

Medicina, Ciência e Ética: Filosofar É Preciso?*

Medicine, Science and Ethics: Is it necessary to Philosophize?

Mário Sérgio Ribeiro¹

*Não são as idéias da ciência que engendram as paixões.
São as paixões que utilizam a ciência para sustentar sua causa.*

FRANÇOIS JACOB

PALAVRAS-CHAVE:

- Conhecimento
- Filosofia;
- Ética Médica;
- Psiquiatria.

KEY-WORDS:

- Knowledge;
- Philosophy;
- Ethics, Medical;
- Psychiatry

RESUMO

Fundamentado em evidências da historiografia científica e filosófica dos períodos moderno e contemporâneo, este artigo tem por objetivo discutir o(s) saber(es) científico(s) a partir do(s) qual(is) toda clínica – médica, psiquiátrica, psicoterápica, psicanalítica – retira sua dose de previsibilidade. Sustentado por concepções filosóficas de natureza crítica, o autor apresenta o dualismo cartesiano como um moderno desdobramento da perspectiva platônica, o qual – mais que implicar-nos em uma situação de intransponibilidade epistemológica entre o físico e o mental – renova o constrangimento de nosso pensamento por rotinas cognitivas de características metafísicas, às quais parecem estar associadas as limitações epistemológicas que subjazem aos embates que organicistas e psicodinamistas têm travado em nome da ética ou da ciência. Além de apontar as insuficiências éticas e epistemológicas das perspectivas reducionistas, unilaterais, de abordagem dos transtornos mentais, o autor questiona a possibilidade de construção da integralidade empírica do objeto das inquirições científicas e das intervenções clínico-terapêuticas da psiquiatria.

ABSTRACT

Based on evidences grounded on scientific and philosophical historiography of modern and contemporary periods, this paper intends to discuss the scientific knowledge(s) after which every clinical practice (medical, psychiatric, psychotherapeutic or psychoanalytical) receives its amount of previsibility. Supported by philosophical conceptions of critical nature, the author presents the cartesian dualism as a modern unfolding of Plato's standpoint which – beyond leading us to an epistemological hiatus between physical and mental aspects of mankind – renewed the constraint of our thinking by cognitive routines of metaphysical characteristics to which seems to be related the epistemological limitations that underlie the conflicts psychodynamists and organicists have become involved in, in the name of Ethics and Science. Besides pointing to the ethical and epistemological insufficiencies of onesided, reductive, therapeutic methods regarding Mental Disorders, as a conclusion the author argues as to the possibility of constructing the empirical integrality of the object of psychiatric scientific investigation and clinical-therapeutical interventions.

Recebido em: 10/05/2004

Recombinado em: 08/07/2004

Aprovado em: 30/07/2004

* Trabalho desenvolvido a partir de apresentação na mesa-redonda "O Corpo e a Medicina: Questionamentos Psiquiátricos", no IX Congresso Mineiro de Psiquiatria.

¹ Médico, Doutor em Filosofia, Professor Adjunto de Psiquiatria, Laboratório de Pesquisas em Personalidade, Alcool e Drogas (LAPPDA-UFJF), Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Brasil.

INTRODUÇÃO

Se, entre os antigos pensadores gregos, a razão não era tomada apenas em sua função de conhecimento, vinculando-se, simultaneamente, a um uso prático, enquanto sabedoria e prudência, a serviço do homem, a racionalidade moderna acabou por destinar compartimentos simbólicos distintos para essas duas características indissociáveis, originárias e fundantes do estatuto humano: a doação de sentido e a busca da felicidade. Com sua contribuição para o progresso da racionalidade e para o desenvolvimento da humanidade, as ciências modernas acabaram por gerar uma confiança incondicional e ingênua, irracional mesmo, em seus poderes, tendo sido, por muitos, assumida como a esperança última de realização da felicidade humana. Todavia, a uma fase de infundadas expectativas colocadas na ciência seguiu-se — como de hábito na história humana — um período de frustração. A idade moderna viu se repetirem ciclos, cada vez mais rápidos, de esperança e frustração, que acabaram por ativar e aguçar certa crença na falência do modelo científico¹. Mais recentemente, uma reavaliação apaixonada do papel das ciências em nossa sociedade contemporânea decidiu colocar em xeque — aparentemente por desconhecer que ciência e ética têm objetivos e limites relativamente específicos e precisos, ou mesmo por não distinguir entre suas idéias e sua utilização apaixonada — o próprio estatuto ético das ciências, conforme sugerido na epígrafe deste artigo.

Nos últimos anos, vem ocupando cada vez mais espaço, nas discussões relativas ao campo “psi”, a problemática interface entre ciência e ética no exercício da clínica — e em seu cotidiano embate com tomadas de decisões diante do imprevisível de sujeitos e situações. Na prática, o que se verifica são as freqüentes polemizações e uma profunda polarização entre organicistas e psicodinamistas, entre ativistas do biológico e militantes do psicológico, que vivem de um impasse que, aparentemente, nunca será ultrapassado sem o recurso a um referencial simbólico externo, como sugere Morin com sua noção de “metaponto de vista”².

