteca.it/download.php?id=1453). Acesso em 20 jul. 2008.

<sup>166</sup> Sua data de nascimento não é certa, apenas a data da morte. O que se sabe é que viveu muito e graças ao regime de vida adotado. Cf. <http://www.intratext.com/ixt/ITA2506/P4.HTM>. Acesso em 10 jul. 2008.

<sup>167</sup> OLIVEIRA, Claire Crignon de. Ser sóbrio e racional: os usos ambíguos da razão na literatura dietética dos primórdios das luzes inglesas. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 83-99, 2006.

<sup>168</sup> Recorde-se que a Reforma Protestante iniciou-se na Alemanha, com Martin Lutero, em 1517.

tanto os temas estoicos, como o regime/dieta da medicina hipocrática, todos enfatizando o papel terapêutico da razão. Entretanto, ao contrário do que possa parecer, não identificamos nenhuma aproximação significativa entre a dietética de Cornaro e a dietética de Kant, que também tem no uso da razão o fundamento para viver bem a vida. Embora Cornaro não fosse médico, mas considerando que o seu tratado foi bastante difundido e suas idéias se encontram reproduzidas nos tratados médicos<sup>169</sup>, o que se observa é a característica do que o próprio Kant estabelece para distinguir sua dietética daquela encontrada no âmbito da medicina, quando responde a Hufeland na terceira parte do *Conflito das Faculdades*: é verdade que ambos, médico e filósofo, usam a razão, mas o médico busca os meios de execução técnica, com habilidade – o que corresponderia ao tipo de imperativo *hipotético* –, ao passo que o filósofo busca o que é ao mesmo tempo em si um dever, portanto um imperativo *categórico*.

Além disso, não desconhecemos que o apelo à razão, presente nos tratados de dietética, está muitas vezes associado à noção do dever moral que tem uma utilidade religiosa. Este é o caso, por exemplo, dos tratados *Método natural de curar as doenças do corpo e as desordens do espírito que dele dependem* (1742) e *Regras sobre a saúde e os meios de prolongar a vida* (1727), do médico inglês George Chayne (1671-1743), que influenciou o filósofo Henry More, um dos ‘platônicos de Cambridge’<sup>170</sup>. Torna-se até oportuna para nós a análise desse uso ambíguo e até contraditório da razão nos tratados de dietética dos séculos XVII e XVIII, conforme feita por Oliveira (2006), na medida em que a autora aponta para a tentativa da medicina em exercer o controle sobre o corpo, num projeto de domesticação do próprio corpo e do corpo alheio.

A razão como instrumento para governar e controlar o corpo, considerada não apenas como condição individual, mas também como uma condição do emergente Estado-nação em relação ao corpo dos indivíduos, é um aspecto original da dietética que floresceu a partir do século XVII, e se torna importante para entender o conflito entre as faculdades de filosofia e medicina, pois não será estranho que os médicos possam servir seja aos interesses do Estado, seja aos interesses dos teólogos, sendo inevitável o conflito com a filosofia que também se dedica à medicina, através de uma dietética, mas que não pode se sujeitar a nenhuma autoridade.

<sup>169</sup> Sobre a influência de Cornaro na medicina inglesa, por exemplo, na obra do médico George Chayne, ver Oliveira (2006).

<sup>170</sup> A expressão refere-se a um grupo de filósofos, teólogos racionais, da Universidade de Cambridge que, entre 1633 e 1688, se posicionou contra o dogmatismo anti-racionalista dos teólogos puritanos e, ao mesmo tempo, contra os escritos materialistas de Descartes e Hobbes. Para o grupo, fé e razão estavam em harmonia e a realidade era feita pelas formas inteligíveis tais como as idéias platônicas. A razão seria a luz de Deus presente na alma dos homens. Cf. <http://plato.stanford.edu/entries/cambridge-platonists/>. Acesso em 20 jul. 2008.

É tanto assim que vamos evidenciar, no que diz respeito ao uso do corpo, na Alemanha do século XVIII, um conflito entre o que propõe a medicina de Estado e o entendimento da filosofia kantiana sobre uma dietética. Ao analisarmos o que diz Kant na obra *O Conflito das Faculdades*, sobretudo, ao tratar da *Peculiaridade da Faculdade de Medicina*, é possível ver de que modo esse controle sobre o corpo é pensado. Por exemplo, sabendo que à época de Kant a medicina na Alemanha se organizava como polícia médica, é interessante refletir sobre o que está por trás da afirmação de Kant sobre o assunto quando ele declara que “toda regulação médica diz, em rigor, apenas respeito à polícia médica<sup>171</sup>”.

O termo polícia médica (*Medizinichepolizei*) surgiu na Alemanha e foi usado pela primeira vez em 1764, por Wolfgang Thomas Rau, em seu livro *Reflexões sobre a utilidade e a necessidade de um regulamento de polícia médica para um Estado*. Representa, assim, uma forma de intervenção médica por parte do governo que, dentre outras atribuições, deveria criar um corpo de funcionários médicos competentes, por ele nomeados, para interferir diretamente com o seu conhecimento e sua autoridade sobre uma determinada região. Através da polícia médica alemã, a saúde passa a ser uma questão de Estado, fortemente influenciada pelo espírito iluminista e humanista da época (ROSEN, 1994).

Desta forma, queremos destacar que nesta época o ponto de união entre medicina e filosofia, qual seja, a dietética, vai ter, por um lado, uma abordagem médica do ponto de vista do Estado visando ao controle do corpo individual e social e, por outro lado, a abordagem filosófica de Kant que vai nos levar para uma teleologia do corpo e uma aproximação entre o físico e o moral. Para o Estado, um povo forte e saudável, como meio de garantir a sustentabilidade do poder; para a filosofia kantiana, a disciplina do corpo – condição absoluta da vida – deve ser dada pela razão do homem, mas sempre e unicamente tendo em vista a realização do fim da humanidade, qual seja a moralidade. O Estado vê o homem como meio para seus fins, a dietética filosófica de Kant vê o homem como fim em si mesmo. Para que não pensemos em medicina, política e filosofia como matérias inconciliáveis, essa união será feita pelo próprio Kant em outros escritos, mas que não serão analisados aqui, tais como *A Paz Perpétua* e *Sobre a Pedagogia*.

De todo modo, o que podemos dizer do que até agora foi visto é que aquela relação da medicina com a política tão bem ilustrada por Tucídides, configura-se, na verdade, no âmbito da dietética, se pensarmos no sentido antigo do termo como prescrição ou intervenção, sendo que na medicina esta se dá sobre o corpo individual, e alcança o corpo

---

<sup>171</sup> CF, p. 30.



social ao passar para o âmbito político. O curioso é que também na época de Kant, é possível estabelecer essa relação. A enciclopédia de Ephraim Chambers (1680-1740)<sup>172</sup> considera que tanto o termo *regime*, como o termo *dieta*, podem ser entendidos seja na medicina, seja na política. Em ambos os casos, dieta ou regime referem-se sempre a decisões sobre como conduzir a vida: na medicina, relaciona-se a doenças no caso particular (a regra prescrita pelo médico ou mesmo como escolha individual); na política, diz respeito a regras visando ao bem comum. Dieta é usado, por exemplo, para designar uma ‘assembléia de estados’, e o autor relaciona o fato de os alemães realizarem a maioria de suas assembléias à mesa, com a origem do termo (*dieta*) que significava uma sala de banquetes (*banqueting room*)<sup>173</sup>.

De qualquer modo, é certo que também à época de Kant a dietética estava ao centro do debate na medicina, e não é difícil notar que sua filosofia foi parte importante desse debate. Já dez anos antes da publicação de *O Conflito das Faculdades* e da *Antropologia*, no discurso proferido ao final do seu reitorado a Königsberg, Kant apresentava o que seria o modo próprio do filósofo praticar a medicina, que é diferente do médico. Ao contrário da clássica distinção feita por Platão, nosso filósofo expande o papel da filosofia no campo médico, ao propor que a filosofia seja medicina tanto do corpo como da mente, de forma que se o médico for também filósofo, ele vai prescrever o remédio filosófico para as doenças físicas<sup>174</sup>.

Antes, porém, de tratar especificamente da dietética de Kant, e a fim de compreender como ela vai se mostrar fortemente influenciada pelas teorias médicas da época, é importante situar o contexto em que se deu aquele debate. O que fica claro é que, mais uma vez na história da medicina e da filosofia, agora nos séculos XVII e XVIII, vamos reviver intensamente o florescimento de idéias filosóficas influenciando a medicina, por toda a Europa (GMERK, 1998), o que levou até ao uso da expressão ‘iluminismo médico’ como sendo a saída do homem da minoridade em relação às coisas que tratam do seu bem-estar<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> Esta enciclopédia britânica, publicada pela primeira vez em 1728, serviu de base para os enciclopedistas franceses, já que a enciclopédia de Diderot começou como uma versão francesa do trabalho de Chambers. Cf. <http://www.britannica.com>. Acesso em 15 set. 2008.

<sup>173</sup> CHAMBERS, Ephraim. *Cyclopeda, or an Universal dictionary of arts and sciences*. London: J. J. Knapton, 1728. v.1, p. 211. Disponível em <http://digital.library.wisc.edu/1711.dl/HistSciTech.CycloSupple02>. Acesso em 15 set. 2008.

<sup>174</sup> KANT, Immanuel. On philosophers' medicine of the body. Tradução de Mary GREGOR. In: *Kant's latin writings*. New York: Peter Lang Publishing. 1986, p. 186. Este discurso, *Da Medicina do corpo dos filósofos (Da Medicina)*, foi proferido por Kant ao final do seu reitorado a Königsberg, provavelmente em 1788.

<sup>175</sup> Esta definição, semelhante à definição kantiana de Iluminismo, foi dada pelo médico Johann Karl Osterhausen (1765-1839) em seu livro *Ueber die medicinische Aufklärung*, de 1798. Cf. Engelhardt, 2003, p. 257.

A importância da medicina hipocrática ainda pode ser vista também nesse período. Para Mary Gregor (1986, p. 189), as controvérsias sobre a força vital dos séculos XVII e XVIII, tiveram origem naquela antiga noção hipocrática de *vis medicatrix naturae* (força curativa da natureza). Esse *enormon*, também conhecido como *impetum faciens*, deu lugar às controvérsias sobre a força vital, que gerou todo o debate entre animistas e mecanicistas.

### 3.1 O contexto do conflito: entre animistas e mecanicistas

Desde os tratados hipocráticos, passando pela sistematização galênica, a medicina só veio a dar um salto qualitativo na compreensão da estrutura e funcionamento do corpo – o que era essencial para explicar a doença e, portanto, aplicar uma adequada terapêutica – somente a partir dos estudos anatômicos de Andrea Vesalio (1514-1564) e de William Harvey (1578-1657) sobre a circulação sanguínea.

O valor do trabalho de Harvey apenas pode ser reconhecido graças à obra (póstuma, de 1664) *Do Homem*, de Descartes (1596-1650), o primeiro livro-texto de fisiologia, que ajudou a trazer a linguagem da física e da mecânica para a medicina (OSLER, 1913). Embora rejeitasse a contratilidade do coração, por considerá-lo um órgão passivo, Descartes estendeu a explicação mecânica da circulação de Harvey a todas as funções fisiológicas do corpo, do que resultou tanto a idéia do corpo-máquina como do dualismo corpo-alma.

A distinção entre corpo, como *res extensa* (coisa extensa), e alma, como *res cogitans* (pensamento) pode ser bem esclarecida com a leitura do artigo três de *As Paixões da alma*:

E não haverá nisso grande dificuldade, se se notar que deve ser atribuído exclusivamente ao nosso corpo tudo o que, existindo em nós, pode também existir nos corpos completamente inanimados; e que, ao contrário, tudo o que em nós existe e não pode de modo algum ser concebido como pertencendo a um corpo deve ser atribuído à nossa alma. (DESCARTES, 1986, p. 66)

É partindo daí que Descartes distingue o calor e todos os nossos movimentos como aquilo que é próprio do corpo, e não da alma, a quem cabe apenas o pensamento. No coração há um calor contínuo, uma espécie de fogo, conservado no sangue das veias, que é responsável pelos movimentos do corpo. A causa destes movimentos é a contração e distensão dos músculos, o que só é possível pela ação dos chamados ‘espíritos

animais’, alguns dos quais entram nas cavidades do cérebro e os outros se espalham pelo resto do corpo. Tais espíritos são considerados corpos muito pequenos, que se movem muito depressa, lembrando as partes da chama que sai dum facho. Apesar da idéia de um dualismo, Descartes supõe uma forte união entre corpo-alma, na medida em que o corpo é uno, devido à disposição de seus órgãos, e a alma está unida a todo o corpo. Esta união, no entanto, dá-se em um lugar específico no corpo, no cérebro, na glândula pineal<sup>176</sup>, considerada o centro da alma, lugar onde a alma exerce suas funções. Uma vez que não é a alma a responsável pela vida, também ela não é responsável pela morte, que é provocada pela corrupção de partes importantes do corpo, à semelhança do relógio que deixa de funcionar quando está estragado por não funcionar mais o princípio do seu movimento<sup>177</sup>.

Uma importante reação ao mecanicismo cartesiano, conhecida como animismo – posteriormente, vitalismo – foi formulada pelo médico alemão Georg Ernst Stahl (1660-1754), para quem o corpo humano era animado por um princípio (*anima*) que atua diretamente sobre o corpo através da vibração nervosa. O princípio vital foi identificado com a *phýsis* hipocrática, e sua atuação desorientada seria a causa das doenças, segundo Stahl. Outra aproximação com a medicina hipocrática, que pode ser percebida a partir do que vimos na primeira parte deste trabalho, encontra-se neste dito de Stahl (*apud* Gregor, 1986, p. 189): “o homem é seu próprio médico e a natureza é o médico da doença<sup>178</sup>” (tradução nossa).

É certo que com o mecanicismo um grande impulso foi dado à fisiologia, mas a dietética, como a parte mais útil da medicina, fundamento histórico e constitutivo da terapêutica médica, continuava carecendo de uma base científica, apesar da proliferação de tratados de higiene a partir do século XVII. A incerteza dos médicos sobre as regras de higiene acabou gerando uma crise na medicina, caracterizada por um ceticismo quanto à sua eficácia terapêutica – os verdadeiros mecanismos da doença e da cura ainda não estavam esclarecidos, a despeito do conhecimento sobre anatomia e funcionamento do corpo.

Um exemplo do descrédito da medicina pode ser observado a partir da leitura do artigo de Johann Benjamin Erhard (1766-1827), publicado de início anonimamente, em 1795, sob o título *Sobre a medicina. Arkesilas e Ekdemos (Uber die Medizin Arkesilas an Ekdemos)*. Neste artigo de Erhard (*apud* Gmerk, 1998, p. 8), o cético *Arkesilas* tenta dissuadir *Ekdemos* de estudar medicina e expõe as razões pelas quais esta não poderia nem mesmo ser chamada de ciência: “nem mesmo no plano de suas conclusões teóricas, nem pelo que

<sup>176</sup> A pineal foi descrita pela primeira vez por Herófilo da escola de Alexandria, séc. III a.C.

<sup>177</sup> DESCARTES, René. *Discurso do método. As paixões da alma*. Tradução de Newton de Macedo. 14ª ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1986.

<sup>178</sup> “*Man has his physician within himself, and nature is the physician of disease*”.

consegue extrair da experiência, essa (a medicina) pode reivindicar a honra de se chamar ciência”.

O texto, escrito na forma de diálogo, apontava para a necessidade de a medicina formular conceitos fundamentais sobre seu objeto – o homem – e a possibilidade de se tornar uma ciência apodítica, embora reconhecendo que suas premissas não poderiam ser fornecidas pela própria medicina. Talvez por isso, a historiadora Erna Lesky (*apud* Gmerk, 1998, p. 4) tenha destacado que as incertezas sobre os fundamentos da medicina do século XVIII não foram um fenômeno endógeno à própria medicina, mas em grande parte, efeito da filosofia de Kant. Ironicamente, se no início a medicina buscou separar-se da filosofia para afirmar-se como ciência, agora se esperava que a filosofia fizesse da medicina uma verdadeira ciência natural. É o que se constata das palavras de um dos mais considerados médicos da Alemanha do século XVIII, Johann Christian Reil (*apud* Gmerk, 1998, p. 07):

De fato, a filosofia poderia prestar um grande serviço à medicina organizando de modo mais correto os conceitos dos médicos, propondo-lhes o modo de encontrar os métodos mais adequados ao seu fim, fornecendo a eles regras precisas para tirar conclusões dos dados da realidade e leis gerais dos casos particulares, indicando-lhes os confins além dos quais a investigação humana não pode lançar-se, e restituindo esta última do campo da metafísica, no qual de bom grado se perde, ao campo da física<sup>179</sup>. (tradução nossa)

Reil (1759-1813) foi professor em Halle por vinte e dois anos e procurou fazer da moderna *physiologia* o adequado fundamento da ciência médica. Rejeitou o animismo de Stahl e sua noção de força vital por defender que a medicina, para se tornar ciência, deveria estar fundamentada na causalidade eficiente, ou seja, qualquer força ou poder deve ser entendido como encontrado na própria matéria orgânica.

Contemporâneo de Stahl, porém seguidor de Descartes, o médico Friedrich Hoffmann (1660-1742) comparou o corpo a uma máquina hidráulica, cujo fluido circulante é uma espécie de éter produzido no cérebro e distribuído aos músculos através dos nervos. Segundo Hoffmann, a vida é, sobretudo, movimento do coração e do sangue, e a morte, sua cessação. Os estados de saúde ou doença estão relacionados ao movimento do fluido no corpo; excesso de fluido causa espasmo, responsável pelas doenças agudas, enquanto sua

---

<sup>179</sup> “*In effetti, la filosofia potrebbe offrire un grande servizio alla medicina organizzando in maniera più corretta i concetti dei medici, proponendo loro il modo di trovare i metodi più adatti allo scopo, fornendo loro precise regole con cui trarre conclusioni dai dati reali e leggi generali da singole osservazioni, indicando loro i confini oltre i quali l’umana ricerca non può mai spingersi, e riportando quest’ultima dal campo della metafisica, in cui volentieri si smarrisce, nel campo della fisica*”.

escassez produz um estado de atonia, que causa doenças crônicas. O estado de saúde seria, então, a condição de movimento normal (OSLER, 1913).

Já para o médico e poeta suíço Albrecht Von Haller (1708-1777), o princípio da doença e da saúde devia ser buscado não apenas no movimento dos fluidos do corpo, mas na capacidade do organismo de reagir aos estímulos. Esta capacidade manifestava-se ou como irritabilidade presente nos músculos ou como sensibilidade nos nervos. A teoria dos estímulos foi desenvolvida também pelo médico escocês William Cullen (1710-1790), para quem a vida era função de uma força nervosa, diferente, porém, do fluido de Hoffman e da alma de Stahl. Essa força nervosa estava presente como um humor em qualquer parte do cérebro e dos nervos, e de acordo com o nível de estimulação – ou por excesso (espasmo) ou carência (atonia) – seriam produzidas as doenças. Coube a outro escocês, o médico John Brown (1735-1788), aperfeiçoar essa teoria dos estímulos, propondo que a vida – como um estado de contínua atividade – só existe como resposta a estímulos, dentro de certos limites, além dos quais, ela seria destruída. Deste modo, estímulos moderados produziriam saúde, estímulos em excesso ou carência produziriam doenças, o que faz com que saúde e doença não fossem vistos como estados opostos, mas condições distintas de vida. Com Brown, o princípio vital, que trazia como problema sua possibilidade de identificação e um caráter sempre misterioso, agora era reconhecido como uma força de defesa, uma resistência que se opunha a uma ação (GMERK, 1998).

Entre animistas e mecanicistas, Kant parece se aproximar mais dos primeiros, como convém ao filósofo, mas com grandes conhecimentos da fisiologia médica da época. No seu discurso de 1786, ele critica a medicina mecanicista praticada segundo a escola de Hoffmann, uma vez que a consequência de considerar uma mesma constituição do corpo seja para os homens seja para os animais, permitiria igualar a prática da medicina àquela da medicina veterinária. Sua preocupação com o que seria próprio do filósofo será exatamente reconhecer o poder de cognição humana como uma força que faz o homem ultrapassar os animais e, por isso, a medicina veterinária não pode ser igual à medicina humana<sup>180</sup>. Entretanto, ele não chega a uma conclusão sobre como agem os remédios aplicados pelos médicos mecanicistas ou vitalistas, se agem mecanicamente ou através da força da mente.

---

<sup>180</sup> *Da Medicina*, p. 198. À discussão sobre as diferenças entre homem e animal seguiu-se o debate sobre a tipologia das raças do qual Kant também fez parte defendendo a unidade da espécie humana. Cf. os ensaios de Kant sobre raças: *Das diferentes raças da humanidade*, do anúncio das lições de geografia física do semestre do verão de 1775, (*Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775*) e A determinação do conceito de raça (*Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*), de 1785.

Por outro lado, a influência de Brown sobre Kant é visível, pelo menos, em dois momentos. No Prefácio à Primeira Parte da *Metafísica dos Costumes*, onde o sistema de Brown para classificação de doenças é citado por ser reconhecido pelos médicos como o único a ser seguido e que exclui todos os demais; e no §76 da *Antropologia*, onde Kant utiliza o sistema de Brown para fazer uma divisão entre as afecções, como sintomas, em estênicas (de natureza excitante) e astênicas (de uma natureza que afrouxam a força vital).

