

# Novos Paradigmas e Saúde

ANDRÉ MARTINS \*

MARTINS, A. Novos paradigmas e saúde In: A saúde em debate na Educação Física. 1 ed. Ilhéus, BA: Editus / Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2007, v.3, p. 121-153.

## RESUMO

---

Este artigo procura situar os estudos epistemológicos do campo da Saúde dentro de uma história da filosofia e da racionalidade experimental. Através da apresentação de um novo paradigma científico, ontológico e epistemológico — paradigmas quântico e espinosiano, paradigmas da não-separabilidade, da continuidade do descontínuo —, isto é, de uma nova relação entre natureza e cultura, e por conseguinte de uma nova concepção do ser humano, da ciência e da razão, procura propor uma redefinição dos conceitos de vida e de morte, de saúde e de doença.

**Palavras-chave:** Saúde; vida; epistemologia; Espinosa; quântica.

## ABSTRACT

---

### New Paradigms and Health

This work aims at placing the health epistemology studies on the philosophy and experimental rationality history. Since the presentation of a new scientific, ontological and epistemological paradigm of quantum and Spinozistic paradigms, paradigms of non-separability and continuity of the discontinuous, i.e. a new relation between nature and culture, and hence a new conception of the human being, of science and reason, this work suggests a new definition for the concepts of life and death, health and illness.

**Keywords:** Health; life; epistemology; Spinoza; quantum.

---

\* Professor adjunto do Núcleo de Estudos em Saúde Coletiva (NESC), do Departamento de Medicina Preventiva da Faculdade de Medicina da UFRJ. Doutor em Filosofia pela Universidade de Nice, França.

## RÉSUMÉ

---

### **Nouveaux Paradigmes et Santé**

Cet article cherche à situer les études épistémologiques du champs de la santé dans une histoire de la philosophie et de la rationalité expérimentale. À partir de la présentation d'un nouveau paradigme scientifique, ontologique et épistémologique, paradigmes quantique et spinozien, paradigmes de la non-séparabilité, de la continuité du discontinu, soit, à partir d'une nouvelle relation entre nature et culture, ou ainsi d'une nouvelle conception de l'être humain, de la science et de la raison, cet article se propose de redéfinir les concepts de vie et de mort, de santé et de maladie.

**Mots-clé:** Santé; vie; épistémologie; Spinoza; quantique.

Recebido em 28/4/99.

Aprovado em 2/6/99.

## Pequena Genealogia da Racionalidade Experimental

A ciência clássica-moderna tem uma dupla origem. Do final do século XII, quando a obra de Aristóteles chegou ao Ocidente, via filósofos árabes interpretados pelos escolásticos, até Copérnico, a ciência se baseava nos escritos de Aristóteles. Este propunha uma ciência do universal, e não do particular e, para isso, um método lógico de demonstração de verdades universais e necessárias, enfatizando no entanto a importância da pesquisa experimental e da investigação da natureza.

Isso porque, para Aristóteles, as essências, que são as formas, e que definem a universalidade das coisas, se encontram tão-somente incorporadas ou encarnadas na matéria; elas não se encontram portanto, como para Platão, em um mundo à parte, servindo apenas de modelo exterior para as coisas. Logo, se as essências só existem nas próprias coisas, então apenas a observação da natureza poderá informar sobre elas. Ou ainda: enquanto que para Platão a essência do homem era a idéia de homem preexistente no mundo das idéias, da qual os homens particulares participam, por dela serem cópias — de modo que não seria necessário sequer a existência de homens particulares para a existência da idéia de homem — para Aristóteles, a idéia (chamada forma inteligível, pois, justamente, é passível de apreensão pelo intelecto), idéia de homem, no caso, não existe previamente à coisa, aos homens particulares, mas sim é, da observação destes, apreendida intelectualmente. Ou seja, para Aristóteles, o intelecto somente apreende o universal *a partir* dos particulares. O raciocínio lógico serve portanto somente como garantia de que os universais foram apreendidos corretamente, isto é, que a matéria e os sentidos não nos enganaram nesta operação intelectual.

Mas a história modificou a importância dada por Aristóteles à observação: a escolástica, sobretudo a escolástica dita tardia, tomou os escritos de Aristóteles não como resultados da prática de seu pensamento e de sua observação, mas como verdades incontestáveis em si; enfim, tomou-os como dogmas, e tomou o raciocínio segundo a lógica aristotélica como uma prova da veracidade de suas afirmações específicas, independentemente do que se observa na natureza<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Marcondes Filho (1997: 150), em sua *História da Filosofia*, lembra que "Tomás de Aquino (*Suma teológica* 1, q. 32, a. 1), por exemplo, defende Aristóteles contra os astrónomos de Alexandria, sustentando que, enquanto estes baseavam suas hipóteses em observações e cálculos, a teoria aristotélica era deduzida de primeiros princípios, sendo, portanto, mais verdadeira. Rejeita assim a verificação de uma hipótese como um argumento para a sua aceitação, argumentando que a verificação, por

Copérnico, em 1543, em seu livro *Sobre a revolução das orbes celestes*, defende o sistema heliocêntrico, baseado em cálculos (segundo uma inspiração pitagórico-platônica, que considerava a matemática como a linguagem apropriada para se obter a verdade da natureza). Giordano Bruno (1548-1600), padre dominicano e cosmólogo copernicano, contestou em seus livros os dogmas escolástico-aristotélicos (tendo, por isso, sido queimado nas fogueiras da Inquisição, em 1600). O astrônomo copernicano Galileu (1564-1642), por sua vez, comprovou, através da utilização do telescópio, a tese de Copérnico (tendo sido por isso julgado pela Inquisição e absolvido, em 1633, somente ao negar que tivesse dito que a Terra gira em torno do Sol, acrescentando depois: “mas ela gira”). Em sua obra *O ensaísta* (1623), Galileu contesta veementemente, em polêmica contra o aristotélico Sarsi, o princípio de autoridade, contrapondo a este a verificação da experiência.

Francis Bacon (1561-1626), em seu *Novum organum*, propõe a união da razão e da experiência, inaugurando o método indutivo-experimental, visando à “descoberta das formas e dos movimentos ocultos, que estão na origem das propriedades de base ou da natureza das coisas”.

É curiosamente através de um neoplatonismo — devido à importância dada à matemática na busca da verdade — que a experiência, característica não platônica mas aristotélica, volta à cena da ciência. No entanto, sempre trazendo consigo o desejo de alcançar idéias válidas universalmente, leis universais que informem do mundo a sua essência.

O mecanicismo toma a frente da ciência definitivamente com Newton (1642-1727) e seu *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1687), introduzindo a noção de força e a lei de gravitação universal: planetas e corpos terrestres seguem uma mesma lei, contrariando a cosmologia aristotélica segundo a qual haveria leis distintas para os mundos supra e sublunar.

Descartes (1596-1650) enunciou o método que sintetizou os princípios do reducionismo, do mecanicismo e do racionalismo: considerar o corpo como uma máquina, e a razão como separada deste, é o que permite o projeto de objetivação da natureza-objeto, em oposição a um ego-sujeito que então a ordena, domina e manipula, dividindo-a em quantas partes for possível.

---

definição limitada e imperfeita, não pode suplantiar os princípios metafísicos estabelecidos racionalmente, nem tampouco as verdades universais e necessárias deduzidas logicamente. Segundo esta visão, é mais importante salvar a física aristotélica — e portanto seu sistema como um todo, sua unidade e coerência interna — do que salvar os fenômenos”.

Em 1814, na introdução de seu *Ensaio filosófico sobre as probabilidades*, Laplace enunciaria a tese do determinismo universal, caracterizando a física clássica em seu mecanicismo, determinismo, reducionismo e positivismo (Pomian, 1990):

“Uma inteligência que por um instante conhecesse todas as forças pelas quais a natureza é animada e a situação respectiva dos seres que a compõem, se ela fosse vasta para submeter estes dados à análise, abraçaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e do mais leve átomo; nada seria incerto para ela, e o futuro, como o passado, estaria presente a seus olhos. A mente humana oferece, pela perfeição que soube dar à Astronomia, um esboço dessa inteligência. Suas descobertas em Mecânica e em Geometria, juntas à da gravitação universal, o puseram em condições de compreender, nas mesmas expressões analíticas, os estados passados e futuros do sistema do mundo. Aplicando o mesmo método a outros objetos de seu conhecimento, ele conseguiu trazer a leis gerais os fenômenos observados, e a prever aqueles que circunstâncias dadas devem fazer eclodir. Todos estes esforços na busca da verdade tendem a aproximá-lo ininterruptamente da inteligência que acabamos de conceber, mas da qual ele ficará sempre infinitamente distante. Essa tendência própria à espécie humana é o que a torna superior aos animais, e seus progressos neste gênero distinguem as nações e os séculos e fazem sua verdadeira glória”<sup>2</sup>.