Fundamentado em evidências da historiografia científica e filosófica dos períodos moderno e contemporâneo, o texto que se segue tem por objetivo primeiro abordar criticamente o(s) saber(es) de tipo científico a partir do(s) qual(is) toda clínica — seja ela médica, psiquiátrica, psicoterápica ou psicanalítica — pode, na realidade, retirar sua dose de previsibilidade, enfatizando certas insuficiências epistemológicas que subjazem aos embates referidos no parágrafo anterior. Um segundo objetivo é fundamentar uma posterior discussão do tema da reforma curricular e da “(re-)humanização” da medicina.

ENTRE O ORGÂNICO E O PSÍQUICO

Caracteristicamente, os impasses diante da produção e aplicação do conhecimento, quando não decorrem de valores ético-morais, em geral pouco explícitos, que suportam as práticas particulares ou coletivas de seus autores, associam-se a aspectos cognitivo-metodológicos. De forma quase consensual, no caso da prática “médico-psi”, tais dificuldades vêm sendo debitadas a nossa tradição dualista, cartesiana.

Moderno desdobramento da perspectiva platônica, o dualismo cartesiano, mais que implicar-nos numa situação de intransponibilidade epistemológica entre o físico e o mental, renovou o constrangimento de nosso pensamento por rotinas cognitivas de características metafísicas. Como discutido em outras oportunidades^{3,4}, Nietzsche já havia registrado que a tipicidade do pensamento metafísico seria dada por sua crença na antinomia dos valores, uma crença a partir da qual se multiplicam oposições; o raciocínio por oposição é uma constante do pensamento metafísico. Nas rotinas cognitivas de tipo metafísico, a preposição contra habitualmente se transforma na conjunção ou, e, na realidade, aquilo que se verifica no trabalho das oposições é, antes de tudo, um processo de exclusão. Assim se dá com todas disjunções que relevam de um pensamento dualista: a afirmação de um termo associa-se, em geral, à negação ou à desvalorização do outro: razão e instinto (desrazão), alma e corpo, verdade e erro, sagrado e profano, ser e devir, unidade e multiplicidade, preventivo e curativo, público e privado, as distinções dualistas revelam-se, a cada instante, em seu trabalho de exclusão. No campo “psi”, seguimos a regra geral: após aprendermos a dividir nosso objeto entre soma e psiquê, entre cérebro e mente, entre biológico e psicológico, levamos adiante o processo de exclusão de um dos termos em favor do outro — sem prejuízo da desqualificação daqueles que defendem o outro pólo da oposição —, distanciando-nos de perspectivas epistemológicas mais próximas de nossa contemporaneidade, entre as quais, para ficar nestes dois extremos históricos, podemos referir a genealogia nietzscheana e a epistemologia da complexidade de Edgar Morin.

Isto posto, importa-me, de imediato, ressaltar que a aporia — complementaridade? oposição? —, freqüentemente entrevista nas discussões de profissionais “psi” acerca de suas teorias e práticas, parece-me, de fato, decorrer de um falso-problema, de uma equívoca apreensão das relações entre conhecimento científico e ética, no exercício da “arte” da clínica. Mais especificamente falando: esse falso-problema se superpõe a um problema epistemológico real, qual seja, o da necessidade de ainda constituirmos idealmente o objeto de nossa inquirição científica e de nossa intervenção clínico-terapêutica.

Conforme assinalado por Canguilhem⁵, em um estudo sobre a história das ciências biológicas depois de Darwin, apenas cerca de 100 anos após a publicação de *A origem das espécies* é que as ciências biológicas viriam a compreender que a maior parte dos problemas por elas formulados no século 19 só podiam ser solucionados por meio de uma transformação de escala do objeto de estudo e por uma nova forma de fazer as perguntas, isto é, criando seu objeto, tal como a física e a química já haviam feito em séculos anteriores. De minha parte, gostaria de acentuar que a própria heterogeneidade das teorias e práticas do campo "psi" coloca em evidência sua menoridade epistemológica no âmbito das ciências contemporâneas, menoridade essa que freqüentemente se vê encoberta pela negação da ignorância ou pelas artimanhas mercadológicas da ma-fé corporativa ou institucional.