Por trás de todas essas influências, é possível vislumbrar ainda um importante aspecto que vai repercutir na dietética kantiana. Trata-se da estratégia de controle das emoções baseada em uma “fisiologia específica de paixões e emoções, na qual elas estariam relacionadas a alguns movimentos corporais impossíveis de ser controlados pela razão<sup>181</sup>”. Como os estóicos, Kant defende a apatia, mas reconhece ser esta um *dom natural* (*Antropologia*, §75), por estar fora do domínio da razão, o que a torna um ideal difícil de ser alcançado. Estamos considerando apatia como ausência de afetos, no sentido dado por Kant ao termo, tanto na *Antropologia* como na Introdução da *Doutrina da Virtude*, onde se refere à apatia moral.

Se não cabe uma decisão racional para o controle de algumas emoções (as mais fortes), então não caberia também nenhuma prescrição dietética para alcançá-lo. Ocorre que as discussões médicas do século XVIII permitiram formular o que Borges (2005) chama de modelo fisiológico de controle daquelas emoções através de movimentos corporais, o qual teria sido proposto por Descartes, com influência de Galeno, mas também adotado por Kant. Como se daria, então, esse controle? A partir de uma mudança nos estados fisiológicos, seja com movimentos corporais – no caso de alguém com ataques de raiva, por exemplo, quando se busca acalmá-lo com práticas de relaxamento –, seja pelo uso de medicações que atuem sobre os afetos por estímulo ou supressão. Assim, quando não é possível controlar os afetos por meio da mente, resta a saída da intervenção química, fisiológica ou corporal.

Entretanto, não podemos esquecer que ‘o problema dietético supremo’ tratava do poder do ânimo sobre os sentimentos mórbidos do corpo, de modo que Kant vai precisar avançar nesse sentido para estabelecer sua dietética. Será importante, pois, pensar o papel do corpo, não apenas do ponto de vista mecanicista – como objeto do sentido externo que está sujeito à causalidade mecânica –, mas a partir de uma concepção teleológica, como uma organização em que todas as partes estão dispostas com vistas a um fim.

---

<sup>181</sup> BORGES, Maria de Lourdes. As estratégias de controle das emoções. In: BORGES & HECK. *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 199-214.

Não serão objeto de análise deste trabalho as considerações de Kant sobre a relação corpo-alma ou natureza pensante-natureza corpórea, mas é importante fazer referência à sua carta ao médico Samuel Thomas Sömmering<sup>182</sup> que lhe havia feito uma consulta sobre o princípio da força vital em que se incluía a pergunta sobre a sede da alma. Kant reconhece o conflito que pode haver entre o médico (fisiólogo) e o filósofo (metafísico) na resposta à questão, e chega à conclusão que se trata de um problema insolúvel<sup>183</sup>.

De qualquer modo, o que queremos dizer é que Kant sempre procurou compatibilizar sua filosofia com a medicina, reconhecendo que a primeira é útil à segunda. Na *Crítica da Razão Pura* (1996, p. 416) ele sustenta que:

a Fisiologia (dos médicos) amplia o seu muito limitado conhecimento empírico dos fins da estrutura articulada de um corpo orgânico mediante um princípio sugerido simplesmente pela razão pura, a ponto de em tal ciência admitir-se francamente, e ao mesmo tempo com a aprovação de todos os competentes, que no animal tudo tem a sua utilidade e uma intenção boa<sup>184</sup>.

Se quanto a aspectos fisiológicos já estava clara a influência das teorias médicas na filosofia de Kant, também quanto à idéia da teleologia, podemos detectar essa influência. Outro exemplo disso é a sua preocupação com a classificação das espécies, a geração e a adaptação, e a teoria dos germes (*Keime*) e disposições (*Anlagen*)<sup>185</sup>. Já nas lições de geografia física ao tratar dos fundamentos de um desenvolvimento determinado, que se encontra na natureza de um corpo orgânico (de uma planta ou de um animal), Kant estabelece o que considera *germes* – quando esse desenvolvimento concerne a partes separadas – e *disposições* naturais, quando concerne só à grandeza ou à relação das partes umas com as outras (HUNEMAN, 2007). Apenas para ilustrar, ainda na primeira crítica, quando trata da arquetônica da razão pura, é interessante perceber como Kant utiliza termos da (futura) biologia para referir-se à origem e constituição do conhecimento, ao afirmar que a idéia que está na origem de qualquer ciência, “se encontra na razão como um germe no qual todas as partes estão ocultas, ainda muito pouco desenvolvidas e mal reconhecíveis a uma observação

<sup>182</sup> O texto resposta de Kant (Observações referentes a *Sobre o órgão da alma*), publicado no livro de Sömmering, *Über das Organ der Seele*, foi traduzido por Zeljko LOPARIC. Disponível em [http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302003000100008&lng=en&nrm=is](http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000100008&lng=en&nrm=is). Acesso em 20 jul. 2007.

<sup>183</sup> A alma só pode perceber a si mesma através do sentido interno; o corpo, pelo contrário, seja o de fora ou o de dentro, somente através dos sentidos externos. Portanto, ela não pode determinar absolutamente nenhum lugar para si mesma, visto que, para este fim, ela deveria tornar-se objeto de sua própria intuição externa e se deslocar para fora de si mesma, o que é contraditório (*ibid.*, p. 5)

<sup>184</sup> Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.

<sup>185</sup> LENOIR, Timothy. Kant, Blumenbach, and vital materialism in german biology. *Isis*, v. 1, n. 71, p. 77-108, 1980. Disponível em <http://www.stanford.edu/dept/HPS/TimLenoir/public.html>. Acesso em 10 mar. 2008.

microscópica<sup>186</sup>”. A arquitetônica traduz a noção de um todo articulado que pode crescer internamente – como acontece com o corpo animal – mas sem alterar a proporção entre as partes tornando cada uma mais forte e eficiente para a sua finalidade.

Se a biologia serviu à teoria do conhecimento, o mesmo se pode dizer quanto à filosofia prática, sobretudo nos aspectos que dizem respeito à natureza humana que vão constituir a doutrina da virtude, a antropologia e a dietética. No estudo feito por Marques (2007, p. 457), por exemplo, ainda acerca das metáforas orgânicas em textos kantianos, encontramos na reflexão nº 6867, manuscrita entre 1776-1778: “O principium da Moral é a autocracia da liberdade em referência a toda a felicidade ou a epigênese da felicidade segundo as leis universais da liberdade”.

Conforme discutiremos nas próximas seções, a perspectiva teleológica presente no pensamento de Kant, desde os primeiros escritos, é fundamental para compreender também como é possível a sua dietética. E do mesmo modo que foi importante naquele campo de conhecimento que passou a ser chamado de biologia, o teleomecanicismo tem também na filosofia de Kant um papel fundamental, que se traduz na tentativa de unir a teleologia com o mecanicismo, também chamada materialismo vital (HUNEMAN, 2007).

A idéia kantiana de propósito da natureza mostra-se intimamente ligada à idéia de epigênese. O termo – usado pela primeira vez, na modernidade, por Harvey (1651) no texto *On Generation* – refere-se a uma característica do organismo em que suas partes não são todas organizadas simultaneamente, mas emergem por sucessão e ordem, brotando uma após a outra. Tratava-se de propor um ‘impulso formativo’ (*nisus formativus*), uma capacidade imanente para transformar a si mesmo, como forma de explicar a geração e regeneração, a reprodução e a nutrição. Essa foi a noção formulada pelo fisiologista Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) que trouxe a força newtoniana para o mundo orgânico. A epigênese disputava espaço com a teoria da pré-formação, então dominante na embriologia, segundo a qual o crescimento do embrião era um crescimento quantitativo de partes pré-existentes, ou seja, o ovo já conteria uma miniatura da forma adulta.

A contribuição de Blumenbach para seu pensamento é reconhecida por Kant em uma carta escrita em 1790, em que ele revela sua apreciação em unir os princípios mecanicistas com princípios teleológicos. Kant (*apud* Marques, 2007, p. 454) escreve assim a Blumenbach:

---

<sup>186</sup> CRP, p. 493.



Os seus escritos me instruíram multiplamente, pois a novidade está na reunião (*Vereinigung*) de dois princípios (*Principien*), o do modo de explicação físico-mecânico e o do modo de explicação simplesmente teleológico da natureza organizada (*der physisch-mechanischen und der blos teleologischen Erklärungsart der organisirten Natur*) (...) uma referência mais próxima às idéias com as quais eu particularmente me ocupo, que justamente carecem de uma tal confirmação através dos fatos.

Além disso, como sabemos a partir do §81 da *Crítica da faculdade do juízo*<sup>187</sup>, Kant expõe essa junção ao propor o modelo de explicação conhecido como ‘teleomecanicismo’, para tratar do fim da natureza como produto natural. Aqui também Kant reconhece a influência de Blumenbach ao adotar a epigênese para designar o ‘sistema das coisas geradas como produtos’. Entretanto, na distinção feita, que se opõe à pré- formação individual, Kant admite que seu sistema de epigênese poderia se chamar sistema da pré- formação genérica, uma vez que “a faculdade produtiva das coisas que geram, logo a forma específica, estava virtualiter pré-formada segundo as disposições internas conformes a fins que partilharam o respectivo tronco<sup>188</sup>”.

Assim sendo, ao considerar que existe na natureza a faculdade de fabricar produtos, os quais somente podem ser pensados como fins naturais, de onde resulta o todo da natureza como um sistema de fins, Kant (CFJ, §83) atribui ao homem dentro desse sistema o papel de último fim da natureza. Mas é apenas segundo a sua destinação que o homem pode ser o último fim da natureza (*letzter Zweck*), na medida em que ele mesmo se coloca como o fim terminal (*endzweck*) da criação. É a natureza supra-sensível do homem, como ser livre, que permite a ele agir conforme fins, sendo que é esta conformidade a fins, sobretudo, que está por trás da noção de dever em Kant, e que se pode ver traduzida pela idéia de progresso moral da humanidade. Uma vez que para agirmos como seres racionais, portanto, como seres que realizam fins, precisamos cumprir certos deveres, e entre tais deveres encontra-se o cuidado de si, então a dietética pode ser vista como um caminho para o progresso humano em direção à moralidade.

A importância dessas considerações para a compreensão da dietética kantiana, que envolvem o conhecimento médico-biológico de Kant, será discutida ao longo deste capítulo. Antes de apresentar sua dietética, porém, é preciso fazer um breve percurso sobre como se apresenta o conflito medicina e filosofia em Kant.

<sup>187</sup> Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

<sup>188</sup> CFJ, §81.

### 3.2 O conflito das faculdades de Medicina e Filosofia

O *Conflito das Faculdades*<sup>189</sup>, publicado em 1798, é uma obra composta por três dissertações redigidas com propósito diverso e em épocas também distintas, que foram reunidas por Kant em um só volume para dar unidade ao conjunto, uma vez que todos os escritos tratam do ‘conflito’ (*Streit*) da Faculdade inferior de Filosofia com as três Faculdades superiores de Teologia, Direito e Medicina.

A publicação dos escritos que tratam do conflito com a teologia e o direito havia sido censurada, em 1794 e 1797, por causa do edito de religião em vigor desde 1788. A terceira parte da obra, porém, sobre o conflito da faculdade de medicina com a faculdade de filosofia, já tinha sido publicada, no mesmo ano de 1798, no jornal médico de Hufeland, por autorização do próprio Kant<sup>190</sup>. É que se tratava de uma carta de Kant escrita no ano anterior em resposta ao médico Christoph Wilhelm Hufeland que lhe solicitava um juízo acerca do seu livro intitulado *Da arte de prolongar a vida humana* – também chamado *Macrobiótica* –, cujo exemplar ele enviara a Kant em 12 de dezembro de 1796.

O termo ‘*Streit*’ (conflito), segundo uma pesquisa no léxico da época<sup>191</sup>, aparece também na expressão técnica ‘*Streitsschriften*’, que quer dizer escritos polêmicos, referindo-se a uma tipologia de escritos em busca da verdade ou falsidade de uma matéria que foi exposta por outrem, e que é demonstrada publicamente seguindo apenas as regras da razão. Tratava-se, portanto, de um tipo específico de debate científico, cujo termo é usado por Kant para designar aquele confronto necessário entre as faculdades superiores e a faculdade inferior – confronto esse que ele também conduz para o âmbito político, ao dizer que as faculdades superiores, como ala direita do parlamento da ciência, representariam o partido do governo, e a faculdade de filosofia seria o “partido de oposição (ala esquerda)”<sup>192</sup>.

<sup>189</sup> *Der Streit der Fakultäten*. A tradução por ‘faculdade’ como espaço da universidade, merece aqui distinguir do outro sentido totalmente diferente que corresponde na língua alemã ao termo *Vermögen*, que descreve ‘faculdade’ como potencial para realização de um fim, conforme usado no sistema crítico kantiano. Cf. CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

<sup>190</sup> A autorização foi feita através de carta, em fevereiro de 1798, na qual Kant autoriza Hufeland a fazer a publicação tanto na sua revista *Journal der praktischen Arzneykunde*, como em escrito autônomo. Cf. PIRILLO, Nestore. *Saper vivere*. Nota sul rapporto tra dietética e filosofia. In: BERTANI e PRANTEDA, 2003, p. 267.

<sup>191</sup> A origem grega do termo é *elengkhos*, confutação, mas *streit* também tem significado de conflito dos homens contra seus inimigos espirituais Cf. DI DONATO, Francesca. *Università, scienza e política nel conflitto delle facoltà di Kant*. 4. Il “conflitto” tra le facoltà: principi e condizioni. *Bolletino telematico di filosofia politica*. Disponível em <http://bfp.sp.unipi.it>. Acesso em 14 jan. 2007.

<sup>192</sup> *CF*, p. 40. É nítida aqui a referência kantiana à Revolução Francesa.

A constituição de um espaço público para discussões científicas vai sofrer uma mudança radical durante o século XVIII, e esta mudança parece já estar anunciada pelo próprio Kant no *Conflito das Faculdades (CF)*.

A Universidade de Königsberg<sup>193</sup>, onde Kant começou a lecionar em 1755, era uma das três universidades mais importantes da Prússia, até a fundação da Universidade de Halle, em 1694. O século XVIII foi marcado por uma crise nas universidades germânicas que se caracterizou por uma forte redução no número de alunos matriculados, os quais podiam se matricular diretamente nas faculdades profissionais sem contato prévio com a faculdade de filosofia<sup>194</sup>. Apenas com a reforma de 1770, é que os cursos da faculdade de filosofia passam a ser pré-requisitos para todas as outras faculdades, de modo que, para cursar a faculdade de medicina era preciso fazer quatro semestres na faculdade de filosofia; no caso do curso de direito, bastavam dois semestres; e para cursar teologia era necessário cumprir todo o programa de seis semestres da faculdade de filosofia.

Assim, durante a maior parte do século XVIII, a faculdade de filosofia tinha somente aquela função fundamentalmente propedêutica, mas à época da publicação do *CF*, anuncia-se uma reviravolta interna nos papéis das faculdades, que vai resultar na emergência da faculdade de filosofia como o lugar adequado da discussão pública de assuntos científicos<sup>195</sup>. É o que se pode ler nas palavras de Kant (*CF*, p. 41):

Poderia, deste modo, muito bem acontecer um dia que os últimos se tornassem os primeiros (a Faculdade inferior a superior), não decerto no exercício do poder, mas no aconselhamento de quem o detém (o governo), que depararia assim na liberdade da Faculdade filosófica e na sabedoria que daí lhe adviria, bem mais do que na sua própria autoridade absoluta, com meios para a obtenção dos seus fins.

Antes de discutir o conflito entre a faculdade superior de medicina e a faculdade inferior de filosofia, é preciso distinguir a tipologia das faculdades superiores. Na primeira parte do *CF*, que trata do conflito com a faculdade teológica, Kant apresenta essa divisão das faculdades que compõem aquela “entidade coletiva erudita” e autônoma chamada

<sup>193</sup> Königsberg foi fundada em 1544, e seguiu o padrão europeu herdado da primeira universidade que foi fundada em Paris, em 1215, ainda no período medieval, quando floresceram dois modelos de universidade: aquele de Paris, onde havia comunidades de professores, especialmente teologia e filosofia, os quais controlavam os conteúdos, e o modelo da Universidade de Bologna, que surgiu a partir da associação de estudantes de direito, sendo que aqui eram eles que controlavam os assuntos dados pelos professores. A respeito do funcionamento de Königsberg, ver POZZO, Riccardo; OBERHAUSEN, Michael. The place of science in Kant's university. *History of Science*, XI, 2002. Disponível on-line em <http://shpltd.co.uk/pozzo-place-of-science.pdf>. Acesso em 13 jan. 2007.

<sup>194</sup> Há muitas interpretações a respeito da importância das universidades alemãs e o impacto da crise. Cf. posições apontadas por Pozzo e Oberhausen, *ibid.*, nota 39.

<sup>195</sup> Na verdade, o primado da Faculdade de Filosofia sobre as faculdades superiores só se realizou com a reforma das universidades proposta por Humboldt, em 1810. Cf. Pozzo e Oberhausen, *ibid.*

Universidade. Assim como em uma fábrica temos uma divisão de trabalho, o mesmo ocorre na organização da Universidade. Já se percebe aqui o tom crítico com que Kant apresenta esta organização segundo os ramos de saber, tal como proposta pelo governo, uma vez que, como instituição artificial, a Universidade teria por fundamento uma idéia da razão, mas o que parece é que o princípio da divisão é de origem empírica, segundo a ordem do governo e não dos eruditos.

De fato, a Faculdade é dita superior porque suas doutrinas são de interesse do governo, no sentido de através delas ser possível ao governo manter sua influência sobre o povo. Como conseqüência, é compreensível que o governo atribuisse a si a tarefa de sancionar as doutrinas dessas faculdades superiores e ordenar àqueles que ensinam quanto ao que será objeto de exposição pública destinada ao povo. Para que possa servir de orientação permanente e acessível a todos, bem como para poder ser sancionado pelo governo, o ensino das doutrinas dessas faculdades superiores é baseado na escrita. Kant parece, então, confirmar a importância da escrita para a publicação de normas, já destacada desde a Antiguidade, conforme visto na primeira parte deste trabalho, pois afirma que sem ela o povo não poderia ser orientado pelo saber.

O papel fundamental das faculdades superiores é, portanto, o de formar os profissionais (técnicos do saber) que vão estar a serviço do governo nas áreas de seu interesse, quais sejam, os fins naturais buscados pelo povo: com a Teologia, a satisfação das necessidades da alma (o bem eterno); com a Medicina, a satisfação das necessidades do corpo (a saúde e a vida longa); e com o Direito, a satisfação das relações externas entre os homens (o bem civil). Assim sendo, temos que os profissionais formados pelas faculdades superiores (os teólogos bíblicos, os juristas e os médicos) seriam uma espécie de mediadores da relação do governo com o povo na busca do bem-estar público.

Neste caso, podemos entender porque eles estão impedidos de contradizer suas doutrinas expostas em público, quando no exercício de suas funções, portanto, no interesse do governo. Como técnicos do saber, eles não são livres para fazer uso público desse saber, limitando-se ao uso privado da razão, para evitar instigar o povo contra o governo, pois, como diz Kant, estes que são os chamados “agentes práticos só *por meio da Faculdade* podem ser encarregados da exposição de certas doutrinas pelo governo<sup>196</sup>”. É isto o que Kant chama de ‘respeito’ ao governo, pois seus súditos não têm a liberdade para julgar segundo seus conceitos próprios, mas sempre de acordo com os estatutos do governo. Esse aspecto é

---

<sup>196</sup> CF, p. 40, *grifos do autor*.

importante para entendermos o sentido em que Kant distingue o conflito ilegal do conflito legal entre as faculdades, conforme veremos adiante.

Primeiro vamos relacionar esta oposição no *CF* com o texto de 1784, intitulado *Resposta à pergunta: que é iluminismo*<sup>197</sup>. Aqui Kant também distingue o uso público do uso privado da razão, e do mesmo modo reconhece que naqueles assuntos que dizem respeito ao interesse da comunidade, é necessário que os agentes públicos apenas obedeçam, não podendo raciocinar<sup>198</sup>. O uso privado da razão é aquele que se faz perante sua comunidade – em uma ‘assembléia doméstica’<sup>199</sup>. Entretanto, para admitir que essa restrição não seria impedimento ao progresso da ilustração, é preciso que Kant defenda que cada um tenha a liberdade de fazer uso público de sua razão em todos os elementos, já que essa é a única condição da ilustração. De fato, por uso público da razão, ele entende “aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*<sup>200</sup>”. O que se quer dizer com isso é que o debate público, ou uso público da razão, só cabe às Faculdades, não aos agentes do governo, uma vez que se dá em nome dos teóricos, de modo que apenas os eruditos – professores das faculdades – podem publicar seus escritos porque estão autorizados ao debate público.

Entretanto, o *CF* parece avançar em relação a isso, já que a intenção no referido texto de 1784 era apenas opor-se à tutela do povo nos assuntos da religião, tanto que Kant vai afirmar, em relação às artes e às ciências que “os nossos governantes não têm interesse algum em exercer a tutela sobre os seus súbditos<sup>201</sup>”. Sabemos que não é essa a realidade apresentada no *CF*, mas não podemos negar que permanece a preocupação de Kant com a religião, tanto que é o conflito com a faculdade de teologia que vai ocupar mais da metade desta sua obra.