Neste célebre texto de Pierre-Simon Laplace, resume-se o ideário da idéia de ciência que prevaleceu durante toda a modernidade, que ainda se faz ver em parte do imaginário de nossos dias, mas que — notadamente a partir da física quântica mas também dos fracassos civilizatórios desta razão dominadora da natureza (bomba atômica, catástrofes ecológicas, desenvolvimento insustentável, esgotamento progressivo dos recursos do planeta, geração de bolsões de miséria, “efeitos colaterais” do “progresso” do homem sobre a natureza e de certas nações, detentoras dessa racionalidade, sobre outras, que não a detêm) — dá lugar em nossos dias a uma redefinição das idéias de ciência e de razão, assim como de saúde e de doença, como veremos.

---

<sup>2</sup> As traduções de todas as citações são de minha autoria.

O ideário da ciência moderna se define portanto, como vemos no trecho laplaciano supracitado, da seguinte maneira: a complexidade do mundo em contínuo devir pode e deve ser reduzida a leis pelas quais seus movimentos, complexos, podem ser tidos como mecânicos. As leis mecânicas aparecem assim como as regras ocultas que regem a natureza, e que podem ser desta apreendidas, submetendo-se a natureza a experiências, sendo estas determinadas e analisadas pela razão, pela inteligência humana. Assim, o homem racional poderá prever e portanto determinar, pela análise do presente e do passado, o que ocorrerá no futuro, conquanto que controle as variáveis presentes. A inteligência humana, deste modo, se aproxima da inteligência divina. O Deus medieval morreu, mas em seu lugar erige-se um outro Deus, o Homem, em certo sentido ainda mais potente, pelo fato de poder dominar e manipular a natureza a seu grado. A natureza, a ser dominada e submetida, constitui-se não somente nos reinos vegetal e mineral e nos animais não racionais — autômatos, segundo Descartes, objetos para servir ao homem, segundo Kant —, mas também nos animais racionais por definição porém desnaturados pela distância (atribuída pelo Homem e pela Ciência) para com a razão calculante, a saber: mulheres e crianças; assim como nos povos, raças e nações igualmente distantes dessa racionalidade científica (cientificista), assim definida.

Tudo começou, como era de se esperar, com Platão. Em termos de ideário de civilização, começou com Platão; em termos psíquicos, podemos compreender sua empreitada humanamente: diante das mudanças, no mundo, nas relações, em nós mesmos, nossa civilização optou por denegá-las, controlá-las, por diminuir os imprevistos e se possível anulá-los. Fugir da dor, do tempo, do perecimento, da espiral da vida, que contém necessariamente a morte e pequenas “mortes”; tender, portanto, a Deus, à perenidade, imutabilidade, imortalidade e onipotência de Deus, para não mais se ver às voltas com a imperfeição dos corpos. O ideário da ciência é, pois, fruto de uma visão de mundo — datada e não necessária — que encontra seus primórdios na filosofia e no empreendimento de Platão: buscar a segurança da imortalidade só é possível naquilo que não perece, isto é, no imaterial — no ideal, na idéia, no inteligível, aos quais alcançamos através da razão. Platão fora o primeiro, portanto, a menosprezar o corpo, a matéria e os sentidos; a menosprezar o mundo real em prol de um mundo moral, racional, idealizado; a *sentir* a vida como perigosa, e a *desejar* uma ordem que a cristalice, que a domine, que a controle, que legisle. E esse domínio somente pode se dar a partir daquilo que nos leva para o mundo do controle,

do não-tempo: a razão, que deve, pois, impor sua lei sobre o real, a carne, o corpo, a matéria, a natureza, assim como sobre os entes e os povos que não a detêm.

Quando Descartes, cerca de dois mil anos depois, propõe que as idéias claras e distintas são aquelas que não se deixam misturar aos sentidos, pois o corpo é a fonte da confusão e obscuridade das idéias; ou quando Kant deseja estabelecer uma razão pura que legisle sobre a experiência estão apenas desenvolvendo esta história de uma razão considerada em sua separação — desejada pelo intelecto e assim idealizada por ele — do corpo da natureza, assim como de seu próprio corpo. O Deus platônico, aristotélico e medieval apenas refletia o desejo humano, demasiado humano, de segurança e controle dos imprevistos. Com o advento da ciência moderna, o Homem que destronou Deus — este, portanto, já criado à sua imagem e semelhança — não é o indivíduo, a pessoa real, mas o homem que acreditou que os poderes que ele havia atribuído a Deus podiam ser atribuídos ao próprio homem, conquanto que este se identificasse não a si mesmo, indivíduo ou pessoa real, mas à sua razão universal, ao seu entendimento apriorístico, às leis que sua razão impusesse a si próprio enquanto indivíduo uno, não só mente, mas mente junto ao corpo e vice-versa, sem hierarquia ou distinção de valor entre estes dois aspectos de um ser complexamente uno.

A crise da ciência anuncia a falência justamente dessa visão, segundo a qual a identidade imposta pela razão, pela idéia, ao indivíduo, é mais definidora de si do que sua própria realidade somatopsíquica.

Ou seja, a ciência moderna surgiu de uma dupla exigência: origina-se, decerto, da necessidade de experimentação, rompendo assim com a ciência medieval; porém, essa experimentação é exigida em nome de um princípio oriundo tanto do platonismo quanto do aristotelismo: a busca dos universais. Pois o empirismo, assim como o pragmatismo, busca, na cientificidade, alcançar conhecimentos verdadeiros, verdades “comprovadamente” universais. A idéia de ciência traz em seu bojo a idéia correlata de uma redução do real a um duplo que descreva seus princípios essenciais, de tal modo que não mais precisemos do real, bastando-nos as leis apreendidas, a experiência laboratorial, para, por elas, manipular o porvir. A idéia, portanto, de que a razão (ou seus correlatos: o entendimento, o intelecto, a mente, etc.) se encontra acima da natureza, fora desta, separável do mundo que ela observa e manipula. Natureza e cultura, nesta perspectiva, são antagônicos e neste sentido se excluem — tal qual a idéia e a matéria, desde Platão, passando por Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Freud, Lacan. Antigo paradigma.

## O Paradigma Clássico nas “Ciências da Vida”

A “ciência biológica” surgiu junto com o nascimento da ciência clássica, mais precisamente com o mecanicismo de Descartes, segundo o qual o corpo é uma máquina, que vive e funciona como uma máquina, logo, sem princípio vital algum. Esta separação radical entre *res cogitans* e *res extensa*, tomando esta última como absolutamente inanimada e no entanto movente, é o que permitiu a imposição da mecânica como modelo científico de explicação e investigação não somente dos seres inanimados como também do corpo dos seres vivos, dando assim origem à Biologia. A Biologia surgiu portanto em oposição à História Natural que, aristotelicamente, buscava classificar os seres segundo sua essência ou coisidade (expressa em sua definição, isto é, precisamente, em sua classe).

É, no entanto, sobretudo a partir de Claude Bernard — com seus livros *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865) e *Lições sobre os fenômenos da vida* (1878), onde afirma que “para encontrar a verdade, basta que o cientista se ponha frente à natureza e a interrogue seguindo o método experimental com a ajuda de meios de investigação cada vez mais perfeitos” (1966: 306) — que a Biologia se estabeleceu como “ciência”. Com Bernard e Descartes, opunham-se o mecanicismo e o reducionismo ao paradigma naturalista, basicamente aristotélico, caracterizado, por um lado, pelo animismo e vitalismo — que afirmavam que a vida seria fruto de uma força ou princípio vital, ou alma, diferente tanto do corpo quanto da mente — e, por outro, pelo finalismo e teleonomia — segundo os quais a vida segue um projeto predeterminado, existe para uma finalidade previamente estabelecida (para Aristóteles, por exemplo, o olho teria como causa final a visão, isto é, o olho existiria para realizar sua finalidade que é ver).

A biologia torna-se então o discurso de referência sobre a vida (também a partir de Lamarck e Darwin, que se opuseram ao fixismo aristotélico das espécies). Porém esta “vida”, por sua vez, torna-se um *objeto* da “ciência biológica”: reduzindo a vida à categoria de objeto de ciência, perde-se seu caráter particular, real. Como escreve François Jacob, a ciência biológica não descreve mais a vida, mas apenas estabelece uma lógica do ser vivo:

“Hoje nos laboratórios não se interroga mais a vida (...). Esforça-se somente em analisar os sistemas vivos, sua estrutura, sua função, sua história (...). É pelos algoritmos do ser vivo que se interessa hoje a biologia” (Jacob, 1970: 320-321).