Se, historicamente, a busca da verdade desenrolou-se em torno de três grandes disciplinas, ou áreas do conhecimento filosófico — a ontologia, a teoria do conhecimento e a teoria dos valores —, o período contemporâneo iria restringir às epistemologias e às codificações morais o papel de balizadores de nossos empreendimentos teórico-práticos. Neste sentido, poderíamos mesmo dizer, como o fiz em outro lugar⁶, que a epistemologia pode ser apreendida como uma ética da teoria, e a ética como uma epistemologia da prática*. Sem prejuízo da compreensão do ininterrupto processo de tensão entre estes dois pólos da práxis técnico-científica, meu objetivo específico neste trabalho é introduzir uma discussão epistemológica quanto ao objeto de nossa prática, seja ela teórica, seja ela clínica. No momento, remeto a um outro texto⁸ os interessados numa abordagem mais detalhada sobre os aspectos éticos da prática assistencial, a que pretendo retornar, conforme acima referi, num texto voltado ao tema da reforma dos currículos de graduação e da prática médica.

PRESSUPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS

De acordo com Granger⁹, uma sumária genealogia daquilo que se entende como razão — especificamente tomada como uma função de conhecimento, complementar a sua aplicação prática enquanto sabedoria e prudência — permite-nos identificar três grandes modalidades de seu exercício: a razão intuitiva, a razão discursiva e a razão científica, ou experimental. Nos primórdios do período histórico que se convencionou denominar de moderno, Descartes, em sua busca do verdadeiro método capaz de assegurar-nos uma ciência eficiente, levantou-se contra a razão tradicional, enredada num aparelho lógico demasiado verbal, mas terminou por cair nas malhas de uma razão excessivamente ambiciosa e expansiva. Ao longo dos dois séculos seguintes, a função de conhecimento

da razão teria suas pretensões limitadas aos domínios da experiência (Kant) e ficaria bem caracterizada em sua dimensão histórica, em seu comportamento de criação contínua (Hegel).

Nietzsche, um pouco depois, iria desvelar a irracionalidade humana, *demasiado humana*, que se esconde por detrás de nossa *vontade de verdade*. Se a moderna epistemologia já afirmava a verdade como tarefa, a razão como construção, Nietzsche nos apresentou a verdade e a ciência como ficções sustentadas pela mesma perspectiva de valores que sempre necessitou da ilusão metafísica para realizar sua conservação vital^{10,3}. Nesse sentido, Granger⁹ assinalou que um discurso sobre a razão deve, justamente, considerá-la como um valor, um valor que, na realidade, se opõe ou se justapõe a outros valores. Segundo Granger, no domínio das ciências, no contexto científico contemporâneo, o que se entende por racional não é mais o processo de interrogação abstrata, ainda que coerente, sobre um fenômeno qualquer (Aristóteles), ou mesmo a explicação desse fenômeno pela definição das leis gerais que o regem (Newton), mas, num penoso exercício de humildade epistemológica, a simples busca da previsibilidade do provável. Uma incessante conquista, em perpétua concorrência com as atitudes ditas irracionais, a razão constitui, em cada época, uma figura de equilíbrio provisório da imaginação criadora. No contexto das ciências contemporâneas, a verdadeira irracionalidade apareceria mais como uma regressão a formas anacrônicas de explicação do que como uma situação absoluta de conhecimento. Nas palavras de Granger, uma vez aberto um domínio e desenvolvido um *método de investigação mais poderoso e mais bem adaptado, todo estilo de conhecimento que vai buscar as suas normas a um método menos fecundo faz emergir o irracional*.

Considerando a noção kantiana de *a priori* como uma "forma de conhecimento" — como que um molde do conhecimento, independente, mas não prévio, no sentido cronológico, à experiência —, devemos reconhecer que uma das características mais marcantes da racionalidade moderna e contemporânea é seu empenho na destruição de cada dogma ou de cada *a priori*. Enquanto o próprio Kant se esforçou em destruir os *a priori* da metafísica dogmática, Piaget¹¹ pôde comprovar experimentalmente a ilegitimidade da concepção kantiana das formas *a priori* da sensibilidade humana, quais sejam, o tempo e o espaço. Referindo-se à gênese da estrutura psíquica* co-

* Discutindo o processo analítico e a concepção da linguagem como "estrutura invisível" a partir dos argumentos filosofia pragmática, Costa¹² indica que, para Davidson e Rorty, a idéia de esquema ou estrutura é epistemicamente ociosa, uma vez que, tanto cognitiva quanto praticamente, nenhum provêito nos traz. Para os dois filósofos, a linguagem seria um comportamento natural expressivo, cujo valor poderia ser extraído apenas da própria linguagem e não da natureza ou da especulação metafísica.

mo um processo temporal que, uma vez concluído, se afirma ao espírito humano como uma necessidade intemporal, Piaget¹³ conceituaria essa característica como uma *espécie de necessidade a priori* que só se constitui a título de resultante e não a título de origem e que *da idéia apriorística só retém a da necessidade, não a da preformação*. No pensamento contemporâneo, mais comumente todo pré-conceito, todo dogma, todo pressuposto ou a priori costuma ser interpretado como uma insuficiência epistemológica, possível, ela mesma, de tornar-se objeto de um conhecimento empírico: o desconhecido de hoje pode ser o conhecido de amanhã.

