

O corpo no limiar da razão instrumental: a hermenêutica da saúde e da doença no pensamento de Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger

The body on the edge of instrumental reason: the hermeneutics of health and disease in the thoughts of Hans-Georg Gadamer and Martin Heidegger

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

Pós-grda. Beatriz Aparecida Paolucci
biapaolucci@gmail.com
Universidade Estadual de Goiás

Dndo. Fernando Lionel Quiroga
quirogapesquisa@hotmail.com
Universidade Estadual de Goiás

Neste debate visamos à possibilidade de uma hermenêutica da saúde e da doença com a intenção de, partindo desta relação, adentrarmos na temática do corpo como eixo convergente. Pretendemos, a partir disso, desvelar as consequências que tal problemática impõe. Discutimos a noção de doença por meio da concepção fenomenológica de Martin Heidegger, autor de *Ser e tempo*, apoiando-nos nos conceitos de *manifestação* e *fenômeno*. Num segundo momento, demos destaque ao *lado oculto da saúde* a partir de Gadamer, noção que compreende a doença como auto-objetivante e que culmina, do ponto de vista da ciência, em separar a doença da pessoa. Finalmente, buscamos compreender as consequências da razão instrumental frente às questões que aqui apresentamos e que argumentos práticos têm suscitado tais reflexões nos “ambientes” da saúde.

PALAVRAS-CHAVE Hermenêutica. Saúde. Doença. Corpo. Razão Instrumental

In this discussion we aim at the possibility of an hermeneutic of health and disease, with the intention of, by means of this relation, penetrate on the subject of the body as a convergent axis. We intend, henceforth, to unravel the consequences that such a problem brings forth. We discuss the notion of disease by means of Martin Heidegger's phenomenological conception, author of *Sein und Zeit*, supported by the concepts of *manifestation* and *phenomena*. In a second moment, from Gadamer we highlight the *hidden side of health*, notion that comprehends disease as self-objectivating, and that results, in the science point of view, in separating the disease from the person. Finally, we aim to understand the consequences of instrumental reason in face of the questions presented here, and which practical arguments have elicited such reflections in the health "environments".

KEY-WORDS Hermeneutics. Health. Disease. Body. Instrumental Reason.

O lado oculto da doença

“Os homens nem sempre são o que parecem.”

G. E. LESSING (filósofo alemão, 1729-1781), Nathan, o sábio, 1,6.

“Nem sempre as coisas são como parecem”.

FEDRO (fabulista latino, séc. I d.C.), Fábulas, IV, 2, 5.

No segundo capítulo da primeira parte de *Ser e tempo*, Heidegger, ao expor o método fenomenológico de investigação, analisa os dois componentes presentes no termo: fenômeno e logos. “Exteriormente”, escreve o autor: “o termo fenomenologia corresponde, no que respeita a sua formação, à teo-logia, bio-logia, socio-logia, termos que se traduzem por ciência de Deus, da vida, da sociedade.” (HEIDEGGER, 2005 p. 57). Na exposição do conceito de fenômeno, nota-se certo desconforto do autor quanto a distinção entre *manifestação* e *fenômeno* decorrente de uma ausência de “esclarecimento” suficiente em relação ao primeiro. A confusão resultante da ambiguidade da palavra manifestação, segundo o autor, deve-se aos diversos significados que se podem a ela atribuir, incluindo, aliás, a própria noção de fenômeno. Segundo ele, a palavra:

[...] ainda pode significar por si mesma duas coisas: uma, o manifestar-se no sentido de anunciar-se, como um não mostrar-se em si mesmo, e outra, o que se anuncia a si mesmo, aquilo que, em seu mostrar-se, aponta e indica algo que não se mostra. E, por fim, pode-se ainda usar manifestação para dizer o fenômeno em seu sentido autêntico, como um mostrar-se. Ao se designar essas três situações com a palavra “manifestação”, torna-se inevitável a confusão [IDEM, 2005, p. 60].

Esta confusão, como o próprio Heidegger reconhece, não implica somente num problema terminológico, mas na própria conduta de toda investigação fenomenológica. Tal preocupação aparece nas palavras do autor de *Ser e tempo* do seguinte modo:

Quando se define, portanto, o fenômeno com a ajuda de um conceito ainda não esclarecido de “manifestação” tudo fica de pernas para o ar, e uma crítica da fenomenologia nestas bases é, sem dúvida alguma, um empreendimento curioso [IBIDEM, 2005, p. 59-60].