De qualquer modo, uma vez estabelecido o caráter das faculdades ditas superiores, vamos passar agora para a Faculdade inferior. Diferentemente daquelas que ordenam, a esta cabe julgar todas as outras faculdades que têm a ver com o interesse científico, porém com plena liberdade de uso público da razão para exprimir seu juízo, independente das ordens do governo, pois suas doutrinas não são aceitas por ordem de um superior, já que se submetem apenas à legislação da razão, aqui entendida como “o poder de

<sup>197</sup> In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 11-19.

<sup>198</sup> “Mas ouço agora gritar de todos os lados: *não raciocines!* Diz o oficial: não raciocines, mas faz exercícios! Diz o funcionário das Finanças: não raciocines, paga! E o clérigo: não raciocines, acredita!”. *Ibid.*, p. 13, *grifos do autor*.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 13, *grifos do autor*.

<sup>201</sup> *CF*, p. 18.

julgar com autonomia, i.é., livremente, (segundo princípios do pensar em geral)<sup>202</sup>. Este é um caráter paradoxal da faculdade inferior, pois é livre sem nada comandar, enquanto as faculdades superiores ordenam sem serem livres.

A explicação de Kant para esse caráter de ‘inferior’ é bem interessante, pois, segundo ele reside na natureza do homem, ou seja: “quem pode mandar embora seja um humilde servo de outrem, imagina-se superior a outro que é, sem dúvida, livre, mas a ninguém tem de dar ordens<sup>203</sup>”. A oposição está, portanto, entre a liberdade como autonomia – que caracteriza a condição da faculdade inferior – e o governo como o poder de ordenar outrem, que concede às faculdades superiores uma condição de heteronomia. Também podemos entender o sentido de inferior como aquela condição propedêutica, de uma faculdade que serve como um fundamento e condição para todas as outras faculdades – papel que cabia à Filosofia, na estrutura da Universidade, conforme já visto no início desse item.

Em resumo, a Faculdade inferior de Filosofia só tem de velar pelo interesse da ciência, não do governo, e para isso submete a exame e crítica as doutrinas e mandamentos de todas as outras faculdades. Suas prescrições, no entanto, parecem bastante singelas: “viver *honestamente*, não fazer *mal* a ninguém, comportar-se com *temperança* no gozo e com paciência nas doenças, contando então sobretudo com a auto-ajuda da natureza<sup>204</sup>”. Essas prescrições ‘filosóficas’ vão ser úteis para nossas considerações sobre o conflito medicina e filosofia.

Começemos pelo que diz Kant sobre a faculdade superior de Medicina:

Esta Faculdade é, pois, muito mais livre do que as duas primeiras entre as superiores, e tem uma afinidade muito grande com a filosófica; mais ainda, no tocante às suas doutrinas, destinadas a *formar* médicos, é inteiramente livre, porque não pode haver para ela livros sancionados pela autoridade suprema, mas somente livros extraídos da natureza; nem também qualquer lei genuína (se por tal se entender a vontade inflexível do legislador), mas apenas prescrições (*editos*), cujo conhecimento não constitui um saber; para tal exige-se um complexo sistemático de doutrinas que decerto a Faculdade possui, mas para cuja sanção (enquanto não contida em *código* algum), o governo não tem competência, mas a ela deve deixar; pensará, no entanto, somente em fomentar a prática dos versados no uso público, mediante dispensários e instituições hospitalares. (*CF*, p. 30, *grifos do autor*)

A partir disso, é possível perceber que é a *natureza* um ponto de aproximação importante entre medicina e filosofia, posto que tanto as prescrições filosóficas propostas por Kant com relação à doença recomendam a auto-ajuda da natureza, como os médicos, segundo ele, só podem ser formados a partir de doutrinas que consideram apenas a

<sup>202</sup> *CF*, p. 31.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 34, *grifos do autor*.

natureza e que são sancionadas de modo independente do governo – por isso a faculdade de medicina é mais livre do que as outras e também nesse sentido se aproxima da faculdade de filosofia. Kant reconhece no médico um artista cuja arte não é extraída diretamente da natureza, mas precisa ser derivada de uma ciência da natureza, daí o papel da faculdade como lugar de ciência. Entende, portanto, que o papel do governo fica restrito à polícia médica, ou seja, apenas como regulador da prática médica tendo em vista o conforto e a segurança pública, o que significa garantir que haja médicos para todos e que não sejam charlatões.

Até o momento, temos, então, duas afinidades entre a faculdade superior de medicina e a faculdade inferior de filosofia: a liberdade em relação ao governo e o recurso à natureza quando se trata do cuidado à doença. Quer dizer que não há conflito?

Para responder a essa questão vamos considerar ainda a distinção que Kant atribui na ordem de importância das faculdades superiores, segundo se considere a razão ou o instinto natural. Pela razão, a precedência estaria com a Faculdade Teológica, a seguir, a dos Juristas e, por fim, a Medicina; já pelo instinto natural, a ordem é totalmente invertida, e o médico passa a ter prioridade para o homem, em virtude de lhe conservar a vida. Isto quer dizer que o povo coloca acima de tudo seu bem-estar nos fins naturais, não na liberdade, princípio ao qual está ligada a faculdade filosófica. No caso da medicina, por exemplo, o fim perseguido pelo povo – segundo o instinto natural – é “o gozo físico da *vida* em si mesma (i.é., da saúde e de uma longa vida)<sup>205</sup>”. Neste caso, acreditamos que é na relação com o povo, tanto do governo como das faculdades superiores, que devemos buscar o elemento fundamental para o chamado conflito *ilegal* entre estas faculdades e a faculdade filosófica, conforme identificado por Kant.

O conflito é uma disputa pública de opiniões, portanto, entre eruditos, que pode ser considerado ilegal sob dois aspectos: ou quanto à substância, ou quanto à forma. Quanto à *substância*, o conflito se diz ilegal quando não é permitido *impugnar* uma proposição pública, visto não ser permitido nem mesmo proferir um juízo público sobre uma proposição pública; quanto à *forma*, isto é, quanto ao modo como se conduz a discussão, o conflito é ilegal quando não há argumentos objetivos dirigidos à razão do adversário, e sim motivos subjetivos que determinam seu juízo mediante a *inclinação*, de modo a obter seu consentimento pela astúcia, corrupção, ou mesmo pela violência<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> CF, p. 34, *grifo do autor*. Note-se aqui a consideração da vida como fim natural e não moral, do ponto de vista do povo.

<sup>206</sup> CF, p. 33-34, *grifos do autor*.

Para entender esse conflito é preciso ter em mente o papel das faculdades superiores no que diz respeito à influência sobre o povo, de modo que todo o debate com a filosofia vai girar sobre o melhor modo de alcançar o bem-estar público. Uma vez que somente através dos agentes profissionais das faculdades superiores o governo pode exercer influência sobre o povo, e este naturalmente não tende ao uso da razão, mas à satisfação de suas inclinações, pode ocorrer que as faculdades superiores sintam-se intimadas a instruir o povo conforme suas inclinações, começando assim o conflito com a filosofia, por impedir o debate público de suas doutrinas, portanto, um conflito quanto à substância.

Mas é ilegal também esse conflito porque, se a prescrição das faculdades superiores não é aceita de bom grado pelo povo, dada a sua propensão para o gozo e as inclinações, poderia ocorrer muito facilmente que o governo ofendesse à razão para satisfazer ao povo, ordenando às faculdades superiores segundo a inclinação, o que seria o fim da faculdade filosófica e também o início de um estado de anarquia, onde caberia ao tribunal do povo decidir o que é um afazer da ciência, tarefa essa que é da filosofia. Nesse estado de anarquia, portanto, temos o conflito quanto à forma, pois, a discussão é conduzida com base na inclinação.

Parece ficar claro, então, porque as faculdades superiores não podem deixar que sejam aqueles profissionais do governo a deliberarem sobre suas doutrinas e sobre as leis a que o povo deve obedecer. Como diz Kant:

O povo quer ser *dirigido*, isto é, (na linguagem dos demagogos,) enganado. Não quer, porém, ser guiado pelos eruditos das Faculdades (pois a sua sabedoria é para ele demasiado elevada), mas pelos seus agentes que percebem do *savoir faire*; pelos eclesiásticos, pelos funcionários da justiça, pelos médicos que, enquanto práticos tem por si a mais vantajosa presunção. (CF, p. 36, *grifos do autor*)

Diante desta realidade, o que se tem, de um lado, é a relação fundamental entre o governo e as faculdades e, de outro, a relação entre as duas classes de faculdades. Em ambos os lados, trata-se de uma relação de poder. Considerando que para o povo o funcionário oficial mais importante seria o médico e, ainda, que para a filosofia a orientação da faculdade de medicina – assim como de qualquer outra faculdade superior – não deveria ser a inclinação, mas a razão, o conflito ilegal seria uma grave ameaça, uma vez que impediria a disputa pública inclusive para debater aqueles argumentos usados que se baseiam na inclinação do povo.

O risco que se deve evitar é exatamente que as doutrinas das faculdades superiores não possam ser debatidas. Kant certamente não desconhecia a realidade ao seu



redor no que diz respeito à regulamentação médica – a chamada polícia médica. A primeira obra sobre o tema, *System einer vollständigen medicinischen Polizey* (Sistema de uma política médica integral) escrita por Johann Peter Frank (1748-1821), teve seu primeiro volume publicado em 1779 e sexto e último, em 1817. Cabe aqui introduzir um breve comentário sobre essa obra, a fim de situar a polícia médica alemã na época de Kant:

Mas, como se podia esperar de um funcionário público que passou sua vida a serviço de vários soberanos absolutos, grandes e pequenos, a exposição de Frank não serve tanto para a instrução do povo, ou mesmo dos médicos; serve mais como guia para os funcionários encarregados de regular e supervisionar, em benefício da sociedade, todas as esferas da atividade humana, até mesmo as mais pessoais. Frank é um representante do despotismo esclarecido e, assim, o leitor moderno pode sentir-se repellido pela sua excessiva confiança na regulação legal, e pela minudência de suas proposições, em especial em questões de higiene individual. (ROSEN, 1994, p. 134)

O conhecimento de como funcionava a polícia médica alemã é bastante útil para entender o conflito medicina e filosofia que tem a dietética como ponto de união, e é o objeto central da nossa análise. O que se percebe é uma forte presença do aparelho estatal, inclusive na regulamentação de questões individuais de saúde. Assim, é improvável que houvesse aquela liberdade da faculdade de medicina em relação ao governo, como dizia Kant, o que torna ainda mais difícil pensar em uma participação da filosofia na discussão das normas, sobretudo no caso de não haver espaço para o debate público. Este conflito ilegal, portanto, não pode ser tolerado, pois é inconciliável.

Há, contudo, um conflito *legal* entre as faculdades superiores e a filosófica, que é inevitável. Neste caso o que é importante reconhecer é que todas as doutrinas sancionadas pelo governo e impostas às faculdades superiores são sempre historicamente determinadas, portanto, sujeitas à mudança. Mesmo no caso da Medicina – cujos fundamentos seriam buscados na ciência da natureza – já vimos a dificuldade para estabelecer a dietética como ciência, situação que levou os médicos universitários a delimitarem seu espaço teórico<sup>207</sup>. Daí a necessidade que tais doutrinas fossem lançadas ao exame público da faculdade filosófica e sujeitas ao crivo da razão em busca de sua verdade.

Esse conflito é inevitável porque não será difícil encontrar que regras arbitrárias, ainda que sancionadas pelo governo, entrem em confronto direto com as doutrinas afirmadas pela razão. É mais do que um conflito legal, portanto, já que é também necessário, como um dever da faculdade filosófica, cuja única preocupação é com a verdade do que é

---

<sup>207</sup> MARIANETTI, Mario. *Vivere, invecchiare ed essere vecchi*: Kant e Christoph Wilhelm Hufeland. Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999. p. 16.

afirmado pelas doutrinas das faculdades superiores. Ressalte-se, porém, que o conflito não é com o governo, mas entre as faculdades e também não participa dele nem o povo nem os funcionários do governo. O conflito legal, portanto, é entre a comunidade de eruditos das faculdades superiores com a faculdade filosófica.

Mesmo assim poderíamos também pensar em um conflito da faculdade filosófica com o governo, que tem todo o interesse em estabelecer as doutrinas das faculdades superiores. Introduzir uma doutrina derivada da razão poderia significar ofender a autoridade do governo, já que nas faculdades superiores, seus estatutos e as doutrinas expostas publicamente têm por fundamento um legislador externo. Ao contrário, vai dizer Kant, o caráter da faculdade filosófica a torna indispensável para o governo, posto que, uma vez que submete às outras faculdades ao crivo da razão, teria como conseqüência que os práticos formados por tais faculdades, que exerceriam funções públicas no governo, seriam cada vez mais chamados para “a senda da verdade<sup>208</sup>”.

Mas ser indispensável ao governo não significa ter de governar. Kant, ao contrário de Platão, por exemplo, não pretende fazer do filósofo um rei, nem tampouco espera que os reis filosofem. Isto é dito claramente no *Artigo secreto para a paz perpétua*<sup>209</sup> (1795-96), e o motivo é o prejuízo inevitável que a posse do poder traz ao livre juízo da razão. Assim sendo, toda a sua defesa de um uso público da razão nada mais é do que a defesa da conservação da filosofia, “pois a classe dos filósofos, incapaz de formar bandos e alianças de clube pela sua própria natureza, não é suspeita da deformação de uma *propaganda*<sup>210</sup>”.

Trata-se, portanto, da defesa da liberdade de pensamento. É importante não esquecer o espírito iluminista presente em Kant. Ao dizer que o povo não participa do conflito, Kant só está reconhecendo aquele estado de minoridade em que o povo se resigna a nada entender. É por se situar na minoridade, um estágio tão cômodo, vai dizer Kant, que se o povo tiver um médico que tudo decida por ele – ou o Estado, como vimos no caso da polícia médica –, então não será preciso nenhum esforço de sua parte<sup>211</sup>. Daí que a relação do médico com o doente não se estabelece no mesmo patamar, do ponto de vista da dietética filosófica e da dietética médica ou estatal, o que coloca o seguinte dilema para o médico: ou ele se aproxima da filosofia para ser guiado unicamente pela legislação da razão e vê o doente como um homem livre, ou aceita ficar sob as ordens do governo, como é o caso da polícia médica, para atender aos interesses políticos, tratando o indivíduo como apenas um súdito do rei.

---

<sup>208</sup> *CF*, p. 33.

<sup>209</sup> In: KANT, I. *A paz perpétua*. p. 149-151.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 151, grifo do autor.

<sup>211</sup> *Resposta à pergunta: o que é iluminismo*, p. 12.

Não por acaso Kant vai fazer a defesa de um progresso na disputa entre as faculdades, que leve ao fim de todas as restrições da liberdade do juízo público, de modo que o povo alcance o esclarecimento e o governo considere salutar para si mesmo tratar o homem não como máquina, mas segundo sua dignidade<sup>212</sup>. Esse progresso só poderia ser pensado ao lado da idéia de progresso moral da humanidade, que também encontra conflitos, dada a própria constituição da natureza humana. Assim sendo, do mesmo modo que o governo precisa reconhecer o papel da faculdade de filosofia para garantir uma harmonia na estrutura da universidade, é preciso reconhecer o papel das nossas disposições naturais de modo a buscar um equilíbrio que nos garanta progredir como espécie, tendo em vista os fins da humanidade.

Claro que o governo teria um papel político e pedagógico fundamental para buscar a harmonia entre as inclinações do povo e os seus deveres em relação à saúde, desde que considerasse os conselhos da faculdade de filosofia<sup>213</sup>, mas o que nos interessa neste trabalho, no âmbito da discussão sobre a relação filosofia e medicina em Kant, é aprofundar as origens da teleologia no seu pensamento, tendo em vista a importância dessa noção para a sua dietética, que se situa no âmbito individual.

### 3.3 *A teleologia de Kant*

De tudo o que já foi dito, fica claro que a preocupação com questões médicas nunca foi uma novidade na filosofia. Como apresentado na primeira parte desse trabalho, as relações são intrínsecas e também recíprocas entre filosofia e medicina. Entretanto, se na medicina hipocrática tratava-se de estudar e compreender a *phýsis* do corpo, enquanto a filosofia buscava conhecer a *phýsis* universal, em Kant esse mesmo corpo<sup>214</sup> acaba por ocupar um lugar importante também na sua filosofia crítica, e não apenas naqueles que são considerados ‘escritos menores’. Um dos primeiros biógrafos de Kant, por exemplo, o pastor Reinhold Bernhard Jachmann (1767-1843) destaca o cuidado do corpo como uma de

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>213</sup> A respeito da relação entre a solução do conflito das faculdades e a proposta de uma comunidade de nações ver PALMQUIST Stephen Palmquist. Kant’s ideal of the University as a Model for World Peace. In: *Papers of International Conference on Two Hundred Years After Kant*. Tehran, Iran: Allame Tabataba’i University, 2005, p. 207-222. Disponível em <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/pubs.html>. Acesso em 02 jan. 2007.

<sup>214</sup> O termo usado quase sempre por Kant em toda a sua obra, para tratar do corpo vivo humano, e sempre em todas as críticas, é *Korper*, por oposição ao termo *Leib*, que segundo os léxicos da época apenas em um sentido restrito poderia referir-se a corpos vivos. Seria do âmbito da fenomenologia contemporânea a distinção *Korper* – para objetos – e *Leib* – para corpos vivos –, distinção esta que aparece proposta pelo próprio Kant apenas em um apoftegma do *Opus Postumum*. Cf. BOCHICCHIO, Vincenzo. *Il laboratorio dell’anima: immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*. Il Melangolo: Genova, 2006. p. 13-14.

suas principais preocupações e não apenas nos últimos anos de sua vida. Jachmann (*apud* Marianetti, 1999, p. 39) observa que “talvez não tenha havido nenhum homem que como Kant deu tanta atenção ao próprio corpo e a tudo o que lhe diz respeito; mas acima de tudo é interessante o fato que aquela atenção não era fruto de fantasias hipocondríacas, mas sim de motivos racionais<sup>215</sup>” (tradução nossa).

Na verdade, entendemos que é preciso aqui ressaltar duas preocupações de Kant que consideramos fundamentais para compreender a contribuição de sua filosofia para a medicina, a partir de uma dietética. Primeiro, a importância do corpo, que sempre foi um objeto da Medicina desde a Antiguidade; e segundo, o papel da teleologia traduzida pela idéia de perfeição – física e moral – como um fim. De acordo com nossa intenção já apresentada ao final do primeiro capítulo, o ponto de união entre a medicina antiga – representada pela dietética – e a dietética kantiana é o aspecto teleológico, sendo que a contribuição de Kant será fundamental para fazer avançar a medicina, uma vez que sua dietética une o campo físico-biológico do corpo com o campo da moral. Tanto o corpo como a teleologia perpassam toda a sua obra, na medida em que estão presentes desde os escritos menores até aqueles da maturidade, e é esse encontro que vai tornar possível uma dietética na filosofia de Kant, a qual será investigada na próxima seção.

Embora sem a pretensão de aprofundar em detalhes, vamos considerar, inicialmente, o papel do corpo na filosofia de Immanuel Kant. Para isto, temos como referência o estudo feito por Bochicchio (2006), sobretudo para os escritos pré-críticos de 1746 e 1755. O objetivo é apenas apontar algumas noções presentes no pensamento de Kant sobre esse tema, já nessa época, a fim de estabelecer um ponto de partida que ajude a compreender de que forma o corpo na dietética kantiana pode ser relacionado de modo consistente e coerente também com sua filosofia prática, o que nos permite sugerir que o ser físico e moral do homem sempre vão estar presentes no horizonte kantiano. Paralelamente, apresentaremos as concepções de caráter teleológico, para destacar sua relação com o corpo, o que vai ter repercussão na dietética kantiana discutida a seguir.

Em seu primeiro escrito, *Idéias sobre a verdadeira avaliação das forças vivas* (1746), Kant trata da relação corpo-alma ou matéria-alma. Sob o contexto da doutrina do influxo físico, ele procura investigar a ação da matéria sobre a alma e reconhece que, submetida às leis de Newton, a matéria é capaz de imprimir representações na alma, do que

---

<sup>215</sup> “Non c’è mai stato forse un uomo che come Kant abbia rivolto tanta attenzione al proprio corpo e a tutto ciò che lo riguarda; ma più che mai è interessante il fatto che quell’attenzione non era frutto di grilli ipocondriaci, bensì di motivi razionali”.

deriva o papel fundamental do corpo para o conhecimento<sup>216</sup>. Esta idéia aparece bem desenvolvida no escrito de 1755, *História natural universal e teoria do céu* (HNT), como se lê a seguir:

...um ser humano, que recebe todas as suas idéias e conceitos a partir das impressões que o universo suscita em sua alma por meio do corpo (ambos com respeito à sua clareza e capacidade de combiná-las e compará-las, que nós chamamos capacidade de pensamento) é totalmente dependente da composição dessa matéria física com a qual o Criador o limitou. O homem foi assim criado de tal modo a receber as impressões e emoções que o mundo suscita nele através daquela parte visível do seu ser que é o corpo, cuja matéria não serve somente a imprimir no espírito invisível que habita nele as primeiras noções dos objetos externos, mas também a reproduzi-las e conectá-las na atividade interna: em resumo, a matéria do corpo é indispensável ao pensamento<sup>217</sup>. (tradução nossa)

Fica bem clara a influência de Newton sobre Kant neste tratado de 1755, que tem como subtítulo *Ensaio sobre a constituição e a origem mecânica do universo em sua totalidade, de acordo com os princípios de Newton*. No Prefácio desta obra (HNT), Kant diz “dê-me a matéria e eu lhe construirei o mundo”, sendo que nesse mundo estão incluídas a faculdade cognitiva e o caráter moral dos seus habitantes, como veremos adiante. Embora o sub-título fale em ‘origem mecânica’, é possível reconhecer que há também nessa obra um aspecto teleológico, cuja importância consideramos valiosa para os objetivos deste trabalho.

