



## **Formação do Sujeito e Transdisciplinaridade**

### **História de vida profissional e imaginal**

**Patrick Paul**  
Tradução: Marly Segreto



Centro de Estudos Marina e Martin Harvey  
1ª Edição – São Paulo – 2008

Título original: *Formation du Sujet e Transdisciplinarité*  
*Histoire de vie professionnelle e imaginaire*

Primeira edição em francês: L'Harmattan © 2003

Direitos para a língua portuguesa reservados a  
TRIOM – Centro de Estudos Marina e Martin Harvey  
Editorial e Comercial Ltda.  
Rua Araçari, 218  
01453-020 – São Paulo – SP – Brasil  
Tel/fax: 11 3168-8380  
[editora@triom.com.br](mailto:editora@triom.com.br) – [www.triom.com.br](http://www.triom.com.br)

Tradução: Marly Segreto  
Revisão: Lucia Brandão, Therezinha Siqueira Campos, Ruth Cunha Cintra, Vitoria Mendonça  
de Barros  
Imagem da capa: Higéia, deusa da saúde  
Capa e diagramação: Casa de Tipos Bureau e Editora Ltda.

**As novas regras ortográficas já foram aplicadas, na medida do possível, nesta  
edição.**

Edição patrocinada por Vitoria Mendonça de Barros

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

# SUMÁRIO

## Introdução

### Preâmbulo

#### **A antropoformação e os problemas que emergiram do campo singular de nosso estudo**

1. Os problemas que emergem
2. A antropoformação como produto de uma heteroformação formal e de uma autoformação experiencial
3. A antropoformação pensada como a interação de uma dimensão «diurna» com uma dimensão «noturna» na formação

### PRIMEIRA PARTE

#### **Referências teóricas e epistemológicas**

#### CAPÍTULO 1

##### **A formação médica e seus paradigmas**

1. Um problema geral, histórico e pessoal
2. Holismo e acupuntura
3. Dualismo e homeopatia
4. Positivismo e mecanicismo na medicina clássica

#### CAPÍTULO 2

##### **A nebulosa dos sonhos e a constelação dos *songes***

1. Antropologia do sonho
2. Abordagem psicológica do sonho
3. Abordagem científica do sonho
4. Autoformação e gnoseologia
5. A fenomenologia da consciência gnóstica
6. Mudanças de lógicas e paradigmas: construtivismos e fenomenologias
7. Relatos da formação, de sonhos e fenomenologia
8. A questão transdisciplinar

### SEGUNDA PARTE

#### **A Pesquisa de campo e a análise dos dados**

#### CAPÍTULO 1

##### **As bases metodológicas**

1. A análise de conteúdo
2. Os sonhos, sua realidade, sua interpretação
3. Autobiografia, autoanálise e construção identitária
4. O romance da formação
5. O paradigma da tecelagem, entre filosofia e antropologia

#### CAPÍTULO 2

##### **A fase de elaboração dos relatos**

1. A redação da coleta de dados

#### CAPÍTULO 3

##### **Análise dos relatos da formação**

1. Os índices da formação
2. Os eventos da vida pessoal
3. Os eventos da vida profissional
4. Clarificação histórica da emergência dos diferentes paradigmas

## CAPÍTULO 4

### **Análise dos adventos da história de vida imaginal**

1. As categorias oníricas e perceptivas

## CAPÍTULO 5

### **A história de vida imaginal, suas fases e suas rupturas**

1. A primeira fase de separação e a primeira ruptura
2. A segunda fase de elevação e a segunda ruptura
3. O anúncio de uma etapa de fixação: 1994-1996
4. A ruptura de 1995-1996 e a fase unitiva que se segue
5. História de vida imaginal

## CAPÍTULO 6

### **Relação entre fases oníricas e os regimes de Gilbert Durand**

## CAPÍTULO 7

### **Relação entre eventos dos relatos da formação e adventos da história de vida imaginal**

1. A análise dos sonhos relacionados à vida cotidiana
2. Temporalidade comparada das rupturas formativas e dos adventos imaginais
3. Consciência existencial, realidade onírica e temporalidade