Não é nosso propósito, neste breve ensaio, arriscarmos tal empreendimento, embora seja de nosso interesse central a distinção que o filósofo faz da concepção de manifestação e fenômeno. O autor se vale do exemplo da doença. É sobre este exemplo que nos ocuparemos num primeiro momento. A manifestação da doença revela algo que não se mostra. Trata-se de uma aparência oculta, algo tão sugestivo como a noção de paradoxo. A manifestação não mostra a si mesma, exprime algo que não é ela mesma; tal é o que a diferencia do fenômeno. O sentido de fenômeno consiste numa correspondência com sua própria estrutura independente. Não há nada além de si mesmo, nenhum sinal, indicação, sintoma: trata-se, portanto, da própria doença. E trata-se, com efeito, de um conceito não definido, mas pressuposto como esclarece o filósofo (IBIDEM, 2005, p. 59). A manifestação, por sua vez, é que depende do fenômeno. Mas o que é que a manifestação mostra já que, como afirma o filósofo, é algo que não se mostra? O próprio autor escreve adiante: “pois, aquilo em que alguma coisa se manifesta diz somente aquilo em que uma coisa se anuncia; e na locução “sem que seja em si mesmo uma manifestação”, manifestação significa *mostrar-se em si mesmo*” (IBIDEM, 2005, p. 59).

Como já aventamos isso quer dizer que a manifestação, embora não revele a si própria, se mostra como tal. A diferença é que o fenômeno encontrará em si mesmo o seu referencial, enquanto que na manifestação o referencial estará apoiado em outra estrutura. A doença enquanto fenômeno permanecerá encoberta até que não se manifeste no ser.

Do ponto de vista de sua analítica existencial, e remontando ao projeto husserliano de uma “volta às coisas mesmas”, o exemplo utilizado por Heidegger na distinção da manifestação e do fenômeno sugere-nos a seguinte indagação: de que modo o fenômeno da doença, visto sob a perspectiva fenomenológica e em correspondência com a antropologia, psicologia, biologia, teologia, coloca-se diante da hermenêutica da doença? “As ciências” escreve o autor de *Ser e tempo*: “são modos de ser da pre-sença nas quais ela também se comporta com entes que ela mesma não precisa ser”. (IBIDEM, 2005, p. 19). Em outras palavras, trata-se de modos de enunciações positivas sobre os mais diversos objetos. O que é que na doença não se deixa ver, embora se manifeste através de

sinais e sintomas? O autor faz referência a perturbações e distúrbios do organismo, isto é, introduz a essência da doença ao estatuto fisiológico (ao menos em termos semânticos), mas ao fazer isso indica que o modo de ser da patologia é o próprio fenômeno encoberto pela forma na qual a doença se manifesta.

Para Heidegger,

Na medida em que um fenômeno é constitutivo da “manifestação”, no sentido de ser um anúncio através de algo que se mostra, e uma vez que o fenômeno pode sempre transformar-se privativamente em aparência, também a manifestação pode tornar-se simples aparência. Assim, num determinado tipo de iluminação, alguém pode aparecer como se tivesse o rosto vermelho. O rosto vermelho pode ser tomado como anúncio de febre que, por sua vez, indica um distúrbio no organismo [IBIDEM, 2005, p. 60-61].

Será, então, possível afirmar que a doença, sob tal perspectiva consiste, enquanto fenômeno, aos aspectos descritivos da fisiologia patológica, reduzindo-a a distúrbios orgânicos? Mas, ao afirmarmos isso não estaríamos, ao mesmo tempo deslocando o foco para uma concepção teleológica, portanto distante da “volta às coisas mesmas”? A dimensão oculta da doença, assumindo-a como distúrbio orgânico provocaria não somente seus sintomas, isso se aceitarmos que o fenômeno encontra-se encoberto –, mas decorreria dos modos de ser da doença a *sugestão* e a *psicossomática* enquanto meras manifestações, isto é, não como fenômenos patológicos, e do ponto de vista do tratamento, a *homeopatia* e o *placebo*.