Em geral os cientistas têm consciência de que trabalham com reduções, com objetos laboratoriais simplificados e não com objetos reais complexos, mas em geral acreditam que a simplificação laboratorial desvela a essência do objeto complexo real, e não o contrário — que consistiria em perceber que a essência do objeto real é complexa, e que a abstração científica a perde em prol de uma operacionalidade técnica. A crença ainda hoje predominante é a de que a redução mecânica é mais verdadeira do que a complexidade real, ou ainda: que a redução formal indica (aristotelicamente), do ser real, a “verdade” última e primeira. É o que prevalece também para as pessoas em geral, posto que os próprios cientistas alimentam esse mito da cientificidade: o que é “científico” vale mais, é mais verdadeiro, pois foi “provado” laboratorialmente, “cientificamente”.

No tocante às ciências da vida, Bruno Giuliani, em seu *Crítica genealógica do discurso biológico*, demonstra o quanto existe “uma propensão da racionalidade científica moderna a uma interpretação naturalista, não somente metodológica, mas ideológica, da realidade biológica”. Ou seja, a ciência não seria mistificadora, ideológica e a-científica, se o reducionismo, o mecanicismo, o determinismo fossem apenas metodológicos, instrumentos operacionais redutores de uma realidade que se sabe essencialmente e efetivamente complexa; a mistificação perversa da ciência surge quando reducionismo, mecanicismo e determinismo tornam-se positivismo e cientificismo, isto é, uma ideologia segundo a qual ciência é sinônimo de redução e esta, por sua vez, diz (desvela, determina ou estabelece) a essência da realidade, a ordem do diverso sensível, caótico que seria sem ela.

O objeto da ciência, sobretudo da ciência clássica, é um objeto abstrato, uma categoria, uma idealização, abstraído do mundo real imanente; um universal buscado na experiência laboratorial que não é a experiência vivenciada no mundo, mas sua simplificação. Como afirma Granger:

“entendo, por objetos, não mais o que é dado com seus conteúdos intuitivos em uma experiência, mas o que visa a um pensamento submetido a regras formais, resultado de uma organização e de uma idealização da experiência” (1992: 9).

Ou ainda, como escreve Giuliani:

“Contrariamente ao que as práticas correntes da comunicação, da vulgarização e mesmo do ensino científico deixam parecer, o objeto descrito pela ciência,

o 'real' ao qual o discurso científico reenvia, não é o objeto concreto diretamente observável na experiência, pertencente ao real imanente vivido como tal (...). O objeto científico é um objeto artificial, virtual, conceitual, cuja existência é antes de tudo simbólica. (...) O referente do discurso científico não é, portanto, o real ao qual o discurso comum reenvia, a realidade quotidiana (...), mas a transposição desta realidade em um real imaginário e fictício, transcendente em relação à experiência individual e acessível unicamente por uma experiência de pensamento segundo regras precisas e restritivas" (1995: 38-39).

De modo que:

"a 'vida' da qual falam as ciências ditas 'da vida' somente existe no espaço imaginário da representação teórica, como um objeto abstrato, uma imagem criada pelo discurso de estruturas que o senso comum designa como 'seres vivos'. Porém, a vida não é um ser objetivo, mas algo vivido. Para a representação dos seres vivos que a linguagem científica apreende, somente 'existem' os indivíduos que permitem a objetivação: estruturas moleculares, celulares, corpos objetivados, populações. Porém, fora do reducionismo do pensamento abstrato, na realidade imanente a vida existe" (1995: 178).

Para a ciência clássica, para sua ideologia, como para a biologia e a correlata medicina atual, que se pretende "científica", os corpos objetivados dizem a verdade dos organismos reais que adentram o consultório ou o ambulatório com queixas, sofrimentos, sentimentos, afecções, afetos, expectativas, alegrias e tristezas. O reducionismo não é mais instrumento, para tornar-se ideologia, crença de que a ciência deve cuidar apenas do que é redutível e objetivável, e de que essa objetivação "científica" corresponde à realidade de seu objeto real, dos corpos simbólicos-e-biológicos, culturais-e-naturais.

A representação laboratorial se cobre da aura de uma estrutura reveladora ou determinadora da essência (e portanto da cura) do real, distinta porém deste real imanente, vivencial e complexo. O objetivo da ciência passa a ser legislar sobre a vida, apresentando uma outra "vida" (a "biológica", para a medicina, a "simbólica" para certas correntes psicanalíticas) como sua verdade ou sua lei.

Assim, para o racionalismo de Bernard, por exemplo,

“fora da intervenção da mente, só há no organismo, enquanto realidade objetiva, uma variedade de atos, de fenômenos materiais, simultâneos ou sucessivos, espalhados todos os seus elementos. É a inteligência que apreende ou estabelece seus vínculos e suas relações, isto é, sua função” (1878: 371).

Fora da mente, acredita Bernard, a realidade é um diverso sensível caótico, que a razão organiza — apreendendo aristotelicamente suas leis e buscando seus fins, ou determinando-as kantianamente segundo uma teleologia.

### Canguilhem e Foucault

Georges Canguilhem, discípulo de Gaston Bachelard, notabilizou-se por seu livro *O normal e o patológico* (no qual critica a concepção de normalidade e de patologia de Claude Bernard e de Auguste Comte<sup>3</sup>, segundo os quais “os fenômenos patológicos são idênticos aos fenômenos normais correspondentes, apenas com variações quantitativas” (Canguilhem, 1966: 9); e por suas pesquisas epistemológicas de historiografia científica. Nestas, embora não acredite que há uma cientificidade absoluta, ou critérios absolutos de cientificidade — mas sim que a história das ciências permite determinar bachelardianamente racionalismos regionais, sendo essas regiões as várias ciências (da natureza, da vida, do homem...) —, Canguilhem mantém a idéia de que a racionalidade é uma só; e de que sua história é, portanto, a história de seu progresso. Em outras palavras, Canguilhem acredita que a racionalidade atual é o resultado da evolução da racionalidade até o momento atual; de modo que contar a história das ciências equivale a “analisar a superação dos obstáculos, o desaparecimento dos preconceitos, o abandono dos mitos, o que torna possível o acesso à racionalidade” (Machado, 1981: 9). Assim, a epistemologia de Canguilhem constitui “uma crítica do negativo da razão”, uma vez que “a ciência é o lugar próprio do conhecimento e da verdade e, como tal, é instauradora de racionalidade” (Machado, 1981: 9).

Canguilhem busca, assim, operar uma “epistemologização” coerente sobre os trabalhos científicos na história, isto é, incluí-los em um “sistema de conceitos críticos ou normativos”, visando a uma “contribuição à cientificidade

<sup>3</sup> Concepção, aliás, bem próxima da de Freud, que define a normalidade não como uma capacidade de mudar, interagindo com flutuações internas e externas, mas como um mínimo de conflito, determinado pela normalidade social e garantido pelo fortalecimento do ego, contrariamente à patologia, que corresponderia ao não alcance deste mínimo, atribuído a um ego não suficientemente sólido para contrapor-se aos conflitos internos ou externos. Em outros termos, esta diferença corresponde a aproximar a normalidade da neurose e não, por exemplo, do *borderline* (cf. Armony, 1998).

da medicina” (Canguilhem, 1977: 10-11). Visa, portanto, a “estabelecer as inter-relações conceituais que permitem definir a racionalidade das teorias” (Machado, 1981: 30), isto é, julgar as ciências e o passado das ciências, segundo sua racionalidade — a racionalidade atual sendo tomada como parâmetro, pois é considerada a mais perfeita dentro do progresso da ciência em questão. “O julgamento do passado a partir do presente distingue uma história ultrapassada, superada, caduca, abandonada, e uma história sancionada, ratificada pela atualidade científica” (Machado, 1981: 49). É o que caracteriza a normatividade de sua história das ciências, pois, para Canguilhem, a ciência define uma racionalidade regional que a normatiza, isto é, impõe seu jugo sobre a ciência do passado, com o objetivo de, como pretende Bachelard, “distinguir o erro e a verdade”<sup>4</sup>:

“O historiador procede das origens para o presente, de modo que a ciência de hoje é sempre em algum grau anunciada no passado. O epistemólogo procede do atual para seus começos de modo que apenas uma parte do que ontem era considerado ciência se encontra, em algum grau, fundada pelo presente. Ao mesmo tempo que ela funda — nunca, bem entendido, para sempre, mas sempre novamente — a ciência de hoje destrói também, e para sempre”<sup>5</sup> (Canguilhem, 1968: 178-179, apud Machado, 1981: 49).

