

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Școala Doctorală a Facultății de Filosofie și Științe Social – Politice
Domeniul Filosofie

Rezumat al tezei de doctorat
**Conceptul de θεραπεία în Dialogurile platoniciene.
Perspective bioetice**

Conducător științific,
prof. univ. dr. Anton Adămuț

Doctorand,
Tudor-Ștefan Rotaru

2023

Cuprins

Capitolul I. Câteva probleme ale bioeticii contemporane	5
1.1. Practica medicală și filosofia despre om	5
1.2. Respectul pentru autonomie	6
1.3. Non-vătămarea	13
1.4. Beneficiența.....	17
1.5. Conflictul dintre respectul pentru autonomie și beneficiență.....	21
1.6. Bioetică și „bioetici”: etica medicală și pluralismul moral.....	25
1.7. Platon în etica medicală contemporană: stadiul și importanța problemei.....	32
Capitolul II. Premise istorico-filosofice ale relației medic-pacient	67
2.1. Genealogia holismului în relația medic-pacient.....	67
2.2. Genealogia grijii în relația medic-pacient.....	77
2.3. Premisele medicinei din Dialoguri: <i>καρὸς, συμμετρία, ἰσονομία, ἄρμονία</i>	82
2.4. Pacientul la Platon.....	109
2.5. Medicină și ierarhie în Dialogurile platoniciene.....	116
Capitolul III. Θεραπεία: soluția platoniciană a problemelor contemporane de etică medicală	123
3.1. Impasul principialismului în bioetica zilelor noastre.....	123
3.2. Conceptul de <i>θεραπεία</i> în Dialoguri.....	142
3.3. Autonomia ca alegere înțeleaptă în Dialoguri.....	172
3.4. Beneficiența contemporană înțeleasă platonician.....	189
3.5. <i>Θεραπεία</i> și deliberare în relația medic-pacient.....	196
Capitolul IV. Concluzii	202
Bibliografie.....	214
Index general.....	223

Capitolul I. Câteva probleme ale bioeticii contemporane

Practica medicinei și a disciplinelor conexe înglobează o filosofie despre lume și despre om care nu se reduce la descoperirile științei pozitive. Felul în care medicul îl vede pe pacient, îl analizează, îl diagnostichează și îl tratează înglobează un întreg cod filosofic și cultural. *Nicio învățătură omenească despre om și despre sănătate nu deține monopolul vindecării.* Un astfel de monopol este pretins astăzi de medicina bazată pe dovezi. Intervențiile medicale nu sunt scutite de un proces de justificare morală. În acest punct intră în discuție preocupările bioeticii.

A opera cu marile teorii etice în cazurile particulare s-a dovedit un proces greoi pentru cadrele medicale confruntate cu situații concrete. Grila celor patru principii „simplificatoare” ale lui Tom L. Beauchamp (filosof) și James F. Childress (filosof și teolog) a fixat obligații *prima facie* în etica medicală: respectul pentru autonomie, non-vătămarea, beneficiul și dreptatea. Curând, (bio)etica a constatat că există o tensiune fundamentală între realizarea binelui pentru persoane și respectarea acestora ca agenți morali liberi și răspunzători pentru faptele lor. Această tensiune provine dintr-o altă divergență: nu se știe cine ar trebui să definească „binele persoanelor”¹. Platon însuși a arătat că ideea Binelui se află în cel mai înalt punct al celor adevărate, dar fără o detaliată specificare: „eu îl numesc pe soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuși. Căci ceea ce Binele este în locul inteligibil, în raport atât cu inteligența, cât și cu inteligibilele, același lucru este soarele față de vedere și de lucrurile vizibile”². Intuiția europeană nu a reușit, în afara învățaturii creștine, să traducă ideea platoniciană a Binelui într-un concept mai practic. Problema este sesizată cu limpezime de către Engelhardt: există diferențe însemnate între moralitatea care leagă pe străinii morali între ei și moralitatea care aduce împreună prietenii morali. Aceștia din urmă aparțin unei aceleiași comunități morale. Moralitatea care poate lega pe străinii morali între ei nu poate fi decât o moralitate a permisiunii, cu o structură negativă. Cerința acesteia este ca indivizii să fie folosiți doar cu consimțământul acestora.

¹ H. T. ENGELHARDT JR, *The Foundations of Bioethics, second edition*, Oxford University Press, Oxford; New York 1996, p. 9.

² PLATON, *Republica*. Cuvânt preventor de Constantin Noica, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, în Platon, *Opere V*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1986, 508c / p. 308.

Discuția despre etica medicală nu poate fi antamată fără a lua în considerare diversitatea morală a societății. Chiar și eticienii și bioeticienii tind să uite această diversitate. Totuși, ideea conform căreia există o moralitate concretă, disponibilă tuturor prin uzul rațiunii are o istorie bogată în filosofie. Această idee se găsește la Platon, Aristotel și chiar la stoici. Mai târziu, creștinismul va netezi calea spre dezideratul moralității unice. Morala creștină reprezintă exercițiul relației cu Dumnezeu Însuși, înomenit. Bazându-se pe credința că Adevărul S-a revelat pe Sine în Persoana lui Iisus Hristos, creștinismul propune o înțelegere unică a moralității.

Eșecul proiectului filosofic modern de a „descoperi” o (altă n.m.) moralitate plină de conținut reprezintă, în viziunea lui Engelhardt, „catastrofa culturii contemporane seculare”³. Tot mai des, „străinii” din punct de vedere moral se întâlnesc. Aceștia nu împărtășesc suficient de multe principii morale sau o viziune morală comună pentru a putea rezolva controversele morale prin argumentare sau apelul la o autoritate. Prin urmare, orice discuție care încearcă să rezolve aceste controverse prin argumentare tinde să se împotmolească. La întâlnirea dintre „străinii” din punct de vedere moral, argumentele raționale nu reușesc să stingă dilemele și controversele.

Până la capitolul destinat special moștenirii lăsate de Platon în etica medicală contemporană din lucrarea lui Susan Levin⁴, nu par să existe alte încercări sistematice de a-l valorifica pe Platon în această direcție. De asemenea, nici după anul 2014, nu am identificat lucrări care să încerce o valorificare sistematică a lui Platon în relație directă cu bioetica.

Capitolul II. Premise istorico-filosofice ale relației medic-pacient

O primă temă de legătură între noțiunea contemporană de „bioetică” și filosofia platonicienei *θεραπεία* este holismul. Există în istoria filosofiei poziții pe axa holism-atomism relevante pentru înțelegerea legăturii dintre etica medicală contemporană și *Dialogurile* platoniciene. Folosind o metaforă genetică pentru a explica în concluziile acestei părți, holismul a fost dintotdeauna prezent, ca ADN filosofic, în medicină și filosofie. Cu toate acestea, catena altădată unitară a acestei atitudini față de om a început să se desfășoare încet, chiar începând cu secolul al XVI-lea î. Hr., odată cu apariția chirurgiei egiptene. O ipoteză

³ H. T. ENGELHARDT JR, *op. cit.*, p. 8.

⁴ S. B. LEVIN, *Plato's Rivalry with Medicine: A Struggle and its Dissolution*, Oxford University Press, New York, NY 2014, pp. 212-260.

este că atitudinea atomistă a fost „privilegiată” ca singura atitudine filosofică, cel puțin până la Platon. Probabil datorăm lui Platon faptul că fragmente ale holismului au supraviețuit. O bună parte din ele au fost recuperate cu măiestrie în Dialoguri. Acestea propun o viziune unitară asupra omului ca parte din întreg. Atitudinea opusă, atomistă, a fost denunțată de filosofi de-a lungul istoriei. Nicăieri omul nu apare mai natural tratat în integritatea lui decât în conceptul de *θεραπεία* pe care îl găsim în *Dialoguri*. Din acest motiv, Platon ne poate servi ca sursă de inspirație pentru problemele morale ale medicinei contemporane.

Un al doilea concept de legătură între *θεραπεία* platoniciană și bioetica zilelor noastre este grija. Relația de grijă față de Celălalt a fost, din fericire, un ADN filosofic mai rezistent decât holismul. Intuitiv, grija nu pare, întru totul, pierdută în medicina contemporană, deși ea șovăie frecvent în fața puterii medicale. Totuși, medicul se simte ambivalent: el îngrijește „pe cineva”, dar repară „ceva”. Reparațiile sunt codate în protocoale, grija nu. În genealogia relației dintre medic și pacient, grija pare a fi supraviețuit în variantă camuflată, ambivalentă. Cu cât privirea asupra trupului s-a transformat mai mult în privirea asupra corpului, cu atât grija față de Celălalt a fost înlocuită de o atitudine cinică. Și cu cât epidemiile au creat o reprezentare extinsă a unei sume de corpuri, cu atât medicina s-a transformat în putere.