Mas, então, a manifestação da doença por sugestão ou de origem psicossomática abrigar-se-ia sob que classe de referência? Que fenômeno, enquanto algo que se mostra por si mesmo ancoraria uma gravidez psicológica? É demasiado tentador que busquemos a resposta a essa pergunta na própria concepção de angústia, cuja morada é o próprio nada onde o ser-aí se encontra suspenso e do Ser-para-a-morte, formuladas pelo próprio Heidegger. Mas a ligação direta ao nada não satisfaz. Os diversos sentidos produzidos no e pelo ser, seus diversos modos de ser, seu vínculo com os entes trazem ao lume algo distinto da ideia de fenômeno apresentada por Heidegger nas considerações sobre o método. A hipocondria não manifesta o fenômeno da doença, mas um modo de ser e de pensar, um modo de falar, expressar e comportar. Tais aspectos modelam o ser da pre-sença, justificando a máxima “todo ser é o ser de um ente” (IBIDEM, 2005, p. 35).

Para o filósofo, o ser está no que se é, é o próprio ente da pre-sença que consiste no ser-aí como algo simplesmente dado, lançado-ao-mundo. Ao admitirmos a pre-sença como ser privilegiado e na medida em que é por essa via que se acessam os demais entes, voltar-se às coisas mesmas torna-se, talvez e as expensas da confusão decorrente da manifestação, algo semelhante à terra prometida, de modo que o fenômeno “o mostrar-se a si mesmo (que) significa um modo privilegiado de encontro” (IBIDEM, 2005, p. 61), implicaria sempre um problema.

Não é nosso propósito, aqui, questionar ou ignorar a derrocada à que Heidegger submete toda a metafísica desde Kant, mas o de pôr em perspectiva o exemplo que ele faz ao distinguir a manifestação do fenômeno propriamente dito. Lado oculto e lado aparente consistem num mero ajuste das lentes que utilizamos para conhecer o mundo, seja um microscópio, para enxergar a ocorrência de uma doença em nível molecular, seja um telescópio, para enxergar a relação da terra com os demais astros da galáxia em nível cósmico.

Voltemo-nos agora para a pergunta central de *Ser e tempo* com a finalidade de obtermos uma resposta à pergunta heideggeriana: *o que é o ser?*, para, a partir disso, retomarmos a nossa questão. Para o filósofo, a elaboração da questão do ser implica tornar transparente o ente, isto é, o que questiona o seu ser. Cada um de nós, na condição de ente da pre-sença, é um ente com possibilidade de questionar todas as coisas em relação ao ser. Tais questionamentos não ocorrem sem que o ser esteja subsumido à pre-sença, o próprio ser. A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença. Decorre desta e é por esta mediada. Mas, então, a pergunta com que o filósofo finaliza a reflexão no texto *O que é Metafísica?*: “Por que existe afinal ente e não antes Nada?” poderia rebater-se com a própria pre-sença, como pura expressão do ser relativa à compreensão existencial – embora isso ainda não respondesse a pergunta.

O sentido do ser da pre-sença contém de maneira originária, a compreensão de mundo e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo: a pre-sença abre. A pre-sença, nesse sentido, seria como uma abertura de horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral. O ente da pre-sença, nessa relação, assumiria o papel principal na questão do ser; não, todavia, através de categorias mais ou menos frias, portanto distanciadas do ser, mas através do que Heidegger denominou de *cotidianidade* mediana, no ser-aí. A compreensão e a interpretação – instâncias da hermenêutica heideggeriana – da doença; suas implicações relativas ao fenômeno como uma “volta às coisas mesmas”, frente à problemática que ora apresentamos, sugerem, para o estabelecimento de uma hermenêutica da doença, um programa de pesquisa inscrito no que Heidegger chamou de “antropologia” filosófica. (IBIDEM, 2005, p. 44).

Deve-se considerar, finalmente, que essa libertação do horizonte para a interpretação originária está entrelaçada ao tempo; pois segundo Heidegger este é o ponto de partida no qual a pre-sença sempre compreende e interpreta intimamente o ser. Os entes são responsáveis para que a coisa seja vista, venha à tona, apareça à luz do dia, embora exista até a possibilidade de o ente mostrar-se como aquilo que ele não é, conforme buscamos demonstrar.

O lado oculto da saúde

*“Como a doença amplia as
dimensões internas do homem!”*

CH. LAMB (ensaísta inglês, 1775-1834)
Last Essays of Elia, The Convalescent.