O FILOSÓFICO E O CIENTÍFICO

As diferentes formas do conhecimento e de organização da razão parecem ter-se constituído como respostas tipicamente humanas no enfrentamento dos imperativos mais radicais de sua existência. Pelo próprio colocar-se em ato da função de conhecimento, desvelou-se ao homem uma nova dimensão, a simbólica, por meio da qual ele iria efetivar seu rompimento com o mundo natural, simultaneamente descobrindo a própria liberdade e inaugurando os domínios da história e da cultura^{10,11}. Enquanto uma das formas de expressão da razão humana, o conhecimento científico não exclui, mas valida, ou melhor, invalida certas intuições, pressuposições, crenças e afirmações — colocando um ponto final em discussões oriundas não somente do próprio ambiente científico como também de outros contextos simbólicos —, ao mesmo tempo em que se nutre e retira algumas de suas hipóteses desses mesmos contextos concorrentes. A proximidade entre as concepções filosóficas de Nietzsche sobre a questão da subjetividade e da consciência e as descrições da biologia contemporânea a respeito da lógica dos fenômenos vitais permite-me demonstrar, dentro da temática de interesse imediato, a pertinência da afirmação acima, aplainando o caminho para a realização do objetivo primeiro deste artigo: o de introduzir uma discussão epistemológica quanto ao objeto de nossa prática.

Uma afirmação corrente dos manuais de ética nos diz que a moral é um fenômeno subjetivo que adquire notas de objetividade ao tornar-se código, uma lei reguladora da vida de uma coletividade. Habitualmente, compreende-se por subjetividade o caráter específico dos fenômenos psíquicos, os fenômenos de uma consciência, ou seja, aquilo a que o sujeito se refere como sendo seu e originado de seu eu. Nietzsche, todavia, ao intensificar a crítica de Hume às noções de substância e de sujeito, terminou por definir um novo campo de forças em que às noções de sujeito e objeto perdem sua validade. A subjetividade, em sua acepção usual, define-se pela atividade de uma consciência reflexiva, de uma consciência

consciente-de-si. Nietzsche desdobra essa noção de subjetividade e diferencia uma subjetividade mais genérica daquela subjetividade do eu-sujeito, que se identifica com a esfera da razão e de suas categorias lógico-gramaticais. Esta subjetividade mais genérica seria não-reflexiva, não representativa — isto é, independente do quadro referencial sujeito-objeto —, não se ligando a qualquer pólo fixo, uma vez que designaria uma multiplicidade de centros de interpretação. Com o fenômeno da consciência se definiria como que uma subjetividade em segundo grau, voltada para a dominação do mundo exterior com o auxílio de suas categorias: a rigor, uma forma de representação do mundo. Em Nietzsche, todavia, estabelece-se uma inversão da crença habitual de que o consciente seria nossa mais alta função: sua noção de corporalidade se realiza no sentido de uma reafirmação das subjetividades primárias³.

No homem, o sistema nervoso e o cérebro constituiriam como que um aparelho de centralização de numerosos *espíritos individuais* de vários níveis. Um *eu espiritual* nasceria com as células, as quais, em suas múltiplas inter-relações, realizariam um processo de *pensamento*. Uma *unidade* existiria apenas enquanto uma instância onde são processados e sintetizados o pensar, o querer e o sentir, o *intelecto* não sendo mais que um instrumento nas mãos dos *afetos*, em cuja pluralidade se estabeleceria uma regência. Para o pensador alemão, o corpo humano seria uma enorme associação de *seres vivos* que, num certo sentido, agem por *vontade* própria. No processo de unificação e conservação desta vida associada, a consciência, tal como um outro órgão qualquer, não seria mais que um instrumento, existindo no homem tantas *consciências* quanto as singularidades que constituem o seu corpo. Dentre todas estas singularidades, e consciências, o que distinguiria o intelecto — aquilo a que habitualmente se nomeia como consciência — é que, perante a inumerável multiplicidade de fatos referentes às várias consciências, o intelecto recolhe apenas alguns, *grandemente simplificados e até falseados, com o que prepara o que se chama uma 'vontade'*¹⁴. A consciência, portanto, seria apenas uma forma de representação, um duplo espelhismo: a faculdade de querer, sentir ou pensar qualquer coisa de nossa própria vontade, sentimento ou pensamento.