Já a arqueologia de Michel Foucault, escreve Machado, “pretende ser uma crítica à própria idéia de racionalidade” (1981: 11), abandonando por conseguinte a idéia de cientificidade e o próprio conceito de “ciência” (trocado pelo de “saber”).

Foucault, embora reconhecesse ter aprendido com Canguilhem “que a história das ciências deve ser conceitual”, foi talvez o primeiro epistemólogo a abordar a medicina como ciência “do homem”, e não “da vida”, o que vale dizer, como uma ciência social, política e histórica, e não somente biológica, denunciando, por detrás do desejo de cientificidade e neutralidade da biologia e da medicina, uma ideologia e um poder. “Foucault me ajudou a reconhecer a existência histórica de um poder médico duvidoso”, afirmaria Canguilhem (1994: 34) trinta anos após ter sido membro da banca do Doutorador de Foucault (com a tese *A história da loucura*). A historialização

<sup>4</sup> Bachelard, G. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951: 24) apud Machado (1981: 45).

<sup>5</sup> Canguilhem, G. *L'histoire des sciences dans l'oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard*. In: *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1968: 178-179) apud Machado (1981: 49).

proposta por Foucault vincula a produção dos saberes com seu contexto histórico, social e político, desconstruindo sua pretensão a uma neutralidade e cientificidade, ainda que dentro do âmbito regional de uma mesma ciência (ou de um mesmo saber).

Canguilhem — embora represente “o organismo em uma relação ativa com o ambiente, radicalizando a dialética entre meio interno e meio externo formulada por C. Bernard, pois passaria a incluir o comportamento” (Birman, 1991: 18) — considera a medicina somente a partir do conhecimento do organismo, fundada sobre a biologia; enquanto que, para Foucault, como sintetiza Joel Birman,

“a ênfase é dada no indivíduo, e não no organismo, de maneira que é importante destacar as múltiplas relações das individualidades no espaço social. O fundamental no discurso da medicina não seria o reconhecimento da capacidade inerente ao organismo de produção de normas, mas a imposição ativa de normas sobre as populações, regulada pela medicina. A este processo Foucault denomina normalização” (1991: 19).

Em outras palavras, Foucault chama a atenção para o fato de que o que está em questão, quando se fala da vida, são os corpos reais, portanto considerados não apenas enquanto organismos — muito menos objetivados e normatizados por uma racionalidade científica redutora —, mas enquanto indivíduos relacionais, simbólicos, históricos, sociais e políticos.

Se a biologia investiga “os algoritmos do ser vivo”, a medicina “científica” tomou (e toma ainda hoje) esses algoritmos como o próprio ser vivo, ou como a sua “verdade racional”. Os estudos de Foucault denunciam que, no momento em que a ciência acreditava estar sendo o mais possível “científica” e “objetiva”, ela estava em realidade construindo o mais ideologicamente seu objeto, cega justamente pela confiança em seu próprio “progresso”, em sua própria história, estabelecendo uma construção tão mais perversa e mitificadora (e portanto a-científica) quanto mais se acredita uma não-construção, quanto mais se naturaliza como algo objetivo, concreto, real, neutro ou, em uma palavra, “científico”.

## A Ciência é Possível?

Bachelard e Canguilhem acreditavam na racionalidade, considerada como a busca de certezas universais (ainda que apenas no âmbito “regional” de

uma dada ciência), na cientificidade e no progresso da razão, na história como evolução.

Foucault desconstrói essas crenças, mostrando que cada época produz sua forma de saber e de fazer, sua “crença” em uma dada cientificidade.

Se a medicina “promove as regulações entre a ordem vital e a ordem social (...), legitimando as práticas sociais que realizariam a gestão das relações entre a ordem da natureza e a ordem da cultura” (Birman, 1991: 19), parece-nos que ela tem diante de si a tarefa de incorporar, conciliar e integrar em seu saber este duplo aspecto, biológico e social, correspondendo a um análogo duplo aspecto do ser vivo, de organismo (composto de, e interagindo biologicamente com outros organismos, dentro de si e no meio ambiente) e de indivíduo (social, relacional, afetivo, ambiental).

Se é verdade que em Canguilhem há uma idéia de progresso, de cientificidade, de racionalidade platonicamente legisladora e normatizadora do mundo sensível, também parece verdadeiro que a desconstrução de Foucault somente ganha algum sentido efetivo se abrir caminho para, como ele mesmo dissera, “pensar diferente”.

Como? Como então poderia se dar a emergência (“estética”, se quisermos chamar assim) do novo? Afinal, sem a descontinuidade trazida pela emergência de novos modos de ser, apenas diagnosticar o presente pode tornar-se uma forma de simplesmente corroborá-lo, reificá-lo, naturalizá-lo — o oposto da proposta foucaultiana —, impedindo assim a ação e a criação, levando a uma resignação, fruto de uma “normalização” da própria denúncia do poder tornada absoluta, tornando-o lei.

Proponho considerar o natural não mais como a lei do cultural, nem o cultural como determinando a lei do natural — um e outro na verdade acarretam uma ação moral e não científica: a lei “natural”, normatizada e instituída “cientificamente” pelo homem, logo culturalmente, tem a função de normalizar os homens reais, classificando-os como mais ou menos “naturais” —, mas sim considerar a cultura como um modo da natureza, de modo que o cultural não deseje mais se excluir do natural, se livrar dele, ir contra ele (isto se mostra sempre impossível, justamente porque o homem é constitutivamente um modo da e na natureza). Natural e cultural, deste modo, se tornam o que são: dois aspectos de uma mesma realidade — de um mesmo ser humano, por exemplo. Assim, o cultural indica como o homem é nesse dado momento, enquanto que o natural indica como esse homem cultural pode ser, abrindo para o indivíduo efetivo, real e imanente uma potencialidade indeterminável.

Penso assim em uma potência capaz de diferentes rumos de transformação social, ambiental, física e psíquica, embora esta transformação se dê na imanência do presente, portanto de modo singular e não passível de uma predeterminação ou previsibilidade total (que sequer seria desejável como tal, pois que não seria mais do que uma idealização).

Proponho, assim, que o novo emerge de um campo de continuidade borbulhante que nos constitui a todos e a cada um; que nos permite ser sempre, queiramos ou não, mutantes, cambiantes, em transformação. Falo da possibilidade de considerações atemporais, extemporâneas, intempestivas, que não constituem universais abstratos, justamente porque não se confundem com coisas, não constituem objetos, não se substancializam, não se identificam com nomes. Fazem-nos compreender os objetos concretos em curso no real imanente, a complexidade nela mesma e não em seus representantes ou significantes, a vida aquém da lei. Nesta perspectiva, a linguagem, assim como a ciência e os discursos, são *suportes* (Martins, 1996: 35) de compreensão do sentido que se dá a cada instante, na vida real. Não são mais reduções, representações ou substituições da vida real.

O sentido, o objeto real imanente, em movimento, vivenciável, sensível, relacional, não é nem se confunde com o suporte; o suporte faz compreendê-lo. O suporte é histórico, atual, mas expressa o que é sempre, que é inefável e sem duplo, e que efetivamente só existe aqui e agora, de algum modo, em um tempo e um lugar precisos.

Assim, um objeto real seria si próprio, sem se ter a pretensão de que ele se decalaria no enunciado que o descreve ou define, ou que teria sua “essência” (“racional, imaterial”) apreendida por este enunciado.

Dando outro exemplo: o ser humano. O conceito designado por este mesmo significante pode ser considerado classicamente, como demandando uma *definição* enunciativa, no nível da linguagem, gerando então uma classificação dos seres como mais ou menos humanos. Ou, ao contrário, pode ser considerado como expressando os seres humanos sem a necessidade de uma definição; sem o *poder* de julgar, normalizar ou normatizar, classificar ou enquadrar qualquer ser humano particular. Em outras palavras, podemos considerar como “humano” o ser que corresponde à sua definição (em uma prevalência do enunciado sobre a coisa em sua existência real), ou então considerar “ser humano” um suporte de compreensão dos seres humanos como modalidades de ser diferentes dos outros seres, mas sem enquadrá-los em uma definição, isto é, sem a necessidade de se buscar uma essência que

difira de sua existência, ou de se buscar uma dada diferença específica, seja ela qual for.