No primeiro tópico deste ensaio trouxemos ao debate a possibilidade de uma hermenêutica da doença a partir da fenomenologia de Heidegger. Notamos, em relação à doença, mais do que um exemplo de cunho metodológico – como era a intenção do próprio autor –, mas um problema que se impõe à analítica da pre-sença implicada na distinção entre os termos manifestação e fenômeno. Se, a partir de tais premissas, logramos êxito ao demonstrar o lado oculto da doença em Heidegger, encontramos o seu oposto imediato em Gadamer. Na obra *O lado oculto da saúde*, o autor discute o caráter auto-objetivante da doença e, à sua vez, o caráter oculto da saúde, mistério que inibe perguntas do tipo: “Você se sente com saúde”? (Gadamer, 2006, p. 118). Para ele, tal mistério reside numa ideia de harmonia não manifesta implicada nas noções de proteção e segurança. (IDEM, 2006, p. 121).

No quinto capítulo¹ da mesma obra, Gadamer (2006) reconhece uma dificuldade, corroborada pelo pensamento de Heidegger, em submeter o corpo a uma tematização. Tal dificuldade se justifica pelo caráter intrínseco da própria corporeidade que nos conduz ao enfrentamento de uma primeira questão: por que a corporeidade é tão recalcitrante e se protege da tematização? (IDEM, 2006, p. 79). Questão à que se antepõe logo a seguir com o obstáculo da doença. Em todas as culturas, escreve o filósofo:

¹ Experiência Corporal e Objetivabilidade.

Existiram médicos ou pessoas sábias que prestavam auxílio aos doentes, ainda que, frequentemente, sem qualquer base equivalente à ciência. Pergunta-se como a ação médica era inserida num todo de ordem mundial social e de orientação universal, e como isso se parece hoje [IBIDEM, 2006, p. 79].

Decorre desta formulação a noção acerca das dificuldades em situar o corpo num sistema mais ou menos coeso de tematização. A dicotomia entre corpo e alma, que desde Platão insere-se como tema filosófico, até o apogeu do dualismo Cartesiano não parece ter chegado a um lugar de consenso nem mesmo com a doutrina fenomenológica. Há, de um lado, a complementariedade entre a polarização de saúde e doença, como se pode ver nesta passagem de Heráclito: “é a doença que torna a saúde agradável e boa, o mesmo faz a fome com a saciedade, e o cansaço, com o repouso”; e há, de outro, o distanciamento entre a alma e o corpo como resultado da doutrina cartesiana, cuja força impregna todo o debate filosófico até o amadurecimento das ciências modernas, como se pode ver na filosofia materialista desenvolvida por La Mettrie (1961)² no clássico *o homem máquina*. A experiência do corpo saudável e do corpo enfermo, da fronteira que se inicia na vida e se encerra com a morte é o palco onde se situa núcleo desta discussão. A dificuldade maior consiste na razão instrumental e no caráter objetivo das ciências modernas diante de uma questão que parece ser antagônica ao paradigma da ciência moderna. O paradoxo consiste na objetividade do conhecimento científico diante de algo que escapa a qualquer forma de objetividade: a corporeidade.

A oposição entre o corpo saudável e o corpo doente, segundo a concepção fenomenológica de Gadamer, consiste na relação entre o estado de bem-estar que implica a noção de estar-presente-no-mundo, viver para fora ao alcance da perfeição, em contraste com a noção de doença, que nos recolhe a um interior e nos priva da experiência do mundo. O eixo do problema, como já o antecipamos, consiste na relação que se estabelece entre a razão instrumental e a experiência corporal. A objetivação das ciências modernas, nesta linha de pensamento, foi a razão pela qual esta distância fosse ainda mais dilatada. Outro aspecto, talvez não menos fundamental que se encontra subjacente aos argumentos de Gadamer, diz respeito ao problema decorrente do amadurecimento das ciências modernas entre, de um lado, as ciências naturais e, de outro, as

² Referimo-nos à obra *O homem máquina*, clássico da filosofia materialista de Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), obra que se propõe a discutir as relações entre a alma e o corpo.

ciências humanas. Acerca da busca desta superação, ou da interlocução crítica entre estas duas dimensões podemos mencionar a tese de Canguilhem (2009), *O Normal e o Patológico*, tema no qual o filósofo procura estabelecer os limites da concepção positivista de patologia a partir de A. Comte e Claude Bernard, para os quais o estado patológico diferencia-se do estado de saúde somente por uma relação de ordem quantitativa. Segundo Canguilhem, a experiência da doença não implica reversibilidade, mas adaptações e inovações fisiológicas de ordem qualitativa. A respeito da média, como resultante estatística que prediz certo estado normativo, Canguilhem escreve:

Não podemos partir dessa média para cumprir nosso dever médico para com o indivíduo. Tratando-se de uma norma supra-individual, é impossível determinar o “ser doente” quanto ao conteúdo. No entanto, isto é perfeitamente possível quando se trata de uma norma individual [CANGUILHEM, 2009, p. 71].