Pela ótica da biologia contemporânea, Jacob — em sua abordagem do fenômeno da hereditariedade, da “lógica do vivente” — afirma que a arquitetura em níveis seria o princípio regente da construção de qualquer sistema vivo, seja qual for seu grau de organização: *os organismos edificam-se por uma série de integrações, numa hierarquia de conjuntos descontínuos*. Cada uma destas unidades é por ele designada pelo termo geral de *integron*, entendendo-se que cada uma destas unidades de integra-

ção se forma pela reunião de *Integrans* de nível inferior e participa da construção de um *íntegron* de nível superior. Considerando que os seres vivos se formariam pela reunião espontânea de seus componentes, as três principais etapas na edificação das estruturas vivas seriam: a transformação dos elementos orgânicos em pequenas moléculas protéicas; a polimerização das proteínas; e o processo de dobradura das cadeias protéicas em superestruturas. Segundo Jacob, a biologia teria demonstrado que atrás da palavra vida não se esconde qualquer entidade metafísica. Em suas próprias palavras: *das partículas ao homem existe uma série de integrações, de níveis, de descontinuidades. Mas nenhuma ruptura (...). Nenhuma mudança de essência*¹⁵.

Por outro lado — assegura-nos, no mesmo texto, o cientista francês —, enquanto a cada *íntegron* de nível superior a seleção natural coloca exigências e confere possibilidades inéditas, essa descontinuidade entre diferentes níveis não somente modifica a natureza dos fenômenos e das leis que os regem como também exige, para seu estudo, meios de observação diversos: *frequentemente, o equipamento conceitual e técnico que se aplica a um nível não funciona nem no nível superior nem no inferior. A evolução biológica, ela mesma, seria a continuação ininterrupta e necessária de uma longa evolução química. Sem deixar de obedecer aos princípios que regem os sistemas inertes, os sistemas vivos resultam de fenômenos que não têm sentido no nível inferior.*

Em sua apresentação da lógica da vida, Jacob explicita ainda que a rigidez do programa da hereditariedade — bastante estrita nos organismos inferiores — tende a diminuir, cada vez mais, entre os mamíferos, e, com o cérebro, a capacidade de integração dos seres vivos aumentaria até a aquisição de uma nova propriedade, *o poder de se libertar da aderência dos objetos*, a possibilidade de interpor uma espécie de filtro entre o organismo e seu meio, qual seja, a de simbolizar: *pouco a pouco, o sinal torna-se signo*. No homem, novas hierarquias de *íntegrans* se constituiriam — a palavra, a escrita, os códigos sociais, religiosos, políticos, etc. —, com os *íntegrans* sociais e culturais funcionando de acordo com princípios desconhecidos nos níveis inferiores: segundo Jacob, *isto significa que a biologia se dilui no estudo do homem como a física no da célula*. No estudo do homem, o primeiro produto da evolução apto a conhecer e capaz de controlar a evolução, a biologia, agora, representaria apenas uma via de acesso entre outras¹⁵.

Seguindo a mesma trilha de Jacob, Canguilhem fez notar que a bioquímica do século 20 teria concluído pela abolição de qualquer diferença de natureza entre o vivo e o não-vivo, reconhecendo-se atualmente o modo de existência do ser vivo como um sistema em equilíbrio dinâmico instável entre a desordem molecular e a ordem fixa do cristal. Para o epistemólogo francês, foi

apenas no momento em que a biologia submeteu completamente os seus objetos à jurisdição dos físicos e dos químicos que ela pôde encontrar racionalmente fundamentada a originalidade desses objetos. Apoiando-se em Schrödinger e Lwoff, Canguilhem acentua que a vida seria um comportamento da matéria, que teria por base a conservação de uma ordem preexistente; a única fonte da ordem biológica seria a própria ordem biológica, e sua organização exprimiria apenas a qualidade de certa quantidade física. Essa concepção do salto qualitativo, todavia, indicaria que, mesmo para uma epistemologia unitária, materialista, deve continuar a existir uma diferença radical entre a física e a biologia⁵.

Em síntese: a biologia contemporânea nos indica que a lógica da organização e da evolução dos sistemas vivos sugere que é pela integração de estruturas de um determinado nível que a vida dá seus saltos qualitativos, que os sistemas atingem um novo nível de integração. Os *íntegrans* culturais, por sua vez, com seus próprios códigos, regulações e formas de interação, ultrapassam os esquemas explicativos da biologia. Todavia, se o estudo do homem e de suas sociedades não pode se reduzir à biologia, também não pode dispensá-la; como a biologia não pode dispensar a física¹⁵.

A historiografia da biologia — aqui tremendamente simplificada em virtude dos objetivos e limites deste artigo — parece-me indicar-nos um caminho a seguir no sentido da solução de alguns dos impasses que hoje se apresentam àquelles que se dedicam ao estudo e ao cuidado dos “corpos-simbolizantes” — enunciando por essa nomenclatura o corpo por mim visado ao abordar o proposto pela mesa-redonda para a qual este texto foi inicialmente elaborado.

