

# A crise da medicina no imperialismo do corpo

*The crisis of medicine on body's imperialism*

DOI: *Foi-se com os bilhões em isenções fiscais do estado do Rio às grandes empresas*

Dr. Murilo Cardoso de Castro  
[murilocdecastro@gmail.com](mailto:murilocdecastro@gmail.com)  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dndo. João Cardoso de Castro  
[joacardosodecastro@gmail.com](mailto:joacardosodecastro@gmail.com)  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

A crise da medicina é fruto de uma opção equivocada diante da cisão na unidade de visão do que *é* o humano; uma cisão no que se contempla como *ser* humano. O momento cartesiano agravou um esquecimento do *ser* que se renunciava no pensamento grego antigo, tornando-o abandono do ser. O médico decidindo pelo corpo, como identidade do humano, em seu encontro com o paciente e a doença na clareira do ser, no compartilhamento desta experiência a três, vive um cinismo iluminado cercado de ciência e tecnologia, porém exilado deste *ai-ser*.

**PALABRAS-CLAVE** Medicina. Ciência Moderna. Heidegger. Corpo

The crisis in medicine is the fruit of a mistaken option in the face of the split apart of the unity of vision of what is the human; a split apart in what is that one contemplates as human *being*. The cartesian moment turn it more serious the forgottenness of being already predicated by ancient greek thought, making it an abandonment of being. The doctor deciding for the body, as identity of the human, in his meeting with the patient and the sickness in the clearing of being, in the sharing of this triadic experience, lives an enlightened cynicism circled with science and technology, but exiled of *there-being*.

**KEY-WORDS** Medicine. Modern science. Heidegger. Body

## Apresentação

O termo crise que utilizamos é aquele de seu sentido etimológico derivado do grego *krisis*, de um momento de decisão diante de uma distinção que assim se mostra. No caso da medicina, é o rompimento de uma unidade do olhar, uma decisão sempre renovada de acatar um lado apenas de uma distinção que se aparenta, uma cisão no que se contempla como *ser* humano<sup>1</sup>. É como se a fonte incomensurável e inesgotável que proporciona a *abertura do ser*, que somos, fosse esquecida por conta da “evidência” do humano, que também somos. Segundo Hans-Georg Gadamer (1998, p. 83-84) a experiência do mundo, tal qual os gregos nos transmitiram, se deixa transparecer numa passagem do *Fedro*, de Platão, em que este retoma o que célebres médicos gregos já tinham afirmado: “um médico não poderia tratar um corpo sem tratar a alma e que mesmo isso seria ainda insuficiente, pois não seria possível tratar o corpo sem possuir um saber abarcando *todo o ser*”<sup>2</sup>. Gadamer ainda esclarece (1998, p. 84) que esta expressão designa também o “ser íntegro”; “integridade do todo”, “saúde do ser”, “saúde da integridade”, são expressões estreitamente conexas.

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

Nosso guia principal será Martin Heidegger, embora tenha reconhecido que nada disse diretamente sobre o corpo, pois considerava o corporal como o mais difícil de ser tratado ainda à época de *Ser e tempo*. Sua analítica existen-

---

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

2 “Em grego antigo se diz *hole ousia* para designar ‘todo o ser’” (GADAMER, 1998, p. 84, itálico nosso na citação).

cial, examinando a constituição fundamental do *ser* humano enquanto *ser-aí* (*Dasein*), elabora nesta obra sua essência, a *existência*, no sentido transitivo. O *ser-aí* se apresenta como um âmbito de estar-aberto-a-o-mundo, um estado de abertura de onde e à luz do qual as significações do que nos vem ao encontro falam ao humano do *ser*. Por conta de tal constituição, o *ser-aí* está sempre em relação com algo que se lhe revela. Segundo Heidegger (2001, p. 244), isso não seria possível sem uma instância - o corpo - e ainda diria mais: sem um *mim-mesmo* que se identifica com este corpo.