Argumento corroborado através desta passagem de Gadamer:

Mas quando, por exemplo, se quisesse impor valores padrões a uma pessoa saudável, o que conseguiríamos seria, antes, deixa-la doente. Habita, pois, na essência da saúde manter-se dentro de suas próprias medidas. A saúde não permite que valores padrões, transferidos ao caso singular com base em experiências médias, se imponham, pois isto seria algo inadequado [GADAMER, 2006, p. 113].

É preciso ressaltar o papel que os dois teóricos ocupam não só no pensamento filosófico do século XX, mas, sobretudo, na contribuição de ambos enquanto epistemólogos. O ponto em comum culmina em apontar o caráter determinista da ciência diante de questões que convocam, a cada dia, uma abertura epistemológica e paradigmática. Na conclusão de sua investigação, Canguilhem observa:

Embora admitindo a importância dos métodos objetivos de observação e de análise na patologia, não parece possível que se possa — com absoluta correção lógica — falar em “patologia objetiva”. É claro que a patolo-

gia pode ser metódica, crítica, armada de meios experimentais. Essa patologia pode ser considerada objetiva, em relação ao médico que a pratica. Mas a intenção do patologista não faz com que seu objeto seja uma matéria desprovida de subjetividade. Pode-se praticar objetivamente, isto é, imparcialmente, uma pesquisa cujo objeto não pode ser concebido e construído sem referência a uma qualificação positiva e negativa; cujo objeto, portanto, não é tanto um fato mas, sobretudo, um valor [CANGUILHEM, 2009, p. 93].

A vindicação de Canguilhem diz respeito a uma mudança do olhar: do meramente quantitativo para o qualitativo, do *fato* para o *valor*. Não se trata de lançar ao fogo todo o legado do objetivismo, desprezando o vetor histórico que fez com que o homem desse um salto do *estado pré-científico* para o *novo espírito científico*. (BACHELARD, 1996 – grifos nossos). Talvez seja o caso de buscar a harmonia necessária entre as polaridades antes mesmo de submetê-las ao juízo do indissociável e do incompatível.

Por uma hermenêutica da saúde e da doença no limiar da razão instrumental

“Conheceríamos bem melhor muitas coisas se não quiséssemos identifica-las com tanta precisão.”

J. W. GOETHE (escritor alemão, 1749-1832),
Máximas e reflexões, 501.

Gadamer acredita que a superação da razão instrumental frente aos desafios que se impõe a partir do problema da corporeidade deva orientar-se por meio de uma conscientização implicada numa concepção que admite um futuro aberto a novas possibilidades, de um despertar da consciência ecológica que, como ele escreve:

Ela abrange não somente a capacidade de se entender bem consigo mesmo, mas também de se entender bem com os outros. Aprender a realmente aceitar o estado

de dependência em relação ao outro considerando, ao mesmo tempo, o próprio ser-aí humano de cada um, parece-me a ajuda que o ser humano pode encontrar para si mesmo, assim como ele, de acordo com as possibilidades, sabe escutar, por assim dizer, o ritmo interior da vida, que ele realiza consigo, e sabe não dar muita atenção ao ritmo de suas palpitações e aos mais leves de seus desvios, preservando-se através de reação inconsciente, de um relaxamento instintivo e da recuperação da leveza do próprio ser-aí humano no mundo e do ser-capaz-de-fazer [GADAMER, 2006, p. 87] .

De um modo ou de outro, constata-se o quão ameaçado sente-se o homem moderno diante do progresso científico e o quão este homem tornou-se refém do uso exacerbado do cientificismo, deparando-se com questões-limite como as que foram até aqui apresentadas, e que suscitam discussões ainda mais pontuais e atualizadas – embora não aprofundadas neste ensaio – como o problema da *Eugenia Liberal* discutida por Habermas (2016) em *O futuro da Natureza Humana*.