Conforme a feliz expressão de Canguilhem, a história da biologia contemporânea pode ser lida como a crônica da constituição de um novo objeto, um objeto policientífico ou intercientífico, que não deve ser entendido como um objeto tratado em comum por várias disciplinas, mas o objeto construído expressamente como efeito da colaboração entre elas. Para ele, como acima referimos, o grande salto entre a biologia do século 19 e a biologia de nossos dias só teria sido possível por uma transformação de escala do objeto de estudo e por uma nova forma de fazer as perguntas. Seguindo os passos dos físicos e dos químicos, que já haviam, de certo modo, desmaterializado a matéria, os biólogos só puderam explicar a vida desvitalizando-a. Assim sendo, a nova biologia seria a ciência de um objeto de sutilezas estruturais ou funcionais inimagináveis ao final do século 19, um objeto obtido por uma cascata de renúncias a traços até então considerados característicos do ser vivo¹⁶.

A concepção que aqui avanço, desse novo “corpo-simbolizante”, seguramente não o limita ao meramente anatômico; todavia, não faz dele um abstrato “corpo-signo”, no sentido

da referência a um objeto cuja presença ou ausência¹⁷ seria indiferente a sua apreensão. Ainda que, no domínio do simbólico propriamente dito, entenda-se que a aptidão para o uso dos signos seja a característica fundamental do comportamento humano — uma vez que permite a utilização daquilo que não está mais presente para a projeção futura —, acredito que o objeto ideal de nossa prática “psi”, ao mesmo tempo em que escapa do domínio do estritamente biológico, tampouco se deixa restringir — em seu profundo enraizamento na corporalidade imediata — ao simbólico.

Ainda que a ciência não se reduza às intuições da filosofia, ou de outros domínios simbólicos, e ainda que também seja necessário distinguir entre uma intuição ampla — filosófica ou mesmo científica — e sua realização metodológica ou sua objetivação empírica, acredito que essa transição entre a concepção nietzscheana de consciência e subjetividade e as descrições da ciência da vida possa nos indicar um caminho a seguir na formulação de programas de pesquisa que apontem para esse corpo-simbolizante que aqui enuncio, um corpo que não se reduz à anatomia ou à neurofisiologia, mas não pode dispensá-las, como também não se reduz, nem pode dispensar, a sociedade, a cultura, a religião, a política, etc.

UM NOVO OBJETO?

Da mesma forma que a apreensão científica desse ínteron que conhecemos como vida implicou sua desvitalização epistemológica, acredito ser possível admitir que a ruptura necessária à criação desse objeto de desejo do campo “psi” — tanto em sua norma como em seus desvios — implique a ultrapassagem intercientífica das metafísicas oposições entre o biológico e o psicológico, o orgânico e o(s) simbólico(s). Se, no nível do funcionamento estritamente vital, considera-se que são as modalidades de transmissão da mensagem hereditária e de reprodução do programa genético que determinam a norma ou o desvio⁵, já vimos que, com o desenvolvimento do sistema nervoso, com a capacidade de aprendizado e a memória, vai, progressivamente, diminuindo o rigor da hereditariedade. Assim, no programa genético em que se baseiam as características de um organismo complexo, encontram-se, lado a lado, uma parte fechada, cuja expressão está rigorosamente fixada, e uma outra aberta, deixando ao indivíduo uma certa liberdade de resposta¹⁵. De forma análoga às reações físico-químicas que subjazem aos fenômenos puramente biológicos, aparentemente, são mecanismos biológicos que realizam, ao mesmo tempo em que limitam, essa intermediação entre hereditariedade e liberdade, entre orgânico e simbólico, entre físico e mental: vale ressaltar aqui essa dinâmica entre a rigidez estrutural do programa e a flexibilidade funcional de sua efetivação.

Há algum tempo, admite-se que o espírito humano se caracteriza por uma *originária capacidade de síntese ordenadora do real* e que a realização do conhecimento se correlaciona funcionalmente com o caráter *intencional e tensional da consciência*¹⁸. Senso estrito, o ato de conhecer poderia ser concebido unicamente a partir da consideração do caráter tensional da consciência, isto é, da dialética complementar entre sujeito e objeto. Todavia, amplamente falando, o conhecimento humano submete-se a uma condicionalidade histórico-social, em que se reconhece a intencionalidade da consciência ao projetar os valores que orientam a cultura em suas mais diversas manifestações. De fato, toda história dos homens, toda cultura poderia ser definida, em última instância, como *realização de valores*: seria este o seu *sentido e a sua essência*¹⁹. No limite, todo fim que se propõe o homem — seja no campo epistêmico, seja no domínio da moral — pode ser compreendido como um valor, por ele reconhecido como motivo de um comportamento.