## CAPÍTULO 8

### **A questão do sujeito e da identidade**

1. Busca identitária e imaginação
2. O dragão e seu sentido
3. A busca identitária e a revelação dos nomes
4. O nome oculto

## TERCEIRA PARTE

### **A modelização resultante do trabalho de campo e algumas aplicações**

## CAPÍTULO 1

### **A modelização**

1. A triangulação como matriz de base
2. Triangulação e níveis de realidade
3. As três dobras como intermundos
4. Os três princípios: diferença, conversão positiva e apagamento
5. Os diferentes tipos de terceiro incluído
6. Terapia, maiêutica e iniciação

## CAPÍTULO 2

### **Níveis de pensamento e níveis de realidade**

## CAPÍTULO 3

### **A temporalidade**

1. Tempo, história de vida e história de vida imaginal
2. Um atraso em relação à existencialização eterna
3. Holismo e tempo cíclico
4. Dualismo e tempo linear
5. Não dualidade e tempo presente
6. Tempo e reversibilidade
7. História, trans-história, metahistória e eternidade

## CAPÍTULO 4

### **Educação e formação**

1. A educação e suas questões: um esclarecimento metodológico
2. A formação e seus níveis
3. A formação em dois tempos e três movimentos

**Conclusão**

**ANEXO**

**Uma definição dos pólos**

**Bibliografia**

**Tradução dos títulos dos livros citados no texto**

**Índices**

## INTRODUÇÃO

A epistemologia científica é construída, ainda hoje, sobre um necessário reducionismo metodológico. Mas sua racionalidade, que valoriza a objetividade crítica, associa a ela um reducionismo ontológico particularmente abusivo quando se questiona o sujeito em sua inteireza e em sua singularidade. Além dos campos que as ciências testemunham, o homem aspira pela descoberta de uma unidade integrativa de suas fragmentações. Essa aspiração ao remembramento associa-se a uma busca de sentido, que não pode satisfazer-se com as representações fragmentárias dadas pelas diversas disciplinas, por mais consequentes que sejam as suas riquezas.

Os saberes também visam consolidar a condição do homem em estado de tensão entre natureza e cultura, corpo e espírito.

De modo evidente, a busca de sentido recebeu respostas diversas, no decurso dos séculos. A história das ciências o demonstra claramente. Essa busca, nascendo no pensamento do homem, diz respeito, fundamentalmente, ao que ele é. A tentativa de resgatar a significação da vida opera, portanto, pelo jogo do espelho. Interrogar a esfinge remete ao questionamento da própria existência. Toda aspiração orientada para a busca de sentido dirige-se, cedo ou tarde, para um trabalho formativo, para um projeto antropológico, propondo questões tão amplas quanto indeterminadas. Quem sou eu? O que é ser sujeito? O que é ser? A que se refere o conhecimento de si? Como descobrir a si mesmo, como se formar? A relação homem/ser é uma relação de identidade? Quais são as relações, as diferenças, entre o sujeito que eu sou e o Ser? Como nos dirigirmos rumo ao Ser, à ontologia?

O reducionismo científico, devido ao seu próprio método, está pouco armado para encetar um encaminhamento que gere tal questionamento. De longa data, o progresso resultou de uma renúncia do homem à sua globalidade. A pesquisa possui os seus objetos, necessariamente diferenciados segundo as disciplinas. Mas o fato humano escapa de todo recorte disciplinar, o jogo da vida se apresentando, a cada instante, em diferentes ordens: quântica e física, genética, biológica, fisiológica, psicológica, imaginal, social, cultural e espiritual. Todos esses componentes, em interdependência, não podem ser separados, salvo ao se dissecar um cadáver ou ao se construir a reflexão num quadro, voluntário, de uma representação limitada. Mas, então, o homem não está mais plenamente integrado ao processo global do conhecimento que o constrói. Ele torna-se portador de um saber objetivo, separado de si, engendrando, pela não participação no real, todos os riscos de erros possíveis.