Kant utiliza os conceitos fundamentais da física de Newton para estabelecer uma explicação das possíveis causas mecânicas da formação dos corpos celestes e da origem de seus movimentos. O próprio Newton havia se recusado a fornecer tal explicação mecânica, uma vez que sugeriu a figura de um Deus regulador, único capaz de explicar a tamanha regularidade observada no mundo. Não era intenção do físico e matemático chegar à causa última que explicasse a origem dos fenômenos investigados. Ao filósofo cabia essa tarefa.

O problema apresentado por Kant é que se as pessoas podem descobrir razões naturais para a ordem cósmica, se toda a estrutura planetária com toda a sua ordem e

<sup>216</sup> Sobre a doutrina do influxo físico em Kant ver E. WATKINS, *Kant’s doctrine of physical influx apud* Bochicchio, 2006, p. 27. O influxo físico afirma a causalidade entre substâncias, por exemplo, corpo e alma. Em Kant isso aparece através da tentativa de conciliar a mecânica de Newton com a noção de alma como matéria líquida localizada no mesmo espaço do corpo, idéia que veio a abandonar por volta de 1763. Cf. CARPENTER, Andrew N. *Kant, body and knowledge*. Disponível em <http://www.bu.edu/wcp/Papers/TKno/TKnoCarp.htm>. Acesso em 10 jul. 2008.

<sup>217</sup> “...a human being, who receives all his ideas and conceptions from impressions which the universe awakens in his soul by means of the body (both with respect to their clarity and to the skill of combining and comparing them, which we call the capacity for thought) is totally dependent on the composition of this material stuff to which the Creator has bound him. The human being is made to take in the impressions and emotions which the world must create in him through that very body which is the perceptible part of his being. The body’s material serves not only to impress on the imperceptible spirit which lives inside him the first ideas of the world outside but also is indispensable in its inner working to recall these impressions, to link them together, in short, to think”.

beleza é apenas efeito das leis do movimento da matéria – um cego mecanismo das forças naturais – então, não há razões para crer em um desígnio divino, um sábio criador<sup>218</sup>. Essa é a crítica que Kant faz à cosmogonia antiga dos atomistas, embora reconheça alguma similaridade com sua proposta como, por exemplo, no que diz respeito à dispersão da matéria primordial de todos os planetas, que seriam os átomos.

Se por um lado a explicação físico-teológica de Newton não satisfaz a Kant, ele também se coloca como distinto dos atomistas exatamente por não aceitar aquele cego mecanismo, e vai propor uma matéria limitada por certas leis *necessárias*. Deste modo, Kant tenta conciliar a explicação mecanicista de um universo governado por leis naturais com a explicação teleológica de um universo que depende de um desígnio divino, porém, de modo diverso do que sugeria Newton, e com um poder ainda maior. Vamos entender do que se trata.

Ao formular sua hipótese para a origem dos corpos celestes, posteriormente conhecida como hipótese nebular Kant-Laplace<sup>219</sup>, Kant propõe que a partir da organização do nosso sistema solar é possível entender a estrutura e o desenvolvimento de todo o universo como numa progressiva relação. A analogia é feita nos seguintes termos: uma vez que o movimento e a constituição dos planetas dependem da sua distância do sol e, portanto, da atração gravitacional, então é possível pensar que o mesmo ocorra na constituição do mundo em larga escala, seja para o fenômeno da Via Láctea, parte das chamadas estrelas fixas – aquelas estrelas que estariam para além do nosso sistema solar –, seja para as nebulosas, onde a matéria inicial ainda estaria bastante difusa. Assim sendo, por ação da força gravitacional, essa matéria difusa espalhada pelo espaço coloca-se em movimento e vai se concentrando em alguns corpos centrais, gerando o movimento de rotação do todo. Vejamos como Kant começa a formular essa hipótese, na primeira seção da Segunda Parte de sua *HNT*:

Eu suponho que, no começo de todas as coisas, todas as matérias de que são compostos os globos que pertencem ao nosso mundo solar – todos os planetas e cometas, decompostos em sua matéria primordial elementar – enchem todo o espaço do qual eles atualmente giram. Esse estado da natureza parece ser o mais simples que possa existir, depois do nada, se considerarmos essa idéia em si mesma, sem pensar em nenhuma teoria. Nesse tempo, nada havia se formado. A composição dos corpos celestes, distantes uns dos outros, seus afastamentos, e sua forma que resulta do equilíbrio da matéria reunida são um resultado mais tardio. A natureza, imediatamente saída da criação, era tão grosseira e tão sem forma quanto possível. No entanto, nas propriedades essenciais dos elementos que formam o caos, já se pode encontrar o sinal dessa *perfeição* que eles adquirem de sua origem, pois sua

<sup>218</sup> A esse respeito são várias as metáforas usadas por Kant no texto: primordial Divine Author, wise Creator, highest design, Highest Wisdom, wise Power, divine providence, highest ruling Power. Cf. *HNT*, *passim*.

<sup>219</sup> O físico e matemático francês, Pierre Simon Laplace (1749-1827) publicou uma teoria bastante semelhante à de Kant, em 1796. Kant retoma sua hipótese nebular, em 1763, no escrito *O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus*, bem como no *Opus Postumum*. Cf. Bochicchio, 2006, p. 38.

essência é uma conseqüência direta da idéia eterna da razão divina. As propriedades mais simples, as mais gerais que parecem ter sido esboçadas sem nenhuma intenção, nessa matéria que parece ser somente passiva e não ter forma nem organização, possuem em seu estado mais simples uma tendência a se transformar em uma constituição *perfeita*, por um desenvolvimento natural<sup>220</sup>. (tradução nossa, *grifos nossos*)

Se a matéria tende, desde os seus primórdios, a uma perfeição, ‘por um desenvolvimento natural’, então o universo apresenta-se teleológico. Há também quem fale em uma explicação genética (BECKENKAMP, 2005) ou epigenética (MARQUES, 2007) do universo na filosofia de Kant<sup>221</sup>.

Mas queremos destacar a idéia de perfeição para nos remeter àquele caráter de divino atribuído à natureza pelo autor do tratado hipocrático *Da Doença Sagrada*. De acordo com o exposto na primeira parte deste trabalho, a natureza era considerada divina porque apresentava ordem e regularidade e, por isso, tendia a manter-se em equilíbrio, seu perfeito estado de saúde. Se os médicos hipocráticos não conseguiram elaborar uma explicação para esse aspecto teleológico da *phýsis* do corpo, com a modernidade, uma vez conhecidas as leis gerais do movimento da matéria, Kant vai propor que para entendê-las é preciso pensá-las como propósitos de um entendimento infinito, pois somente um desígnio divino poderia elaborar a perfeição da natureza de uma forma tão necessária que, nem mesmo no caos, a ela seria possível proceder de outro modo que não fosse regular e ordenado – e por essa razão, diz Kant, Deus existe<sup>222</sup>.

A natureza, pois, não é livre para se desviar da perfeição planejada (*it has no freedom to deviate from this planned perfection*), porque suas ações produzem apenas o que é ordenado e apropriado (*because nature’s actions produce only what is appropriate and*

---

<sup>220</sup> “I assume that all the matter making up the spheres belonging to our solar system, all the planets and comets, at the origin of all things was broken down into elementary basic material filling the entire space of the cosmic structure around which these bodies now move. If we consider this state of nature in and of itself, without reference to a system, it seems to be only the simplest which can follow upon nothing. At that time nothing had yet developed. The incorporation of heavenly bodies separate from one another, with their distance from each other controlled according to the power of attraction, and their shape, arising from the equilibrium of the collected materials, are a later condition. Nature, on the immediate edge of creation, was as raw and undeveloped as possible. Only in the essential properties of the elements which made up the chaos can we perceive the sign of that perfection which nature has from its origin, since its being is a consequence arising from the eternal idea of the Divine Understanding. The simplest and most universal characteristics, apparently designed without purpose, had in their most rudimentary state an impulse to develop to perfection by natural means the material stuff, which apparently was merely passive and lacking form and organization”.

<sup>221</sup> Sobre a relação de Kant com a biologia nascente de sua época ver HUNEMAN, Philippe (org). *Understanding purpose: Kant and the philosophy of biology*. Rochester: North American Kant Society. 2007.

<sup>222</sup> “There is God just for this reason, that Nature, even in a chaotic state can develop only in an orderly and rule-governed manner” (HNT, Preface).

*ordered, no particular purpose must be disturbed and break her order*)<sup>223</sup>. Sabemos que Kant não nega as leis da matéria que governam a natureza, mas nem por isso ele aceita a interferência divina como uma mão externa que está sempre presente para regular a natureza e manter sua ordem. Na verdade, Deus aparece como o *criador* das leis gerais da natureza, por meio das quais a ordem estabelecida fica assegurada.

Segundo a hipótese nebular, existe uma relação entre a constituição da matéria do universo, dos planetas e também de seus habitantes, pois tanto a constituição de um planeta como o nascimento de seus habitantes são a resultante de um processo de condensação da matéria, que está ligado à lei da gravitação universal.

Conforme visto, a composição dos corpos celestes relaciona-se com sua distância do sol, de modo que a matéria daqueles corpos que estão mais próximos do sol é mais densa do que nos que estão mais distantes. Os efeitos da luz e do calor sobre a matéria, porém, são determinados, não por sua intensidade absoluta, mas pela capacidade que a matéria tem para absorvê-los ou resistir-lhes. O resultado disso é que tanto o calor da matéria destes corpos celestes, como o poder da força gravitacional, vão influenciar a quantidade de impressões produzidas sobre os seres pensantes desses planetas.

Do mesmo modo, também a matéria do corpo de cada habitante dos diversos planetas está relacionada com a alma e interfere no modo como ela opera, embora a distribuição das duas no sistema solar seja desigual, porque a estimulação do sol sobre a alma vai ser proporcional à distância em que se encontra o planeta, mas ao contrário da matéria do corpo, a matéria líquida da alma se concentra nos habitantes dos planetas mais distantes. Em última instância, é como se as leis da matéria condicionassem também o destino dos homens.

Assim, na terceira parte de sua *História natural universal e teoria do céu*, Kant distingue os diferentes habitantes segundo as propriedades da matéria de que são compostos os planetas em que habitam<sup>224</sup>, o que é feito tendo o ser humano como ponto de referência, por ser o mais conhecido dentre os seres racionais. É com base nisso que Kant estabelece uma escala dos habitantes dos diferentes planetas, segundo um grau de *perfectibilidade* intelectual e moral. Nesta escala, o homem ocuparia uma posição intermediária entre os limites extremos da perfeição, representados pelo planeta Vênus, o mais próximo do sol, e o planeta Júpiter, o mais distante.

---

<sup>223</sup> HNT, Part Three.

<sup>224</sup> “Every single class of these inhabitants is bound by its essential nature to the place which it has been allocated in the universe”.



Coerente com sua hipótese, Kant vai propor que nos planetas mais distantes do sol – portanto com uma matéria menos densa – as naturezas pensantes que ali habitam tendem a uma maior perfeição, dadas as melhores condições para uma constituição perfeita. É que a influência do sol sobre a alma, tornando-a capaz de realizar as funções animais, é proporcional à distância, porque apesar da maior distância, sendo mais volátil e leve a matéria do corpo dos seus habitantes, mesmo uma fraca influência do sol já seria suficiente para produzir o movimento adequado. E uma vez que as faculdades espirituais são necessariamente dependentes da matéria física, então o mundo espiritual será mais perfeito nas esferas mais longe do sol pelo mesmo motivo porque é o mundo material.

É bem interessante ver como Kant, já nessa fase, estabelece uma progressão para o desenvolvimento das pessoas a partir das propriedades físicas do corpo que tende à perfeição. À medida que o corpo se desenvolve, as capacidades intelectuais proporcionalmente atingem o estágio correspondente de completo desenvolvimento. Entretanto, apenas alguns conseguem sair do estágio em que apenas pode enfrentar as necessidades da vida – como qualquer planta ou animal –, para alcançar a habilidade com as idéias abstratas e o controle das paixões a partir do livre uso do entendimento. Não são poucos os obstáculos para que a natureza humana alcance esse estágio, entre eles, o enrijecimento das fibras, a aspereza da matéria e a pouca mobilidade dos fluidos do corpo. Isto apenas reafirma aquela relação, apresentada na hipótese kantiana, entre a matéria do corpo e sua alma.

Apesar de o próprio Kant reconhecer nesta obra que não vai considerar o homem sob o aspecto de suas qualidades morais ou constituição física, já que sua maior preocupação é investigar de que modo as propriedades da matéria podem limitar as capacidades de pensar, não podemos deixar de perceber que há uma visão teleológica, tanto na explicação da origem do mundo – que tende à perfeição – como no que se refere à perfeição da própria natureza humana, que aparece aqui profundamente influenciada pela matéria física, cuja composição depende da distância em relação ao sol.

É certo que esse pensamento será amadurecido e em alguns aspectos, modificado. Exemplo disso, quanto aos habitantes de outros planetas, encontra-se no texto de 1784, *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*<sup>225</sup>, em que Kant declara não saber a constituição de seus habitantes, nem a sua índole, e declara a importância do gênero em relação ao indivíduo singular<sup>226</sup>. Também aquela posição sobre a influência da gravitação universal afetando o destino dos homens desaparece, mas as idéias de uma

<sup>225</sup> In: *A paz perpétua*, 1995, p. 21-37.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 29.

‘disposição natural’ ou ‘germes’ da natureza, e de uma ‘intenção da natureza’ ou de um ‘plano (oculto) da natureza’ apenas reafirmam o que Kant já havia dito na *História geral da natureza e teoria do céu*.

Com essa exposição, esperamos haver delineado a noção teleológica que será importante para o entendimento do papel da dietética na filosofia moral de Kant. Presente já nos seus primeiros escritos, a teleologia não só não desaparece no Kant crítico, o que veremos em seguida, como também será plenamente desenvolvida nos escritos pós-críticos, e a dietética é um exemplo deste amadurecimento. O mais interessante é que aquela tentativa de unir o teleológico ao físico para explicar os fenômenos da natureza, concebida na *HNT*, por exemplo, também vai estar presente em suas considerações sobre o corpo<sup>227</sup>, principal objeto de intervenção da dietética. Não apenas como condição absoluta da vida e condição do conhecimento, o corpo também pode ser entendido como um instrumento da vontade, o que nos permite pensar na necessidade de certos cuidados para com este corpo. Vamos apresentar, então, de que modo entendemos a teleologia associada ao corpo na dietética de Kant.

### 3.4 *Como é possível a dietética filosófica*

Na sua proposta<sup>228</sup> das lições de ética, que inclui a doutrina da virtude, para o semestre invernal 1765-1766, Kant reconhece que começará por estudar a *natureza* do homem, aquilo que permanece sempre constante e idêntico, e o lugar que lhe cabe no quadro geral da criação. O objetivo de tal método de investigação moral, segundo ele desconhecido dos antigos, é saber a que *perfeição* se destina o ser humano – no estado de natureza e no estado de cultura – e o que prescreve a regra de sua conduta uma vez que ele deseje alcançar o mais alto grau de perfeição física e moral. Mas seu ensino não se limita à ética, e também abrange lições de metafísica, lógica e geografia. É na proposta apresentada para esta última, entendida como “história do presente estado da terra”, que percebemos a continuidade do pensamento de Kant com os escritos das décadas anteriores, como apresentado na seção precedente. Vejamos parte do trecho desse *Programa* onde Kant anuncia sua intenção de conhecer o homem de uma forma totalizante ou, como dirá depois, como cidadão do mundo:

<sup>227</sup> A esse respeito ver o estudo feito por Bochicchio, 2006.

<sup>228</sup> Tradução italiana de Diego FUSARO do texto em alemão *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem winterhalben Jahre Von 1765-66*. Trata-se do anúncio do programa das lições de Kant para aquele semestre invernal. Disponível em <http://www.consulentefilosofico.it/consulenza/publicazioni.htm>. Acesso em 20 jun. 2008.

Quando no começo de minha carreira me dei conta que uma grave deficiência dos estudantes derivava do fato que eles eram ensinados a raciocinar, sem antes receber os conhecimentos históricos necessários que supririam a falta de experiência, procurei expor a história do estado atual da terra, ou geografia no sentido mais amplo do termo, em um compêndio agradável e fácil dos elementos que essa matéria deveria preparar e fornecer a uma razão prática, para neles estimular o desejo de ampliar sempre mais os primeiros conhecimentos adquiridos. O nome que escolhi para tal disciplina, geografia física, deriva daquele ramo de saber sobre o qual naquele tempo concentrava a minha atenção. Desde então, desenvolvi progressivamente esse projeto, e agora me proponho, restringindo posteriormente a seção que se ocupa das principais propriedades físicas da terra, de ganhar tempo para expor aquelas noções geográficas que julgo de maior utilidade pública. Esta disciplina será, então, uma geografia física, moral e política, que estudará os fenômenos mais relevantes da natureza através dos seus três reinos [...]”<sup>229</sup>. (tradução nossa)

Os três reinos de que fala Kant nesta obra referem-se ao físico, ao moral e ao político e, por isso, o seu curso constava de três seções: a primeira trazia o fundamento de toda a historiografia, qual seja, a relação natural que une todas as terras e mares e a razão dessa interconexão; a segunda, tratava do homem na sua diversidade de propriedades naturais e costumes morais no intuito de formar um mapa do gênero humano; por último, a terceira seção, reconhecendo ser consequência da ação dessas duas forças anteriores, estudava os estados e os povos sobre a terra.

Para reforçar o aspecto totalizante do pensamento kantiano, seguimos com o conteúdo de seus cursos de ética e antropologia que começaram também na fase pré-crítica. Um curso autônomo de Antropologia foi derivado do conteúdo de psicologia empírica que era parte daquelas suas lições de metafísica, e foi ministrado por mais de 20 anos a partir de 1772, do que resultou a publicação, em 1798, da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*<sup>230</sup>. Já as lições de ética do período de 1775-1781 foram recolhidas e publicadas somente após sua morte, na obra *Lições de Ética*<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> “Quando, appena iniziato il mio insegnamento accademico, mi resi conto che una grave carenza degli studenti deriva essenzialmente dal fatto che essi vengono educati innanzitutto a ragionare, senza aver ricevuto, in precedenza, sufficienti conoscenze storiche che suppliscano alla mancanza d'esperienza, feci il progetto di esporre la storia del presente stato della terra, o geografia nel senso più ampio del termine, attraverso un compendio piacevole e facile di quegli elementi che questa materia dovrebbe preparare e fornire ad una ragion pratica per risvegliarvi un vivo desiderio di ampliare sempre più le prime conoscenze apprese. Il nome che scelsi per indicare tale disciplina, ossia “geografia fisica”, deriva da quella branca del sapere sulla quale, in quel tempo, si incentrava la mia principale attenzione. Da allora ho sviluppato progressivamente questo progetto iniziale, ed ora mi propongo, restringendo ulteriormente la sezione che si occupa delle principali proprietà fisiche della terra, di guadagnare tempo per esporre con più ampio respiro quelle nozioni geografiche che giudico di maggiore utilità pubblica. Questa disciplina sarà quindi una geografia fisica, morale e politica, nella quale, innanzitutto, si passeranno in rassegna i fenomeni più rilevanti della natura attraverso i suoi tre regni, [...]”.

<sup>230</sup> Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

<sup>231</sup> *Lezioni di etica*. Tradução de Augusto Guerra. Roma-Bari: Ed. Laterza, 1991.

Começemos pela *Antropologia*. Kant admite que conhecer o homem é um tipo particular de *conhecimento do mundo*<sup>232</sup>, dada a importância desse ser dotado de razão, que é um fim em si mesmo. Para ser *pragmática*, porém, é preciso conhecer esse ser humano como *cidadão do mundo*, a partir de conhecimentos universais que permitam estabelecer o que há de comum entre os homens, portanto, considerando a observação e a experiência. Do ponto de vista pragmático, o que conta não é investigar o que a *natureza* faz do homem – como é o caso da antropologia fisiológica – mas o que o *homem* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser livre que é<sup>233</sup>. É nesse sentido que a antropologia (pragmática) de Kant deve ser compreendida como uma ciência cosmopolita e empírica<sup>234</sup>.

O que a natureza faz do homem é, sem dúvida, objeto de preocupação médica, e constitui grande parte daquelas doutrinas ensinadas na faculdade superior de medicina, doutrinas estas empiricamente e historicamente determinadas, conforme vimos na seção 3.2. Assim sendo, temos a antropologia como um extenso pano de fundo para este campo em que se aproximam filosofia e medicina. Vejamos melhor como se dá essa aproximação para situar a dietética como nosso ponto de interseção.