Para a Filosofia da Mente — um fecundo ramo do conhecimento que se desenvolveu nos últimos 50 anos —, um problema fundamental de nossos dias, conforme explicitado por Fernandes Teixeira, seria o de *formular uma teoria alternativa acerca da natureza da intencionalidade e da representação mental*, que, simultaneamente, desse conta de determinar as condições necessárias a uma distinção entre o externo e o interno, sem pressupor ou implicar a existência de um *abismo intransponível entre o físico e o mental*: uma formulação essencialmente naturalista, em que a representação mental pudesse surgir como um *elemento mediador que possibilita a adequação comportamental dos organismos em relação a seu meio ambiente*; e em que a intencionalidade desempenhasse uma *função biológica fundamental*. Tendo em vista esse objetivo, o pesquisador brasileiro discute a passagem evolutiva entre o comportamento fixo dos organismos mais simples e a plasticidade de comportamento em organismos que desenvolveram maior resistência às pressões ambientais imediatas. Ele conclui que a formação de representações mentais plenas, passíveis de expressão pela linguagem, deve ser entendida como um dos mecanismos biológicos que contribuíram para um aumento na plasticidade do comportamento: das necessidades mais imediatas, aos mecanismos de gerar desejos* e à formação de crenças, o que se passa é uma progressiva desvinculação entre o conteúdo mental e o comportamento direcionado à satisfação de uma necessidade biológica. Conforme assinalou o pesquisador, *se a mente está no cérebro, isto não significa que esse possa gerar comportamento inteligente sem estar ligado a um corpo ou a um sistema físico que interaja diretamente com o meio ambiente*²².

* O desejo, segundo Nietzsche²⁰, não seria senão uma superfunção fisiológica que gostaria de se descarregar e exerce uma pressão até o cérebro.

Nos últimos 150 anos, o conhecimento dos fenômenos vitais — da normatividade anátomo-fisiológica aos erros e desvios da patologia²⁶ — avançou por entre intuições, contestações, pretensões e construções ideológicas*, até atingir certos consensos epistemológicos em torno da biologia contemporânea. Por outro lado, teóricos e práticos do campo “psi” — em nossos embates em torno da normatividade dos fenômenos neuropsicológicos e das limitações dessa mesma normatividade nos domínios da psicopatologia — ainda nos ressentimos da falta de uma ciência-mãe integradora, a qual, talvez na direção apontada pela fenomenologia** e nos moldes sugeridos pelos filósofos da mente, permita-nos construir um novo objeto (poli- ou intercientífico), para além de nosso constrangimento cognitivo pelo peso das oposições metafísicas.

CONCLUSÃO: ENTRE A CIÊNCIA E A CLÍNICA

A epistemologia moderna transformou a distinção platônica entre *episteme* (saber resultante de um esforço de construção, de pesquisa) e *doxa* (opinião, crença) em um juízo diferencial entre uma atitude crítica — isto é, que avalia, por meio de referenciais e rituais metodológicos precisos, os limites e as possibilidades da própria razão e de suas construções — e uma atitude religiosa, confirmatória, que adere à sedução e aos argumentos de autoridade. Ainda que, no momento atual, não tenhamos atingido uma base científica sólida e inquestionável, sobre a qual possamos apoiar os empreendimentos práticos com os quais nos deparamos, diante do imprevisível de sujeitos e situações do cotidiano da clínica, não devemos, todavia, nos descurar — e aqui, novamente nos reencontramos na tensa interface entre ciência e ética — das evidências e consensos, preferencialmente empíricos, derivados de diferentes campos do conhecimento.

Na medida em que ainda não pudemos construir esse objeto específico que se constitui no foco privilegiado das práticas “psi”, resta-nos — com apoio na concepção fenomenológica,

expressa por Lyotard²⁴, de que o uso simultâneo de dados experimentais e da análise intencional não significa ecletismo e muito menos comodidade de método — estar atentos às evidências e consensos derivados de aparatos técnicos e conceituais referentes aos diferentes contextos simbólicos que têm na mente humana sua interface comum. De Freud a Jaspers, de Ey a Gabbard, inúmeros teóricos e sintetizadores do conhecimento no campo da prática “psi” têm apontado a confluência de fatores neurofisiológicos e psicossociais que, mais que se oporem, concorreriam — com expressões, características e certos mecanismos empiricamente já identificados, em nossos dias*** — para o desenvolvimento e/ou a terapêutica dos hoje denominados transtornos mentais.

As evidências filosóficas e científicas acima apresentadas parecem-me justificar a afirmação de que, nesse final de século 20, qualquer proposta de abordagem dos transtornos mentais por meio de uma perspectiva reducionista, unilateral, acartada, como antecedente e/ou resultante, irracionalidade e ideologia — se nos ativermos ao contexto epistemológico — e improbidade e corporativismo, caso consideremos o ponto de vista da ética. A grande questão que permanece em aberto é: ser-nos-á ainda possível construir a integralidade empírica desse novo objeto — que aqui denominei corpo-simbolizante — ou estaremos irremediavelmente adstritos a nossas limitadas epistemologias regionais, em eterno conflito?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Ribeiro MS. Símbolo, mito e filosofia da história no pensamento de Antonio Quadros. Londrina (PR): Editora UEL; 1997.
2. Morin E. Epistemologia da complexidade. In: Schnitman DF (org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre (RS): Artes Médicas; 1996.
3. Ribeiro MS. Vida e liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche. Londrina (PR): Editora UEL; 1999.
4. Ronzani TM, Ribeiro MS. Identidade e formação profissional dos médicos. *Rev Bras Educ Med* 2003; 27 (3): 229-236.
5. Canguilhem G. Sobre a história das ciências biológicas depois de Darwin. In: Canguilhem G. *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa (PT): Edições 70; [s.d.]. p. 107-122.
6. Ribeiro MS. Nietzsche e a psiquiatria: valores do saber e valores da prática. *J Bras Psiquiatr* 2000; 49(7): 261-265.