Importa, então, nos interrogarmos sobre o estatuto do homem, sobre sua realidade ontológica. Para tentar responder a esses questionamentos, a direção de nossa pesquisa foi delineada de maneira precisa, nos detendo sobre a questão da formação, na medida em que o modo de se formar pode pressupor uma atenção dirigida a si mesmo, a um projeto vital e social, a uma maneira de ser. A formação de si torna-se indicador ontológico. Aliás, Platão, em *A República*, sugere essa relação.

O campo da formação é o lugar de um grande número de abordagens, às vezes divergentes e, mais frequentemente, complementares. A educação para o meio ambiente ladeia a educação para a saúde. Fala-se em formação inicial, contínua, permanente, por alternância, de autoformação ou formação experiencial; algumas oferecendo diplomas, outras não; algumas, ainda, remetendo à validação das aquisições. Em todas essas situações, entretanto, o importante é considerar que é do homem que se fala, que se estuda, a quem se ensina e que se forma. Mas os dois campos, o da formação e o do humano, se bem que ligados, parecem eminentemente variáveis segundo os objetos disciplinares que lhes dizem respeito, tornando-se delicados para definir e complexos para abordar, apesar da utilização tão corrente desses termos.

O que pode nos ensinar o homem a partir de sua nomeação? O homem, *hominem*, acusativo de *homo*, é construído com a raiz indo/européia *ghyom*, «terra»: criatura nascida

da matéria física, em oposição aos deuses celestes. Toda a busca do homem, devido à sua realidade terrestre e à sua mortalidade, parece decorrer, portanto, do duplo registro de sua parte manifesta e de sua aspiração à imortalidade, à divindade «heróica», como numerosos mitos podem testemunhar. Haveria, assim, uma relação entre homem e formação: o princípio interno de unidade dos seres consistindo numa orientação rumo ao celeste, a partir da sua forma sensível; o que poderia ser atestado por nossa postura vertical.

A formação – pelo latim *forma*, ligada ao grego *morphê* – com efeito envolve o sentido geral de «aparência sensível» (*Dictionnaire historique de la langue française*\*, Le Robert). Essa ideia sobre forma foi matizada pela linguagem lógica e filosófica, que dela conservaram o «princípio interno de unidade dos seres». O aspecto notável dessa definição nos remete à relação quase etimológica entre formação e ontologia, estabelecendo explicitamente a questão do ser, logo, do homem, no aprofundamento da questão da formação.

Se, no extremo de um exame filosófico, a formação supõe o ato formador por excelência – o da ação divina do Verbo que, digamos, faz – penetrar no campo da formação resulta no desvelar da *Imago Dei* como molde da forma e manifestação do Ser. O termo evoca também, na linguagem corrente, o modo como o homem se constrói a partir de suas experiências. O que aparece, então, é a formação no sentido de *Bildung*, o romance da formação testemunhando as etapas que orientam o indivíduo rumo a si mesmo. Nesse contexto, o neologismo «antropoformação» nos convida a questionar sobre o homem em formação e sobre a formação do homem, postulando um processo em diferentes graus do ser (ontologia), associado a diversos graus de conhecimento (epistemologia).

Nosso propósito, que deseja contribuir para um início de resposta, é concebido como um ensaio, que procura determinar as etapas de tal processo de modo a dar sentido à questão da antropoformação e da busca da identidade. A questão epistemológica, associada à dos diversos graus do ser e à da metodologia que permite chegar a um tal modelo, atravessa nossa pesquisa, estando intimamente associada a ela.

A presente obra apóia-se, em grande parte, sobre uma pesquisa que foi objeto de uma defesa de tese de doutorado em Ciências da Educação (P. Paul, 2001) e repousa sobre uma autobiografia (um relato da formação, escalonado num período de trinta anos), articulada a uma «história de vida imaginal» (relato onírico, recomposto a partir de um conjunto de 750 sonhos, recolhidos ao longo de 25 anos). Ela responde ao tema da formação por meio da construção de um modelo biocognitivo do humano em formação, enunciando as etapas do processo. Nosso percurso, ao mesmo tempo profissional e pessoal (como médico, formador e sonhador), nos permitiu encontrar campos epistemológicos diferentes, representativos da complexidade humana. Alguns deles pertencem ao mundo científico: formação médica e DEA/Master de Ciências (microbiologia), doutorado em Ciências da Educação; outros pertencem ao terreno das medicinas alternativas: homeopatia, acupuntura, medicina chinesa tradicional e antropologia médica; outros ainda, ao registro do questionamento interior: oniologia, sonho acordado dirigido, alquimia, hermetismo, heráldica e cabala, por exemplo.