Una din întrebările legitime care pot fi ridicate în legătură cu noțiunea platoniciană de *θεραπεία*, este referitoare la identificarea pacientului în „medicina” Dialogurilor. Platon pomenește în Dialoguri despre o persoană care primește îngrijire medicală sau ceva care poate fi înțeles drept îngrijire medicală. În aceste situații, el folosește frecvent un participiu prezent al lui κάμνω⁵, ⁶. Cuvântul înseamnă a munci, a câștiga prin trudă, a trudi, a fi istovit, a fi bolnav, a suferi, a fi în suferință⁷. Termenul din greaca veche are un sens mai larg decât înțelegem astăzi prin „pacient”. Face referire la o entitate care suferă, este istovită de către ceva sau îmbolnăvită de efectul unei alte entități. Această din urmă entitate este nedeterminată (nelămurită). Ființa suferindă, care îndură ori este victimizată, se regăsește într-o relație cu cineva care îngrijește (*θεραπεύει*) acea ființă. În analiză, propunem o intersecție a patru elemente: suferitorul, cel care îngrijește, suferința și grija. Problema pe care o putem ridica poate fi abstractizată astfel: cine suferă și cine primește îngrijire în Dialogurile platoniciene? *Pacientul este o parte din întreg care, dintr-un motiv sau altul, a fost dislocat din ordinea*

⁵ PLATO, *Platonis Opera edited by John Burnet*, Tomus IV: Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias, Oxford University Press, 1903, 342d.

⁶ PLATO, *Platonis Opera edited by John Burnet*, Tomus V: Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones, Oxford University Press, 1903, 720d.

⁷ R. LIDDELL, H.G., SCOTT, *Greek-English Lexicon: with a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 872.

metafizică a întregului. Această ordine metafizică este comună pentru părți de corp, părți de suflet, părți de cetate. A rupe conexiunea cu această armonie metafizică înseamnă să suferi, să fii istovit, să fii victimă, să trudești și să înduri. Îngrijirea este oferită prin mijloace variate, și ea caută întotdeauna să restaureze un element specific la locul și la funcția sa originală.

Pentru o mai bună înțelegere a noțiunii platoniciene de *θεραπεία*, sunt folositoare câteva remarci privitoare la ierarhiile prezente, camuflat sau explicit, în Dialoguri. Ierarhia presupune o ordine succesivă între cele superioare și cele inferioare din punct de vedere ontologic, gnoseologic sau al demnității. Cele de mai jos au față de cele de mai sus o poziție de ascultare, de subordonare și chiar de dependență. Toate cele de mai sus au față de cele de jos o autonomie comparativă mai mare, presupun îndrumare, principiu și chiar protecție. Ierarhiile care transpar în Dialoguri sunt naturale. Ele joacă un rol în înțelegerea noțiunii de *θεραπεία*. De „ierarhie” depinde cine inițiază *θεραπεία* și cum.

Cunoașterea de ordin superior la care se referă Platon atunci când vorbește despre reamintirea parțială a „celor adevărate” include mai mult decât buna cunoaștere a organelor și sistemelor. Este o cunoaștere centrată pe regularități, ordine și explicații. Ea este, în același timp, orientată spre un ideal al binelui. Acest ideal al binelui este cu puțință să fie, încă, pierdut medicinei contemporane, în ciuda abordării biopsihosociale⁸. Această abordare biopsihosocială se străduiește, încă din anii '70, să recupereze întregul în medicină. Mai mult, această înțelegere de ordin superior este apanajul unui suflet sănătos, nu al unui suflet bolnav. În gândirea platoniciană, medicul se numără printre cei care ajută ca părțile să se așeze la locul lor firesc. Ne punem problema dacă un suflet bolnav mai recunoaște ordinea firească în care pacientul trebuie ajutat să se (re)încadreze. Întrebarea filosofică este legitimă. Nu cumva ordinea celor vechi este ceea ce scapă medicinei contemporane, în încercarea ei din ultimele decade de a recupera „ceva-ul” pe care îl simte în lipsă?

Capitolul III. *Θεραπεία*: soluția platoniciană a problemelor contemporane de etică medicală

Sensul principal al termenului *θεραπεία* este cel de grijă, cu sensuri secundare de leac, medicament, tratament, îngrijire ori slujire. Sensuri conexe sunt de antrenament ori

⁸ G. L. ENGEL, *The need for a new medical model: a challenge for biomedicine* in „Science”, 196/4286 (4/1977), pp. 129–136.

îmbilanzire. Nu trecem cu vederea nici participiile care trimit la ideea de îndrăgire a cuiva la un loc cu atitudinea de a purta de grijă. Nu în ultimul rând, apare și sensul de slujbă religioasă, cu înțelesul de atenție acordată zeilor sau serviciu acordat cuiva superior.

Termenul de *θεραπεία* ascunde în spatele lui aproape întreaga filosofie platoniciană despre om. Dialogurile conțin un diagnostic platonician al stării decăzute a omului, cât și o prezentare a *θεραπεία*, remediul platonician pentru această stare decăzută. Convingerea lui Platon este că existența finită a omului se bazează pe relații metafizice⁹. Procesul de curățire (*κάθαρσις*) se numără prin funcțiile platonicienei *θεραπεία*. Filosoful descris de Platon caută să-și elibereze sufletul de impedimentele inerente întrupării sale. Corporalitatea sufocă sufletul cu dorințe și temeri, întunecând mintea. Adevăratul filosof depune eforturi pentru a concentra sufletul pe sine însuși și pentru a stabiliza, în acesta, perceperea esenței. În loc să-și pună încrederea în simțuri, el își va pune încrederea în „ochiul sufletului”: „Nu este deloc neînsemnat ceea ce spui, desigur, dar este dificil de crezut că, prin intermediul acelor cunoștințe, un anumit organ, propriu sufletului fiecăruia, se curăța și se reaprinde, după ce el a fost nimicit și orbit de către celelalte îndeletniciri. Este de preferat, însă, ca el să fie păstrat, mai degrabă decât zece mii de ochi. Căci doar cu ajutorul său este văzut adevărul”¹⁰.

Filosofia implică, așadar, o purificare. Este o eliberare a sufletului de înșelăciunea simțurilor și de patimile aferente ale trupului. Filosoful descris de Platon recunoaște că o anumită relație, între *voûς* și natura trupească, este inevitabilă. Unele funcții corporale și unele activități senzoriale sunt inseparabile de existența muritoare. Prin urmare, Socrate arată că procesul de *κάθαρσις* trebuie să înceapă încă din viața pământească a sufletului. Totuși, acest proces de curățire nu poate fi decât în parte finalizat. Aprecierea adevăratei Ființe așteaptă în mod necesar finalizarea procesului de purificare. Prin urmare, viziunea deplină și neumbrită a realității este de neatins în viața pământească. Paradoxal, excelența sau virtutea filosofului descris de Platon se găsește nu în posesia înțelepciunii, ci în căutarea tenace și neîngrădită a acesteia. *Κάθαρσις*-ul presupune mai mult decât învățarea prin reamintire. Ea presupune desăvârșirea sufletului în virtutea morală. În limita puterilor sale, filozoful se va strădui să se „asemene” cu realitatea permanentă. Menținându-și cursul căutării sale de adevăr, el așteaptă eliberarea morții¹¹. *Κάθαρσις* este mai mult decât învățarea și mai mult decât limpezirea minții față de ea însăși. *Κάθαρσις* necesită „articularea presimțirilor de adevăr care se află ca

⁹ R. CUSHMAN, *Therapeia: Plato's conception of philosophy*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, North Carolina 1958, p. xi.

¹⁰ PLATON, *Republica*, 527d-e / pp. 330-331.

¹¹ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 56.

un depozit neexplorat în sufletul uman”¹². Aceasta implică, obligatoriu, și creștere în virtute. În plus, procesul de curățire presupune înlăturarea nedreptății din suflet. Dar *κάθαρσις* reprezintă și o măsură pozitivă. El înlocuiește viciul cu virtuți precum stăpânirea de sine, dreptatea, curajul și înțelepciunea. Înțelepciunea înlocuiește „nebunia” din suflet. Devine, pe această cale, însăși culmea virtuții. *Κάθαρσις*, așa cum se desprinde din Dialoguri, își păstrează conotația morală pe care o avea în religiile misterelor. Prin *κάθαρσις*, sufletul este hrănit cu dreptate. Cultivarea virtuții are un sens special și important: reprezintă conformarea sufletului la asemănarea cu acea realitate care este și obiectul propriu al gândirii sale. Cushman subliniază că reformarea întregului suflet și conformarea sa la realitatea divină este pentru Platon scopul existenței umane. Destinul omului este asimilarea cu natura și asemănarea cu Ființa divină: „Să ne închipuim un suflet care se desparte de trupul său în stare de puritate, ca unul care, de-a lungul vieții, nu s-a însoțit cu el de bună voie sa, ci dimpotrivă, fugind de el, s-a adunat el însuși în el însuși, făcându-și din aceasta un exercițiu neîntrerupt, făcând adică, în sensul cel mai drept, filosofie, adică, de fapt, desprinzându-se stăruitor să se despartă cu ușurință de viață, căci oare nu aceasta e filosofia, o stăruitoare pregătire pentru moarte? [...] Iar dacă starea lui, murind, este aceasta, atuncea el se duce către ceea ce îi seamănă, spre nevăzut, spre ceea ce este divin și nemuritor și înțelept, spre locul unde, scăpat de rătăcire, de nesăbuițe și de spaime, de sălbatice iubiri, de toate relele vieții omenești, îl așteaptă, la capătul drumului său, fericirea. Spre locul unde, după cum se spune, asemeni celor care au primit inițierea, sufletul își va petrece pentru totdeauna timpul printre zei”¹³.