Do ponto de vista pragmático, portanto, no âmbito da antropologia filosófica<sup>235</sup>, a investigação do que o homem *deve* fazer com seu corpo, por exemplo, que constitui parte da doutrina da virtude, leva necessariamente a filosofia para o campo da medicina, especificamente, a dietética. Por outro lado, do ponto de vista da antropologia fisiológica, na investigação sobre o que a natureza faz do homem, constata-se uma disposição natural que o torna um ser finito. Esse estado, obviamente, não era desconhecido por Kant,

<sup>232</sup> O outro campo do conhecimento do mundo de que se ocupou Kant em suas atividades de filosofia pura foi exatamente a geografia física. Cf. *Antropologia*, p. 23. As lições de geografia, no entanto, não foram compiladas por Kant, mas há duas versões publicadas: a de Vollmer e a de Rink. Sobre a relação entre a geografia física e a antropologia ver MARCUCCI, Silvestro. *Ética e Antropologia in Kant*. Disponível em [siba2.unile.it/ese/issues/2/40/idee4201.PDF](http://siba2.unile.it/ese/issues/2/40/idee4201.PDF). Acesso em 02 jun. 2008.

<sup>233</sup> *Antropologia*, p. 21, *grifos do autor*.

<sup>234</sup> Sobre as características da Antropologia kantiana ver LOUDEN, Robert B. A segunda parte da moral: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. In: *Ethic@*. Florianópolis, v.1, n.1, jun 2002, p. 27-46. A respeito da relação entre patriotismo e o sentido de cosmopolita na obra de Kant ver KLEINGELD, Pauline. Kant's Cosmopolitan Patriotism. In: *Kant-Studien* n. 94. Jahrg., 2003, p. 299-316. Disponível em [https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/11837/1/9\\_050\\_010.pdf](https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/11837/1/9_050_010.pdf). Acesso em 10 ago. 2008.

<sup>235</sup> A antropologia em Kant recebe outras adjetivações. No Prefácio da *FMC* (p. 103), é antropologia *prática*, a parte empírica da ética; na *MC* (p. 59), a antropologia *moral* “trataria das condições subjetivas na natureza humana que obstam ou auxiliam as pessoas a cumprir as leis de uma metafísica dos costumes”; é a “contraparte de uma metafísica dos costumes, o outro membro da divisão da filosofia prática”. Sobre a relação da antropologia com a filosofia moral de Kant ver BORGES, Maria de Lourdes. Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant. In: *Kant e-prints*, vol, 2, n. 1, 2003. Disponível em <ftp://logica.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/vol.2.n.1.2003.pdf>. Acesso em 14 ago. 2008.

que cita o dito hipocrático “a arte é longa, a vida é breve”<sup>236</sup> para referir-se àquela condição humana que nada mais é do que uma obediência à lei da natureza. E por estar consciente destes limites naturais da vida, é que Kant vai propor – seguindo o modelo descrito na obra do fisiólogo Haller<sup>237</sup> – um esquema de periodização da vida indicando qual a idade ideal para o alcance do pleno uso das capacidades humanas<sup>238</sup>. A conclusão, que será fundamental para o pensamento teleológico de Kant, sobre a brevidade da vida, é que o progresso da espécie nas ciências é sempre fragmentário quanto ao tempo, pois quando o douto está a ponto de avançar na cultura, vem a morte, e um novo discípulo deve começar do zero<sup>239</sup>. Veremos a seguir as conseqüências disso também no progresso moral.

A questão, portanto, que vai nos permitir vincular o ponto de vista da filosofia moral kantiana com aquele da medicina – tendo a antropologia como pano de fundo – é até que ponto o que a natureza faz do homem – sua condição de mortal, por exemplo – tem relação com o que o homem deve fazer de si mesmo como ser livre, incluindo aí os cuidados com o corpo. Embora Kant procure distinguir sua antropologia daquela fisiológica, vimos que a antropologia pragmática inclui também uma parte empírica, baseada na observação para investigar aquilo que o homem faz de si mesmo, o que significa considerar a conduta humana efetiva. Esta condição, que bem poderia sugerir um ‘conflito’, pois Kant coloca no mesmo campo da sua antropologia o *ser* e o *dever ser*, é entendida aqui como mais um elemento a partir do qual se manifesta o seu pensamento totalizante, já que assim será possível unir a antropologia com a filosofia prática ou moral.

É no Prefácio das *Lições de Ética* que Kant expõe essa relação ao compará-la com o nexo entre a física teórica e seus experimentos. A antropologia seria assim, uma espécie de ‘laboratório’ para a filosofia prática, pois enquanto esta se ocupa em formular as regras objetivas do correto agir – portanto, o que deve ocorrer –, aquela trata das regras da conduta efetiva. O que aconteceria à filosofia prática sem a antropologia? Kant responde que ela seria apenas especulativa, anunciando regras conhecidas de todos, porém como sermões vazios, sem nenhuma utilidade, pois “a consideração da regra é inútil, se não se pode tornar os

<sup>236</sup> *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Conjecturas sobre o começo da história da humanidade) escrito de 1786 (*apud* Marianetti, 1999, p. 31). A obra, ainda não traduzida para o português, pode ser lida em inglês com o título *Conjectural beginning of human history*. In: BECK, Lewis White. *On history*. New York and London: Mac Millan/Library Liberal Arts, 1963.

<sup>237</sup> *Elementa physiologiae corporis humani*. Haller (*apud* Marianetti, 1999, p. 27), ao contrário de Kant, estabelece que o homem está destinado a viver até 200 anos.

<sup>238</sup> *Antropologia*, §43.

<sup>239</sup> *Ibid.*, §326.

homens dispostos a observá-la<sup>240</sup>”, de modo que “é preciso conhecer o homem para saber se ele pode realizar aquilo que se exige dele<sup>241</sup>”.

Fica estabelecido assim, que no pensamento kantiano pré-crítico, não apenas a antropologia e a filosofia prática estão intimamente ligadas, como também a relação entre as duas é de necessidade, ou seja, a filosofia prática pressupõe uma antropologia, o que faz desta uma condição necessária daquela.

Entretanto, esta relação parece estar completamente modificada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC). No Prefácio desta obra, publicada em 1785, Kant divide a filosofia, considerada em sua antiga<sup>242</sup> divisão (Ética, Física e Lógica), segundo os princípios que a fundamentam (puros ou empíricos), e segundo determinados objetos e as leis aos quais estão submetidos (leis da liberdade ou leis da natureza). Como a Lógica só é possível no formal e não tem parte empírica, podemos ter, então, a idéia de uma dupla Metafísica como filosofia pura: a Metafísica da Natureza, cuja parte empírica é a Física, e a Metafísica dos Costumes (Moral) como a parte pura da Ética, cuja parte empírica será Antropologia prática.

Ao contrapor a filosofia pura – como Metafísica – à filosofia empírica, parte da qual é Antropologia, a intenção de Kant parece ser não misturar os dois campos, dada a sua necessidade de buscar o princípio supremo de toda moralidade nos puros conceitos racionais, abstraídos de qualquer conhecimento empírico, o que restringe o papel da Antropologia ao campo de *aplicação* da moral<sup>243</sup>.

Esta distinção permeia toda a filosofia crítica. Na *Crítica da Razão Pura* (1781) Kant já havia negado qualquer base empírica (uma Antropologia) à moral pura (Metafísica dos Costumes), considerando mesmo a Antropologia como o campo da investigação empírica do homem, cuja observação pode ser útil para “investigar fisiologicamente as causas de suas ações<sup>244</sup>”, não a causalidade pela liberdade. Todavia, mesmo quando a Antropologia aqui parece estar fora do projeto kantiano, ainda é possível admitir que o afastamento do empírico na fase crítica não se traduz na negação do seu papel, pois é o próprio Kant a confirmar que esse conhecimento possui “um alto valor como meio para se *atingir fins da humanidade* que na maior parte das vezes são contingentes, mas ao fim

<sup>240</sup> “La considerazione della regola è inutile, se non si possono rendere gli uomini disposti ad osservarla” (LE, p. 5).

<sup>241</sup> “Occorre una conoscenza dell’uomo, da cui risulti se egli può compiere quanto si richiede da lui” (loc. cit).

<sup>242</sup> Sobre essa divisão estoíca e o sistema kantiano ver TUNHAS, Paulo. Sistema e mundo. Kant e os estoícos. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (org.). *Kant 2004: posterioridade e actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 129-149.

<sup>243</sup> FMC, p. 122-123, grifo do autor.

<sup>244</sup> CRP, p. 347.

e ao cabo também para se alcançar fins necessários e essenciais<sup>245</sup>”. Portanto, ainda que marcado pela dualidade, há espaço para a Antropologia no projeto crítico, não como oposição excludente, mas como a outra face da moeda, e nesta passagem fica clara a importância do conhecimento empírico também para a realização dos fins essenciais da humanidade, de modo que não será estranho o retorno mais explícito a estas questões no pensamento do Kant pós-crítico.

Por conseguinte, o que parece é que o caráter da Antropologia pragmática, conforme Kant mesmo a definiu, um campo que inclui o que o homem faz e o que deve fazer de si como ser livre, traduz exatamente a natureza do próprio homem, isto é, um ser que se expressa através do númeno e do fenômeno, da liberdade e da natureza, ou mesmo pela razão e pela sensibilidade. Mas ao invés de demarcar como conflito ou tensão (LOUDEN, 2002), preferimos entender que a Antropologia kantiana constitui um campo através do qual a união entre o homem e o mundo pode ser pensada, e que é também fundamental para a união – na dietética – entre o físico e o moral do homem, revelando assim, a coerência do pensamento de Kant, e um traço sempre presente na sua filosofia, que é a noção de unidade – aspecto estruturante de uma arquitetura e primeira de todas as categorias. Do mesmo modo, assim como Kant, desde o início, reconhece a importância do corpo para o conhecimento, não seria coerente pensar que o corpo pudesse ter menos importância para a sua filosofia prática.

O que nos interessa aqui, porém, como aspecto mais marcante a resgatar é exatamente o caráter teleológico da natureza humana – que está presente, como vimos, desde a *História Natural e Teoria do Céu* –, pois a partir disto podemos explorar tanto as relações da medicina com a dietética apresentada por Kant, como as relações no interior do seu próprio pensamento que permite inserir esta dietética na sua filosofia moral.

Assim, por exemplo, se o fim supremo da razão humana é a inteira destinação do homem<sup>246</sup>, vejamos melhor, ainda na *CRP* (p. 268-9), como foi desenvolvida a idéia de que a esfera peculiar da razão situa-se na ordem dos fins, que é também uma ordem da natureza:

Em tal caso, a razão como faculdade em si mesma prática sem ser limitada às condições da ordem natural está ao mesmo tempo autorizada a estender a ordem dos fins, e com ela a nossa própria existência, além dos limites da experiência e da vida. Segundo a *analogia com a natureza* dos seres vivos neste mundo, com respeito aos quais a razão tem que necessariamente admitir como princípio que nenhum órgão, nenhum poder, nenhum impulso, portanto, nada do que pode encontrar-se neles é

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 502, *grifos nossos*.

<sup>246</sup> *CRP*, p. 496.

supérfluo ou desproporcionado ao seu uso, portanto, não conforme a um fim, mas que tudo é proporcionado exatamente à sua destinação na vida – o homem, que unicamente pode conter o objetivo final de tudo isso, teria de ser a única criatura a fazer exceção a tudo isso. Com efeito, as suas disposições naturais não meramente para fazer uso delas segundo os talentos e impulsos, mas sobretudo a lei moral nele, ultrapassam a tal ponto toda a utilidade e vantagem que poderia tirar delas nesta vida, que esta lei moral ensina, antes, a apreciar mais do que qualquer outra coisa a simples consciência da retidão da intenção, mesmo na falta de todas as vantagens e do próprio fantasma da fama póstuma; e ele sente-se interiormente chamado a fazer-se, mediante seu comportamento neste mundo e com renúncia a muitas vantagens, cidadão de um melhor que ele possui na idéia. (*grifos do autor*)

Cidadão de um mundo melhor. É essa a idéia que está por trás de toda a teleologia kantiana, ou seja, o progresso moral da humanidade, como algo que se constrói a partir do aperfeiçoamento moral de cada um.

No texto de 1784 (*Idéia*), todas as nove proposições kantianas são reafirmações daquela intenção da natureza no sentido de alcançar o desenvolvimento das disposições naturais na nossa espécie. Na *Antropologia* (§325), ele vai dizer qual é o resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica do seu aprimoramento:

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele. (*grifos do autor*)

A partir destas considerações, podemos introduzir o problema de uma dupla dimensão da dietética: do ponto de vista de uma dimensão técnico-pragmática, como disciplina do corpo, e do ponto de vista moral, como uma disciplina que obriga o agir segundo determinadas escolhas quanto ao que fazer a este mesmo corpo. Na verdade, estamos falando de como justificar a disciplina do corpo, do ponto de vista moral, na filosofia de Kant. Para discutir isso, será necessário considerar a doutrina kantiana da virtude e dos deveres para consigo, sempre observando as aproximações com a medicina.

Antes, porém, iniciamos com a exposição do problema, conforme apresentado por Kant, ainda nas *Lições de Ética* (LE), ao tratar dos deveres para consigo e do cuidado do corpo. Nossa intenção é deixar clara a importância dessa questão para toda a filosofia kantiana, a fim de compreender melhor de que modo sua dietética está relacionada com a teleologia de seu pensamento.



Kant reconhece que é um campo – o dos deveres para consigo – pouco explorado por todas as filosofias morais até então, como se estas considerassem que apenas por último o homem devesse se ocupar de si mesmo. Entretanto, é exatamente o contrário, afirma ele, pois os deveres para consigo ocupam o posto de honra, uma vez que representam a condição que torna possível a observação dos deveres para com os outros. O problema herdado das outras filosofias morais, segundo Kant, é que elas não conseguiram apresentar uma concepção clara dos fundamentos dos deveres para consigo, coisa que ele vai procurar estabelecer<sup>247</sup>.

Para compreender a posição desse tipo de dever em relação aos demais é preciso, portanto, distinguir seu fundamento. A resposta já pode ser buscada nas mesmas lições de ética, pois Kant vai relacionar o fundamento dos deveres para consigo com a dignidade do homem, idéia que será mais desenvolvida na *FMC* e na *DV*. O argumento de Kant para justificar a importância primordial dos deveres para consigo, isto é, que sem o respeito a tais deveres não seria possível pensar em nenhum dever para com os outros, é que ao desrespeitar os deveres para consigo, o homem se despe da sua natureza de homem e age contra sua humanidade. É fundamental ver como Kant relaciona a condição de dignidade humana com a própria vida, ou seja, para ele a vida consiste em não degradar a nossa dignidade<sup>248</sup>. Vejamos como ele aponta para o que será desenvolvido nas fórmulas do imperativo categórico da *FMC*:

É certo que o homem pode dispor do seu estado, mas não da sua pessoa; ele é para si mesmo um fim e não um meio. Toda coisa no mundo só tem valor como meio. É absurdo que um ser racional, que representa um fim, em virtude do qual tudo o mais é um meio, use de si como meio. É verdade, uma pessoa pode ser empregada por outras como meio, usando, por exemplo, de seu trabalho, mas sempre de modo que ela não deixe de ser uma pessoa e um fim. Quem age de modo a não ser mais um fim usa de si como meio e reduz a própria pessoa a uma coisa<sup>249</sup>. (*LE*, p. 139, tradução nossa)

E é aqui onde Kant nos revela o que entende ser o fundamento dos deveres para consigo: trata-se do valor da pessoa humana que é a sua dignidade. O homem não pode usar disso como meio, posto que só pode ser um fim, ou seja, devemos cumprir aqueles

---

<sup>247</sup> *LE*, p.135-136.

<sup>248</sup> *LE*, p.137.

<sup>249</sup> “Certo, l’um l’uomo può disporre del suo stato, ma non della sua persona; egli è a se stesso un fine e non un mezzo. Nel mondo ogni cosa há soltanto valore come mezzo. È assurdo che un essere ragionevole, che rappresenta un fine, a cagione del quale ogni altra cosa è un mezzo, usi di sé come mezzo. È vero, una persona può essere da altri adoperata come mezzo, utilizzando per esempio un suo lavoro, ma sempre in modo che essa non cessi di essere una persona e un fine. Chi agisce in modo da non essere più un fine usa di sé come mezzo e riduce la propria persona a una cosa”.

deveres porque através deles mantemos nossa dignidade como pessoas, portanto, como seres morais, e assim realizamo-nos como fins. O princípio dos deveres para consigo, portanto, nada tem a ver com o bem-estar ou com a nossa felicidade temporal<sup>250</sup>, é independente da aquisição de qualquer vantagem, porque considera unicamente o fim essencial da humanidade que é a dignidade do homem.

Estabelecido, portanto, que o fundamento de todo dever para consigo é moral, será possível excluir da dietética filosófica a sua dimensão técnico-pragmática. Para tanto, vamos aprofundar o pensamento de Kant sobre como estes deveres são imperativos categóricos e situam-se exclusivamente no campo da moral – como doutrina da virtude – distinguindo-os do campo do direito.

De acordo com a noção desenvolvida na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC), a idéia da ação moral realizada *por dever*, por oposição àquela realizada apenas *conforme ao dever*, implica que o princípio da primeira não pode ser o bem-estar ou a própria felicidade, mas apenas o respeito à lei moral. Expressa nesta noção de dever, portanto, está a condição em que a lei moral – que é uma lei da razão – determina a vontade objetivamente. Ora, era este o problema que as outras filosofias morais não haviam conseguido resolver, pois, era difícil pensar de que modo o cuidado de si poderia ser realizado *por dever*, uma vez que naturalmente todos nós já tendemos a isso em prol da nossa felicidade, e buscar a felicidade como fim natural nada tem de moral, já que não se trata de fazer por dever, mas de realizar uma inclinação natural da vontade quando empiricamente determinada.

Dentro da classificação feita por Kant, na segunda seção da *FMC*, quanto aos tipos de imperativos que se exprimem pelo verbo *dever* (*sollen*), aprendemos que eles se distinguem quanto ao modo de ordenar e quanto ao tipo de obrigação imposta. São *hipotéticos* os imperativos que ordenam a ação como meio em vista de outro fim que é desejado, e são *categóricos* aqueles que ordenam a ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.

Os imperativos hipotéticos podem ainda ser de dois tipos, conforme o fim seja apenas possível ou real. Os hipotéticos são ditos imperativos de *destreza* ou *habilidade* quando são necessários para um fim que se mostra incerto e apenas possível, e por isso se tornam problemáticos, pois serão numerosos os princípios da ação para alcançar qualquer fim assim possível, como aqueles estabelecidos por todas as artes ou técnicas; já quando o fim é

---

<sup>250</sup> *LE*, p. 136.

real e certo *a priori*, para todos, como é o caso da felicidade própria, o imperativo hipotético é chamado de *prudência*, e uma vez que tende ao bem-estar, é dito *pragmático*. Na verdade, podemos dizer que a destreza na escolha dos melhores meios tendo em vista a felicidade como fim universal, é um imperativo de prudência. Voltamos, então, àquela nossa dificuldade inicial: Kant reconhece ser impossível fazer uma idéia exata do que seja felicidade, dada a indeterminação desse conceito cujos elementos são todos empíricos, de modo que os imperativos hipotéticos de prudência só podem ser vistos como conselhos, nunca como mandamentos da razão. Isto quer dizer que coisas como a dieta e a moderação aparecem, por exemplo, como conselhos empíricos, visando ao bem-estar e à felicidade própria. Como fazer disso um imperativo categórico e assegurar a dimensão moral na dietética kantiana?

Até agora sabemos que apenas os imperativos categóricos são morais porque valem universalmente já que independem de qualquer condição e, portanto, têm caráter de lei prática universal. Assim sendo, um imperativo deste tipo só pode conter a necessidade de uma máxima que ordene conformar-se àquela lei – é o que nos diz a primeira formulação do imperativo categórico: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Como para Kant a realidade das coisas, enquanto determinada por leis universais, é o que se chama propriamente *natureza*, então aquele imperativo categórico pode ser também enunciado por uma derivação<sup>251</sup> dessa primeira fórmula: “age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”.

O dever de não tirar a própria vida, portanto, o dever de auto-conservação, aparece como o primeiro dever do homem para consigo, como forma de respeitar a lei universal da natureza, embora aqui se trate ainda do homem como ser animal. Entretanto, afirmamos que vamos destacar a noção teleológica do pensamento de Kant, que é fundamental para entender a relação da sua dietética com a filosofia moral, isto é, para entender de que modo buscar a saúde através do cuidado de si, incluindo os cuidados com o corpo, pode ser um dever de virtude. Para tanto, desde as seções anteriores, apresentamos como é forte no pensamento kantiano essa noção de uma intenção da natureza, de uma disposição natural que tende à perfeição.

Assim sendo, se nada há que não seja voltado a um fim que é a vida, no caso da natureza humana, é de se pensar qual seria a finalidade da razão no homem se a ele coubesse apenas cumprir as intenções da natureza visando à sua conservação e bem-estar. Em

---

<sup>251</sup> A respeito das fórmulas do imperativo categórico e suas derivações ver PATON. H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. London: Hutchinsons's University Library, 1971. Book III.

um ser dotado de razão e de vontade – sendo que esta naturalmente não se submete àquela –, então, diz Kant, só cabe à razão (pura) ter um uso prático, qual seja, o de determinar a vontade conforme seus fins, que são os fins naturais<sup>252</sup>. Ocorre que para o progresso ou perfeição moral – o verdadeiro destino do homem – é preciso que a vida seja mantida, primeiro, na sua animalidade.