Desta base, ao mesmo tempo cognitiva e experiencial, destacamos um processo de antropoformação construído, em nossa história de vida, sobre rupturas e pontes estabelecidas entre patrimônios culturais e cognitivos diferentes, que não pertencem aos mesmos campos de conhecimento, mas que todos eles, no entanto, falam do homem.

Surge, então, o conflito entre concepções diferentes, que podem ser reduzidas, opostas ou, por que não, religadas, numa ultrapassagem integrativa. Esta última prioridade, da ordem da prática profissional, no início, e da finalidade epistemológica, em seguida, impôs a busca de um método de resolução de problemas. Como, com efeito, não mais opor, em termos de prática, a medicina científica e a homeopatia ou a acupuntura, por exemplo? Como religar, para um melhor conhecimento de si, as experiências vindas do exterior com os signos provenientes do interior, pela interposição dos sonhos? Possuir

---

\* NE: A tradução para o português dos títulos de livros que estão em francês se encontra no final deste livro, após a Bibliografia.

diferentes competências, que se exprimem alternativamente nas temporalidades de um ser fragmentado, de acordo com os interesses da vida ativa e da vida interior, é uma imposição da vida ou há possíveis interações?

Nesse amplo contexto importa, em primeiro lugar, explorar os problemas que emergiram dos diversos registros que cruzaram o campo da nossa formação; o que impõe, de passagem, uma certa precisão das definições a fim de esclarecer nosso questionamento. Nosso preâmbulo sobre a antropoformação tratará disso.

Três etapas posteriores organizarão nossa obra, que o leitor poderá abordar separadamente, segundo seus próprios interesses: as referências teóricas e epistemológicas, o trabalho de campo e a metodologia, a modelização procedente da pesquisa e algumas perspectivas decorrentes.

A primeira parte explora os campos teóricos e epistemológicos que atravessaram nossa «história da formação»: por um lado, os campos médicos, científicos e antropológicos, e, por outro, os que a nossa vida interior pôde cruzar, quer se tratassem dos sonhos, quer da gnose, por exemplo. A multiplicidade de campos abordados exigiu a sucessão de vários capítulos. Buscamos, para facilitar a leitura, oferecer algumas tabelas e resumos. A epistemologia transdisciplinar, como processo de construção de relações, finaliza essa investigação. A transdisciplinaridade, com efeito, se impôs, pouco a pouco, como possível estratégia e, depois, como epistemologia e metodologia importantes no trabalho formativo. Para permitir as comparações epistemológicas, mantivemos o mesmo plano em cada um dos estudos referidos, consistindo em ressaltar dois postulados gnoseológicos e dois princípios metodológicos.

A segunda parte expõe as bases metodológicas e a análise propriamente dita. Sua aposta é legitimar as relações entre consciente e inconsciente, regimes diurno e noturno, diacronia e sincronia, história da formação e «história da vida imaginal». O paradigma antropológico e filosófico da tecelagem é utilizado para operar as relações entre níveis diferentes de realidade. A questão da busca de identidade, fornecendo as bases posteriores para a construção de um modelo que responda à questão da epistemologia do sujeito e dos diferentes graus do Ser, constitui a sua finalidade.

A terceira parte retoma os dados da análise e da exploração epistemológica inicial. Ela tenta modelar esse conjunto complexo em diferentes níveis lógicos ligados aos diversos graus ontológicos. A questão do Ser e de seu devir temporal inscreve-se também nesse modelo, que desemboca sobre um certo número de questionamentos associados ao conceito da formação em ciências da educação. Outros lugares disciplinares poderiam ter sido interrogados pela problemática do sujeito em formação e da ontologia nos diferentes setores associados às ciências humanas, à filosofia, à medicina e saúde e à antropologia. As relações entre ciências e tradições poderiam também ter sido questionadas. Escolhemos ocultá-las para tornar a leitura da obra mais fácil.