Podemos nos aventurar a inferir que o corpo justamente vem ao encontro no modo de *ser-à-mão*, desde a inauguração do *ser-aí* em sua constituição fundamental *ser-a-o-mundo*, desde o momento do nascimento do *ser* humano. Através deste “instrumento”, seu organismo e sua funcionalidade, é possível um “agarrar, um formar e transformar de outros acontecimentos ‘materiais’ animados ou inanimados que vêm ao encontro” (HEIDEGGER, 2001, p. 244).

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

Certamente, o corporal do *ser-aí* admite que já em vida ele seja visto como um objeto material, inanimado, como uma espécie de máquina complicada. Tal observador, na verdade, já perdeu de vista para sempre o essencial do corporal. Então, a consequência de tal observação insuficiente é a perplexidade perante todas as manifestações essenciais do corporal. (HEIDEGGER, 2001, p. 244)

Essa longa citação era necessária para situar o solo e por onde nosso ensaio deve perambular. A idéia fixa da medicina sobre o corpo e, mais recentemente, mais ainda sobre a doença, onde o corpo é visto exclusivamente como seu “hospedeiro”, esquece o *ser* logo ao início do alvorecer da Modernidade<sup>3</sup> e, posteriormente, abandonou o *ser*, aquilo que faz do humano um *ser* humano. As relações humanas no âmbito da medicina, no institucional, no organizacional e no individual, demonstram o foco reduzido ao corpo, ao mais imediato do humano do *ser*, tanto na concepção de saúde como na *ocupação* cotidiana de todos aqueles implicados, sejam indivíduos (profissionais de saúde, pacientes, assistentes administrativos, agentes de seguro, etc.), organizações (hospitais, clínicas, laboratórios, farmacêuticas, seguradoras, etc.) ou instituições (agências de governo, câmaras legislativas, fóruns judiciários e etc.).

Não será possível, diante das limitações deste ensaio, elaborar a subjacente questão do *ser* em Heidegger, sua “aparente” polissemia nos escritos da década de 1920. “Aparente” (entre aspas), pois, de fato, Heidegger ainda se esforçava por deixar clara a questão que julgava digna de se pensar, qual seja: a questão do *sentido do ser*. Questão que, por sua formulação no singular, *sentido do ser*, só admite um sentido a ser re-velado, ou seja, velado naquilo que se enuncia.

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

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



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

### O médico

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

Para Gadamer (1998, p. 82), corpo e corporeidade, enquanto experiência corporal, ou melhor, corpo e vida (*Leib und Leben*) adquirem uma presença mágica, pois simboliza a impossibilidade absoluta de dissociar o corpo da vida que o anima. Qual poderia ser um discurso de e sobre a alma sem a experiência da vitalidade do corpo e de sua degradação. Assim, Aristóteles ainda tem razão quando diz que a alma não é outra senão princípio de vida do corpo. Ele a denominou por isto mesmo *entelecheia* (enteléquia, realidade plenamente tornada real), a definindo como essa existência de nosso *mim-mesmo* que se realiza nela mesma. É neste sentido que a alma é pensada desde Platão, de forma tripartite segundo os aspectos, faculdades ou poderes que apresenta: *logistikón* (raciocínio), *thymoeides* (irascibilidade), *epithymetikon* (apetitividade) (SCHÄFER, 2012, p. 37).

Embora não elaborado em *Ser e tempo*, nem em outras obras de Heidegger<sup>4</sup>, arriscamos inferir que o corpo é uma instância imediata do *mim-mesmo* e, este, por sua vez, fenômeno do *si-mesmo*<sup>5</sup> (*Selbst*), este *ai* do *ser-ai*, este último em sua constituição fundamental, *ser-a-o-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Corpo, *mim-mesmo*, *si-mesmo* são desdobramentos que se dão a partir do *ser-ai*, a *abertura do ser*. A estrutura unitária *ser-a-o-mundo*, é a *clareira do ser*, em que somos, em que se é, em que os entes intramundanos são.