Conforme vimos nas *LE*, quando tratou dos deveres para consigo, Kant afirmara que estes deveres consideravam apenas a dignidade do homem, o qual deveria usar sua liberdade no confronto com a sua pessoa para respeitar a própria humanidade, ou seja, o princípio de todo dever era esse acordo da liberdade com os fins essenciais da humanidade<sup>253</sup>. Daí a necessidade de apresentarmos como esta idéia foi aprofundada na *FMC* e chegar à segunda fórmula do imperativo categórico, pois a humanidade é considerada como fim em si mesma, a “condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem<sup>254</sup>”. Somente algo cuja existência em si mesma tenha valor absoluto é que pode ser a base do imperativo categórico. Também aqui a humanidade relaciona-se com a dignidade como falava Kant nas *LE*. Ao distinguir pessoas de coisas, por exemplo, ele diz que as pessoas são fins em si mesmos e aquilo “que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, *dignidade*<sup>255</sup>”. Pessoas não têm preço, têm dignidade<sup>256</sup>, por isso são fins em si mesmos, e é isto que caracteriza a humanidade em cada pessoa da qual fala Kant ao propor a segunda fórmula do imperativo categórico: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio<sup>257</sup>”.

A questão agora é esclarecer, então, como este fim é também dever, no caso um dever de virtude, que se distingue do dever jurídico, para mostrar como a dietética se encaixa no interior da filosofia moral de Kant.

À doutrina da virtude Kant chama ética, que seria uma parte da teoria dos costumes, sendo a outra parte, o direito<sup>258</sup>. Ao contrário da doutrina do direito que trata

---

<sup>252</sup> *FMC*, p. 110.

<sup>253</sup> *LE*, *passim*.

<sup>254</sup> *FMC*, p. 137.

<sup>255</sup> *FMC*, p. 140, *grifo do autor*.

<sup>256</sup> Essa distinção vem de Sêneca, Carta 71, linha 33. Cf. ROHDEN, Valério. Viver segundo a idéia de natureza. *Theophilos*, v. 4, nº ½, jan-dez. 2004, p. 3-17. Disponível em [www.editoradaulbra.com.br/catalogo/periodicos/pdf/periodico15v4n12.pdf](http://www.editoradaulbra.com.br/catalogo/periodicos/pdf/periodico15v4n12.pdf). Acesso em 20 jul. 2007.

<sup>257</sup> *FMC*, p. 135.

<sup>258</sup> *Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003. Utilizaremos, para a discussão dos deveres para consigo, apenas a segunda parte da Doutrina da Virtude (*DV*).

apenas da condição *formal* da liberdade externa – o direito – a ética tem também uma condição *material*, que é um objeto do livre arbítrio, e é isto que se apresenta como fim que é também dever, conseqüentemente, um dever de virtude<sup>259</sup>. O princípio supremo da doutrina da virtude nada mais é do que o imperativo categórico: “age de acordo com uma máxima de fins que possa ser uma lei universal a ser considerada por todos<sup>260</sup>”.

Sobre esta distinção entre os deveres é oportuno buscar o que diz Kant na Introdução à *Metafísica dos Costumes* (1797), quando relaciona a doutrina do direito com a doutrina da virtude – da qual fazem parte os deveres para consigo.

A diferença importante entre as duas doutrinas não é tanto pelos deveres de cada uma, mas “pela diferença em sua legislação, a qual relaciona um motivo ou o outro com a lei<sup>261</sup>”. Isto quer dizer que a legislação ética é aquela que faz da ação um dever, e deste, um motivo; já a legislação jurídica, ao contrário, admite um motivo distinto da idéia do dever<sup>262</sup>. Na verdade, o que temos é que a doutrina do direito se ocupa dos deveres que podem ser apresentados por leis externas, enquanto a doutrina da virtude diz respeito aos deveres cuja legislação é interna, portanto, trata-se de auto-coerção, já que não há um legislador externo como no caso do direito. É com base nesta distinção fundamental que voltamos àquele princípio dos deveres para consigo: segundo a doutrina do direito, nossa liberdade de ação sofre restrição frente aos outros, mas na doutrina da virtude a restrição se dá em relação a nós mesmos, para que não nos tornemos indignos de nossa condição humana.

É a consciência do dever, portanto, que constitui o nosso móbil para a ação ética e nos obriga como auto-coerção. Ora, somente quem é livre pode obrigar a si mesmo, pois nesse caso há um acordo entre a liberdade do arbítrio e aquela coerção, mas não há aqui qualquer contradição, em pensar que o mesmo eu que obriga – num tipo de coerção *ativa* – é o mesmo eu obrigado – como numa coerção *passiva*. A solução dessa aparente antinomia se dá quando consideramos a dupla qualidade do eu e a necessidade de pensar o homem como ser sensível e como ser dotado de razão, portanto livre. O homem como ser natural racional (fenomenal) pode ser determinado por sua razão, enquanto causa, a realizar ações no mundo sensível; mas, pensado como ser dotado de liberdade interna, ele mesmo é olhado como ser capaz de obrigação para consigo mesmo<sup>263</sup>.

---

<sup>259</sup> *DV*, p. 223-235.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>261</sup> *MC*, p. 73.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>263</sup> *DV*, §1-3.

Ocorre que, como conseqüência desta dupla natureza, há obstáculos – os impulsos e as inclinações – para o cumprimento do dever e, por isso, precisamos da virtude, como a capacidade de resistir a essa oposição à nossa disposição moral. Como toda disposição tem que atingir seu fim e, no caso do seres racionais, o fim é a moralidade cuja realização cabe à nossa disposição moral, e como também temos disposições naturais contrárias, então torna-se inevitável um conflito entre as disposições naturais e a disposição moral. Essa condição típica humana, de antagonismo (ou tragédia<sup>264</sup>), em que a discórdia – no plano da natureza – aparece como meio para se chegar ao fim – no plano moral – impõe ao homem a responsabilidade de se colocar fins. Assim sendo, a possibilidade do fim como dever advém da natureza livre do homem, pois só quem é livre pode propor-se fins, e isto é importante para distinguir os fins que também são deveres, pois aqui não estamos falando “dos fins que o ser humano *realmente* adota no acatamento dos impulsos sensíveis de sua natureza, mas de objetos de livre escolha em submissão às suas leis, dos quais ele *deve* fazer seus fins<sup>265</sup>”.

O que Kant quer dizer com isso é que se não houvesse os fins que são também deveres, todos os fins seriam apenas meios para outros fins, o que negaria a possibilidade do imperativo categórico. E o que nos interessa, a partir disso, é entender a perfeição de si como um fim que também é dever, já que não vamos tratar aqui do outro fim que Kant apresenta como dever, que é a felicidade dos outros.

A perfeição de que falamos, como conceito que pertence à teleologia, relaciona-se à harmonia das propriedades de uma coisa a um fim, portanto, é uma perfeição qualitativa (formal). O que significa, então, para um ser humano, colocar-se como fim que é dever a sua perfeição como tal, ou seja, a sua humanidade? Kant responde que “essa perfeição tem que ser colocada naquilo que pode resultar de seus *atos*, não em meros *dons* pelos quais ele precisa estar em débito com a natureza, pois, de outro modo, não seria um dever<sup>266</sup>”.

No entanto, Kant estava bem ciente das dificuldades para alcançar esta perfeição dadas as características da própria natureza humana, uma natureza dupla que traz em si, ao mesmo tempo, uma disposição natural que obedece à lei da natureza, e uma disposição moral que se encontra “necessariamente vinculada a uma consciência da determinação da vontade imediatamente pela lei<sup>267</sup>. Isto certamente requer auto-coerção,

<sup>264</sup> A respeito da tragédia moderna que se instala em virtude dessa dupla natureza própria do homem ver NAHRA, Cinara Leite. *Teoria da ação moral em Kant*. 1994. 212 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

<sup>265</sup> *DV*, p. 229, *grifos do autor*.

<sup>266</sup> *DV*, p. 230, *grifos do autor*.

<sup>267</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 189.

como já vimos, e também vai exigir uma disciplina, que só é possível pelo domínio de si (autocracia).

É aqui que passa a ser importante a dietética kantiana e suas considerações sobre saúde. Se retomarmos desde as *LE*, onde Kant diz que é mediante o corpo que o homem tem poder sobre sua vida, e que a perfeita disciplina do corpo consiste em que o ânimo o discipline para que o homem possa viver conforme seus propósitos, podemos compreender porque ele diz na *DV* que o estado de saúde apropriado para um ser humano é aquele em que ele se acha no controle de si mesmo, quando todas as suas forças corporais estão em equilíbrio<sup>268</sup>.

Mas engana-se quem pensa que essa é uma disciplina monástica. Repetindo as críticas<sup>269</sup> que constam nas *LE*, Kant vai dizer na *DV* que a ascética monástica não tende à virtude, pelo contrário, coexiste com “um secreto ódio contra o mandamento da virtude<sup>270</sup>”. Assim sendo, a ascese moral kantiana vai resgatar o princípio estóico *sustine et abstine* (suporta e te abstém), suportar os infortúnios da vida e evitar os prazeres supérfluos, o que faz com que conservar-se moralmente não passe a ser um tipo de dietética. Vamos ler as palavras de Kant a respeito:

Mas *saúde* é apenas um tipo negativo de bem-estar que não pode ela mesma ser sentida. Alguma coisa precisa ser acrescentada a ela, alguma coisa que, ainda que seja somente moral, propicie um agradável fruir à vida. É o coração sempre jubiloso, de acordo com a idéia do virtuoso Epicuro, pois quem deveria ter mais razão de ser de um espírito jubiloso de ânimo e torná-la habitual, do que aquele que está ciente de nenhuma transgressão intencional em si mesmo e está assegurado contra cair em alguma? (*DV*, §53, grifo do autor)

Essa alegria que acompanha a virtude é o estado que Kant chama de *felicidade moral* – a única que adequadamente se relaciona com o dever da perfeição própria, pois diz respeito à satisfação com a própria conduta moral, com aquilo que realmente se faz –, ao passo que aquilo que se chama *felicidade natural* é, na verdade, a satisfação com o que se goza da natureza como dádiva<sup>271</sup>. E para que a saúde, que aparece ligada ao bem-estar e às sensações agradáveis da vida, possa ser *indiretamente* um dever de virtude, é preciso considerar que, através dela, o que se busca é preservar a integridade moral, não à felicidade própria. Por isso Kant usa o termo *saúde moral* (*gesundheit* moral) para traduzir a condição daqueles deveres de virtude (restritivos) que buscam a auto-conservação moral, ou seja, viver

---

<sup>268</sup> *DV*, p. 228.

<sup>269</sup> *LE*, p. 181.

<sup>270</sup> *DV*, §53.

<sup>271</sup> *DV*, p. 231

conforme a perfeição da sua natureza. A *riqueza moral* (*wealth moral*) por sua vez, consiste no cultivo dessa perfeição para se fazer ainda mais perfeito e implica em deveres extensivos que trazem obrigações<sup>272</sup>.

Vamos ainda retomar aquela consideração de Kant sobre o conceito de saúde como equilíbrio do sistema das forças corporais. Fala ele de uma *saúde absoluta*, que incluiria tanto as forças físicas quanto o vigor da alma, esta entendida aqui como princípio vital<sup>273</sup>. Os movimentos de perda e ganho dessa força vital é que constituem todo o nosso viver, do mesmo modo que o estado de saúde constitui-se de “pequenos obstáculos à força vital, mesclados com incrementos dela<sup>274</sup>”. Por isso, não se pode entender saúde como o sentimento de um bem-estar *contínuo*.

A preferência de Kant pelo uso de *força vital* (*lebenskraft*) reflete o clima do debate médico na época e sua influência na filosofia, conforme vimos no início deste capítulo. No texto de 1796, *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia*<sup>275</sup>, publicado na revista *Berlinische Monatsschrift*, ele esclarece a preferência, citando o estóico Crisippo, que teria profetizado sobre os sistemas fisiológicos de sua época: “a natureza deu ao porco uma *alma*, em vez de *sal*, para que ele não se corrompa<sup>276</sup>”. Kant explica que de um efeito se pode inferir uma *força* que o produz, mas não imediatamente uma *substância*, como a alma, daí ser preferível usar o termo força vital, e não alma, como princípio da vida. É o equilíbrio dessa força vital que produz saúde e impede que a operação animal da natureza se transforme em operação química, mediante decomposição ou corrupção do corpo, cuja conseqüência é a morte.

Temos, então, nas *LE*, que a vida é considerada como união da alma com o corpo; na conclusão da *CRPr*, Kant reconhece seu desconhecimento sobre como se dá a união da força vital com a matéria. Conforme aponta Marianetti (1999), a substituição de alma por força vital também nos escritos de medicina pode ter sido influenciada pelos estudos de Johann August Unzer (1727-1799), fisiologista alemão e professor de Halle, que estudou o ato reflexo diferenciando-o dos atos voluntários. Assim sendo, a concepção de alma como princípio do movimento e da sensação fora abalada.

---

<sup>272</sup> *DV*, §4.

<sup>273</sup> Por vigor da alma Kant entende “a força de resolução num ser humano como ser dotado de liberdade e, por conseguinte, sua força, na medida em que se acha no controle de si mesmo” (*DV*, p. 228).

<sup>274</sup> *Antropologia*, §60.

<sup>275</sup> Tradução de Valério Rohden. *Ethic@*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 221-233, dez 2006.

<sup>276</sup> A citação de Crisippo encontra-se em Cícero, *De natura deorum*, II, 63, 160 (*apud* Rodhen, *ibid.*, p. 222).



Mas é a concepção de ânimo<sup>277</sup> (*gemüt*) como princípio vital que vai nos interessar aqui, na medida em que nos remete diretamente ao corpo. Esta relação está bem clara em uma passagem da *Crítica da faculdade do juízo* (§29, 129) quando Kant diz que:

não se pode negar, como Epicuro afirmava, que deleite e dor sejam sempre em última análise corporais, quer comecem da imaginação ou até de representações do entendimento, porque a vida sem o sentimento do organismo corporal é simplesmente consciência de sua existência, mas nenhum sentimento de bem-estar ou mal-estar, isto é, da promoção ou inibição das forças vitais; porque o ânimo é por si só inteiramente vida (o próprio princípio vital), e obstáculos ou promoções têm que ser procurados fora dele, e contudo no próprio homem, por conseguinte na ligação com seu corpo.

A vida, portanto, resulta da ligação do ânimo com o corpo, e o estado de saúde, como promoção ou inibição das forças vitais, só pode ser sentido no corpo. É a partir disso que Kant propõe na sua dietética que o ânimo não apenas discipline o corpo, mas também que o ânimo exerça um poder sobre as sensações mórbidas, embora reconhecendo a limitação de tal poder.

Na pesquisa feita sobre os sentidos com que Kant usa o termo *gemüt*, Rohden (1993) aponta dois correspondentes latinos: *mens* (mente) e *animus* (ânimo), dizendo preferir usar a tradução desse último, uma vez que o primeiro pode ser confundido, nas atuais filosofias da mente, com o sentido metafísico de ‘espírito’. Devemos ressaltar ainda que, ao usar o termo *gemüt* (ânimo), Kant evita os problemas com o uso do termo *Seele* (alma), com que se deparou na resposta a Sömmering, onde distingue o ânimo como a faculdade (*animus*) que compõe as representações dadas e efetua a unidade da apercepção empírica, mas não a sua substância (*anima*) segundo sua natureza, totalmente distinta da matéria, da qual se abstrai<sup>278</sup>.

Assim sendo, somente com a compreensão do ânimo como princípio vital, portanto, do estado de ânimo como o estado de atividade que caracteriza a própria vida, é que vamos entender o seu papel na disciplina do corpo da dietética de Kant. É preciso ainda destacar a analogia entre a vida e a saúde a partir da noção de equilíbrio. Do mesmo modo que a vida é um jogo contínuo de dor e prazer, também a saúde só pode ser sentida a partir da promoção ou inibição das forças vitais. O papel que o ânimo pode ter nisso será discutido a seguir.

<sup>277</sup> Usamos a tradução do termo conforme sugerida por Valerio ROHDEN. Cf. O sentido do termo “gemüt” em Kant. *Analytica*, v. 1, nº1, p. 61-75, 1993.

<sup>278</sup> Cf. *Observações*, nota 8.

### 3.5 Do poder do ânimo sobre o físico na dietética de Kant

A terceira e última parte do *CF* que apresenta o conflito da Faculdade Filosófica com a Faculdade de Medicina é, na verdade, uma carta de Kant a Hufeland em que ele expõe o que seria sua dietética e, ao final, no posfácio, Kant pergunta ao médico se ele conhece outros casos como o dele, que experimentou “um acidente doentio nos olhos<sup>279</sup>”. Em uma carta anterior, escrita às vésperas de seus 74 anos<sup>280</sup>, Kant havia já declarado sua intenção de escrever sobre o poder do ânimo, sendo que em uma nota no §50 da *Antropologia* ele remetia diretamente a esse escrito, ao tratar das enfermidades da mente, dizendo ter observado que “ao desviar a atenção de certas sensações dolorosas e forçá-la a se voltar para qualquer outro objeto arbitrariamente concebido no pensamento, é suficiente para impedir que elas possam redundar em enfermidade”.

A partir dessas observações pode-se até compreender aquela crítica levantada por Cassirer, pois essa terceira parte do conflito traz tanto a reflexão de Kant sobre os princípios da sua dietética, como a descrição de sintomas e uma preocupação com sua saúde, aparentemente bastante afetada pela velhice<sup>281</sup>. De qualquer modo, o que vimos da *Antropologia*, das *Lições de Ética* e da *Doutrina da Virtude*, constitui o pano de fundo para compreender seus dois escritos médicos aqui analisados, dos quais esse é um deles, sendo o outro, o discurso *Da medicina do corpo dos filósofos*. Considerando o contexto e, sobretudo, a finalidade com que cada um foi escrito, não precisamos discordar da avaliação de Mary Gregor (1992) a respeito: enquanto o discurso traz preocupações quanto às teorias médicas, a carta parece mais ligada à saúde pessoal.

Este caráter ‘pessoal’ de sua dietética, aliás, é afirmado pelo próprio Kant, ao enviar o texto a Hufeland, porém, é ele mesmo que nos explica porque é necessário que assim seja, pois, se o problema dietético supremo é exatamente investigar “o poder que o ânimo do homem tem de, graças ao simples propósito firme, ser senhor dos seus sentimentos morbosos<sup>282</sup>”, então a possibilidade disso só pode ser buscada na própria experiência e não na experiência dos outros. Assim sendo, somente após essa experiência interior é que se pode

<sup>279</sup> *CF*, p. 137.

<sup>280</sup> Após receber o livro de Hufeland, Kant responde e comunica sua intenção de escrever uma dietética baseada em sua experiência pessoal. Cf. MARTINI, Stefano. Le riflessioni di Immanuel Kant e Giacomo Leopardi intorno a *L'arte di prolungare la vita umana* de C.W. Disponível em [http://www.sfi.it/cf/archivio\\_cf/cf8/articoli/martini.htm](http://www.sfi.it/cf/archivio_cf/cf8/articoli/martini.htm). Acesso em 18 jun. 2007.

<sup>281</sup> Sobre o estado de saúde de Kant ver FELLIN, R; BIÈ, A.. The disease of Immanuel Kant. *The Lancet*, v. 350, nº 9093, p. 1771-1773, 1997. Disponível em <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9413481>. Acesso em 22 jul. 2006.

<sup>282</sup> *CF*, p. 116.

submeter a juízo de outrem, de modo que, embora se trate de um texto curto, não consideramos pequena a importância do pensamento de Kant que se revela neste escrito sobre a dietética, e a fim de confirmar isso, será bastante resgatar alguns pontos de conexão entre esta e outras obras discutidas neste trabalho. A importância revela-se à medida que compreendemos o contexto da época e sua relação com as idéias iniciais que colocamos como pontos para análise: o papel do corpo e a teleologia kantiana que também se expressam no âmbito da sua dietética.

Inicialmente, não se pode esquecer que o tema estava em voga na época, tanto que esta publicação de Kant teve sucessivas edições<sup>283</sup>, e tampouco podemos deixar de mencionar a importância de Hufeland, médico de Jena, e sua doutrina sobre a arte de prolongar a vida<sup>284</sup>, uma vez que Kant mostrou-se bastante interessado no tema após ler a *Macrobiótica*. É compreensível o interesse do filósofo, uma vez que o médico Hufeland pretendia tratar a vida humana unindo seu aspecto físico ao moral e mostrar um fim moral na medicina. É nesta tentativa que Kant reconhece um traço filosófico no médico, que vai além<sup>285</sup> dos *meios* de execução técnica ordenados pela razão, como a experiência os oferece, para buscar na razão pura o que ao mesmo tempo em si é *dever*<sup>286</sup>.