É esta a idéia de um universal concreto: o ser humano é o que sempre foi e será, mas efetivamente cada ser humano só é temporalmente, culturalmente, socialmente, relacionalmente. A impossibilidade de o universal substituir o particular, ou mesmo de ser apreendido intelectualmente dos particulares como uma abstração se dá pelo fato mesmo de que, assim acontecendo, esta forma inteligível (isto é, o enunciado abstrato que se acreditou definir o universal concreto e assim definir a essência do particular) passa a servir de parâmetro de julgamento da essência dos particulares, podendo passar assim a desqualificá-los em sua existência presente, que no entanto é a única realidade concreta — a partir da qual se teria abstraído o universal normatizado e normalizador, e na qual se insere o próprio juiz (afinal, nem Platão, nem nenhum cientista, nem ninguém pôde julgar o mundo sensível estando fora dele). Impossibilidade que, sempre que se efetiva, o faz na forma de mistificação, crença, ideologia e poder, em nome de uma “verdade” transcendente ao real imanente.

Se, ao lermos textos de mais de vinte séculos atrás, de lugares, culturas, sociedades, costumes, *ethos*, distintos dos nossos, esses textos fazem sentido para nós porque um mesmo real (diferencial, bem entendido) nos une. As realidades distantes no tempo são como as realidades distantes no espaço: assim como Platão me é compreensível — à minha maneira, que inclui tanto minha particularidade e singularidade quanto minha época, momento, inserção social e cultural —, um autor contemporâneo de outro continente ou cultura também me é. Realidades são recortes no tempo e no espaço; “sistemas”, diria a física, e eu os recorto como quiser: minha realidade enquanto brasileiro, carioca, paulista, terráqueo, moderno, contemporâneo, filósofo, esportista, psicanalista... As realidades se recobrem, se cruzam, conforme os recortes que fizermos. Não são definições, são suportes de compreensão; não há fronteiras necessárias, não há classificação de essência ou segundo diferenças específicas; melhor exemplo é a brasilidade: é brasileiro quem *sente* ser, não precisa do sangue, nem sequer de morar aqui; é quem é, e isto não implica nenhuma possibilidade de julgamento ou parâmetro.

Isto não é científico? Discordo. Ou bem a ciência continua a negar o real, substituindo-o por suas reduções (seus duplos), ou terá que passar a considerar suas reduções como suportes de auxílio à compreensão do que só existe em sua singularidade e ipseidade real, relacional e afetiva.

Em outras palavras, a pergunta que se impõe é: só há ciência se esta se propõe a normatizar e normalizar sobre a vida? Ou ainda: só há ciência se ela fizer de sua redução instrumental, de seu mecanicismo e determinismo locais, um reducionismo, mecanicismo e determinismo gerais, sob uma ideologia positivista e cientificista? Não poderia a ciência emancipar-se da crença de que está dizendo a verdade do mundo sensível? Para tal, seria preciso que a ciência se desfizesse de algumas de suas crenças clássicas básicas que, justamente, levaram-na a conceber-se separada da natureza e capaz de manipulá-la.

É precisamente o que ocorreu, desde o início deste século, com a física e o advento de seu novo paradigma quântico, para a qual o formalismo é um modo de melhor compreender uma realidade que não se confunde com ele, o que modificou a idéia de ciência a ponto de constituir-se em um novo paradigma científico e epistemológico.

Para que o suporte que indica a coisa não a substitua (não a duplique), foi preciso que ele não fosse mais considerado como descritor de sua essência, ou seja, que o mundo do suporte e o mundo sensível fossem aceitos como um só, impedindo a referência duplicadora. É o que Espinosa, no século XVII, propunha paradigmaticamente em sua ontologia, com consequências diretamente epistemológicas e éticas. São estes os dois paradigmas (que aliás, como veremos, se encontram) que analisaremos a seguir.

## O Paradigma Espinosiano

Nem a prevalência do biológico sobre o cultural, nem a do social sobre o orgânico. Natureza e Cultura, Logos e *Physis*, Pensamento e Extensão, como atributos de uma substância que é única — e que se nomeia Natureza: o homem e seus artifícios são, assim como todos os seres, modificações desta e nesta substância. Espinosa, contemporâneo de Descartes, fora o primeiro filósofo a explicitar, contrariamente à ontologia cartesiana (por sua vez, de inspiração platônica), a compreensão do real como único, sendo a *res cogitans* e a *res extensa* aspectos seus — aspectos que, em relação ao modo homem, se tornariam a mente e o corpo. Mente e corpo sendo dois aspectos ou atributos de um ser individual único existente em um mundo único (um organismo formado de inúmeros modos outros da substância e em relação ambiental com outros indivíduos e outros modos em geral), a mente não pode (por mais que imagine poder) destacar-se do corpo, excluir-se da natureza material, corpórea, para dizer-lhe ou ditar-lhe a verdade, como um sujeito observaria um objeto em uma relação neutra e de total exterioridade.

A consequência epistemológica primeira é que a razão não pode dizer a verdade do mundo, se operar por uma abstração da corporeidade do mundo (da substância e da natureza) que a constitui e na qual ela própria existe e pensa. O conhecimento somente atingirá seu grau máximo de perfeição, portanto, quando provier de uma “ciência intuitiva”, que *inclui* a razão, porém a inclui tendo-a junto ao corpo, assim como junto ao pensamento e à extensão em geral: é quando me penso enquanto realidade relacional e ambiental, na qual sou e existo, é que meu conhecimento é adequado, claro e distinto — e não quando ficciono uma racionalidade ou uma cientificidade puramente formal ou laboratorial, abstraída do mundo sensível (puramente ôntica, ideológica, calculante).

A principal consequência ética é que não é preciso lançar mão de nenhuma moral vinda da “pureza” de uma razão pura tornada prática, ou da luz de um mundo das idéias; pois que, sendo o mundo único, a ética decorre da própria compreensão vivencial dessa natureza contínua dos seres descontínuos, dessa não-separabilidade entre cada um de nós e os demais, como de cada um de nós e todos os seres e o próprio mundo. Os problemas de ética da ciência ou de bioética se reduzem se compreendemos a vida não mais como um objeto a ser dominado, por uma ânsia decorrente justamente do medo da vida como *hybris*, *humus*, devir, movimento, *caosmos*, *Isso* e *pulsão*, fluxo contínuo e borbulhante, em contínua transformação. A maior parte dos problemas de bioética são gerados pelo desejo necessariamente frustrado da ciência de ideologia clássica em tornar o Homem imortal, projeto para o qual a morte, advindo inevitavelmente, representa uma vergonha, denunciando que o rei está nu. Confunde vida — característica própria à substância (e apenas por conseguinte a seus modos, entre os quais nos incluímos) — com perpetuidade dos modos (o que Freud chamou de autoconservação), de modo a pensar a vida justamente como seu oposto, como um princípio de morte — associando a transformação e contínua regeneração à degradação e perecimento dos corpos individuais, que se queriam perenes, imutáveis, fora do tempo, ou seja, fora da vida.

Esta visão dominou a filosofia de Platão a Descartes, Kant, Hegel, Freud e Lacan, que buscaram sempre a perfeição em uma idealização imaterial, estando a cargo do ego, do sujeito ou do espírito, numa oposição da cultura contra a natureza, a dominação desta, isto é, de seu próprio corpo e do corpo da natureza (pela ciência, pelo método, pelo superego, pela Lei fálica, pela sublimação, pela ascese, pelo sacrifício, pela cristalização, pela perversão, pelas tecnologias do hedonismo e da imortalidade). No entanto, desde a

época de Platão, outros pensadores compreenderam o corpo e a alma como uma única coisa — não havendo portanto contradição, oposição ou domínio entre os dois —, tais como Heráclito, Epicuro, Lucrecio, Duns Scot, Espinosa, Nietzsche, Winnicott e outros.

## O Paradigma Quântico

Nem onda nem partícula, o *quantum* é uma outra coisa, e no entanto somente é medido, apreendido, percebido como ou bem onda ou bem partícula. Ele é campo, ou melhor, uma unidade não-separável das demais unidades, sem fronteira definível, de todo o campo quântico que o universo é. Tudo existe dentro do campo quântico e é portanto por ele constituído; não há fora, ele é infinito em extensão, inclusive microscopicamente. *Quanta* que se ligam em átomos, que se ligam em moléculas que compõem os organismos e os seres em geral. As características intrínsecas que atribuímos ao *quantum* são várias, entre elas o *spin*, movimento intrínseco (absoluto, e não relativo a um referencial), a massa e a energia. Estes dois atributos são intercambiáveis, um podendo se transformar no outro, de acordo com suas interações.