Tendința proprie a voūς-ului este aceea de a-și conforma natura, pe cât posibil, cu obiectul gândirii sale. Atingerea acestei desăvârșiri este realizarea scopului vieții. *Κάθαρσις*, pe latura sa negativă, este o curățire și o golire. Însă, pe latura sa pozitivă, este o reîntregire în bunătate sau virtute. În *Phaidon*, iubitorul de înțelepciune este cel care schimbă relația sa cu trupul cu comuniunea (*κοινωνία*) cu realitatea imuabilă. Odată realizat și stabilizat acest schimb, obiceiul sau starea sufletului rezultate constituie înțelepciunea. Îndreptarea vieții și avansarea în cunoașterea realității esențiale se însoțesc reciproc. Platon refuză să creadă că sesizarea realităților neschimbătoare este posibilă fără o înnoire axiologică a minții. Atingerea cunoașterii presupune remodelarea sufletului. Se țintește o asemănare care să corespundă cu excelența calitativă a obiectului său. În acest sens, Socrate platonician este explicit¹⁴.

¹² *Ibid.*

¹³ PLATON, *Phaidon*, 80e-81a / pp. 80-81.

¹⁴ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 58.

Un principiu gnoseologic important la Platon este că asemănătorul este cunoscut prin asemănător. Reiese că „Ființa cea mai reală” este accesibilă unei inteligențe purificate. În contrapondere, aceeași realitate este fundamental inaccesibilă unei minți decăzute. Cunoașterea depinde de dispoziția și calitatea întregului suflet. La omul virtuos, „afectul” se centrează pe cel mai înalt obiect al cunoașterii. Așa cum nu poate exista virtute fără cunoaștere de un tip superior, tot așa nu poate exista o astfel de cunoaștere fără „afecte” care sunt, la rândul lor, virtuozitate.

Echipată cu o componentă divină¹⁵, natura omului poate investiga Realitatea. Platon îl poate gândi pe om ca măsură a virtuții pentru simplul motiv că *voũç-ul este axiologic în structură*. El are o înclinație firească (deși încețoșată de existența trupeză) spre Binele aflat dincolo de experiența empirică¹⁶. Această atitudine platoniciană justifică spusele lui Constantin Tsatsos că „în Grecia s-a născut omul liber și, împreună cu el, ideea de libertate”¹⁷.

Unde intervine *θεραπεία* și ce se află, de fapt, în spatele acestui termen? „Unitatea naturii cât și omogenitatea ei face ca ceea ce este adevărat despre trup să poată fi adevărat și despre suflet și că medicina este, în mod natural, o paradigmă a eticii și a politicii”¹⁸. Or tragedia existenței umane și, prin aceasta, problema filosofiei ca *παιδεία* este resemnarea omului într-o viață străină și plină de falsitate. *Θεραπεία* platoniciană este menită să scoată pe oameni din confuzia dintre *τὰ αἰσθητά* și lumea reală. De asemenea, ea caută să vindece amestecul de *δόξα* și real¹⁹. Or, pe linia tradiției socrateice, „trebuie să ajungem mai întâi la această neîncredere față de propriul nostru eu pentru ca mai apoi să înaintăm purificați spre compararea și abstractizarea reprezentărilor spre înțeles, spre cunoaștere”²⁰. Analogia peșterii reprezintă fidel starea decăzută a oamenilor. Aceștia sunt prizonieri care se bucură să dea la schimb realitatea pe umbre, în uitare față de lanțurile care îi țin legați și ignoranți cu privire la propria lor condiție. Străduința lui Platon este să gândească o schemă de îngrijire a omului, o *θεραπεία* prin care omul să poată să facă față condiției sale și să se desprindă, treptat, de ea²¹. Filosoful este confruntat cu neștiința sinceră a oamenilor sau cu o stare deliberată de complacere în falsitate. Sarcina lui este grea. De reușita acesteia depinde reforma întregii

¹⁵ PLATON, *Republica*, 589d / p. 407.

¹⁶ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 43.

¹⁷ C. TSATSOS, *Filosofia socială a vechilor greci*. În românește de Lia Brad. Prefață de Romulus Munteanu. Editura Univers, București 1979, p. 22.

¹⁸ J. LOMBARD, *Platon et la médecine: le corps affaibli et l'âme attristée*, Editions Harmattan, Paris 1999, p. 21.

¹⁹ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 46.

²⁰ C. TSATSOS, *op. cit.*, p. 64.

²¹ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 47.

societăți. Dezideratul platonician este centrifug: el schimbă felul în care privim omul, cetatea, societatea, boala, sănătatea, viața și moartea. Nu întâmplător, *θεραπεία* platoniciană nu este doar un „medicament” . Medicina din spatele termenului *θεραπεία* este globală, graduală și înțeleaptă.

Exemplul din dialogul *Charmides* explică faptul că nu se poate înțelege un leac pentru parte, fără un leac pentru întreg: „numai că Zamolxis, adăugi el, regele nostru, care e zeu, arată că, după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ținem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet; Aceasta și e pricina pentru care medicii greci nu izbutesc să vindece cele mai multe boli: ei nu se ridică până la întregul de care ar trebui să se îngrijească, iar dacă acestuia nu-i merge bine, nici partea nu se poate însănătoși”²². Observăm că trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet. În aceste cuvinte, se observă atât abordarea holistă, cât și grija. Tânărul Charmides este cineva, nu ceva. Socrate nu-și propune să trateze o parte din corp fără să ia în considerare descântecul (*ἐπιφθόν*). Interacțiunea lui Socrate cu Charmides își propune să-l însoțească pe acesta din urmă spre un nou tip de adevăr. Vorbim de *θεραπεία* platoniciană care scoate treptat, din cel învățat, o nouă atitudine față de adevărul ființării. Atitudinea este anunțată în pasajele anterioare: „Căci un asemenea leac, Charmides, nu este în măsură să vindece doar capul, așa cum poate știi și tu de la unii medici destoinici; aceștia, ori de câte ori îi întimpină cineva cu o suferință la ochi, îl încredințează că nu le stă-n putință să încerce vindecarea ochilor numai, dar că acela care vrea să își lecuiască ochii, se cuvine să își îngrijească totodată și capul. Tot astfel, a-ți închipui că poți să-ți vindeci capul singur, fără să iei seama trupului întreg, nu poate fi decât o faptă necugetată. Pornind de la o asemenea judecată, ei prescriu un regim pentru trupul întreg, dându-și osteneala să îngrijească și să vindece partea odată cu întregul. Sau n-ai aflat că așa spun ei și că așa se și petrec lucrurile²³”? Însoțirea omului în propria descoperire a adevărului despre echilibrul global este, prin excelență, proiectul lui Platon. „Platon este simbolul desăvârșit al unității tuturor formelor de viață, răspunsul viu dat tuturor celor care negau sau mai neagă viața unitară și indivizibilă a spiritului”²⁴. Niciun alt filosof, în opinia noastră, nu redă mai bine această filosofie despre arta tămăduirii.

Însoțirea cunoașterii cu virtutea, fie în viața individuală, fie în politică, este scopul principal al platonicienei *θεραπεία*. Această conjuncție este adevărata înțelepciune care promite mântuirea oamenilor și a societății. Platon a ales să descopere un leac, *θεραπεία*

²² PLATON, *Charmides*, 156d-e / p. 183.

²³ *Ibid.*, 156b-c / p. 183.

²⁴ C. TSATSOS, *op. cit.*, p. 50.

pentru om și societate. El și-a apărat acest plan, strecurând discret în Dialoguri ideile sale despre cum individul și societatea pot fi lecuite de imoralitate. Figura lui Socrate l-a inspirat întotdeauna pe Platon. Într-o personalitate istorică, Platon a descoperit un principiu. Acest principiu avea să guverneze într-o măsură covârșitoare concepția sa despre filosofie. Platon a găsit cunoașterea ridicată la nivele superioare și virtutea într-un același om. Acestea i-au apărut combinate indisolubil într-o singură ființă umană. Combinația era înțelepciunea. Mai mult decât atât, omul înțelept era omul fericit. El era astfel, deoarece era binecuvântat cu integritate. Dobândise acordul cu sine al propriului său ψυχή. Bazându-se pe portretul lui Socrate, Platon a făcut o descoperire: virtutea și cunoașterea sunt absolut dependente una de cealaltă. A învățat că natura realului poate fi atinsă de către o inteligență, oricât de ascuțită ar fi ea, cu o condiție. Condiția este ca această inteligență să aibă, un raport „etic” cu realul²⁵.