A admiração era recíproca. Para Hufeland, Kant era seu grande exemplo, que mostrava como o temperamento sanguíneo misturado ao fleumático promovia o aperfeiçoamento moral do homem, condição para o prolongamento da vida, revelando no seu pensamento traços da influência da medicina hipocrática (sobre os tipos sanguíneos). Vejamos o que diz na *Macrobiótica*, Hufeland (*apud* Marianetti, 1999, p. 20), a respeito de Kant, “o mais ilustre dos filósofos”:

...Kant mostrou, com seu exemplo, não apenas que a filosofia contribui para o prolongamento da vida, mas contribui também para revigorar a coragem do homem submetido ao peso dos anos, e que isso é uma fonte inesgotável de felicidade, tanto para quem pratica como para todos que dela usufruem<sup>287</sup>. (tradução nossa)

<sup>283</sup> Após a publicação autônoma de 1798, e ano da publicação do *CF*, houve outras edições alemãs em 1800, 1824, 1868 e a última em 1894 – portanto, quase um século depois. Além disso, em 1807 saiu uma versão inglesa, em 1863 uma francesa, e duas edições italianas, em 1828 e 1882 (MARIANETTI, 1999, p. 19).

<sup>284</sup> Não por acaso, Hufeland é considerado iniciador da geriatria como disciplina científica. Cf. Marianetti, *ibid.*, p. 20.

<sup>285</sup> Uma importante observação feita por Marianetti (*ibid.*, p. 41-42) sobre a referência de Kant ao “diretor da Convenção francesa” (*CF*, p. 115) – do qual se distancia Hufeland – é que se trata do médico fisiólogo francês Pierre-jean-George Cabanis (1757-1808), autor da obra *Rapports du Physique et du Moral de l’Homme*, na qual interpreta de forma materialista a relação entre o físico e o moral, reduzindo o moral do homem a bases puramente fisiológicas.

<sup>286</sup> *CF*, p. 116, *grifos do autor*.

<sup>287</sup> “...Kant, ha mostrato, com il suo esempio, non solo che la filosofia contribuisce al prolungamento della vita, ma contribuisce anche a rinforzar il coraggio dell’uomo gravato dal peso degli anni, e che essa è una fonte inesauribile di felicità, sia per colui che la pratica che per tutti quelli che ne fruiscono”.

Ao contrário da tendência histórica comum em associar a medicina à dietética, Hufeland faz questão de distinguir a sua dietética. Para ele, a *Macrobiótica* se preocupa com o prolongamento da vida, enquanto a Medicina se ocuparia em prevenir e curar doenças. A dietética kantiana, no entanto, é entendida como arte de impedir enfermidades. Ocorre que, para isso, Kant pressupõe “uma Faculdade que só a filosofia pode proporcionar, ou o seu espírito, que importa pura e simplesmente pressupor<sup>288</sup>”. Ora, que seja uma preocupação médica prevenir ou curar doenças, ou mesmo prolongar a vida, não constitui novidade. Nosso problema aqui é, para o filósofo Immanuel Kant, que importância estes temas poderiam ter? De que forma isto pode ser articulado no interior do seu pensamento?

A julgar pelas *LE*, a visão do filósofo parecia atribuir pouco valor à vida, pois ele vai dizer que, por si mesma, a vida não constitui o bem maior, e aponta o fato de que quanto menor a dignidade da pessoa, mais valor ela atribui à vida, ao passo que quem aprecia menos a vida, possui na sua pessoa um maior valor; não quer dizer com isso que se deva arriscar a vida por qualquer bem mundano, mas apenas por dever. E aqui o filósofo introduz a noção fundamental, o dever de conservar a vida *digna*, algo tão necessário a ponto de afirmar que se o homem não pode viver dignamente, respeitando a dignidade da humanidade, ele deve sacrificá-la<sup>289</sup>. O único exemplo que Kant admite de suicídio como virtude é o de Catão<sup>290</sup>.

Desta forma, parece que Kant se afastaria da dietética de Hufeland, pois não se mostra preocupado com a duração da vida, mas com sua qualidade. Entretanto, se alguém conserva a vida como dever moral, o que implica a obrigação de viver com dignidade, e com isso ainda consegue prolongá-la, é também algo *meritório*, vai dizer Kant, atribuindo uma *veneração* à velhice, pois aquele que consegue viver tanto se aproxima da imortalidade, já que adiou a morte por longo tempo<sup>291</sup>.

De qualquer modo, é significativa a distinção entre *viver longamente* e em *boa saúde*, pois o último não é condição necessária do primeiro<sup>292</sup>. Essa mesma distinção aparecera na *FMC*. Ao tratar dos imperativos de prudência, nos quais inclui os ‘conselhos’ da dieta, Kant faz o seguinte questionamento: “se quer vida longa, quem é que lhe garante que ela não venha a ser uma longa miséria? Se quer pelo menos saúde, quantas vezes a fraqueza

---

<sup>288</sup> *CF*, p. 116.

<sup>289</sup> *LE*, p. 177-179.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 171. Em toda a filosofia kantiana há uma forte defesa da vida, e o suicídio é considerado imoral porque fere a lei universal da natureza. Cf. *FMC*, p. 130 e *CRPr*, p. 142.

<sup>291</sup> *CF*, p. 118, *grifos do autor*.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 117.

do corpo nos preserva de excessos em que uma saúde ilimitada nos teria feito cair!<sup>293</sup>”. Assim sendo, o prolongamento da vida por si só não é desejado como apenas uma existência animal, e por isso Kant critica quando a arte de prolongar a vida humana leva a que se seja apenas tolerado entre os vivos. Essa consideração tem profundas implicações, sobretudo, nos dias de hoje, quando a medicina tem de lidar, por exemplo, com a vida vegetativa, graças ao aparato tecnológico que é capaz de manter seres humanos nesse estado. Kant inclusive faz referências a esse ser que vegeta como um viver em grau inferior<sup>294</sup>, o que revela a sua preocupação com a qualidade de vida, entendendo-se com isto um viver moral, daí aquelas referências nas *LE* sobre não ter valor a vida sem dignidade.

Isto tudo, portanto, só faz sentido se não esquecermos qual é o verdadeiro fim essencial da razão, aquela “outra e mais digna intenção da existência<sup>295</sup>” à qual ela se destina, que é produzir a lei moral. Compreender como é possível uma dietética em Kant significa ter sempre em mente a relação da sua filosofia com os fins naturais da humanidade. Conservar a vida e afastar as doenças do ponto de vista da dietética filosófica não é uma questão de fomentar habilidades práticas ou fins instrumentais, nem mesmo de simplesmente prolongar a vida. Trata-se de estabelecer a moralidade como fim e lutar contra os impulsos naturais todas as vezes em que esta for ameaçada. A longevidade poderia ser apenas consequência de uma saúde gozada.

É importante aprofundar essa questão. Primeiro, uma coisa é viver muito, outra, gozar de boa saúde. Quanto à longevidade, um conflito se estabelece entre a dietética kantiana e a medicina de Estado (polícia médica), já que Kant diz não ter exemplos suficientes para mostrar que os que se casam vivem mais, embora reconheça que estimular os casamentos seja uma conveniência política para o Estado. Ocorre que quanto à duração temporal da vida – dada por uma disposição natural do homem – é possível dela se tornar consciente, mas com a saúde, já vimos, só é possível *sentir-se* saudável (de acordo com o sentimento agradável da vida) e não *saber* que se está de saúde, pois a doença, que vem como um germe da morte, pode se instalar sem ser percebida e assim, se não nos sentimos doentes, só *aparentemente* podemos dizer-nos com saúde. Nesse sentido, é importante a conclusão de Kant, que vai concordar com Hufeland, sobre o papel da dietética, a qual só poderia demonstrar a sua habilidade na arte de prolongar a vida, não de a *gozar*<sup>296</sup>.

---

<sup>293</sup> *FMC*, p. 127.

<sup>294</sup> *CF*, p. 134-135.

<sup>295</sup> *FMC*, p. 111.

<sup>296</sup> *CF*, p. 118-121, *grifos do autor*.

A noção de Kant sobre saúde e doença reflete um ponto de vista subjetivo, de alguém que assim se sente. Sentir-se saudável ou doente é infalível porque os sentidos não podem errar<sup>297</sup>, o que corresponde – no caso do doente – ao termo inglês *illness*, não do ponto de vista do médico que estabelece um diagnóstico (*disease*). A noção de equilíbrio – tão antiga tanto na medicina como na filosofia – se faz também presente na dietética de Kant. No texto de 1796 (*Anúncio*), ele admite o problema de manter “o equilíbrio que se chama saúde e está suspenso sobre uma ponta de cabelo”, dado que a saúde humana “é um adoecer e convalescer constante”. A qualidade da vida, portanto, está ligada a este equilíbrio.

Como já dissemos na seção 3.2, Kant não pretendia acabar com a medicina, tanto que reconhece a necessidade dos médicos e da polícia médica de Estado para garantir o controle público da profissão e evitar os charlatães, a despeito da *força salutar* da razão<sup>298</sup>. O papel do médico e o papel do filósofo, por sua vez, haviam sido definidos já no seu discurso *Da medicina*. O médico ajuda a mente cuidando do corpo; o filósofo trata o corpo através da influência da mente, numa espécie de dieta mental<sup>299</sup>. Talvez, por isso, para o canadense Robert E. Butts (*apud* Marianetti, 1999, p. 16), não haveria na verdade nenhum conflito entre os dois campos de saber, ao contrário, o filósofo completaria o trabalho do médico ao prescrever a dietética da mente.

Mas a disciplina do corpo também deve ser considerada pelo filósofo, pois este conhece o corpo a partir da experiência, diz Kant. Vejamos como esse pensamento está articulado no seu discurso (*Da medicina*, p. 200):

A dieta do corpo dos filósofos – isto é, a dieta cujas leis os filósofos prescrevem para todos, mesmo o homem mais simples – é [a mesma] dieta cujas leis qualquer filósofo, como mentor instruído da própria vida, tem de obedecer na medida em que é um filósofo, i.e., alguém que dedica sua vida à investigação das coisas<sup>300</sup>.  
(tradução nossa)

Ora, o que queremos ressaltar é que houve uma evolução no pensamento de Kant a respeito do papel da dietética na sua filosofia. De conselho empírico<sup>301</sup> ou regra de

---

<sup>297</sup> Essa conclusão vem da *CRP*, p. 230, onde Kant explica que o erro só acomete a razão, pois tanto verdade como ilusão encontram-se no juízo.

<sup>298</sup> *CF*, p. 135.

<sup>299</sup> A tradução aqui foi feita a partir da versão inglesa de Mary Gregor, 1986, p. 196, portanto, a partir do termo *mind*, ao qual também corresponde o *gemüt* kantiano. Sobre a tradução inglesa deste termo ver Rohden, 1993, p. 62.

<sup>300</sup> “*The philosophers’ regimen of the body – that is to say, the regimen whose laws philosophers prescribe for everyone, even the most ordinary man – is the [same] regimen whose laws any philosopher, as an educated director of his own life, has to obey insofar as he is a philosopher, i.e., one who spends his life intent on searching into things*”.

<sup>301</sup> *FMC*, p. 128.

habilidade<sup>302</sup>, a dietética vai adquirir uma dimensão moral na medida em que passa a incluir o cuidado de si como dever de virtude. Ocorre que, ao propor sua dietética, Kant vai unir o cuidado do corpo com o poder da razão. Nesse caso, o modo terapêutico de agir que é próprio da filosofia, e que também faz filosófica a medicina, tem a ver com o poder da razão no homem para determinar seu modo de vida, dominando suas impressões sensíveis a partir de um princípio que ele próprio faculta a si; buscar ajuda fora de si significa recorrer à medicina não filosófica. O próprio filosofar, mesmo para quem não é filósofo, já é salutar, pois não só afasta os sentimentos desagradáveis – portanto auxilia o bem-estar –, como ainda produz uma agitação no ânimo que impede a estagnação da força vital<sup>303</sup>.

A partir dessas considerações, podemos reconhecer a contribuição da dietética de Immanuel Kant tanto para um avanço possível no âmbito da medicina, como também em um avanço no interior do seu próprio pensamento. A medicina pode ‘elevar-se’ à categoria de filosófica, desde que incorpore as prescrições de uma dietética que também considera o moral do homem e sua influência sobre o físico. Segundo Kant, a filosofia aparece como uma força capaz até de compensar o enfraquecimento corporal da velhice<sup>304</sup>.

Ao se colocar como remédio universal, a filosofia adquire um valor terapêutico graças à apreciação racional do valor da vida, portanto, da dignidade humana. Somente assim, o homem poderá se reconhecer como ser moral, sujeito de moralidade que age conforme a fins. Esse agir conforme a fins é o que caracteriza o nosso viver, e por isso a vida só tem valor pelos fins a que é orientada, valor esse que só pode ser dado pelo próprio homem, através da sabedoria<sup>305</sup>. Esse mesmo agir, no entanto, pela própria natureza humana, implica um eterno conflito, uma luta, sendo que é isto que mantém nosso estado de vivificação.

---

<sup>302</sup> Introdução à *CFJ*, p. 17.

<sup>303</sup> *CF*, p. 119-121.

<sup>304</sup> *CF*, p. 121.

<sup>305</sup> *Antropologia*, §66.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações entre a medicina e a filosofia foram aqui analisadas em dois contextos históricos que, embora distantes temporalmente, convergem no que diz respeito às noções comuns a partir das quais aqueles dois campos de saber se influenciaram reciprocamente. Tentamos delinear, por um lado, a influência dos pré-socráticos sobre a medicina hipocrática e, por outro, apresentar a medicina filosófica, a partir da dietética de Immanuel Kant.

Na Antiguidade, apresentamos o contexto histórico-conceitual em que surgiram as primeiras escolas médicas e as discussões que permearam o debate médico e o debate filosófico. A filosofia então nascente, que trouxe à luz as noções de lei, ordem e equilíbrio, numa palavra, a justiça natural, encontrou um terreno fértil para se desenvolver exatamente no campo da medicina antiga. Lidar com o sofrimento, a dor e a doença exige pensar em um estado de superação, em que se retorne à condição de equilíbrio onde não há violação da saúde. A noção de saúde identifica-se, pois, com a noção de justiça, e aqui estamos falando da medicina aplicada ao corpo individual, cuja natureza (*phýsis*) era preciso conhecer para nela identificar os elementos que a compõem, de modo a saber como mantê-los na condição em que nenhum elemento domine, já que o equilíbrio se expressa pela ausência de forças.

Do ponto de vista do corpo social, porém, podemos pensar na medicina da cidade (*pólis*) que tem seu governante como médico. Desta vez, o equilíbrio é pensado como isonomia das forças políticas, portanto, uma condição de democracia e de justiça. Nesse sentido, a medicina como política e o governante como médico devem buscar o equilíbrio entre as forças que atuam no universo da *pólis*. O ideal de equilíbrio ou justiça natural, buscado pela *pólis* é também o ideal da medicina, e só pode ser encontrado na referência à justa medida, à harmonia. Se a cidade justa é uma cidade saudável, também o homem, para ter saúde, deve buscar a harmonia no seu viver.

O sistema político adequado seria, então, a democracia. Mas, no caso de cada indivíduo, que caminho a medicina vai buscar? A resposta dada pela medicina foi encontrada no âmbito daquilo que foi sua própria origem: a dietética. E neste caminho, como não poderia deixar de ser, reencontramos noções filosóficas.

A medicina surgiu da preocupação com a dieta (regime). A arte médica teve início com as ‘muitas e belas coisas’ descobertas a partir da observação de que não era benéfico para os doentes comer os mesmos alimentos que comem os indivíduos sãos.



Mas outro aspecto foi fundamental para fazer surgir a dieta e, portanto, a medicina. Trata-se da descoberta do que seria o alimento mais adequado ao homem, à sua natureza. Inicialmente, a alimentação humana não diferia daquela dos animais, mas a descoberta e o uso do fogo propiciaram modificações essenciais e permitiram descobrir e manipular também a natureza dos alimentos, adequando-as às necessidades humanas. Assim sendo, já no seu nascimento, a medicina faz uso daquela noção tão cara ao discurso filosófico antigo, qual seja, a adequação. O que se buscava era o equilíbrio entre os elementos que compõem a natureza de cada coisa, sendo que a medida adequada, para o médico, só podia ser encontrada nas sensações do próprio corpo.

Temos, portanto, a medicina voltada para o corpo individual, sobre o qual intervém por meio da dietética; e a filosofia, ocupada com as questões universais, com postulados sobre a natureza do cosmos e seu princípio universal (*arché*). Não se trata, porém, de mundos inconciliáveis.

A dietética avança para além da alimentação e passa a incorporar aspectos da vida do indivíduo cada vez mais amplos, extrapolando os limites de uma arte do viver individual. Uma vez que para controlar as doenças é preciso também o controle das águas, ares e lugares, a medicina vai considerar igualmente importante as questões da cidade e da natureza em geral. Conseqüentemente, as normas dietéticas devem ser adequadas à natureza, não só do homem em particular, mas do mundo em geral, e isto fica claro na teoria humoral, que afirma a influência das estações do ano no balanço dos humores, de modo que coisas como alimentação e exercícios devem se adequar às condições climáticas.

Diante de tais considerações, justifica-se a nossa opção pela dietética como ponto de interseção para discutir as relações da medicina com a filosofia, o que foi feito tendo como base em duas noções fundamentais.

A primeira, cuja importância foi discutida acima, diz respeito ao corpo ou *phýsis* hipocrática. A segunda noção, por sua vez relacionada à primeira, tem a ver com o caráter teleológico identificado na natureza. Se na Antiguidade a oposição entre os primeiros filósofos e os médicos hipocráticos parecia inconciliável, pelo caráter dado à natureza (única ou múltipla), foi o aspecto teleológico dessa mesma natureza que acabou unindo a filosofia antiga com a medicina hipocrática. Assim sendo, coube tanto ao filósofo como ao médico investigar qual seria o fim (*télos*) da natureza, pois conhecendo o fim, é possível pensar um caminho para alcançá-lo. E mais uma vez, é possível, a partir da dietética, investigar essa noção, agora do ponto de vista da filosofia.

Poderíamos dizer que mesmo na medicina antiga, a dietética trazia já consigo um aspecto moral, ao referir-se a deveres sobre como viver a vida, portanto, exigindo uma deliberação sobre as escolhas mais adequadas tendo em vista um fim. Entretanto, a noção antiga de força espontânea da natureza, assim como o caráter individual da *phýsis* hipocrática nos impede de pensar uma dietética universal. Nesse caso, consideramos que a medicina antiga não avançou e, por isso, fomos buscar na filosofia de Immanuel Kant, mais precisamente, na sua dietética, o ponto de encontro entre a medicina e a filosofia a respeito da teleologia, nossa segunda questão, que busca demonstrar como é possível uma dietética no âmbito da filosofia moral kantiana.

A medicina antiga havia deixado uma questão, pois se a natureza age espontaneamente em direção a um fim, então que papel cabe a cada um como dever? A resposta que apresentamos foi dada por Kant, e precisa ser entendida também no seu contexto histórico, pois na modernidade o discurso médico e o discurso filosófico compartilharam o debate sobre a dietética, mas não sem conflitos.

O primeiro conflito, de natureza mais teórica, porém com implicações práticas, girou em torno do debate entre animistas e mecanicistas, ou seja, a discussão sobre o princípio vital – aquilo que desde a medicina hipocrática foi pensado como a força natural capaz de garantir o equilíbrio entre os humores – e a constituição do corpo como máquina, de origem cartesiana. Para Kant interessava unir o físico ao teleológico, de modo que ele vai pensar em uma natureza teleológica, voltada para a perfeição, tanto no que se refere ao mundo físico como ao mundo humano. Essa noção de teleologia, inclusive aplicada ao corpo, norteou nossa discussão sobre a dietética kantiana, permitindo-nos situá-la no âmbito de sua filosofia moral.

O segundo conflito, de ordem mais prática, está ligado à forma como eram organizadas as faculdades dentro da Universidade de Königsberg. A disputa entre a faculdade superior de medicina e a faculdade inferior de filosofia vai revelar que é com aquela que a filosofia tem maior afinidade, a despeito do interesse do governo em manter sua influência sobre a formação dos médicos, sendo que essa afinidade deve-se exatamente ao caráter mais livre da faculdade de medicina, na medida em que suas doutrinas devem ser buscadas na ciência da natureza. Por causa disso, o papel do governo em relação à medicina, segundo Kant, deve limitar-se à polícia médica.

Ora, a polícia médica incorpora a dietética, na medida em que o Estado passa a ter um forte papel regulador também na vida individual das pessoas. Este será um aspecto identificado na maioria dos tratados de dietética que surgiram a partir do

Renascimento. Para Kant, no entanto, influenciado pelo espírito do iluminismo ‘ousa saber’ (*sapere aude*), e com grande conhecimento das teorias médicas da sua época, a dietética podia ser vista como uma exortação à responsabilidade de cada um com sua própria saúde. De fato, Kant vai propor, na sua fase pós-crítica, uma dietética como a arte de prevenir enfermidades, cujo pressuposto é a filosofia.

Para entender como o filósofo, mais conhecido por suas obras críticas, pode desenvolver tal idéia, seguimos o percurso feito na primeira parte deste trabalho. Fomos ao começo, e encontramos já nos primeiros escritos de Kant (das décadas de 40 e 50), os ‘germes’ daquelas noções que escolhemos para investigar as relações da medicina com a filosofia. Em Kant, encontramos a síntese da noção do corpo (a *phýsis* hipocrática, portadora de uma força curativa natural) com a teleologia, pois sua concepção cosmogônica entende o mundo, incluindo aí os corpos celestes, como possuidor de uma tendência à perfeição como fim. Considerando que a fisiologia humana era bastante conhecida por Kant, poderíamos dizer que foi a partir daquela *phýsis* hipocrática que ele pensou sua dietética, à luz dessa concepção teleológica de mundo físico e humano.