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

Para Caron (2005, p. 1450), sendo o *Ereignis*, termo de difícil tradução, a ligação misteriosa que permite a apropriação mútua da ipseidade (*si-mesmo*) e do *ser-do-ai*, ele justamente permite a possibilidade do surgimento do *ser* humano em sua complexidade estrutural. O *Ereignis* é o *ser* mesmo que detém a possibilidade de abertura a sua própria abertura e que pro-fere em si seu próprio eco, o *si-mesmo*. O *Ereignis* diz o *ser-ai* em que se desdobra uma morada, o *ai* para o *ser*, um “onde” onde o ser pode se manifestar enquanto tal ou vir a habitar. O *ser-ai* é esta *abertura do ser* onde pode ser como ser e abrir progressivamente ao pensamento o que é, em múltiplas relações que irradiam de um centro, *si-mesmo*.

O *ser-ai* não é um outro nome para o homem e muito menos um sujeito cartesiano. Heidegger não usa o termo como figura retórica para designar um ente, mas como convite a pensar o que *supõe* este ente. De todos os entes, só o *ser* humano guarda este privilégio de intimidade com o *ser*, ou seja, uma *aber-*

4 Exceto uma notícia em Seminários de Zollikon (2001, p. 243).

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

tura ao *ser*, e justamente esta abertura é muito mais que o ente que ela determina, e é isto justamente o que Heidegger denomina *ser-aí* (*Dasein*). Segundo Caron (2005, p. 777), poder-se-ia até dizer que a tradução melhor do termo usado por Heidegger, *Dasein*, seria *aí-ser*: *aí*, há *ser* enquanto *ser*, ou, *aí*, há uma zona de aparição, ou, ainda, *aí*, não há somente um aqui, mas um espaço, e um espaço para tudo aqui.

Então, como aceitar, sem entrar por uma subjetivação que entenda o *ser-aí* como outro nome para o sujeito cartesiano, a afirmativa de Heidegger (2006, p. 86) de que “o ser que está em jogo no ser deste ente é sempre cada vez *meu*”? Da mesma maneira que deve se aceitar quando ele também afirma (2006, p. 86): “dizendo-se o *ser-aí*, deve-se também pronunciar sempre o pronome *personal* devido a seu caráter de *ser sempre meu*: ‘eu sou’, ‘tu és’”. O que se afirma por este “*meu*”, este “*mim-mesmo*”, é o *si-mesmo*, em seu caráter *si* na mesmidade do *ser*, e não uma propriedade do *ego* ou do sujeito. Estamos diante de um *existencial*, uma “categoria” da *existência*, ou seja, uma determinação ontológica precedendo toda apreensão que posso ter de *mim-mesmo*. “Ser sempre meu” está a montante de *mim-mesmo*, mais próximo de sua fonte no *ser*. É justamente porque há no *ser-aí* um “ser sempre meu”, um ser-seu, um *Seine*, é possível um sujeito como derivativo. O que leva Caron (2005, p. 781) a concluir: “O *ser-aí* é relação antes de poder surgir como um *mim-mesmo*; ele é ser-seu antes de ser visível como sujeito, um *si-mesmo* antes do aparecimento em um *mim-mesmo*”. Mais ainda, a estabelecer o “senso interno” de um *mim-mesmo*:

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

entre os entes. O senso interno nasce da identificação entre aquilo que eu vejo e aquilo que eu sinto. [...] o “se sentir” não é possível a tal grau de intensidade porque este ente, que eu sinto e que é meu corpo, apareceu, graças à relação ao ser que permite fazer surgir sob meus olhos um ente, como o ente privilegiado que me é apegado. Quando o si mesmo se centra sobre seus estados, sobre seus vividos, sobre sua interioridade, precisamente ele se centra; logo é porque ele estava previamente no exterior. (CARON, 2005, p. 782).

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

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

outra? Ou ainda: a experiência da singularidade se perderá definitivamente em um novo banco de dados ou em um outro dispositivo mecânico (GADAMER, 1998, p. 82)?