Cunoașterea realității ultime nu este rezultatul unei inferențe necesare. Ea se descoperă prin recunoaștere. Principiul epistemologic decisiv al metafizicii platoniciene rămâne dictonul lui Socrate: „celui ce nu este pur nu-i este îngăduit să se atingă de ceea ce este”²⁶. Acesta este avertismentul lui Platon pentru orice efort metafizic care, fără o curățire prealabilă și o păstrare a acestei stări de puritate, aspiră la cunoașterea Absolutului. Este profetia confirmată de istoria efortului filosofic european: „încercarea de a transforma metafizica în cunoaștere științifică are ca rezultat atrofierea metafizicii înseși”²⁷. Platon ne arată că simpla ignoranță nu este niciodată alarmantă. Cu mult mai primejdioasă este o mare varietate de „cunoștințe”. Un amestec „letal” este o învățatură fără înțelepciune²⁸.

Platon ridică problema omului care nu recunoaște Binele, pentru că, în prezent, preferă altceva. Acesta este nucleul problemei lui Platon. Devine și obstacolul cel mai greu de trecut în calea proiectului său de θεραπεία a sufletelor, a trupurilor, a ființelor umane, a grupurilor, a comunităților, a societăților. Adevărata înțelegere a realității atâră în balanță de o decizie sau de o evaluare. Prin această decizie, prin înclinația anterioară, omul este sau nu este dispus să o facă. Eventualitatea cunoașterii sau a ignoranței depinde de echilibrul forțelor volitive ale sufletului. În acest punct este neclar cum poate fi modificată voința greșit dispusă, astfel încât să fie corect dispusă²⁹.

Testul adevărului nu constă în a fi în acord cu ceilalți, oricât de mare ar fi mulțimea celorlalți. Testul adevărului stă în a fi în acord cu sine însuși. Acordul cu sine presupune un

²⁵ R. CUSHMAN, *op. cit.*, 296.

²⁶ PLATON, *Phaidon*, 67a / p. 53.

²⁷ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 296.

²⁸ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 297.

²⁹ *Ibid.*, pp. 297–298.

acord cu sufletul. Iar sufletul are o înrudire nativă cu realitatea divină. Și aici este indicată, de asemenea, puterea terapeutică a conversației. Aceasta are capacitatea de a conduce mintea căutătorilor de la opinii eronate la pragul unei intuiții și al unei cunoașteri valide. Ea îl poate aduce pe om la asentimentul unor propoziții contrare celor cu care a pornit. Dar nicio conversație nu poate asigura decizia de încoronare a adevărului care a ieșit la iveală în procesul de investigare. În ultimă instanță, adevărul de acest ordin este o obținere a unei înțelegeri personale, prin decizie proprie. Nu există înlocuitor al acestei alegeri personale. Acest tip de adevăr nu este demonstrabil. Căci *ὁμολογία* nu este doar acord și recunoaștere. Ea reprezintă mărturisire a adevărului și consimțământ la realitate. Problema insolubilă a *θεραπεία* platoniciene stă în cât timp poate un om prelungi starea de dezacord cu el însuși și cu cele mai profunde presimțiri ale sale despre adevăr³⁰.

Întorcându-ne în contemporaneitate, definiția principialistă a autonomiei în bioetică este insuficientă pentru a rezolva problema morală a alegerii pe care pacientul o are de făcut. Argumentez că *θεραπεία*, schema platoniciană de îngrijire a omului pentru a-și depăși condiția, separă net între *a vrea conform părerii* și *a vrea cu adevărat*. Două construcții lexicale din Dialoguri ne ajută în acest sens. Ele apar într-un fragment din dialogul *Gorgias*: *φημι γάρ, ὦ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους δύνασθαι μὲν ἐν ταῖς πόλεσιν σμικρότατον, ὥσπερ νῦν δὴ ἔλεγον: οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μὲν τοιοῦτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι*³¹, în românește „Eu susțin, Polos, că atât oratorii cât și tiranii au foarte puțină putere în cetate, așa cum spuneam adineauri. Ei nu fac nimic din ceea ce vor, ca să zic așa, cu toate că fac ceea ce li se pare lor că este mai nimerit”³². Această ultimă expresie ar putea fi tradusă mai bine prin „cum îi este mai bine părerii”.

Acest „joc de cuvinte” nu se găsește doar la Platon. Înainte de Platon, Euripide se folosește de această dihotomie în *Ifigenia în Aulis* atunci când Menelaos spune: „τῷ δοκεῖν μὲν οὐ χιχρήζων, τῷδὲ βούλεσθαι θέλων” traductibil prin „în aparență nu aspirai la asta, dar cercetându-ți voința, o căutai”³³. Câteva exemple pentru a distinge mai bine sensul acestor verbe în expresii sunt prezente în Tabel 1.

³⁰ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 300.

³¹ PLATO, *Platonis Opera*, 466d-e.

³² PLATON, *Gorgias*, 466d-e / pp. 317-318.

³³ EURIPIDES, *Euripidis fabulae*, edited by G. Murray, Clarendon Press, Oxford 1902, v. r:338.

	Expresii cu βούλεσθαι <i>a vrea [cu adevărat n.m.]</i>	expresii cu δοκεῖν <i>a părea</i>
Euripide, <i>Ifigenia în Aulis</i> , r:338	τῷδὲ βούλεσθαι θέλων „cercetându-ți voința, o doreai”	τῷ δοκεῖν οὐ χιγρήζων „în aparență nu aspirai la asta”
Platon, <i>Gorgias</i> 466d-e	ποιεῖν ὧν βούλονται „să facă ceea ce vor cu adevărat”	ποιεῖν ἂν δόξη βέλτιστον εἶναι „să facă ceea ce este mai bine părerii (în aparență)”
Platon, <i>Gorgias</i> 466c	-	ποιῆ ταῦτα ἃ ἀνδοκῆ αὐτῷ βέλτιστα εἶναι „să facă ceea ce i se pare lui mai nimerit”
Platon, <i>Gorgias</i> , 467c	τοῦτο βούλεσθαι ὅπερ ποιοῦσιν „vor lucrul pe care îl fac”	-

Tabel 1: Două tipuri de construcții lexicale cu δοκεῖν și βούλεσθαι

Alegerea pacientului contemporan, fie ea intențională, cu (aparentă) capacitate mentală și (aparent) liberă nu este, în mod necesar, ceea ce pacientul vrea cu adevărat. Acest lucru este discutat încă din anii '80 când se atrăgea atenția că autonomia trebuie înțeleasă și ca autenticitate, respectiv reflecție morală explicită³⁴.

Problema autonomiei poate fi reanalizată în cheia Dialogurilor, folosind cele două sensuri vehiculate în *Gorgias*. Ca un pacient să pună în act cu adevărat ceea ce vrea înseamnă să pună în act cu adevărat ceea ce este bine pentru el. Acest lucru atrage, după sine, o cunoaștere reală a ceea ce este bine pentru sine însuși. Mai mult, pacientul trebuie să aibă o conexiune autentică și constantă la acest bine. Actul volitiv nu se confundă cu o libertate de a face ceea ce pare nimerit dar nu este, în realitate, bine pentru sine.

Se pare că Platon vorbea, chiar dacă folosind alți termeni, despre libertatea pacientului de a alege, doar că libertatea de a alege se exercită cu adevărat în domeniul binelui³⁵. Binele, așa cum îl înțelege pacientul, poate să nu fie înțeles în mod real. Un bine aparent se poate substitui binelui real. Exercițarea libertății care nu este direcționată spre bine nu poate fi numită alegere în termenii lui βούλομαι. Ea poate fi, cel mult, o orientare după ceea ce pare nimerit, deseori distructivă. Iar Socrate denunță acest aspect tot în *Alcibiade*: „Dar, iubite Alcibiade, aceluia care are puterea să facă orice, după bunul plac, minte însă neavând, ce este

³⁴ B. L. MILLER, *Autonomy & the Refusal of Lifesaving Treatment* in „The Hastings Center Report”, 11/4 (16/3/1981), pp. 22–28.

³⁵ nu ne referim aici la sensul pur transcendent al Binelui din Republica 509b (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), ci de sensul care transpare în cadrul dialogului *Gorgias*.

fierec să se întâmple – fie că este vorba de un ins, ori de o cetate întregă? Spre pildă, dacă un bolnav ar avea îngăduința să facă orice îi trece prin cap, fără să aibă vreo pricepere medicală, tiranizându-se pe sine și nelăsându-se domolit, care va fi urmarea? Nu se înțelege de la sine că își va distruge astfel trupul?”³⁶. Într-un aparent paradox, din dialog reiese un alt înțeles. *A fi autonom presupune a te lăsa condus de acela care deține o definiție superioară a binelui pe care îl urmărești*. Autonomia nu presupune o (aparentă - n.m.) libertate oarbă care merge în orice direcție: „E mai bine așadar, nu numai pentru un copil, ci și pentru un om în toată firea să se lase condus de către cel mai bun decât dânsul, decât să conducă el însuși, dacă nu e înzestrat cu virtute”³⁷.