As reflexões sobre a particularidade das competências profissionais e sobre a questão da formação do sujeito englobam a problemática dos métodos qualitativos de busca de compreensão, da fenomenologia, das histórias de vida, da hermenêutica e da transdisciplinaridade. Desembocamos num modelo sistêmico e antropológico ampliado visando consolidar a situação ontológica do estatuto do humano.

Salientamos que a tese de doutorado, que precede este trabalho, não poderia ter nascido sem o acompanhamento de Gaston Pineau. Que ele receba aqui o agradecimento por sua qualidade de ser e pela confiança que testemunhou, apesar dos temas «labirínticos» de nosso estudo. Nossa gratidão também é dirigida ao conjunto do júri de tese: Georges Haddad, por ter aceitado a presidência, Jean-Jacques Wunenburger pela pertinência de sua análise, que nos permitiu algumas modificações indispensáveis nesta obra. Agradecemos também a Patrick Boumard. Enfim, nosso reconhecimento se expressa também junto a Philippe Bagros. Não poderíamos agradecer a todas as pessoas que, de perto ou de longe, contribuíram com essa pesquisa. Mas não poderíamos deixar de dar uma atenção muito particular e agradecimentos dirigidos a Basarab Nicolescu e aos membros do



CIRET (Centre International de Recherches et d'Études Transdisciplinaires), franceses e brasileiros (mais particularmente, Maria F. de Mello, Vitria Mendonça de Barros e Américo Sommerman), que souberam, com os encontros e os escritos, dinamizar este estudo; agradecemos, enfim, a Denyse de Villermay e Michel Randon por sua afirmada amizade.

## **PREÂMBULO**

### **A antropoformação e os problemas que emergiram**

#### **do campo singular de nosso estudo**

### **O homem e a formação**

Como a questão do homem e da formação atravessa nosso estudo, será necessário, inicialmente, definir essas duas noções, que não são novas. Lembramos que Platão, em *A República*, já havia examinado a construção da pessoa e suas consequências em matéria de educação segundo um eixo diretor sensivelmente vizinho. Seu modelo do conhecimento evoca, antes de tudo, o «Conheça-te a ti mesmo», inscrito no alto do frontão do templo de Delfos. Com efeito, segundo Platão, o conhecimento designa o processo psíquico pelo qual a alma, percebendo um objeto, é capaz de exprimir, mais ou menos exatamente, a sua essência. Esse conhecimento, que é encetado de diferentes modos, supõe, então, um «afeto», que é medida da alma e medida do homem. Pois o homem, o *Anthrôpos*, apresenta a particularidade de poder exercer várias funções psíquicas, e o seu modo de vida, ou antes, de pensamento, instaura uma relação particular entre a alma e o corpo. Uma justa proporção nessa relação, permitindo o equilíbrio, promove a saúde, imitando o que, no *Timeu*, Platão chama de «harmonia divina» (80b). O conjunto desses níveis oferece um certo número de características antropológicas. O humano apresenta, em sua natureza, um corpo e uma alma tripartida. Ele participa da vida da cidade, mas o mundo da inteligência, do espírito e da divindade não é um dado de base, ele deve ser obtido pela filosofia na formação educativa.

A ciência atual (com exceção de alguns casos particulares) não se satisfaz com essa abordagem de Platão, e tende mesmo a nivelar essa graduação, expulsando o sujeito do campo do conhecimento. Sob o pretexto de objetividade, ela examina somente o nível de realidade humana material. Seria o caso de dizer que a filosofia platônica faz parte de um patrimônio em desuso, ou ainda, que a ciência se engana?

As distinções parecem antes depender do lugar do olhar e da palavra, impondo uma multirreferencialidade à qual os campos disciplinares pouco recorrem. As ciências humanas, sem dúvida mais do que as outras, apresentam, no entanto, o imperativo dessa integração da complexidade constitutiva do humano, sob o risco de se esterilizar. Mas, como articular biologia e psicologia, consciente e inconsciente, corporalidade e espiritualidade, ação e contemplação, conhecimento e imaginação, *mûthos* e *lógos*, razão e intuição? O corte que construiu o conhecimento atual não é recente. Assim, J.-P. Resweber (2000) relembra a clássica fratura existente, desde a aurora da criação das universidades no século XIII, entre as artes do *Qadriuvium* (e sua abordagem quantitativa ou explicativa) e as do *Trivium* (repousando sobre uma aspiração compreensiva e qualitativa).