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

### **A relação médico-paciente. Linguagem e comunicação.**

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

A *questão do ser* (*Seinsfrage*), tão cara a Heidegger, é também a *questão do ser do ser-aí* e, assim sendo, a *questão do ser* que *ser-aí* inquire, ou tenta recuperar de seu abandono, é também a *questão do ser-com* (*Mitseinfrage*).

Logo, não apenas é *Mitsein* uma questão fundamental para qualquer investigação ontológica, mas é também equiprimordial com a questão ontológica, a *questão do ser*. Este “com” (*mit*) não é aditado a *ser* (*Sein*) para fazer *ser-com* (*Mitsein*), mas o *ser* do *ser-aí* é *Mitsein*. Formulada assim, *Mitsein* é a questão de base, ou ainda, podemos dizer, o próprio solo de uma relação de entes em um *aí*, onde não há somente um aqui (médico ou paciente), mas um espaço, e um espaço para tudo aqui (médico, paciente, doença, etc.).

Por outro lado, nas relações entre dois entes vindo ao encontro na *abertura do ser*, ambos no modo de *ser-aí*, ou seja, no *Mitdasein*, manifesta-se o que Heidegger denomina *solicitude* (*Fürsorge*) como uma espécie de *ocupação* (*Besorge*), porém não como esta última, com os entes que veem ao encontro nos modos de *ser-à-mão* ou de *ser-simplesmente-dado*. A *solicitude* é um comportamento do *ser-aí* para com outros entes que veem ao encontro no mesmo modo de *ser-aí*, corporalmente ou não, próximos ou distantes. Assim como estamos em *ocupação* permanente com os entes que nos cercam, também estamos em *solicitude* constante com outros como nós, outros no modo de *ser-aí*; tratam-se (*Besorge* e *Fürsorge*), portanto, de existenciais constitutivos da *clareira do ser*, de *ser-a-o-mundo*. A essência do *ser-aí*, a *cura* (*Sorge*), na raiz destes existenciais, é esta auto-afecção<sup>6</sup>, esta atenção a tudo e a todos, esta “paixão” que nos mantém em *ocupação* ou *solicitude*. A *cura* promove e sustenta as conexões entre os entes que se manifestam na *clareira do ser*. No caso de médico e paciente, dois *ser-aí* compartilhando esta convivência de doença e saúde, na *clareira do ser*, é de suma importância a comunicação, a linguagem, o *logos*, e nem tanto os corpos do médico, são e altamente especializado, e do paciente, doente e altamente fragilizado.

Partindo da afirmação aristotélica de que o homem é o “*zoon logon echon*” (vivente dotado de *logos*), Heidegger (1998, p. 252) visa superá-la, indo muito mais adiante, através do resgate de Heráclito e da importância dada ao *logos* em seus fragmentos. O *logos*, como *ser* que assim se dota “humano”, é, ao mesmo tempo, o que confere ao *ser-aí* os existenciais que o fazem capaz de compreensão, fala, discurso e comunicação, condições inequívocas e indispensáveis do *Mitsein* (*ser-com*) e do *co-ser-aí* (*Mitdasein*). Não é nem preciso lembrar a significância destes existenciais no exercício que o *ser-aí* se dá na *ocupação* (*Besorgen*) do médico com o paciente.

---

<sup>6</sup> Nos termos de Michel Henry (2015, p. 151).

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

Consideremos a linguagem e a comunicação, segundo nos propõe René Schérer (1971, p. 157-170). Começemos pela linguagem, não em sua relação à coisa nomeada por ela, mas em relação ao uso que dela fazem aqueles que a utilizam. A linguagem existe enquanto ligação nas relações intersubjetivas, como aquelas entre dois seres humanos, “médico-paciente”. Um ser humano “dela dispõe com o propósito de comunicar suas experiências, suas resoluções, suas tonalidades afectivas. A linguagem serve à compreensão” (HEIDEGGER, 2000, p. 55). Esta função encontra sua aplicação eminente no diálogo “desde de que somos um diálogo e que podemos ouvir uns aos outros” (HEIDEGGER, 2000, p. 56). Assim parece, então, que, se o sistema das palavras, das regras, pode ser tratado como contingente em relação à essência da linguagem, o diálogo, ao contrário, constitui sua essência. “Mas que significa então um diálogo? Evidentemente o fato de falar uns com os outros sobre algo. A linguagem é então o mediador que nos faz vir e chegar uns aos outros” (HEIDEGGER, 2000, p. 56). Entretanto, o diálogo supõe o poder entender e o poder falar; ou o “poder-entender, longe de ser uma simples consequência do fato de falar uns com os outros, é ao contrário, a pressuposição” (HEIDEGGER, 2000, p. 57). E:

esticando apenas os ouvidos para o soar das palavras nas expressões de quem fala, ainda não escutamos nada. Assim nunca chegaremos a escutar alguma coisa em sentido próprio. Mas, então, quando é que se dá e acontece esta escuta?

Nós só escutamos quando pertencemos ao apelo que nos traz a fala. Pois bem, dizer o apelo da fala é isto que diz legein (HEIDEGGER, 2002, p. 190).

Schérer (1971, p. 158) esclarece, portanto, que o “poder-ouvir”, proposto por Heidegger, concernente à possibilidade do diálogo, visa a um além das significações: a questão não é de saber como significações são recebidas e comunicadas, uma vez que ela não concerne de modo algum a nossa comunicação com outro, mas o fato que o homem, em sua origem, mora na linguagem e que *por aí* o diálogo é aberto. Ela não concerne ao encontro entre pessoas que irão se tornar interlocutores, mas, a princípio, à abertura do “humano” ao *ser*, na linguagem. Heidegger também insiste nisto destacando o uno do diálogo; uno que nada mais é que a unidade originária do *ser* a partir da qual o diálogo é aberto. É no esquecimento desta unidade, ou ainda, na “queda fora do *ser*”, que interlocutores estarão separados e deverão se rejuntar pela troca das palavras buscando para eles a unidade de uma significação. O sentido ontológico profundo da linguagem entre “nós” se refere, como sua relação às coisas, à possibilidade de *dizer o ser*, da comunhão no *logos* uno-múltiplo.

Schérer (1971, p. 159) clarifica, então, os termos do problema da comunicação. Denominar não se coloca em lugar do *ser*, denominar não “cria” o *ser* no sentido ordinário, ativo, desta palavra, mas o funda ou, em sua verdade, o desvela. Isso significa que a linguagem não é uma criação do homem, um instrumento, mas é contemporânea de sua *existência* e de sua presença ao *ser*, de seu *ser-aí*. Compreender a linguagem, é se esguiar da “simples linguagem”, ir à “linguagem do *ser*”, ao *logos*.

A etimologia e o uso do termo no pensamento grego nos permitem, segundo Schérer (1971, p. 159), liberá-lo das implicações que o velam. Porque o *logos* e o *legein* em sua origem não significam a “língua”, nem o “falar”, poderemos dar à língua seu justo lugar em sua proximidade do *ser do ente*. O desenvolvimento desta “demonstração” se fará em duas direções conjuntas: nisto que concerne ao *logos*, mostrar sua independência a respeito de sua interpretação tardia como *simples* linguagem, como *simples* pensamento, e sua relação essencial ao *ser*; no que concerne à língua e ao pensamento, mostrar como encontram no *logos* sua origem e sua essência.

Vamos logo ao decisivo e investiguemos: o que significa *logos* e *legein*, se não significam pensar? *Logos* significa a palavra, o discurso e *legein* significa falar. Diá-logo é o colóquio,



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

Schérer (1971, p. 160) lembra ainda que a *physis* grega é lida por Heidegger como distinta da natureza no sentido clássico e moderno do termo e, deste mesmo modo, o *logos* não é o latim *ratio*, nem palavra ou verbo. Tanto *physis* quanto *logos* são o *ser* nas suas determinações originárias. O *logos* “abre o ser ao homem” e, por aí, se encontra feita precisa esta auditibilidade, o “poder-entender” de que é questão na conferência sobre Hölderlin (HEIDEGGER, 2000, p. 57), e que constitui a unidade do diálogo originário, a partir do qual o diálogo corrente, o uso da linguagem são possíveis: “O simples ouvir se dispersa e destrói no que se pensa e se diz, no ouvir dizer, na *doxa*, na aparência. O auscultar autêntico, porém, não tem nada a ver com orelhas e palavreados mas segue aquilo que o *logos* é: a unidade de reunião do ente em si mesmo” (HEIDEGGER, 1999, p. 154).