A união entre o físico e o humano, o mecanicismo e a teleologia está resumida na famosa passagem da conclusão da *CRPr*, onde Kant se diz maravilhado com o céu estrelado e com a lei moral. Se, por um lado, aquele espetáculo parece aniquilar a importância humana como criatura animal, esta, por outro lado, para elevar-se de tal condição, precisou encontrar em si a lei moral e a determinação conforme a fins. É a partir dessa noção de fim, que acompanha a medicina desde a Antiguidade, que Kant pode relacionar sua filosofia com a dietética e apresentar fins como deveres, no que se refere também ao cuidado com o corpo. Nesse sentido, o cuidado de si e a conservação da saúde, conforme apresentado nas *lições de ética* e na *doutrina da virtude*, são uma preocupação não apenas para a medicina, mas também para a filosofia prática, estabelecidos como um dever *indireto*, porque se ligam à finalidade da vida como valor moral, portanto, à vida digna. É preciso conservar não apenas a vida, mas a vida *digna*, para garantir nosso aperfeiçoamento moral. Igualmente, também não se trata de viver muito, mas de viver a vida com qualidade, e isto implica viver dignamente.

A vida e a saúde, por sua vez, só podem ser pensadas na ligação do ânimo com o corpo. Como princípio vital, o ânimo vivifica o corpo e, nesse sentido, nosso filósofo ainda traz importantes considerações sobre o que chamou de efeito terapêutico da filosofia. Acerca disso, no entanto, foi possível apenas introduzir a questão no âmbito desse trabalho, embora reconhecendo a necessidade de aprofundar a discussão sobre esse tema no contexto

das relações atuais entre medicina e filosofia. Além de propor uma dietética que, como arte de prevenir doenças, poderia ainda ser útil para prolongar a vida, Kant apontou para um poder terapêutico da própria filosofia moral, ao pensá-la como remédio universal, cuja força está na apreciação racional do valor da vida. Esta apreciação só pode ser o reconhecimento da dignidade em cada pessoa e, portanto, do valor inestimável da vida. Por outro lado, o efeito terapêutico da filosofia se realiza na atividade mesma do filosofar, como agitação do ânimo que impede a estagnação da força vital e a corrupção do corpo. E é por isso que a filosofia ajuda a manter o equilíbrio, portanto, a saúde.

## REFERÊNCIAS

1. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
2. ARECCO, Davide. *La medicina secondo Ippocrate*, 1999. Disponível em <http://www.medicinealtre.it/1999/arecco-1-99.htm>. Acesso em 10 fev. 2008.
3. ARISTÓTELES. *The basic works of Aristotle*. Richard McKeon (Ed.). New York: Random House, 1941.
4. BAHTI, Timothy. Histories of the University: Kant and Humboldt. *MLN*, v. 102, nº 3. (1987), p. 437-460. Disponível em <http://www.citeulike.org/user/gioia/author>. Acesso restrito.
5. BAPTISTA, M. L. C. *Psicotecnologia da escrita: o recuo no tempo*. Disponível em <http://www.jornalismo.ufsc.br/redealcar/cd3/midiologia/marialuizacardinalebaptista.doc>. Acesso em 12 out. 2007.
6. BECKENKAMP, Joãozinho. O jovem Kant e a ciência moderna. *Dissertatio*, Pelotas, n. 21, p. 89-118, inverno de 2005.
7. BELINI, Luiz Antônio. A justiça em pensadores pré-platônicos. *Cadernos de Filosofia*, Maringá, v. 2, n. 2, p. 59-69, 2000.
8. BERTANI, Conrado; PRANTEDA, Maria Antonietta (Org.). *Kant e il conflitto delle facoltà: Ermeneutica, progresso storico, medicina*. Bologna: Il Mulino, 2003.
9. BOCHICCHIO, Vincenzo. *Il laboratorio dell'anima: immagini del corpo nella filosofia de Immanuel Kant*. Genova: Il Melangolo, 2006.
10. BORGES, Maria de Lourdes. As estratégias de controle das emoções. In: BORGES Maria de Lourdes; HECK José (Org). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 199-214.
11. BORGES, Maria de Lourdes. Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant. *Kant e-prints*, Campinas, v. 2, n. 1, 2003. Disponível em <ftp://logica.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/vol.2,n.1,2003.pdf>. Acesso em 14 ago. 2008.
12. BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1992.

13. BUTTS, Robert E. Kant and the double government methodology. *The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science*, v. 24. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel Publishing Company, 1984.
14. CAIRUS, Enrique F. A arte hipocrática entre o lógos e a práxis. *Terceira margem*, Rio de Janeiro, ano VIII, v. 9, p. 9-17. 2003.
15. \_\_\_\_\_. A fala razoável da loucura: o riso de Demócrito. *Calíope*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 11, p. 74-81. 2003.
16. \_\_\_\_\_. *A peste na literatura grega*, 2004. Disponível em <http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas/CVHC.htm>. Acesso em 10 mar. 2008.
17. \_\_\_\_\_. *A relação homem natureza no 'Corpus Hippocraticum'*, 2000. Disponível em <http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas/CVHC.htm>. Acesso em 02 abr. 2008.
18. \_\_\_\_\_. *Falando em comida: uma introdução ao estudo da dieta alimentar na antiguidade*, 2007. Disponível em <http://www.lettras.ufrj.br/proaera/cvhc.htm>. Acesso em 15 jun. 2008.
19. \_\_\_\_\_. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. 1999. 175 f. Tese (Doutorado em Língua e Literatura Grega) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Rio de Janeiro.
20. \_\_\_\_\_. Da natureza do homem. *Corpus hippocraticum. História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, out. 1999a. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59701999000300009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701999000300009&lng=en&nrm=iso). Acesso em 15 jun. 2008.
21. CANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. Fundamentos do saber.
22. CAPRIGLIONE, Jolanda C. L'acqua è fredda e úmida. *Estudios griecos e indoeuropeos*, Madri, v. 15, p. 107-123, 2005.
23. CARPENTER, Andrew N. *Kant, body and knowledge*. Disponível em <http://www.bu.edu/wcp/Papers/TKno/TKnoCarp.htm>. Acesso em 10 jul. 2008.
24. CARTLEDGE, Paul. *Demócrito: Demócrito e política atomista*. Tradução de Angelika Elisabeth Köhnke. São Paulo: Editora Unesp, 2001. Coleção Grandes filósofos.
25. CASERTANO, Giovanni (Org.). *Demócrito: dall'atomo allá città*. Napoli: Loffredo Editore, 1983.

26. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Mexico: Fundo de Cultura Económica, 1948.
27. CAYGILL, Howard. Dicionário KANT. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
28. CHAMBERS, Ephraim. *Cyclopaedia, or an Universal dictionary of arts and sciences*. London: J. J. Knapton, 1728. v.1, p. 211. Disponível em <http://digital.library.wisc.edu/1711.dl/HistSciTech.CycloSupple02>. Acesso em 15 set. 2008.
29. COLLI, Giorgio. O Nascimento da Filosofia. Tradução de Federico Carotti. 3ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
30. COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
31. CONRAD, L., NEVE, M., NUTTON, V., PORTER, R. e WEAR, A. *The Western Medical Tradition*. CUP, 1995.
32. COSMACINI, G. *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità ad oggi*. Bari: Laterza, 1999.
33. DRAEGER, Andrea Coelho de Farias. *Para além do logos: a peste de Atenas na obra de Tucídides*. 2004. 103 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
34. DESCARTES, René. *Discurso do método. As paixões da alma*. Tradução de Newton de Macedo. 14ª ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1986.
35. DI DONATO, Francesca. Università, scienza e política nel conflitto delle facoltà di Kant. *Bolletino telematico di filosofia política*. Disponível em <http://bfp.sp.unipi.it>. Acesso em 14 jan. 2007.
36. ENGELHARD, Dietrich Von. Il dialogo fra medicina e filosofia in Kant nel contesto storico. In: BERTANI & PRANTEDA (Org.). *Kant e il conflitto delle facoltà: ermeneutica, progresso storico, medicina*. Bologna: Il Mulino, 2003. p. 321-339.
37. ENTRALGO, Pedro Laín. *La curación por la palabra en la antigüidade clásica*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2005.
38. \_\_\_\_\_. *La medicina hipocratica*. Madri: Aliança Universidad, 1987.
39. FELLIN, R; BIÈ, A. The disease of Immanuel Kant. *The Lancet*, London, v. 350, n. 9093, p. 1771-1773, 1997. Disponível em <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9413481>. Acesso em 22 jul. 2006.

40. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
41. FRENCH, Roger. *Medicine before science: the business of Medicine from Middle Ages to the Enlightenment*. Cambridge: University Press, 2003.
42. GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Tradução de Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006. Coleção Textos filosóficos.
43. GMERK, Mirko. *La vita, le malattie e la storia*. Roma: Di Renzo Editore, 1998.
44. \_\_\_\_\_. *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*. Bologna: Il Mulino, 1983.
45. GMERK, Mirko (Org.). *Storia del pensiero medico occidentale: dall'età romantica alla medicina moderna*. v. 3. Bari: Laterza, 1998.
46. HAVELOCK, Eric C. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Tradução de Ordep José Serra. São Paulo: Editora Unesp, 1996.
47. \_\_\_\_\_. *Dike: La nascita della coscienza*. Bari: Laterza, 1981.
48. HIPOCRATES. *Scritti scelti*. Trento: Orsa Maggiore Editrice, 1993.
49. HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2004.
50. HUNEMAN, Philippe (Ed). *Understanding purpose: Kant and the philosophy of biology*. vol. 8. New York: North American Society, 2007.
51. JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
52. JOUANNA, Jacques. *Hippocrates*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
53. JOUANNA, J. & MAGDELAINE, C. (Ed.). Introduction. In: *Hipócrates*. Hippocrate. L'art de la médecine. Tradução e apresentação de J. Jouanna e C. Magdelaine. Paris: GF Flammarion, 1999, p. 7-65.
54. KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.
55. \_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
56. \_\_\_\_\_. *Anúncio do término próximo para um tratado de paz na filosofia*. Tradução de Valério Rohden. *Ethic@*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 221-233, dez 2006.



57. KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. Textos Filosóficos.
58. \_\_\_\_\_. Conjectural beginning of human history. In: BECK, Lewis White. *On history*. New York and London: Mac Millan/Library Liberal Arts, 1963.
59. \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
60. \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.
61. \_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
62. \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.
63. \_\_\_\_\_. *Lezioni di ética*. Tradução de Augusto Guerra. Roma-Bari: Editori Laterza, 1991.
64. \_\_\_\_\_. *Metafísica dos Costumes*. Parte II: Princípios metafísicos da doutrina da virtude. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004. Textos Filosóficos.
65. \_\_\_\_\_. Observações referentes a *Sobre o órgão da alma*. Tradução de Zeljko Loparic. *Natureza humana*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 223-29, 2003.
66. \_\_\_\_\_. *O Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. Textos Filosóficos.
67. \_\_\_\_\_. *On Philosophers' Medicine of the Body* ("De medicina corporis, quae philosophorum est"). Tradução de Mary J. Gregor. In *Kant's Latin Writings: Translations, Commentaries, and Notes*. Lewis White Beck (Ed.). New York: Peter Lang Publ., 1986, p. 228-43.
68. \_\_\_\_\_. *Relazione introduttiva al proprio insegnamento: semestre invernale del 1765-1766*. Tradução de Diego Fusaro. Disponível em <http://www.consulentefilosofico.it/consulenza/pubblicazioni.htm>. Acesso em 20 jun 2008.
69. \_\_\_\_\_. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.

70. KANT, Immanuel. *Universal Natural History and Theory of Heaven*. Tradução de Ian Johnston, 1998. Disponível em <http://records.viu.ca/~johnstoi/kant/kant2e.htm>. Acesso em 10 jul. 2008.
71. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1984.
72. KLEINGELD, Pauline. Kant's Cosmopolitan Patriotism. *Kant-Studien*, Jahrg., n. 94, p. 299–316, 2003. Disponível em [https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/11837/1/9\\_050\\_010.pdf](https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/11837/1/9_050_010.pdf). Acesso em 10 ago. 2008.
73. LANZILLOTTA, Lautaro Roig. *Didache metarysmoi*: processo comparativo y cuadro axiológico en la ética democratea. Disponível em <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/11319070/articulos/CFCG0101110049A.PDF>. Acesso em 20 ago. 2006.
74. LENOIR, Timothy. Kant, Blumenbach, and vital materialism in german biology. *Isis*, New York, v. 1, n. 71, p. 77-108, 1980. Disponível em <http://www.stanford.edu/dept/HPS/TimLenoir/public.html>. Acesso em 10 mar. 2008.
75. LOUDEN, Robert B. A segunda parte da moral: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. *Ethic@*, Florianópolis, v.1, n.1, p. 27-49, 2002.
76. MANN, Joel Erin. *Of science, sketicism and sophistry*: the pseudo-Hippocratic 'On the Art' in its philosophical context. 2005. 347 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Texas, Austin.
77. MARCUCCI, Silvestro. *Ética e Antropologia in Kant*. Disponível em [siba2.unile.it/ese/issues/2/40/idee4201.PDF](http://siba2.unile.it/ese/issues/2/40/idee4201.PDF). Acesso em 02 jun. 2008.
78. MARIANETTI, Massimo. *Vivere, invecchiare ed essere vecchi*: Kant e Christoph Wilhelm Hufeland. Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici, 1999.
79. MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. Kant e a epigênese e a propósito do "inato". *Scientia Studia*, São Paulo, v. 5, n. 4, p. 453-70, 2007. Disponível em [www.scientiaestudia.org.br/revista/PDF/05\\_04\\_02.pdf](http://www.scientiaestudia.org.br/revista/PDF/05_04_02.pdf). Acesso em 02 jun. 2008.
80. MARTINI, Stefano. Le riflessioni di Immanuel Kant e Giacomo Leopardi intorno a "L'arte di prolungare la vita umana" de C.W. Hufeland. *Comunicazione Filosofica*, Roma, n. 8, feb. 2001. Disponível em <http://archive.sfi.it/cf/cf8/articoli/martini.htm>. Acesso em 18 jun. 2007.

81. MILLER, Patrick L. *The body and the body politic: disease in Hippocrates and Thucydides*. 2002. 66 f. MA (Department of Classics) – University of North Carolina.
82. MOLLO, Helena M. *A influência do Corpus hippocraticum na historiografia de Tucídides*. 1994. 121 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, Rio de Janeiro.
83. MORRISON, James V. A key topos in Thucydides: the comparison of cities and individuals. *American Journal of Philology*, Michigan, v. 115, 4, p. 525-41, 1994.
84. NAHRA, Cínara L. *Teoria da ação moral em Kant*. 1994. 212 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
85. NASCIMENTO, Dulcileide V. do. *A técnica mágica de Média no canto terceiro de Os Argonautas de Apolônio de Rhodes*. 2007. 151 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – UFRJ, Rio de Janeiro.
86. OLIVEIRA, Claire C. de. Ser sóbrio e racional: os usos ambíguos da razão na literatura dietética dos primórdios das luzes inglesas. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 83-99, 2006.
87. OLIVEIRA, Paula M. *O diagnóstico e o ver em Hipócrates e Tucídides*. Disponível em <http://www.gaia.ifcs.ufrj.br/antiores.html>. Acesso em 02 mai. 2008
88. ONG, W. J. *Oralità e scrittura: Le tecnologie della parola*. Bologna: Il Mulino, 1986.
89. OSLER, William. *The evolution of modern medicine*, 1913. Disponível em <http://www.blackmask.com>. Acesso em 05 abr. 2008.
90. PALMQUIST, Stephen. Kant's ideal of the University as a model for world peace. In *Papers of International Conference on Two Hundred Years After Kant*. Tehran, Iran: Allame Tabataba'i University, 2005, p. 207-222. Disponível em <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/pubs.html>. Acesso em 02 jan. 2007.
91. PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. London: Hutchinsons's university library, 1971.
92. PEPE, Lucio. La vita: una struttura che si riproduce. In: CASERTANO, Giovanni (Org.). *Demócrito: dall'atomo alla città*. Napoli: Loffredo Editore, 1983. p. 11-27.
93. PIRILLO, Nestore. Saper vivere: nota sul rapporto tra dietetica e filosofia. In: BERTANI & PRANTEDA (Org.). *Kant e il conflitto delle facoltà: Ermeneutica, progresso storico, medicina*. Bologna: Il Mulino, 2003. p. 267-284.

94. PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsbug. São Paulo: Difusão européia do livro, 1965. 1 e 2º vol.
95. \_\_\_\_\_. *As Leis*. Tradução de Edson Bini. 1ª ed. Bauru, SP: EDIPRO, 1999.
96. \_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém, PA: Editora Universitária UFPA, 2002.
97. \_\_\_\_\_. *Timeu, Crítias, O segundo Alcibiades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém, PA: Editora Universitária UFPA, 2001.
98. PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: EPU, 1978.
99. POMA, Gabriella. Salute Del corpo e salute dell'anima nella medicina di età classica. *Rivista del grande oriente d'italia*, Roma, n. 04, 2004. Disponível em [www.grandeoriente.it](http://www.grandeoriente.it). Acesso em 20 nov. 2006.
100. POZZO, Riccardo; OBERHAUSEN, Michael. The place of science in Kant's università. *History of Science*, XL, 129, 2002. Disponível em [www.shpltd.co.uk/pozzo-place-of-science.pdf](http://www.shpltd.co.uk/pozzo-place-of-science.pdf). Acesso em 02 mai. 2007.
101. PRÉ-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografia e comentários. Traduções de José Cavalcante de Souza (*et al.*). 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Os Pensadores.
102. RAINA, G. (a cura di). *Fisiognomica*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1993.
103. REBOLLO, Regina André. Considerações sobre o estabelecimento da medicina no tratado hipocrático: Sobre a arte médica. *Scientia Studia*, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 275-97, 2003.
104. \_\_\_\_\_. O legado hipocrático e sua fortuna no período Greco-romano: de Cós a Galeno. *Scientia Studia*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 45-82, 2006.
105. \_\_\_\_\_. Galeno de Pérgamo: a saúde da alma depende da saúde do corpo. In: *Anais do Simpósio Internacional de Estudos Antigos: saúde do homem e da cidade antiga na antiguidade Greco-romana*, 2007, Parque Natural do Caraça, BH.
106. ROCCA, Beppe. L'equilibrio enigmatico della salute. *Rivista Ca'granda*, Milano, n. 1, p. 6-11, 2004. Disponível em [http://www.formazione.eu.com/\\_documents/cagrande/articoli/2004-01-02/articolo.pdf](http://www.formazione.eu.com/_documents/cagrande/articoli/2004-01-02/articolo.pdf). Acesso em 10 nov. 2006.

107. ROHDEN, Valério. O sentido do termo “gemüt” em Kant. *Analytica*, v. 1, n.1, p. 61-75, 1993.
108. ROHDEN, Valério. Viver segundo a idéia de natureza. *Theophilos*, Canoas, v. 4, n° 1/2, jan-dez. 2004. p 3-17. Disponível em [www.editoradaulbra.com.br/catalogo/periodicos/pdf/periodico15v4n12.pdf](http://www.editoradaulbra.com.br/catalogo/periodicos/pdf/periodico15v4n12.pdf). Acesso em 20 jul. 2007.
109. ROMILLY, Jacqueline de. *História e razão em Tucídides*. Brasília: Editora UnB, 1998.
110. ROSELLI, Amneris. I medici greci e la morte. In: VOLTAGGIO, Franco (org.). *La fine della vita: per una cultura e una medicina rispettosa del limite*. Bologna: Apèiron, 2001.
111. SEMERANO, Giovanni. *L'infinito. Un equivoco millenario*. Le antiche civiltà del vicino oriente e le origini del pensiero greco. Milano: Bruno Mondadori, 2001.
112. SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
113. TEMKIN, Owsei. *Hippocrates in a world of pagans and Christians*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1991.
114. TORTORA, Giuseppe. Physis e didache in Democritus' ethical conception (B 33 D-K). *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, Xanthi, 1984, vol. A, p. 387-397. Disponível em <http://www.filosofia.unina.it/tortora/publicazioni.html>. Acesso em 15 set. 2006.
115. TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: UnB, 1987.
116. TUNHAS, Paulo. Sistema e mundo. Kant e os estóicos. In: Leonel Ribeiro dos Santos, (Org.). *Kant 2004: posterioridade e actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 129-149.
117. VALDITARA, Linda. La medicina tra religione, magia, scienza ed etica. Questioni filosofiche a partire da Platone. Disponível em <http://www.univ.trieste.it/~dipfilo/Annali/napolitano06.pdf>. Acesso em 10 fev. 2007.
118. VAN DER EIJK, Philip. *Medicine and philosophy in classical antiquity: doctors and philosophers on natures, soul, health and disease*. Cambridge: University Press, 2005.
119. VEGETTI, Mario. *Opere di Ippocrate*. Torino: UTET, 1965.

120. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
121. WILSON, Adrian. On the history of disease-concepts: the case of pleurisy. *History of Science*, XXXVIII, 2000.