Mais tarde, Kant e, em seguida, os neokantianos, ao afirmar a oposição rígida entre a representação sensível e o mundo das ideias, separam, por um longo tempo, as ciências da natureza – condenadas à explicação (*Erklären*) – das ciências do espírito, valorizando a compreensão (*Verstehen*). A dificuldade prática das ciências humanas e da medicina não seria o testemunho dessa tensão entre natureza e cultura, corpo e espírito?

### **A complexidade do prefixo «auto»**

Nosso processo de pesquisa foi construído sobre o registro primeiro do «auto»: autobiografia, autoanálise e, em parte também, autoformação.

O prefixo «auto» impõe que seja esclarecida uma confusão sempre possível: ele significa «si mesmo» e não «só». O «auto», como ato pessoal de escrita, de análise, da formação, não supõe isolamento, mas uma relação com os outros. Ele estipula, além do

mais, uma aptidão para falar de si, para se criticar, para refletir sobre si mesmo, de modo a estabelecer as etapas que apoiaram a elaboração de si em direção a uma busca identitária.

Falar de si, se quisermos evitar os riscos da «ilusão biográfica» (G. Pineau, J.-L. Le Grand, 2ª ed. 1996, p. 72), só tem interesse se nos empenharmos numa busca de sentido distanciada dos acontecimentos que formam a trama da vida e de sua escrita.

A orientação desta abordagem aparece, então, claramente: não se trata de contar sobre «mim» (insistindo no aspecto singular aqui empregado), mas, ao contrário, trata-se de compreender como uma experiência de vida singular pode conduzir à formalização de um trajeto biocognitivo; trajeto este que, eventualmente, daria sentido a uma pesquisa que atravessa os campos da educação, da antropologia e da medicina. A busca de convergência se impôs a nós desde o início, tanto no que concerne aos diferentes campos enumerados acima, como na direção tomada por nossa pesquisa: o tema subjacente, onipresente e redundante, em cada uma das etapas que nos construíram (medicina, ciência, antropologia, onirologia...), parece ser a busca de pontes e de invariância entre campos diferentes, a aspiração à descoberta de uma certa unidade subjacente à diversidade disciplinar, humana ou cultural. Tivemos consciência do desafio aí envolvido, pois era importante evitar todo sincretismo redutor e todo despotismo unificador. Estando inscrito numa dialética e numa dialógica, esse processo vai no sentido contrário ao das disciplinas que, certamente, distinguem e separam para analisar. Daí a importância complementar a esta abordagem de um questionamento multi e interdisciplinar que elabore outros métodos não redutores a fim de apreender a complexidade para poder analisá-la.

Estas averiguações constituem o ponto de partida da nossa investigação. Elas propõem a questão de saber: como competências profissionais diferentes podem ser articuladas; como o sonho se constrói a partir da vida e como a existência se nutre de nossos sonhos; como o questionamento profissional, pelas diversas epistemologias que ele subentende, pôde tornar-se criador de um percurso pessoal, e vice-versa. Em outras palavras: como a pessoa, em sua unidade singular, pode constituir-se a partir daquilo que a cerca e do que a alimenta, tanto no exterior como no interior dela mesma? A mesma questão, formulada de outro modo, seria perguntar: como, em termos de resolução de problemas, nos confrontar com a complexidade, com a heterogeneidade disciplinar, com a multirreferencialidade, com as oposições epistemológicas, com as separações entre vida profissional e pessoal, na esperança de descobrir o seu sentido?