As atividades comunicativas, para Schérer, que caracterizam o ser humano se esclarecem a partir do *logos*:

o dizer e ouvir só são justos, quando se orientam, previamente, e em si mesmos, pelo *ser*, o *logos*. Somente onde esse se manifesta, a voz chega a ser palavra. Somente, quando se percebe o Ser do ente, que se re-vela, o simples ouvir por aí se converte em auscultar (HEIDEGGER, 1999, p. 157).

Donde resulta que é preciso, certamente, neste caso, que o ser humano ele mesmo seja; sua humanidade pertença ao ser. A essência e a modalidade de ser humano não podem se determinar senão a partir da essência do ser.

Tornar-se ciente do *logos*, como afirma Georg Kühlewind (1985, p. 13), é tornar-se ciente do *logos* em si mesmo. Que a comunicação é possível e acontece, *que* algo é comunicado, é o ser ativo do *logos* entre seres humanos. O conteúdo da comunicação importa pouco, a princípio. O fato que se dê é a presença do *logos*. Sem o *logos* não haveria nem a tentativa de comunicar, nem qualquer reivindicação à comunicação. “*Logos* não é palavra, lei, sentido, razão, medida, etc. É tudo aquilo que os torna possíveis: um *relacionamento comum ao mundo*, um mundo comum. É o elemento conector”. (KÜHLEWIND, 1985 p. 20)

### O cinismo medical

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

Sloterdijk, em sua *Crítica da Razão Cínica* (1987, p. 335-346), esboça um ataque contundente sobre o cinismo “marcante, explosivo e inatacável” dos Tempos Modernos. A antiguidade conheceu o cinismo (do grego *kynismos*), onde o cínico era um original solitário e apresentava-se como um moralista provocador e obstinado. Diógenes, vestindo um tonel e ironizando mordazmente a todos, é considerado o patriarca do cinismo. Já o cínico moderno, segundo Sloterdijk, é um caso-limite de melancolia, o qual consegue controlar seus sintomas depressivos e permanecer capaz de trabalhar e manter uma vida

social. A atual definição seria: “o cinismo é a falsa consciência esclarecida - a consciência infeliz sob uma forma modernizada” (SLOTTERDIJK, 1987, p. 28). Outras definições que propõe: “o desejo impetuoso que têm os indivíduos de se autoconservar como entes viventes e, certamente razoáveis, contra as torções e os empreitadas semi-razoáveis de suas sociedades” (1987, p. 278); “um pensamento que só pode aparecer aí onde as coisas podem suscitar duas maneiras de vê-las, uma maneira oficial e uma maneira não oficial, uma maneira velada e uma maneira nua, uma do ponto de vista do herói e uma do ponto de vista do submisso valete” (1987, p. 278).

Em toda civilização se desenvolveram papéis sociais a serem desempenhados em contato com corpos moribundos ou mortos. Segundo Sloterdijk (1987, p. 336), é no papel de profissional de saúde que se constrói o realismo mais aprofundado da morte corporal e, portanto, um conhecimento técnico mais íntimo da fragilidade do corpo e do movimento de regeneração do organismo, da saúde, e de degeneração, doença ou envelhecimento. Talvez o carrasco seja aquele papel que possui um saber mais “prático” do aspecto material da morte do corpo. No entanto, só o profissional de saúde, apesar do paroxismo do título, é o mais habilitado profissional da morte. Desde a exposição acadêmica a autópsias, o cadáver lhe ensina o materialismo integral, a “morte nua e crua” em que se reconhece uma segunda nudez do corpo, quando sobre a mesa de dissecação os órgãos se expõem sem pudor.