Pois bem, quando o cientista clássico (isto é, simplesmente o cientista, que no início deste século acreditava nos cânones da ciência positivista) descobriu esse “objeto” que não se curvava ao princípio de identidade e não-contradição, ao ser ora onda e ora partícula, não sendo uma e outra senão em interação com os instrumentos de medida e o tipo de experiência laboratorial, pois que, justamente, sendo não-separável de seu entorno comporta-se em inter-relação com o meio; nem tampouco se curvava às exigências de previsibilidade e determinabilidade da ciência de então, pois que não permitia, justamente por sua natureza “sem bordas”, que fosse medido ou determinado ao mesmo tempo em termos de sua localização espacial e de sua velocidade; malgrado o desejo deste cientista em salvar os seus dogmas, ele fora obrigado pelas evidências, encontradas dentro de seus próprios procedimentos experimentais, a admitir que o homem jamais poderá ter um controle total da natureza ou de seus elementos, não em razão de uma tranquilizadora falha temporal e temporária de seu conhecimento, mas porque a própria natureza e seus próprios elementos não se encaixam no mundo mecânico que o homem idealizou como essência destes — em outras palavras, homem e natureza evidenciaram-se comuns, modificações de um mesmo e *contínuo* campo quântico, impedindo radicalmente qualquer possibilidade

de objetivação real, de neutralidade absoluta, de distanciamento — pois não se trata mais de um subjetivismo, pois este somente pode ser pensado a partir de uma relação sujeito-objeto, que se mostra desta forma ilusional, pois não existe como possibilidade real — qualquer possibilidade de separação entre razão pura e diverso sensível, idéia e mundo. A natureza e os corpos não são relógios, nem tampouco por isso possuem um “princípio vital”; são animados por um movimento intrínseco, movimento que, por sua vez, não é mecânico, mas intensivo, e os caracteriza: seu corpo e sua mente, sua massa e sua energia.

Esta interpretação da quântica por vezes é ignorada ou mesmo esquecida pelos próprios físicos, levados por interpretações de fundo kantiano (do tipo: o homem determina o *quantum*), que no entanto instauram a mistificação no lugar do simples entendimento, pela dificuldade narcísica em se admitir que somos juntos e feitos da mesma matéria da natureza — que somos “apenas” uma modificação dela, em continuidade a ela, e que a nossa “diferença” é apenas uma diferença, a que *nos é própria*, mas que não nos torna por isso melhores nem piores que nenhum animal, pedra ou planta. O contraponto dessa “ferida narcísica” é a aquisição do sentimento de que não precisamos mais medir forças com a natureza, nem tampouco ir *contra* ela — incluindo-se aí a natureza em geral, como também a nossa própria natureza, somatopsíquica, nosso ser nem “só bom” nem “só mau”. As conseqüências éticas e ecológicas (biológicas, humanas, políticas e sociais) dessa epistemologia ontológica são diversas.

### **Crítérios de Cientificidade?**

Todo critério de cientificidade apenas reflete o desejo humano, demasiado humano, porém nada científico, de contar como “científico” — ou como “válido” (!) — apenas o que transmita uma apaziguadora aparência de certeza e inquestionabilidade. O que, obviamente, só é encontrável dentro do próprio formalismo (matemático, ou lingüístico tornado matematizável), o que exclui das possibilidades de ganhar o grão *label* de “ciência” simplesmente tudo o que existe, pois existe complexamente; *label* que é assim atribuído, após grande julgamento, somente a poucos objetos ou acontecimentos passíveis de tamanha objetivação, mas ao preço de tomar-se o suporte formal, como indicando o que há de essencial no objeto real, considerado “acidental” e portanto excluído de consideração tudo o que nele não se encaixar nos pré-requisitos de existência “científica”, do que pode ser “pro-

vado” (como se as provas não servissem justamente para — no âmbito da cultura, e frente à indiferença da natureza quanto a essas “provas” culturais — fazer crer temporariamente no que todos sabem não ser, ou corroborar o que todos sabem ser, tendo assim muito mais a ver com a propaganda e a persuasão do que com o conhecimento). Diante da imprevisibilidade quântica, os neopositivistas admitem a impossibilidade de uma ciência perfeita, mas a transformam em uma “ciência possível”, ou “provisória”: ainda o desejo de uma “ciência” operada por uma razão imaterial.

Se no entanto tomarmos como razão aquela que se propõe a conhecer o mundo reconhecendo-se como constituída dele e nele, ou seja, como corpórea e material, então o projeto cientificista e neopositivista se revela antes de mais nada extremamente irracional. Uma razão que (de)nega o único mundo onde ela existe não é racional, mas decorre unicamente de um *pathos*, de paixões, mas de paixões tristes — nos termos de Espinosa—, ilusionais — em meus termos (Martins, 1996: 11) —, como o medo da vida, o medo da morte, o medo do tempo, o medo do desamparo, o medo da mudança. Não se trata de pensar uma evolução da razão, mas de pensar uma outra concepção de razão, uma outra razão e outra racionalidade.

Assim, se tomarmos como ciência os saberes que intencionam conhecer os objetos reais — na medicina notadamente isto se faz muito importante, para os médicos e pesquisadores que não consideram mais os seres humanos (ou os pacientes) apenas como organismos (o preço dessa crença será inevitavelmente uma perda de potencial terapêutico, isto é, uma perda de *eficácia* nos processos de restabelecimento da saúde. Afinal, o desejo do médico é tratar o paciente, ou ser “científico”, malgrado o indivíduo integral que está sob seus cuidados?) — então a ciência, seja ela qual for, será uma compreensão integrada do ser humano, do mundo, do universo e da vida. Não mais o pensamento conhecendo a extensão, externa a ele, mas pensamento-e-extensão, corpo-e-alma, conhecendo a natureza da qual se constitui integralmente. O que demandará e implicará uma compreensão da saúde física, psíquica e ambiental de indivíduos e coletividades, pensados como objetos complexos e interdisciplinares.

## Paradigmas, Ciências e Medicinas

Em seu texto *Racionalidades médicas e terapêuticas alternativas* (1993), Madel Luz estabelece uma comparação paradigmática entre a “medicina ocidental científica”, organicista, e as medicinas homeopática, chinesa e

ayurvédica. Esse texto se apresenta em continuidade a seu livro *Natural, racional, social* (Luz, 1988), onde a autora compara a medicina científica à medicina homeopática, mostrando de que forma aquela prevaleceu sobre esta durante o estabelecimento da ciência dita moderna, pelo fato de melhor adaptar-se ao paradigma mecanicista que então surgia como sinônimo de “ciência”. Ou seja, o primeiro ponto importante a ser enfatizado no trabalho de Luz é o fato de a medicina se definir a partir de paradigmas e de “racionalidades” (e portanto de “racionalidades médicas”), no plural, e não a partir de uma Razão universal, acultural e anistórica.

Quando Luz refere-se então a racionalidades, está associando essas racionalidades a paradigmas distintos, e mais, a “cosmologias” distintas — a da medicina moderna correspondendo à da física clássica, mecanicista. “Todo sistema médico complexo, inclusive o ocidental contemporâneo, está fundamentado em uma cosmologia, e esta cosmologia é a expressão de concepções metafísicas (religiosas ou não)” (Luz, 1993: 8). A base da ciência e da razão é uma visão de mundo. “A diferença entre as racionalidades quanto a este aspecto reside no fato de que, na nossa medicina, esse embasamento [cosmológico ou paradigmático] é implícito”, oculto sob a pretensão universalista, de detenção da “verdade” pela “razão”. Trata-se de uma cosmologia “estritamente racional”, “pois se assenta numa disciplina científica — a física — embora num momento clássico e já grandemente superado desta disciplina; o momento do mecanismo universal e do autômato” (*idem*). Razão clássico-moderna separada do corpo e da matéria, submetida ao método, submissora da natureza.