Como se pode ver, os principais dilemas das sociedades contemporâneas se dão no cruzamento das fronteiras entre o estabelecimento de uma ciência moderna e, por consequência, seus desdobramentos éticos e morais, e as questões relativas as formas que adquirem no plano político e jurídico. No complexo tecido social, tais fronteiras diluem-se na experiência corporal de cada indivíduo em seus diversos contextos. Como conclui Gadamer ao fim do quinto capítulo: “Hoje, vejo o problema da moderna razão instrumental especialmente na sua aplicação a coisas, com as quais todos nós, como educadores ou na família, na escola e em todas as instituições da vida pública, temos de lidar.” (IDEM, 2006, p. 90). A lógica da Ciência, longe de refrear-se diante de questões que põe em risco seu próprio futuro, e que a colocam diante de dilemas que começam a exigir do homem uma postura novamente radical, ou parece apenas haver iniciado o seu projeto sobre a humanidade, cujo final coincide ou supera o maior dos exageros da ficção científica, ou o destino reserva um segredo de expansão da consciência; de uma consciência que se opõe à obstinação científica, como bem pode ser ilustrada pelo famoso depoimento de Jacques Testard ao abandonar suas pesquisas sobre genética humana por motivos éticos:

Não quero fazer certas coisas. Minha última façanha terá sido o congelamento de embriões humanos. Não irei mais longe, não tentarei outras “novidades”. Outros o farão, não porque sejam melhores, mas porque tem

vontade de fazê-lo, de fazer com que falem deles, de aparecer na televisão. Tenho plena consciência de que uma tal decisão equivale, para mim, a uma forma de suicídio profissional. Sei também que minha posição é ultraminoritária no mundo científico, (...) *A lógica da pesquisa* se aplica ao que ainda está privado do odor do progresso, mas não se pode aplicá-la ao que já tem o gosto de um enorme perigo para o homem [TESTARD, apud, CHRÉTIEN, 2004, p. 21].

Esse destino, de uma ampliação da consciência é o que sugere Gadamer ao trazer ao seu argumento o que ele chama de um despertar da consciência ecológica. Tal concepção traz implicada a noção de partilha, de um comprometimento com a vida social de todos, de pôr em movimento as possibilidades de relações humanas entre os homens. É de fato curioso notar como o pensamento filosófico se opõe ao científico. No depoimento de Testard, servindo-nos aqui como modelo de homem da ciência, não há sequer indícios de esperança. Ao contrário, o depoimento é conhecido por seu tom melancolicamente pessimista; a noção fatal de que fazer parte dos construtores da ciência implica submeter-se às próprias leis da lógica da pesquisa. O dilema se impõe, então, como uma luta desproporcional cujo desfecho fatalista, aqui, culmina com o espírito do desertor: misto de alívio e melancolia motivados pelo espanto de quem vislumbra a finalidade escatológica de algo que em aparência era somente harmonia e certeza. A sensação, por isso, é a de “suicídio” profissional. Não há terra firme aonde pisar. A não ser através de uma proposição filosófica, como o faz Gadamer. Ou a partir de uma abertura paradigmática, apoiada em bases filosóficas como no projeto Heideggeriano ou realizada, também a partir da filosofia, como o fez Canguilhem. Este é um dos problemas que parece instalar-se na velha discussão entre o conhecimento científico e filosófico, portanto coloca-se de antemão como um problema eminentemente epistemológico.

Embora Canguilhem e Gadamer tenham uma constituição de pesquisa bem definida, pode-se aventar aproximações quanto a compreensão que ambos tem da saúde e da doença. Ambos coincidem quanto a diluição da polaridade distintiva entre os dois conceitos: estes não constituem valores opostos, mas assumem uma conotação de complementariedade que lhe é intrínseco. Esta mudança de olhar, que no fundo implica uma conciliação entre noções fragmentadas pela tradição dualista do pensamento ocidental, se por um lado expõe o desejo filosófico de superá-la, por outro, empresta à filosofia um arcabouço cujas noções antagônicas, ao serem superadas do ponto de vista teórico, transformam-se em novos problemas que podem ser ainda mais amedrontadores e terríveis.

À guisa de conclusão

*“Uma ciência que hesita em esquecer
seus fundadores está perdida.”*

A.N. WHITEHEAD (filósofo
inglês, 1861-1947), atribuído.