A crise atual da medicina provém em parte do fato de que ela abandonou sua ligação funcional de outrora com o sacerdócio para entrar em seguida ela mesma em uma relação tortuosa e equívoca com a morte. Na luta entre a vida e a morte, os sacerdotes e os médicos escolheram campos opostos. Só o sacerdote pode, sem se tornar cínico e pondo um olhar cinicamente livre sobre a realidade, se alinhar do lado da morte, porque, nas religiões e nas cosmologias vivas, a morte é considerada como o preço normal da vida e como uma fase da grande ordem do mundo, com o qual o saber do sacerdote “soprava” de um mesmo sopro, “conspirativamente” ligado com ele. A mortalidade em geral não deve embaraçar o sacerdote assim como a agonia individual em particular. Em uma e outra, uma facticidade de um gênero superior está em operação, onde nossa vontade não é interrogada. É de outro modo para o médico. Ele se define pelo fato que deve tomar partido pela vida. Deste parti pris absoluto, deriva todo idealismo mé-

dico que hoje em dia ainda, até nas contorções mais cínicas, guia os combates absurdos da medicina pela vida de corpos destruídos e moribundos desde muito tempo. O médico toma o partido do corpo vivente contra o cadáver. Como os corpos viventes são a fonte de todo poder, aquele que salva o corpo torna-se um homem de poder. Nesta medida, torna-se ele mesmo uma espécie de homem no poder posto que conquista uma parte do poder central do qual dispõem todas as hegemônias, o poder de vida e de morte sobre os outros. Assim, o médico vem ocupar um lugar intermediário: por um lado, partidário “absoluto” da vida; por outro, associado do poder das hegemônias sobre a vida. Aí está preparada a cena para entrada do cinismo médico (SLOTERDIJK, 1987, p. 335-337).

Considerando que na relação entre os papéis de médico e de paciente todo valimento é dado ao corpo, saudável ou não, vivo ou morto, de onde se dá o poder medical? Sloterdijk (1987, p. 337) oferece três respostas:

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

2. As dúvidas invadem o paciente nos casos mais graves de degeneração. A vontade de viver, agente importante de toda cura está ameaçada e carente ao extremo. Há a necessidade imperativa de um aliado cuja conspiração incondicional com a vida lhe inspire

confiança. Deste modo, o paciente projeta as forças de auto-cura de seu corpo no médico, que saberia elevá-las e fortificá-las, suprimindo sua deficiência corporal. O paciente que confia e se entrega ao médico perfaz o papel dos antigos pacientes dos *iatromantis*, entregando-se de corpo e alma àquele que, por seus poderes mágicos e da palavra, alcançavam a cura. É assim que ainda hoje em dia os médicos retiram de tais mecanismos psicológicos seu estatuto mágico. Sloterdijk (1987, p. 338), no entanto, afirma o distanciamento entre o antigo *iatromantis* e o tecnocrata cínico do corpo, que se tornou o médico atualmente.

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

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

O atual poder medical, sob a regência de uma *teoria* embasada na ciência moderna e seus pressupostos, e assentado na intensificação do uso de tecnologias e seu consequente determinismo, na arte e prática médicas, está perfeitamente apto a vir a se orientar por um cinismo. O distanciamento sujeito-objeto,

que a ciência determina em seu método, imposto na relação médico-paciente, assegura ainda mais este cinismo médico insidioso nesta relação que não poderia deixar de ser essencialmente humana, mas que se faz degenerada sob a forma “Eu-Isso”, tão bem caracterizada por Martin Buber (2009).

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

À medida que a relação se faz cada vez mais assimétrica, portanto mais inumana, mais desigual se torna este encontro entre dois seres humanos, pois isto não se passa somente na relação médico-paciente. O traço de união nesta relação assimétrica, que se impõe como do tipo “Eu-Isso”, ganha mais e mais caráter sujeito-objeto, médico sujeito e corpo-doente objeto; mais e mais densidade tecnológica se introduz em seu “traço de união”; mais e mais “inautenticidade” do *ái-ser (Da-sein)* e de ambas as partes; mais e mais “objetificação” da doença em si e seu repertório de indicadores dados por exames laboratoriais; mais e mais predomínio da imagem de mundo da metafísica da modernidade, a “representação” (HEIDEGGER, 2002, p. 114), o “quadro clínico” de um corpo-doente.