Putem regândi conceptul contemporan de autonomie printr-o *libertate orientată spre bine*. Putem, astfel, înțelege mai bine și întregul pasaj din *Gorgias*, unde cunoașterea adevărată este pusă în antiteză cu răsfățul în ceea ce îi privește pe cei care aleg, aparent, liber. Din fragmentele platoniciene reiese o nuanță care face referire la ce anume trebuie să știe cu adevărat pacientul care ia decizia. Acest element este, prin excelență, însăși depășirea condiției căutate prin *θεραπεία* platoniciană³⁸. Trebuie să ia o decizie după propria definiție a binelui sau trebuie să fie ghidat cu informații despre decizia pe care trebuie să o ia?

O altă problemă a bioeticii contemporane este identificarea și oferirea de beneficii pentru pacient, inclusiv în situațiile care presupun balanța beneficiu-vătămare³⁹. Partiționarea discursului și a practicii medicale în bucăți supraspecializate este, paradoxal, contrară principiului beneficienței promovat de etica medicală contemporană. *Θεραπεία* platoniciană reprezintă varianta ideală de beneficiență, chiar în forma în care ea este definită de contemporaneitate. Cu toate acestea, practica medicală curentă, datorită partiționării discursului, se află în imposibilitatea de a vedea omul ca întreg, așa cum îl privește *θεραπεία* lui Platon. Aceasta pierde grija în detrimentul privirii care desface și disecă⁴⁰. Prin cel puțin aceste două aspecte, beneficiența pentru pacient riscă să rămână un concept gol sau un principiu care justifică mai curând propagarea discursului medical decât bunăstarea pacientului.

³⁶ PLATON, Alcibiade, 135a / pp. 143-144.

³⁷ *Ibid.*, 135b / p. 144.

³⁸ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 47.

³⁹ T. L. BEAUCHAMP – J. F. CHILDRESS, *Principles of biomedical ethics*, Oxford University Press, New York ; Oxford, 2013, p. 229.

⁴⁰ A. ADĂMUȚ, *Despre cinismul medical (note asupra relației medic-pacient)*, în „Revista Română de Bioetică”, 9/2 (2011), p. 26.

Eșecul medicinei de a vindeca nu este nou. Odată cu destrămarea atitudinii holiste și a atitudinii de grijă se înmulțesc cazurile nerezolvabile, considerate rezistente la tratament sau incurabile dintr-un anumit punct de vedere. Mai mult, prioritatea sufletului se traduce printr-o prioritate a omului privit în integritatea sa. Subiectul pentru *θεραπεία* platoniciană este ființa umană integrată în aspectul său fizic, intelectual, sufleteș și social. O altfel de medicină, care „ademenește” spre rezolvarea simptomului și nu spre vindecarea omului, se cere a fi respinsă drept o trădare a menirii celui care își propune să administreze *θεραπεία*. Or medicii contemporani înșiși sunt ambivalenți, pe de-o parte sesizând nevoia holismului și a vindecării reale, pe de altă parte promovând aceeași medicină partiționată și „bazată pe dovezi”. Medicina contemporană înțelege puțin sau deloc un verset din Evanghelie precum: „Fiică, credința ta te-a mântuit, mergi în pace și fii sănătoasă de boala ta!” (Marcu, 5:34).

Θεραπεία platoniciană este noțiunea care reprezintă cel mai bine acest deziderat holistic, integrativ, spiritual, social. „Convingerea lui Platon este dublă: condiția prezentă și mizeră a omului cât și posibilă slavă a sa. Filosofia lui este o cale de ieșire din suferința existenței contradictorii a omului”⁴¹. În viziunea lui Platon, oamenii trăiesc cu „necunoașterea naturii lor esențiale și, prin urmare, a adevăratului lor bine”⁴². Așa cum „îi era clar lui Platon că virtutea nu poate fi „transmisă” altora nici prin precepte, nici prin exemplu”⁴³, *θεραπεία* platoniciană trebuie înțeleasă ca o schemă mult mai complexă prin care omul este ghidat să se aducă-pe-sine-însuși în prezența binelui purtător de adevăr și sănătate.

În fine, o chestiune pe marginea căreia bioetica actuală încă dezbate este legată de modelul de interacțiune între pacient și medic. În etica medicală predată în universități, rămâne actuală teoria în vârstă de două decenii propusă de Emanuel și Emanuel privind cele patru modele de relație între medic și pacient: paternalist, informativ, interpretativ și deliberativ⁴⁴. Modelul deliberativ are ca scop să ajute pacientul să identifice și să aleagă cele mai bune valori legate de sănătate care pot fi împlinite în împrejurarea clinică respectivă. Modelul deliberativ are șanse să se apropie cel mai mult de această schemă a platonicienei *θεραπεία*. Abia în modelul deliberativ, medicul ar putea exercita o extindere a puterii relației pe care o are cu pacientul. Această extindere este în direcții axiologice care depășesc aria strict medicală. Abia deliberând asupra acelor valori, se poate produce o transformare din interior a celui care suferă. Și abia această transformare reprezintă izbăvirea, sănătatea holistă,

⁴¹ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. xxi.

⁴² *Ibid.*, p. 13.

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴ E. J. EMANUEL – L. L. EMANUEL, Four Models of the Physician-Patient Relationship, in „JAMA”, 267/16 (1992), pp. 2221–2226.

integrată spiritual, psihologic și social. Pentru aceasta, medicul însuși trebuie să fie înțelept. Mai mult, el trebuie să fie ἀγαθός, bun. În el trebuie să se regăsească atât cunoașterea, cât și virtutea. Acestea nu pot fi predate. Prin urmare, devenirea „medicului platonician” nu se poate realiza în Universitatea de Medicină. Acest deziderat, de inspirație platoniciană, se poate împlini numai dacă o societate sănătoasă este capabilă să „crească” medici înțelepți și integri.

Capitolul IV. Concluzii

Scopul acestei lucrări constă în valorificarea noțiunii platoniciene de θεραπεία în raport de bioetica actuală. Un număr de opt teze pot ilustra concluziile întregii lucrări.

1. Prima teză pe care o avansez este că *o bioetică inspirată de θεραπεία platoniciană ține cont de locul părții în întreg*. Medicina părților nu poate propune bunuri decât pentru părți. Medicina părților nu poate propune bunuri pentru întregul vieții pacientului. Prin urmare, medicina părților nu poate face θεραπεία vieții pacientului. În schimb, o medicină inspirată de θεραπεία platoniciană ar însoți pacientul într-o revoluție a întregii sale vieți. Această revoluție ar presupune ca atât medicul, cât și pacientul să-și dorească vindecarea, nu doar tratamentul.

2. *A doua teză este că o bioetică inspirată de θεραπεία platoniciană include grija ca obligație a beneficienței pozitive*. Medicina părților are o reală dificultate să arate grijă. Medicina părților „își face partea”. În linia explicațiilor lui Adămuț⁴⁵, disecția (medicina părților - n.m.) privește corpuri, grija se manifestă față de trupuri însuflețite și față de suflete aflate în trupuri. Îngrijirea presupune a privi spre celălalt. Un medic care face θεραπεία pacientului arată o *pre-ocupare* pentru celălalt. Se ocupă nu numai acum și aici. Este atent și la felul în care ar trebui să se ocupe în viitor de pacientul său. Se ocupă dinainte de a se ocupa. Se *pre-ocupă*. Atitudinea din medicina părților disecă și analizează ceva. Atitudinea de grijă privește spre cineva. Grija este indisolubil legată de actul de a-l recunoaște pe celălalt ca pe cineva, nu ca pe ceva. Medicul nu s-a achitat de îndatoririle morale prin simpla „administrare” a unui tratament: trebuie să-i pese. Dacă nu-i pasă, nu are grijă. Dacă nu are grijă, nu se poate achita de obligația beneficienței. Dacă nu se poate achita de obligația beneficienței, nu este medic cu adevărat. Cel puțin, nu în lumina platonicienei θεραπεία.

⁴⁵ A. ADĂMUȚ, *art. cit.*, p. 26.

3. *A treia teză este că o bioetică inspirată de θεραπεία platoniciană denunță boala ca pe o aporie a vieții pacientului.* Este momentul oportun pentru schimbarea caracterului. Este ocazia pentru a recunoaște falsitatea propriilor presupoziii. Sigur, nu vorbim despre o simplă răceală. Vorbim de „încurcătura” în care se trezește cel aflat în fața unei boli grave. Dacă etica medicală s-ar inspira din θεραπεία platoniciană, relația dintre medic și pacient ar depăși chiar și generosul cadru al modelului deliberativ⁴⁶. Relația ar sonda însăși structura axiologică a voῦς-ului. Medic și pacient și-ar propune o (re)cunoaștere a binelui și a Binelui. Medicul ar însoți. Pacientul și-ar recunoaște încurcătura. Ar înțelege că *altceva* trebuie făcut și că el, pacientul, trebuie să se schimbe.