O objetivismo da ciência torna-se o alvo de concepções humanísticas que advogam a favor dos aspectos metafísicos do homem, passíveis apenas de aferição de seus caracteres qualitativos. Agora bem, de que modo a crítica se impõe diante das concepções mais “duras” a respeito dos diversos objetos e o quanto esta crítica apresenta-se plausível, não demasiado utópica e não ingênua, é o que realmente parece fazer sentido para o debate. A razão, e mais recentemente a razão instrumental, consequência histórica do cartesianismo, ou mais especificamente, da filosofia baconiana, ao afastar a metafísica do conhecimento, produziu enormes distâncias entre o homem e as coisas na medida em que fracionou os objetos com o intuito de conhecê-los. A dualidade entre o corpo e a alma, que desde Descartes se impôs com força total enquanto objeto filosófico representa o marco do distanciamento entre o metafísico e o material, tema essencialmente antropológico.

Para o racionalismo cartesiano o corpo e a alma são dimensões eminentemente distintas: a alma enquanto coisa pensante e o corpo enquanto coisa extensa, semelhante a uma máquina cuja fusão, segundo o filósofo, decorre por meio da glândula pineal – órgão situado na parte superior do cérebro. Tal é o problema central – evidentemente impregnado por uma questão de método, que parece haver se instaurado no desenvolvimento sobre a noção de corpo. O corpo como objeto de conhecimento, destituído da alma, somente a ideia do corpo como um sistema de funcionamento orgânico; ou o corpo morto, furtado das tumbas e disputado por cães famintos por Vesalius³ para a dissecação – tais exemplos sugerem o distanciamento do homem de si mesmo; e talvez denotem o ponto original do que, ao longo da história da medicina, fora chamado de desumanização da ciência em detrimento da razão instrumental.

A noção de distanciamento entre o corpo e a alma, que em sentido derivado implica a distancia entre noções como a de saúde-doença, normal-patológico, está atrelada a uma cadeia de entrelaçamentos epistemológicos que, ao passar do tempo, viriam a se constituir e se legitimar. Nas palavras de Ayres:

³ Cf. Friedman e Friedland (2006) em Andreas Vesalius e a moderna anatomia humana.

[...] a objetividade lograda pelos discursos biomédicos modernos (domínio instrumental da doença) é o produto particular de uma certa racionalidade prática (busca prática da saúde) que conferiu validade ética, moral e política a um certo quê fazer e como fazer que se fizeram preponderantes no Ocidente a partir de meados do segundo milênio da Era Cristã. A racionalidade instrumental biomédica está enraizada nos horizontes normativos desse contexto de sociabilidade [AYRES, 2007, p. 50].

É neste contexto que o debate epistemológico se impõe. Primeiro como crítica ao determinismo racionalista, depois como tentativa de superação. Ora pela fenomenologia hermenêutica, através de um despertar da consciência ecológica (GADAMER, 2006), ora por meio de um olhar que consiste no desenvolvimento e um *projeto de felicidade*, admitindo esta como uma concepção tributária da tradição ontológico-existencialista que assume como pano de fundo o relacionamento intersubjetivo entre profissionais de saúde e seus destinatários na busca contínua de seus projetos de felicidade. (AYRES, 2007).

Isso posto, é preciso investigar a que ponto tais perspectivas se aplicam ao cotidiano onde as relações humanas se vêm ainda submersas num universo simbólico e cultural tão impregnado pela força do paradigma racionalista.

Recebido em: 21.11.2016 Aprovado em: 09.01.2017

{Referência Bibliográfica

AYRES, J. R. Uma Concepção Hermenêutica de Saúde. *Physis: Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 17 (1) 43-62, 2007.

BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Tradução: Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. São Paulo: Forense Universitária, 2009.

CHRÉTIEN, C. *A Ciência em Ação*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas/SP: Papirus, 1994.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. (Col. Os

pensadores). Tradução J. Ginsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FRIEDMAN, M; FRIEDLAND, G, W. *As dez maiores descobertas da medicina*. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GADAMER, H. G. *O Caráter Oculto da Saúde*. Tradução: Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006.

HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana: A Caminho de Eugenia Liberal?* Tradução: Karina Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

HEIDEGGER. *Ser e tempo* (Parte I). Tradução: Maria Sá

Cavalcante Schuback. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Ser e tempo* (Parte II). Tradução: Maria Sá Cavalcante Schuback. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

LA METTRIE, J. O. *El hombre máquina*. Tradução: Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1961