Madel Luz contrapõe esse paradigma “biomecânico” da medicina “ocidental científica” a um paradigma que denomina “bioenergético, comum às medicinas homeopática, tradicional chinesa e ayurvédica” (Luz, 1993: 7). É quanto ao adjetivo “ocidental científica”, utilizado constantemente por Luz para adjetivar a medicina biomecânica, que nos cabe uma observação. Luz contrapõe a medicina “biomecânica” à homeopatia, às medicinas chinesa e ayurvédica, privilegiando estas últimas (Luz, 1988; 1993), de modo que não se trata apenas, em Luz, de uma contraposição paradigmática, mas de uma correspondente oposição entre duas práticas clínicas. A crítica a ser feita refere-se à idéia, sugerida em tal oposição, *de que uma medicina (ocidental?) “científica” somente poderia existir dentro do paradigma mecanicista.*

O paradigma mecanicista, como a própria autora observa, já não predomina nas ciências contemporâneas. É isto, não por *substituição* daquele paradigma pelo de alguma outra cultura (oriental, por exemplo) ou de algum

retorno a uma concepção vitalista do passado ocidental. Como se, analogamente, pelo fato de a física mecanicista trazer consigo uma visão de mundo redutora e não condizente com o real, fosse possível, ou desejável, retornarmos à física ou à medicina medieval, ou à ciência árabe ou oriental; como se todos os conhecimentos da física e da medicina clássicas pudessem, ou devessem, ser esquecidos, ignorados ou substituídos.

Se o paradigma mecanicista não é mais predominante, isto se deve a um esgotamento de sua própria ideologia, a uma evidenciação de seus próprios limites, concomitantes com o surgimento, no “interior” da ciência “ocidental”, de um outro paradigma, o paradigma quântico. A quântica não nega a física clássica, mas sim a mostra como caso particular de uma concepção mais complexa e abrangente da Natureza, do mundo, do real; e ao fazê-lo, opera muito mais do que uma modificação no interior da ciência: o que muda, justamente, é o paradigma que as fundamenta. Essa mudança paradigmática se dá na ciência, e não em um *outro* dela, e redefine os próprios conceitos de ciência e de razão.

Assim, no lugar de uma “medicina científica ocidental”, podemos pensar, não obrigatoriamente em uma medicina oriental, científica ou não científica, ou em alguma medicina que a substitua, mas em uma medicina diferentemente científica, que, partindo de outro paradigma, inclua daquela, biomecânica, o que puder ser incluído, sem manter com isso o seu paradigma.

Além do que, a divisão entre medicina oriental e ocidental tem pouco sentido: a origem da medicina “científica” é historicamente “ocidental”, como a homeopatia, mas nunca somente ocidental — afinal a Grécia Antiga, “onde tudo começou” (cf. Sayd, 1998), era oriental; e as culturas sempre sofrem influências umas das outras; afinal, o real de que falam é sempre diferencialmente o mesmo.

Do mesmo modo, a divisão entre medicina científica e medicinas populares ou alternativas perde assim, em muito, seu sentido. Como observa Mário Chaves, ocorre hoje, na prática médica,

“uma revisão de procedimentos diagnósticos e terapêuticos sob o ponto de vista de custo-efetividade, dentro do que vem sendo chamado de ‘medicina baseada em evidência’. Convém lembrar que nem sempre a evidência existe em práticas da medicina científica, e que é muitas vezes difícil negar resultados das medicinas alternativas e populares. A separação clássica entre razão e fé, ciência e não-ciência, verdade e erro não é hoje tão completa como se pensava” (Chaves, 1998: 3).

Se redefinimos o conceito de ciência, retirando-o de suas crenças e dogmas, ao mesmo tempo em que a medicina dita científica perde sua falsa posição de poder, de suposto-saber, legisladora, normalizadora, fundada em uma pretensão (em nada científica) de um domínio e um conhecimento total e positivo do funcionamento do corpo e da natureza, as medicinas populares e alternativas passam a ter interesse científico.

Ou seja: o termo “medicina científica ocidental” não caracteriza a medicina biomecânica, moderna e positivista; assim como sair do paradigma mecanicista ou reconhecer sua impropriedade não significa necessariamente passar-se para alguma outra prática médica já existente em outras culturas. Em outras palavras, mudança pode não ser simples substituição, mecânica, mas transformação, complexa. Ou ainda: para nos inserirmos em um paradigma no qual natureza e cultura, homem e mundo, mente e corpo existem como aspectos de uma mesma Natureza (ou substância) não-separável, não é preciso sair da ciência. Basta acompanhá-la, em sua contemporaneidade quântica. Isto é, transformá-la e acompanhar o paradigma que emerge dessa transformação. Nos termos utilizados por Luz, trata-se da passagem, não de uma “medicina ocidental científica”, mas de uma “medicina moderna”, refletindo a ciência e a sociedade modernas, a uma medicina propriamente contemporânea, afinada com os novos paradigmas contemporâneos, tanto científicos quanto sociais ou culturais (mesmo que seja a concepção moderna da medicina que ainda prevaleça nas práticas atuais).

A medicina não precisa abrir mão de suas “conquistas”, mas sim, certamente, de suas crenças (suas ideologias e seus “ismos”: cientificismo, positivismo, reducionismo, mecanicismo). Passar a não mais ver o indivíduo como uma máquina, de cujo “mecanismo” sentimentos, prazeres e dores são apenas epifenômenos. Ou seja, não mais tomar o corpo como uma matéria morta e a mente como efeito de seu funcionamento; mas corpo e mente como aspectos do indivíduo considerado uno, múltipla e complexamente uno. Pensar o indivíduo como afetando-se somática e psiquicamente, em uma auto-implicação que inclui, necessariamente, o social, assim como seus pensamentos, sua visão de mundo, seu estar no mundo, sua compreensão.

Considerar o corpo e a mente como aspectos equivalentes do indivíduo, que não é mais corpo do que mente nem vice-versa, remete a medicina a uma maior atenção à prevenção, em um sentido que pode ser coletivo, mas que é também, sempre e irredutivelmente, individual. Parece-me que neste sentido a nutrição surge como a base de uma medicina preventiva que não se queira apenas paliativa, e que se associa à pesquisa e à tecnologia não

mais no sentido de mutações genéticas em alimentos ou de promoção interessada de determinados fármacos, que no mais das vezes buscam apenas e unicamente maiores lucros financeiros, mas no sentido de um maior conhecimento do funcionamento bioquímico e metabólico do corpo e da psiquê humanos.

Todavia, mesmo neste sentido propriamente ortomolecular da medicina — no qual se incluem não só a nutrição, como a fitoterapia, a ortomolecular propriamente dita e a própria alopatia, esta apenas como uma ortomolecular sintética para situações particularmente críticas, na necessidade de altas dosagens medicamentosas —, o médico deverá atentar para sua não-mecanicização, ou seja, para seu uso não-alopático ou farmacológico (baseado na crença de que a doença pode ser extirpada sem que se trabalhe o indivíduo enfermo como um todo), mas nutricional e terapêutico, tomando-se o indivíduo nos múltiplos aspectos que o constituem. Por isso a alimentação, associada a uma vida criativa e de estresse controlado, assume o lugar principal de prevenção das enfermidades e de promoção da saúde física e psíquica, assim como, por conseguinte, social. Dizendo-o de maneira simples:

“Mediante tal enfoque, [as pessoas] poderão perguntar a si mesmas: que papel estão desempenhando e o que fazem no sentido de tornar suas vidas mais harmoniosas? A qualidade de vida de que tanto se fala também reside na nossa maneira de lidar com esses assuntos. Não ser sedentário; consumir com moderação o sal, a gordura, o açúcar e o álcool; não fumar e cuidar da ansiedade, fugindo de sentir ódio e inveja, e gostando de si próprio ajudam a viver melhor. Não se esquecer, também, que a fantasia é um dos componentes de nossa existência” (Oliveira, 1998: 1).

A doença passa assim a ser vista não como devendo ser simplesmente extirpada, mantendo-se intocado o quadro geral do indivíduo, quadro que a gerou, mas sim — além de diretamente “atacada” nos casos já mais críticos ou agudos — compreendida como uma terapia do próprio organismo em reação a uma agressão somática e/ou psíquica ao corpo/mente em algum aspecto ou local deste. De modo que se torna fundamental conceber o indivíduo como um todo (somato-psico-social, ambiental), e a medicina como sobretudo uma terapia (cf. Sayd, 1998). Como afirma Soares (em um ótimo artigo sobre a presumida eficácia científica dos medicamentos alopáticos na biomedicina):

“O modelo biomédico, de caráter individualista e intervencionista, privilegia o combate à doença, em detrimento da prevenção. Coloca a doença como central, levando ao distanciamento e à objetualização dos pacientes, à deterioração da relação terapeuta-paciente e à perda do papel milenar terapêutico da medicina, enquanto arte de curar, em proveito da diagnose e da ciência das doenças” (Soares, 1998: 38).