4. *A patra teză este că o bioetică inspirată de θεραπεία platoniciană promovează adevărata libertate în detrimentul aparențelor de libertate.* Dacă libertatea nu este reală, nici autonomia nu este reală. Iar în cazul în care oamenii dețin o falsă autonomie, ei sărbătoresc jocul de umbre de pe peretele peșterii lui Platon. A fi autonom presupune, cel puțin, a te lăsa condus de acela care deține o definiție superioară a binelui pe care îl urmărești⁴⁷. Rezultă că este nevoie de cineva cu o înțelegere superioară a binelui, alături de timp și dispoziție. Nicio procedură de consimțământ nu se poate pune în locul depășirii propriei condiții căutate de θεραπεία platoniciană. O relație medic-pacient inspirată de platoniciană θεραπεία ar porni căutările de la interior spre exterior. Investigațiile, acolo unde ar fi cu putință, ar începe cu interioritatea celui alt, nu cu exterioritatea corpului său⁴⁸. Medicul platonician ar „prescrie” pacientului, mai întâi, autointerogație morală pentru a lua decizia unor investigații și tratamente. Relația ar fi un acord de voințe, nu o tranzacție de păreri.

5. *A cincea teză desprinsă din concluziile acestei lucrări este că o bioetică inspirată de θεραπεία platoniciană investighează mijloacele prin care pacientul poate trezi în sine însuși facultățile de recunoaștere a binelui și de înțelegere a lumii.* O relație inspirată de θεραπεία platoniciană ar porni de la ideea că pacientul are în el însuși premisele pentru a recunoaște binele. Îngrijirea medicală ar putea, așadar, să se extindă. Pe lângă actul medical „tehnic”, ar include, pe de-o parte, o încercare de a cultiva virtuțile. Acestea sunt absolut necesare aceluia κάθαρσις⁴⁹ de care voῦς-ul are nevoie pentru a recunoaște realitățile care seamănă cu el. Toate manualele de etică medicală vorbesc despre virtuțile pe care trebuie să le aibă medicul și asistentul medical. Nicăieri nu se vorbește despre virtuțile pe care ar trebui să

⁴⁶ E. J. EMANUEL – L. L. EMANUEL, *art. cit.*, p. 2222.

⁴⁷ PLATON, *Alcibiade*, 135b / p. 144.

⁴⁸ A. ADĂMUȚ, *art. cit.*, p. 210.

⁴⁹ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 55.

le aibă pacientul. Aceste virtuți ar fi esențiale pentru ca el, pacientul, să-și dea șansa de a percepe realitățile vindecătoare. Criteriul unui act medical performant s-ar muta de pe „administrarea” de tratamente conform protocoalelor pe gama de ocazii pe care pacientul le primește pentru a-și „vindeca” viața. La modul ideal, s-ar înmulți viețile vindecate, nu doar codurile diagnostice „tratate”.

6. A șasea teză este că *o bioetică inspirată de θεραπεία platoniciană propune o revizitare a rolului jucat de medicina de familie*. Facem referire la un posibil „medic platonician” care să activeze în contemporaneitate. Acest medic platonician este holist în adevăratul sens al cuvântului. El caută să cultive la pacient virtuțile, pentru ca acesta să poată vedea ce este, cu adevărat, bine. Odată dobândite crâmpoșele din această vedere, pacientul poate să-și exercite o *reală* autonomie. Medicul „platonician” manifestă grijă. Prin urmare, îl însoțește pe pacient în conștientizarea faptului că boala este aporia vieții lui. Ajută pe pacient să vadă cum este necesară o schimbare profundă. Medicul de familie are o șansă suplimentară de a se sustrage „medicinii părților”. El poate vedea, mai liber, dincolo de pătrățelele supraspecializărilor medicale. Medicina de familie *poate* deține ceva ce niciuna din celelalte specialități nu are cu adevărat: o imagine integrată asupra pacientului.

7. A șaptea teză este că *o bioetică inspirată de θεραπεία platoniciană cere societății să crească medici înțelepți*. Cel care oferă îngrijirea trebuie să combine într-o aceeași persoană nivele superioare de cunoaștere cu virtutea. Aceste „nivele superioare de cunoaștere” nu fac referire doar la cunoștințele tehnice. Dacă realitățile în prezența cărora pacientul trebuie însoțit sunt pure, medicul trebuie să fi trecut el însuși printr-un proces de κάθαρσις. La medicul însuși, mintea și inima trebuie puse de acord, „acordul cel mai frumos și cel mai perfect”⁵⁰. Or, tocmai la medic există pericolul unui amestec periculos de învățătură și lipsă de înțelepciune⁵¹. Dacă suntem de acord cu Platon că înțelepciunea este obișnuința Binelui, simplul rafinament intelectual nu are legătură nici cu înțelepciunea, nici cu cunoașterea adevărată. Studenții la medicină înșiși au nevoie de un proces cathartic înainte de a putea ajunge la învățarea bioeticii. Facultățile de Medicină ar fi chemate să faciliteze κάθαρσις-ul și vindecarea dezechilibrului interior. Înțeleși astfel, studenții nu mai sunt receptori pasivi ai cunoașterii morale. Adevăratul furnizor de vindecare morală ar fi dialogul moral dintre profesor și student⁵².

⁵⁰ PLATON, *Legile*, III:9 / p. 107-108.

⁵¹ R. CUSHMAN, *op. cit.*, p. 297.

⁵² J. H. SOLBAKK, *Catharsis and moral therapy I: a Platonic account*, in „Medicine, health care, and philosophy”, 9/1 (2006), pp. 57–67.

8. A opta și ultima teză propusă drept concluzie a acestei lucrări este că *o bioetică inspirată de θεραπεία platoniciană lasă loc miracolului*. Spre deosebire de medicina bazată pe dovezi, vindecarea propusă în *θεραπεία* platoniciană permite gândirea miracolului ca realitate posibilă și probabilă. A gândi pacientul ca pe o parte care a ajuns dislocată din ordinea metafizică a întregului lasă un spațiu generos de posibilități. Ne duce cu gândul la faptul că diversele stadii de integrare pot reprezenta tot atâtea stadii de vindecare. De la armonia dintre suflet și trup, trecând prin armonia relațiilor, prin reintegrarea în comunitate și chiar mai departe, drumul este lung și interesant, iar minunile există, chiar dacă unii medici le vor eticheta drept „remisiuni spontane” sau „situații extrem de rare și, deocamdată, neexplicate”. Ultima secțiune a lucrării nu neagă și nu pune în umbră medicina bazată pe dovezi. Nici Platon nu s-a dezis de partea tehnică a medicinei, față de care a fost ambivalent de-a lungul Dialogurilor. Medicina bazată pe dovezi nu este exclusă într-o îngrijire inspirată de *θεραπεία* platoniciană. Mai curând, o îngrijire „platoniciană” a bolnavului ar sugera că medicina bazată pe dovezi este necesară, dar insuficientă. Aceasta readuce în discuție virtutea și pune sub semnul întrebării sensul contemporan al autonomiei. Lasă un spațiu generos manifestărilor de neînțeles pentru abordarea științifică. Vede resurse acolo unde medicina bazată pe dovezi nu a cartografiat nimic. Unde medicina bazată pe dovezi exclude, îngrijirea inspirată de *θεραπεία* platoniciană include. *Ceea ce este mai important va scăpa întotdeauna măsurătorilor*. Platon a înțeles acest fapt. La mai puțin de patru veacuri după el, a fost nevoie doar de o atingere pentru ca cele omenești să se dovedească neputincioase și neștiutoare: „Și-L rugau ca numai să se atingă de poala hainei Lui; și câți se atingeau se vindecau” (Matei, 14:36).

Bibliografie

ACADEMIA ROMÂNĂ: INSTITUTUL DE LINGVISTICĂ IORGU IORDAN - AL. ROSETTI, *Dicționar Explicativ al Limbii Române. Ediția a doua revăzută și adăugită*. Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2012.

ADĂMUȚ, A., *Despre cinismul medical (note asupra relației medic-pacient)*, „Revista Română de Bioetică” 9/2 (2011), pp. 25–32.

AËTIUS, *Fragmentul 22 (V, 30, 1 - Diels 442)*, în I. BANU (ed.) *Filosofia greacă până la Platon*: Vol. 1, partea a 2-a. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 400–401.

ALPERT, J. S., *Practicing medicine in Plato's Cave*, in „The American Journal of Medicine” (6/2006), pp. 455–456.

ALUAȘ, M., *Bioetică Medicală, Facultatea de Medicină*, Editura Medicală Universitară „Iuliu Hațieganu”, Cluj-Napoca, 2016.