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

Exige-se do pesquisador justamente isto, o mais difícil, a passagem do projeto do homem como ente vivo dotado de razão para ser-homem como Dasein. Assim, é absolutamente equivocado que o caminho para o tema do médico pesquisador possa ser “extremamente simples”. O deixar-ser do ente (homem) à luz do Da-sein é extremamente difícil e insólito, não somente para o cientista de hoje, mas também para aque-

le que está familiarizado com o projeto do Da-sein, devendo ser constantemente examinado de novo. O “deixar” [Lassen], isto é, aceitar [Zulassen] o ente, assim como ele se mostra, só se tornará um deixar-ser apropriado se este ser, o Da-sein, ficar antes e constantemente à vista; isto é, quando o próprio pesquisador tiver experienciado e experienciar-se a si mesmo como Da-sein, como ek-sistente e determinar-se toda a realidade humana a partir daí. O eliminar e afastar representações inadequadas sobre este ente, o homem, só é possível se o treino da experiência de ser homem como Da-sein tiver tido êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente.

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

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

A “vontade de poder”, aqui demonstrada, se evidencia exatamente como a caracteriza Heidegger (2007, p. 6): “designação do que perfaz o caráter fundamental de todo ente”. A vontade de poder é o que vigora na relação médico-paciente, enquanto palavras-princípio “Eu-Isso”, e “denomina o caráter fundamental do ente”, neste caso, o corpo-doente. A teoria médica, de fundamento tecnocientífico, orienta a arte e prática médicas, a se distanciar de uma relação Eu-Tu, reduzindo Tu a Isso, e finalmente, Isso em direção ao corpo-doente. A vontade de poder perfaz assim o caráter fundamental do “corpo-doente”, doravante o ente objetificado. A expressão “vontade de poder” denomina o caráter fundamental deste ente; “todo ente que é, na medida em que é, é: vontade de poder. Com isso enuncia-se o caráter do ente como ente”. (HEIDEGGER, 2007, p.19)

## Conclusão

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

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

Entendemos nossa indicação da notável reflexão de Martin Buber em “Eu e Tu”, como um primeiro passo acessível à nossa mente ainda submissa à Razão Moderna, à metafísica da modernidade, à representação. A representação do que temos em uma relação, ainda que sob o paradigma sujeito-objeto, pode ser elevada pela atenção ao que a rege: Eu-Tu ou Eu-Isso. Ainda estamos aquém da justa visão proposta por Heidegger, do *ser-aí*, do *ser* humano, que nos guiou ao longo deste ensaio. Entretanto, escalamos um degrau em sua direção, nos abrindo pela reflexão proposta por Buber, para a possibilidade de admitir a grandeza do *ser-com* (*Mitsein*) e do *co-ser-aí* (*Mitdasein*).



ARJAKOVSKY, P.; FÉDIER, F.; FRANCE-LANORD, H. *Le dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 2013.

BUBER, M. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro Editora, 2009.

CARON, M. *Heidegger - Pensée de l'être et origine de la subjectivité*. Paris: CERF, 2005.

GADAMER, H-G. *Philosophie de la santé*. Paris: Grasset-Mollat, 1998.

HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?*. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Elucidations of Hölderlin's poetry*. Amherst: Humanity Books, 2000.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

\_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Acontecimento Apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

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

\_\_\_\_\_. *Eu sou a verdade*. São Paulo: É Realizações, 2015.

KÜHLEWIND, G. *Becoming aware of the logos*. New York: Inner Traditions, 1985.

SCHÄFER, C. (org.). *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.

SCHÉRER, R. *Philosophies de la communication*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1971.

SLOTERDIJK, P. *Critique de la raison cynique*. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1987.