* Segundo Canguilhem²¹, uma ideologia científica, em sua ambição explícita de ser ciência, não seria uma falsa consciência — como uma ideologia política, de classe —, nem tampouco uma falsa ciência. Não se constituindo pelo menosprezo ou pela recusa da função da ciência, uma ideologia científica relevaria do desconhecimento das exigências metodológicas e das possibilidades operatórias da ciência, no setor que esta procura investir. Assim sendo, uma ideologia científica tampouco deve ser confundida com a superstição, pois a ideologia ocupa um lugar, ainda que seja por usurpação, no espaço do conhecimento e não no espaço da crença religiosa.

** Entendendo, como exposto por Uslar²², que todo ser psíquico é a realidade da presença corporal, a fenomenologia considerou a linguagem como uma articulação do elemento psíquico como presença corporal, de modo que, nesse sentido, as ciências humanas poderiam ser ditas ciências corporais. Vale ressaltar, com o autor, que, neste contexto, não se trata de eliminar a realidade psíquica por razões causais pelo fato de ser considerada simples epifenômeno de fenômenos somáticos; mas, acima de tudo, de modificar o próprio conceito do ser psíquico, tomando-o como a realidade viva do corpo.

*** Por escapar aos objetivos deste estudo detalhar uma discussão a esse respeito, limito-me a referir, com Gabbard²³, os efeitos observáveis de intervenções simbólicas sobre o funcionamento cerebral.

7. Canguilhem G. O papel da epistemologia na historiografia científica contemporânea. In: Canguilhem G. Ideologia e racionalidade nas ciências da vida. Lisboa (PT): Edições 70; [s.d.]. p. 11-27.
8. Ribeiro MS, Teixeira LS. Por uma ética das práticas em Saúde Mental. J Bras Psiquiatr 1997; 46 (6): 331-337.
9. Granger G-G. A razão. Lisboa (PT): Edições 70; 1985.
10. Ribeiro MS. O saber psiquiátrico (ou a fábula das verdades). J Bras Psiquiatr 1996; 45(2): 81-83.
11. Piaget J. A formação do símbolo na criança: imitação, jogo e sonho; imagem e representação. Rio de Janeiro: Zahar; 1975.
12. Costa JF. Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson, Rorty. In: Costa JF (org.). Redescrições da psicanálise: ensaios pragmáticos. Rio de Janeiro: Relume Dumará; 1994. p. 9-60.
13. Piaget J. Seis estudos de psicologia. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; 1976.
14. Nietzsche FW. Filosofia general. In: Nietzsche FW. Obras completas. Buenos Aires (AR): Aguilar; 1965-1967.
15. Jacob F. A lógica da vida: uma história da hereditariedade. Rio de Janeiro: Graal; 1983.
16. Canguilhem G. O problema da normalidade na história do pensamento biológico. In: Canguilhem G. Ideologia e racionalidade nas ciências da vida. Lisboa (PT): Edições 70; [s.d.]. p. 91-106.
17. Abbagnano N. Dicionário de filosofia. São Paulo: Editora Mestre Jou; 1982.
18. Reale M. Experiência e cultura. São Paulo: Grijalbo/EDUSP; 1977.
19. Hessen J. Filosofia dos valores. Coimbra (PT): Armênio Amado; 1980.
20. Nietzsche FW. O livro do filósofo. Porto (PT): RÉS; 1984.
21. Canguilhem G. O que é uma ideologia científica? In: Canguilhem G. Ideologia e racionalidade nas ciências da vida. Lisboa (PT): Edições 70; [s.d.]. p. 31-42.
22. Teixeira JF. Filosofia da mente e inteligência artificial. Campinas: UNICAMP; 1996.
23. Uslar Dv. Pressupostos ontológicos da psicologia. In: Gadamer H-G e Vogler P (orgs.). Nova antropologia. São Paulo: EPU/EDUSP; 1977. p. 276-294.
24. Lyotard J-F. A fenomenologia. Lisboa (PT): Edições 70; [s.d.].
25. Gabbard GO. Psiquiatria psicodinâmica. Porto Alegre (RS): ArtMed; 1998.
26. Canguilhem G. O normal e o patológico. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; 1978.

Endereço para correspondência

Rua Severino Meireles, 325/902
36025-040 — Juiz de Fora — MG
e-mail: mariosribeiro@acessa.com