ANONYMUS LONDINENSIS, *Despre Medicină. Menoneia. V, 35 - VII, 40*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București 1984, p. 612.

ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*. Introducere, traducere, comentarii și index de Stella Petecel, Ediția a II-a, Editura IRI, București, 1998.

———, *Despre Suflet*. Traducere din greacă și note de Alexander Baumgarten, Editura Humanitas, București, 2005.

———, *Metafizica*. Traducere, comentariu și note de Andrei Cornea. Ediția a II-a revăzută și adăugită. Editura Humanitas, București, 2007.

———, *Fizica*. Ediție bilingvă, traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2018.

AVICENNA, *The Canon of Medicine of Avicenna* (edited by Gruner O.), AMS Press, New York, NY, 1973.

BAILLY, A., *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français rédigé avec le concours de E. Egger*, Hachette, Paris, 2000.

BANU, I., *Platon și Platonismul*, în P. CREȚIA, C. NOICA (ed.) *Platon - Opere I*. Studiu introductiv de Ion Banu, traducere, note introductive și note de Francisca Băltăceanu et. al., Editura Științifică, București, 1974, pp. IX–CII.

———, *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. 1, partea 2. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

———, *Biomaterialismul*, în *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. I, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București 1979, pp. CXC VII–CCXI.

———, *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. 2, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București 1984.

BEAUCHAMP, T. L. – CHILDRESS, J. F., *Principles of biomedical ethics*, Oxford University Press, New York ; Oxford, 2013.

BENTHAM, J., *An introduction to the principles of morals and legislation*, AnodosBooks, Whithorn, 2019.

Biblia sau Sfânta Scriptură. Tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2018.

BOCH, A.-L., *Les manipulations génétiques appliquées à l'homme : ce que nous apprend le mythe d'Er de Platon*, „Éthique&Santé” 4/3 (2007), pp. 121–125.

BOSTROM, N., *Superintelligence : paths, dangers, strategies*, Oxford University Press, NY, 2014.

BRÈS, Y., *La Psychologie de Platon*, deuxième édition Presses Universitaires de France, Paris 1973.

BROCK, D. W., *Philosophical Justifications of Informed Consent in Research*, în E. J. EMANUEL – C. GRADY – R. A. CROUCH – R. K. LIE – F. G. MILLER – D. WENDLER (eds.), *The Oxford Textbook of Clinical Research Ethics*, Oxford University Press, Oxford; New York 2008, pp. 606–612.

CIMAKASKY, J. – POLANSKY, R., *Aristotle and Principlism in Bioethics*, in „Diametros” 0/45 SE-Special Topic – Aristotelian Resources of Bioethics (26/9/2015), pp. 59–70.

CLOUSER, K. D. – GERT, B., *A Critique of Principlism*, in „The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine” 15/2 (1/4/1990), pp. 219–236.

COPLESTON, F., *Istoria Filosofiei: I. Grecia și Roma. Studiu Introductiv de Anton Adămuț. Traducere de Ștefan Dominic Georgescu și Dragoș Roșca*, Editura All, București, 2008.

CUSHMAN, R., *Therapeia: Plato's conception of philosophy*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, North Carolina, 1958.

DERRIDA, J., *Diseminarea*. Traducere și postfață de Cornel Mihai Ionescu, Univers Enciclopedic, București 1997 .

DIOGENE LAERȚIU, *Fragmentul VIII, 24. [DK 58B 1/A]*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon: Vol 1, partea a 2-a*. Traducere și note de Mihai Nasta, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

DIONISIE AEROPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*. Traducere, introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Paideia, București 1996.

EMANUEL, E. J. – EMANUEL, L. L., *Four Models of the Physician-Patient Relationship*, in „JAMA”, 267/16 (1992), pp. 2221–2226.

ENGEL, G. L., *The need for a new medical model: a challenge for biomedicine*, in „Science”. 196/4286 (4/1977), pp. 129–136.

ENGELHARDT JR, H. T., *The Foundations of Bioethics, second edition*, Oxford University Press, Oxford; New York, 1996.

———, *Fundamentele bioeticii creștine: perspectiva ortodoxă*. Traducere de Mihail Neamțu, Cezar Login și diac. Ioan I. Ică jr., Prezentare de Sebastian Moldovan, Deisis, Sibiu, 2005.

EURIPIDES, *Euripidis fabulae* (edited by Murray G.), Clarendon Press, Oxford, 1902.

FLEW, A., *Dicționar de filozofie și logică*. Ediția a II-a. Traducere din engleză de D. Stoianovici, Humanitas, București, 1999.

FOUCAULT, M., *Ordinea discursului: un discurs despre discurs*. Traducere de Ciprian Tudor, București, Eurosong&Book, 1998.

———, *Nașterea clinicii*. Traducere din limba franceză de Diana Dănișor, Editura Științifică, București, 1998.

FREUD, S., *Psihopatologia vieții cotidiene: despre uitare, greșeli de vorbire, superstiție și eroare*. Traducere din germană de Herta Spuhn și Daniela Ștefănescu. Prefață de Vasile Dem Zamfirescu., Editura Trei, București, 2010.

GADAMER, H.-G., *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. Translated and with an introduction by P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven and London, 1980.

———, *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*. Translated by Jason Gaiger and Nicholas Walker, Stanford University Press, Stanford, CA, US, 1996.

GAFFIOT, F., *Le Grand Gaffiot: Dictionnaire Latin-Français*. Troisième édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert, Hachette-Livre, Paris, 2000.

GILSON, E., *Filozofia în Evul Mediu de la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*. Traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995.

HEIDEGGER, M., *Ființă și Timp*. Traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2012.

HERACLEITUS, *On the Universe*, in „Hypocrates: Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe”. Translated by W. H. S. Jones, Harvard University Press, Cambridge, MA 1931, pp. 449–511.

HIPPOCRATES, *De hebdomadis 6 (Littre VIII, 637- 638)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 614.

———, *Fragmentul 18. De locis in homine 1, (Littre VI, 276- 278)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 622.

———, *Fragmentul 66. De locis in homine 42 (Littre VI, 334- 336)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 639.

———, *Fragmentul 11. De natura hominis 4 (Littre VI, 38-40)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București 1984, p. 618.

———, *Fragmentul 24. De prisca medicina 2 (Littre I, 372)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București 1984, pp. 625.

———, *Fragmentul 46. Epidemiorum primus 5 (Littre II, 634 - 636)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 633.

———, *Fragmentul 22. De aere, aquis et locis 14 (Littre II, 58-60)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 627.

———, *Fragmentul 25. De arte. Littre VI, 2*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 626.

———, *Fragmentul 28. De locis in homine 41. Littré VI, 330-332*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 327.

———, *Fragmentul 65. De flatibus I (Littré VI, 92)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 639.

———, *Fragmentul 67. De locis in homine 44 (Littré VI, 338)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, pp. 640.

———, *Fragmentul 30. De prisca medicina (Littré I, 570-572)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, pp. 628.

———, *Fragmentul 42. De victu I, 2 (Littré VI, 470)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 632.

———, *Fragmentul 61. Aphorismata II, 51 (Littré IV, 484)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, pp. 638.

———, *Fragmentul 62. Aphorismata I, 3 (Littré IV, 458 -460)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, pp. 638.

———, *Fragmentul 52. Epidemiorum primus 10 (Littré II. 668-670)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, pp. 634.

———, *Fragmentul 54. De aere, aquis et locis I (Littré II, 12)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, pp. 635–636.

———, *Fragmentul 16. De prisca medicina 20 (Littré I, 620-622)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea 1. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, pp. 621.

HIPPOCRATES OF COS, *The Oath*, in *Ancient Medicine. Airs, Waters, Places. Epidemics 1 and 3. The Oath. Precepts. Nutriment*. Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 147, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1923.

HIPPOLYTOS, *Fragmentul 50. Refutationes, IX, 9*. în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. I, partea a 2-a. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 357.

IAMBlichus, *Fragmentul 89 - De vita pythagorica 18 (81)*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. I, partea 2. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 68.

———, *Fragmentul 163 [D/DK] Viața lui Pythagoras*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea a 2-a. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 35–36.

———, *Fragmentul 163 - cf. Cramer AN. Par. I, 172*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea a 2-a. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 36.

———, *Fragmentul 174 [DK] Viața lui Pythagoras*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea a 2-a. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 37.

———, *Fragmentul 196 [DK] Viața lui Pythagoras*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea a 2-a. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 39.

———, *Fragmentul 203 [DK] Viața lui Pythagoras*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea a 2-a. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 44.

———, *Fragmentul 206 [DK] Viața lui Pythagoras*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. II, partea a 2-a. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 44.

IOANNES TZETZES, *Fragmentul 126 [DK] Scholia ad exegesis, II, p. 126 Herm*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol. I, partea a 2-a. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 366.