Todavia, como já lembrava Canguilhem (1966: 12):

“A doença não está em algum lugar no homem. Ela está em todo o homem, e ela é inteira dele. (...) A doença não é somente desequilíbrio ou desarmonia, ela é também, e talvez sobretudo, esforço da natureza no homem para obter um novo equilíbrio. A doença é reação generalizada com a intenção de cura. O organismo faz uma doença para se curar”.

### **Redefinindo os Conceitos da Saúde no Novo Paradigma**

Se concebemos uma ciência não mais de domínio do homem sobre a natureza, mas de uma nova aliança entre os dois — uma ciência como meio de compreensão da complexidade do real; a razão como razão-afetiva, conhecimento racional-intuitivo, no mundo, somatopsíquica; os formalismos da linguagem dita “natural” e das matemáticas como não mais tendo a pretensão de enunciar a verdade do real (ainda que a verdade “possível de ser enunciada” em determinada época histórica ou segundo determinada “região” da ciência), mas como suporte de reenvio para a complexidade vivida por nós no real imanente; o ser humano como corpo-mente, modalidade da natureza, em continuidade com os outros seres — então neste novo paradigma ontológico, epistemológico e por conseguinte ético, paradigma da não-separabilidade, da continuidade dos seres descontínuos, paradigma quântico-espinoziano, os conceitos de vida e de morte, de saúde e de doença, se redefinem.

Reencontro aqui, embora de maneira diferencial, proximidades com o pensamento de Canguilhem de *O normal e o patológico* (sua única pesquisa anistórica), quando concebe que “a anormalidade não indica a inexistência de normas, mas somente normas diversas daquelas que são realizadas pelos organismos da mesma espécie que vivem no mesmo meio”, e a enfermidade como “a incapacidade, momentânea ou definitiva, de um dado organismo produzir novas normas adequadas às exigências do meio ambiente para manter

a continuidade da vida”, como sintetiza Birman (1991: 19). Ou, segundo o próprio Canguilhem: “O anormal não o é por ausência de normalidade”, nem por diminuição desta, mas por apresentar uma normalidade distinta da predominante. Até mesmo “o estado mórbido é ainda uma certa maneira de viver” (1966: 155). O que se opõe à enfermidade não é portanto a anormalidade, mas a saúde, entendida como capacidade de produção contínua de novas normas. Ao contrário, o “estado patológico” traduz a redução da tolerância do ser às flutuações e por conseguinte à norma estabelecida pela própria enfermidade: “as constantes patológicas têm valor estritamente conservador” (1966: 155-156). “Curar-se é dar-se novas normas de vida, por vezes superiores às antigas. Há uma irreversibilidade da normatividade biológica” (1966: 156) — acrescentemos: assim como das normas psíquicas, sociais e ambientais. De modo que, tomando o “meio ambiente” em seu sentido lato, a saúde e a enfermidade refletirão uma teia de relações, particulares, ligadas aos indivíduos tomados como somatopsíquicos e sociais, em sua complexidade real, em suas queixas, afecções, tristezas e alegrias, que devem ser levadas em conta por todos e sobretudo pelos médicos e profissionais de saúde (que, neste sentido lato, incluiriam inclusive os governantes).

Como um primeiro esboço conclusivo (entenda-se, em verdade, introdutório), podemos dizer que a morte passa a ser tida como parte da vida (como, aliás, já o fora em outras épocas de nossa história); a vida como transformação (e não mais como perenidade, autoconservação ou cristalização). Por conseguinte, a saúde (física, psíquica e ambiental) como capacidade de transformar-se, de *morrer* para o antigo para *renascer* para o novo; e a enfermidade (física, psíquica e ambiental) como a impossibilidade modal e momentânea de transformação (de renovação, de regeneração), o desejo de cristalizar o fluxo do tempo, de parar a pulsão de vida que constitui ao mesmo tempo o nosso psiquê-soma e todo o universo.

## Referências Bibliográficas

- ARMONY, N. *Borderline: uma outra normalidade*. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.
- ATLAN, H. *Entre o cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do ser vivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- BATAILLE, G. *L'érotisme*. Paris: Minuit, 1987.
- BERNARD, C. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris: Baillièrè, 1878.

- \_\_\_\_\_. *La science expérimentale*. Paris: Baillièrre, 1925.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- BIRMAN, J. Interpretação e representação na Saúde Coletiva. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, v. 1, n. 2, p. 7-22, 1991.
- CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité: dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Le normal et le patologique*. Paris: PUF, 1966.
- \_\_\_\_\_. *La santé, concept vulgaire et question philosophique*. Toulouse: Sables, 1990.
- CANGUILHEM, G. et al. *Foucault: leituras da história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- CHAVES, M. Editorial. *Cadernos Saúde Coletiva*, v. 6, n. 1. Rio de Janeiro, 1998.
- DELAPORTE, F. A história das ciências segundo G. Canguilhem. In: PORTOCARRERO, V. (org.). *Filosofia, história e sociologia das ciências*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.
- DELIGEORGES, S. (org.). *Le monde quantique*. Paris: Seuil, 1984.
- ESPINOSA, B. *Éthique*. Paris: PUF, 1990 (tradução, introdução, notas e comentários de Robert Misrahi).
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- \_\_\_\_\_. *História da loucura*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- FREUD, S. [1937] Análise terminável e interminável. *Obras completas*, ESB, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- \_\_\_\_\_. [1929]. Mal-estar na civilização. *Obras completas*, ESB, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- GIULIANI, B. *Critique généalogique du discours biologique: pour une biologie sans métaphysique et une bioéthique sans morale*. Tese (Doutorado em Filosofia). Université de Nice, 1995.
- GODIN, J.-G. *Jacques Lacan, 5 rue de Lille*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- GRANGER, G. *La vérification*. Paris: Odile Jacob, 1992.
- GRODDECK, G. *O homem e seu isso*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- GUATTARI, F. *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992.
- \_\_\_\_\_. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1990.
- JACOB, F. *La logique du vivant*. Paris: Gallimard, 1970.

- LÉVY-LEBLOND, J.-M.; BALIBAR, F. *Quantique*. Paris: Interéditions / CNRS, 1984.
- LÉVY-LEBLOND, J.-M. *La pierre de touche: la science à l'épreuve*. Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Une matière sans qualités? Grandeurs et limites du réductionisme physique*. Paris: Collège de France / Fondation "Pour la science", 1990.
- \_\_\_\_\_. *Quantique, A / Propriétés fondamentales. Encyclopaedia universalis*, v. 19. Paris: Corpus, 1990.
- \_\_\_\_\_. *L'anti-matière (entretien). La matière aujourd'hui*. Paris: Seuil, 1981.
- LUZ, M. *Natural, racional, social*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Racionalidades médicas e terapêuticas alternativas*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 1993 (Série Estudos em Saúde Coletiva, 62).
- MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- MACHADO, R. *et al. Dança da norma*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MARTINS, A. *Le réel et l'illusion: pour une ontologie non métaphysique*. Lille: ANRT, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Desamparo: onipotência, narcisismo e univocidade. Desamparo. Cadernos de Psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, ano 20, n. 12, 1998.*
- \_\_\_\_\_. *Da natureza espinosiana: ontologia, epistemologia e ética. Ethica*, v. 5, n. 1. Rio de Janeiro, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Mudança de paradigma e possibilidades de acordo ontológico e trágico no terceiro milênio. Anais de Filosofia*, n. 4. São João del-Rei: Funrei, 1997.
- MORICHÈRE, B. (org.). *Philosophes & philosophies: anthologie chronologique*. Paris: Nathan, 1992. 2 v.
- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- NIETZSCHE, F. *Oeuvres*. Paris: Robert Lafont, 1993.
- OLIVEIRA, A. M. *Prevenção. Boletim do Centro de Estudos Médicos da Casa de Portugal*, v. 4, n. 8, Rio de Janeiro, dez. 1998.
- PESSIS-PASTERNAK, G. (org.). *Do caos à inteligência artificial*. São Paulo: Unesp, 1993.
- POMIAN, K. *La querelle du déterminisme*. Paris: Gallimard / Le Débat, 1990.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*. Paris: Gallimard, 1986.
- ROSSET, C. *La Philosophie tragique*. Paris: PUF, 1960.
- \_\_\_\_\_. *A antinatureza*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

- \_\_\_\_\_. *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 1976.
- SAYD, J. D. *Mediar, medicar, remediar*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- SERRES, M. (org.). *Elementos para uma história das ciências*. Lisboa: Terramar, 1989.
- SOARES, J. Reflexões sobre a eficácia dos medicamentos na biomedicina. *Cadernos Saúde Coletiva*, v. 6, n. 1. Rio de Janeiro, 1998.
- WINNICOTT, D. *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.