JONES, J. H., *The Tuskegee Syphilis Experiment*, in E. J. EMANUEL – R. K. LIE – C. GRADY – F. G. MILLER – R. A. CROUCH – D. WENDLER (eds.), *The Oxford Textbook of Clinical Research Ethics*, Oxford University Press, New York, 2008, pp. 86–96.

JOUANNA, J., *Médecine égyptienne et médecine grecque*, dans „La médecine grecque antique. Actes du 14eme colloque de la Villa Keyros a Beaulieu-sur-Mer les 10 et 11 octobre 2003”, vol. 15, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 2004, pp. 1–21.

KANT, I., *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*. Traducere, studiu introductiv, note și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar. Ediția a 2-a., Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.

———, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*. Traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger. Studiu introductiv și note de Mircea Flonta, ediția a IV-a, Humanitas, București, 2014.

LEVIN, S. B., *Plato's Rivalry with Medicine: A Struggle and its Dissolution*, Oxford University Press, New York, NY, 2014.

LEVIN, S. B., *Antiquity's Missiveto Transhumanism*, in „The Journal of medicine and philosophy” 42/3 (6/2017), pp. 278–303.

LÉVINAS, E., *Totalitate și infinit: eseu despre exterioritate*. Traducere, glosar și bibliografie de Marius Lazurcă;. Postfață de Virgil Ciomoș, Polirom, Iași, 1999.

DE LIBÉRA, A., *Gândirea Evului Mediu*. Traducere de Mihaela și Ion Zgărdău, Amarcord, Timișoara, 2000.

LIDDELL, H.G., SCOTT, R., *Greek-English Lexicon: with a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

LIDZ, J. W., *Medicine as metaphor in Plato*, in „The Journal of medicine and philosophy” 20/5 (10/1995), pp. 527–541.

LOMBARD, J., *Platon et la médecine: le corps affaibli et l'âme attristée*, Editions Harmattan, Paris, 1999.

MACINTYRE, A., *Tratat de morală: după virtute*. Traducere din engleză de Catrinel Pleșu, cuvânt înainte de Aurelian Crăiuțu, Humanitas, București, 1998.

MIHAI, C.-I., *Protreptic and Medicine in Plato's Early Dialogues*, în „Hermeneia: Journal of Hermeneutics, ArtTheory& Criticism”/26 (2021), pp. 14–26.

MILL, J.-S., *Utilitarismul*. Traducere de Valentin Mureșan, Editura All, București, 2014.

MILLER, B. L., *Autonomy & the Refusal of Lifesaving Treatment*, in „The Hastings Center Report” 11/4 (16/3/1981), pp. 22–28.

MORAVEC, H. P., *Mindchildren: the future of robot and human intelligence*, Harvard University Press, London, 1988.

NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research* (1979) [<https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>].

OXFORD DICTIONARIES, *The Concise Oxford Dictionary. Tenth Edition Revised*, Oxford University Press, New York, NY, 2001.

PLATO, *Platonis Opera (edited by John Burnet) Tomus IV: Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*, Oxford University Press, 1903.

———, *Platonis Opera (edited by John Burnet) Tomus V: Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones*, Oxford University Press, 1903.

———, *Platonis Opera (edited by John Burnet) Tomus II (Par., Phil., Symp., Phdr.; Alc. I, II, Hipp., Am)*, Oxford University Press, London 1903.

———, *Plato in Twelve Volume. Vol. 9*. Translated by Harold N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, MA 1925.

PLATON, *Republica* în Platon, *Opere V*. Cuvânt prezenitor de Constantin Noica, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

———, *Charmides*. Traducere, note introductive și note de Simina Noica, în Platon, *Opere I*, Editura Științifică, București, 1974.

———, *Criton*. Studiu introductiv de Ion Banu, traducere, note introductive și note de Marta Guțu, în Platon, *Opere I*, Editura Științifică, București, 1974.

———, *Lahes*. Traducere, note introductive și note de Dan Slușanschi, în Platon, *Opere I*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974.

———, *Gorgias*. Traducere, note introductive și note de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere I*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975.

———, *Alcibiade*. Traducere, note introductive și note de Sorin Vieru în Platon, *Opere I*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1975.

———, *Protagoras*. Studiu introductiv de Ion Banu, traducere, note introductive și note de Șerban Mironescu, în Platon, *Opere I*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

———, *Menon*. Traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, note de Liana Lupaș, în Platon, *Opere II*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

———, *Lysis*. Interpretare de Constantin Noica, traducere și note de Alexandru Cizek, în P. CREȚIA (ed.), în Platon, *Opere II*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

———, *Hippias Minor*. Interpretare de Constantin Noica. Traducere de Manuela Popescu și Petru Creția. Note de Gabriel Liiceanu și Petru Creția, în *Opere II*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1976.

———, *Eutyphron*. Interpretare de Constantin Noica, traducere de Francisca Băltăceanu și Petru Creția, note de Francisca Băltăceanu, în *Opere II*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

———, *Cratylus*. Interpretare de Constantin Noica, traducere, lămuriri preliminare și note de Simina Noica, în *Opere III*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

———, *Phaidros*. Traducere, lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, în *Opere IV*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

———, *Omul Politic*. Traduceri, lămuriri preliminare și note de Elena Popescu, în *Opere VI*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

———, *Sofistul*. Traducere, lămuriri preliminare și note de Constantin Noica, în *Opere VI*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

———, *Theaitetos*. Traduceri, lămuriri preliminare și note de Marian Ciucă, în *Opere VI*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

———, *Philebos*. Traducere, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, în *Opere VII*, Editura Științifică, București, 1993.

———, *Timaios*. Traducere, lămuriri preliminare și note de Cătălin Partenie, în *Opere vol. VII*, Editura Științifică, București, 1993.

———, *Legile*, Traducere de E. Bezdechi, introducere și traducerea cărții a XIII-a de Ștefan Bezdechi, Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.

———, *Banchetul sau Despre Iubire*. Traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, Humanitas, București 2011.

———, *Phaidon: despre suflet*. Traducere de Petru Creția. Lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, Humanitas, București 2011.

PORPHYRIOS, *Fragmentul 9, Viața lui Pythagoras 6*, în I. BANU (ed.), *Filosofia greacă până la Platon*. Vol.I, partea a 2-a. Traducere și note de Mihai Nasta, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1979.

ROBERT, P., *Le Nouveau Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Petit Robert, Paris 1993.

ROTARU, T.-S., *De la βόλωμα la δοκέω: autonomia ca libertate ordonată în medicina Dialogurilor platoniciene*, în C. MOISUC – V. ȚUȚUI (eds.), *Ordine și libertate: de la metafizică la politică*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Iași 2020, pp. 167–182.

ROTARU, T.-Ș., *Who is the Patient in Plato’s Dialogues?*, în „Hermeneia: Journal of Hermeneutics, ArtTheory& Criticism”/21 (2018), pp. 227–233.

ROTARU, T. S., *Plato in contemporary medical ethics: holism and care*, in T. F. HESTON (ed.), *Bioethics*, IntechOpen Limited, London 2020, pp. 325-335

SAUDELLI, L., *Amour et santé dans le Banquet de Platon: la notion d’harmonie*, dans „Elenchos” 40/1 (2019).

SCHUHL, P.-M., *Platon et la médecine*, dans „Revue des Etudes Grecques” 73/344–346 (1960), pp. 73–79.

SEKHAR, M. S. – VYAS, N., *Defensive medicine: a bane to health care*, in „Annals of medical and health sciences research” 3/2 (4/2013), pp. 295–296.

SHANNON, T. A. – KOCKLER, N. J., *An Introduction to Bioethics. Fourth edition revised and updated*, Paulist Press, New York/Mahwah, NJ 2009.

SHEA, M., *Principlism’s Balancing Act: Why the Principles of Biomedical Ethics Need a Theory of the Good*, in „The Journal of medicine and philosophy” 45/4–5 (7/2020), pp. 441–470.

SHWEDER, R. A. – MUCH, N. C. – MAHAPATRA, M. – PARK, L., *The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the “Big Three” Explanations of Suffering*, in A. M. BRANT (ed.), *Morality and Health*, Routledge, New York 1997, pp. 119–172.

SLOTERDIJK, P., *Critica rațiunii cinice*. Vol 1. Traducere de Tinu Pîrvulescu, Polirom, Iași, 2000.

SOLBAKK, J. H., *Catharsis and moral therapy I: a Platonic account*, in „Medicine, health care, and philosophy” 9/1 (2006), pp. 57–67.

TOMA DE AQUINO, *Summa Theologica* (coord. A. Baumgarten), vol. I, Polirom, Iași 2009.

TSATSOS, C., *Filosofia socială a vechilor greci*. Cu un cuvânt al autorului. În românește de Lia Brad. Prefață de Romulus Munteanu, Editura Univers, București 1979.

WALKER, T., *What principlism misses*, in „Journal of medical ethics” 35/4 (4/2009), pp. 223–229.

WELCH, C. J., *Evidence based medicine misses the “art” of helping humans*, in „BMJ” 358 (18/7/2017), j3426, p. 1.