Escolhemos descrever o caráter complexo de toda situação da formação por meio de nossa própria história formadora. Sentimos, pela interposição dos sonhos, que existia uma possível relação entre essa história e nossa vida inconsciente. Decidimos realizar nossa pesquisa na área das ciências da educação, por ser o lugar em que a heterogeneidade disciplinar constitui, ao mesmo tempo, a sua riqueza e o seu drama. Podemos supor que esse lugar apresente, pelo menos analogicamente, as mesmas problemáticas que as do nosso terreno de análise. Nas ciências da educação, com efeito, a constatação da heterogeneidade, frequentemente considerada como fraqueza e «não científica», é levada adiante pelos portadores de uma epistemologia redutora. Mas nossa sociedade e seu campo educativo não se podem satisfazer com a redução positivista, seja qual for a sua fundamentação. Pois a complexidade dos fatores operantes, aquela dos diferentes saberes e de suas relações, impõe-se cada vez mais, pedindo uma nova postura, mais aberta e mais adaptada à resolução de problemas. Essa postura, se ela existe, passa por uma mudança epistemológica mais capaz de integrar os dados complexos. Nossa própria história da formação parece constituir, nessa ótica, um terreno a ser explorado.

## **1. Os problemas que emergem**

Como ponto de partida deste preâmbulo, podemos especificar novamente o brotar dos questionamentos que motivaram, inicialmente, nossa pesquisa:

- O primeiro é de ordem médica: a relação entre medicina científica e medicinas alternativas, se bem que legalmente reconhecidas pelas diversas instâncias profissionais, apresentam problemas que nos parecem resultar, antes de tudo, dos fundamentos epistemológicos próprios a cada uma. Como se opõem, se articulam, se ligam, esses diferentes campos que, a seu modo, recompõem toda a história das ciências?

- A segunda interrogação é de ordem mais pessoal: se a hétero e a autoformação ocorrem nas diversas práticas médicas que construíram nosso exercício, consideramos que a autoformação não é unicamente «diurna». A parte «noturna» que os relatos de sonhos podem testemunhar interage com a contraparte «diurna». A partir daí, como encarar essa relação, contraditória por essência, na formação? Em outras palavras, como são tecidas, na formação e, indiretamente, na prática profissional, as relações: diurno/noturno, consciente/inconsciente, objetividade/subjetividade?

O relato da formação (*bildungroman*), sobre o qual se apóia a nossa pesquisa, tem por vocação habitual apresentar «uma sucessão de acontecimentos, de situações romanescas, simbólicas e iniciáticas» (M.-C. Fradet-Thibault, 2000, p. 374), cujo interesse principal «repousa no processo conduzido pelo personagem para se apropriar do sentido do que foi vivido, a fim de adquirir sua liberdade ao atingir sua maturidade e, assim, forjar sua identidade». Com efeito, se o relato tem por vocação enunciar a maneira como uma pessoa é construída em sua profissão e/ou em sua identidade, se ele especifica as diferentes etapas de sua transformação, a questão é saber como é construída essa busca formadora e identitária. Podemos afirmar, particularmente, que somente os acontecimentos existenciais sustentam essa elaboração? Em outras palavras: o relato clássico da formação é suficiente para explicitar o processo de antropoformação?

Em outros termos: sobre o que repousa a formação? Se formar não é ensinar, mas induzir mudanças de atitudes e de representações, essas mudanças remetem somente ao registro do consciente, ou o inconsciente participa dessa operação? Na hipótese afirmativa, como apreender os processos de transformação que se desenham nos jogos antagonistas ou complementares entre fenomenologia existencial e imaginal, consciente e inconsciente?

Segundo G. Bachelard ou G. Durand, por exemplo, nossa abordagem considera o imaginário como «primeiro» em sua relação com a atividade cognitiva e mental de abstração, levantando a questão de saber como o relato da formação e a «história da vida onírica» interagem.

Entretanto, antes de desenvolver mais adiante uma investigação epistemológica, impõem-se algumas especificações para se pensar o homem e a formação no campo da antropoformação.

## **2. A antropoformação como produto de uma heteroformação formal e de uma autoformação experiencial**

Nossa abordagem entrecruza história da formação e relatos de sonhos. Nas ciências humanas, classicamente, as histórias de vida são consideradas como metodologias. Iremos desenvolvê-las como tais, no capítulo que lhes diz respeito. Queremos construir nosso desenvolvimento articulando história da formação e autobiografia, antropoformação, autoformação, heteroformação e formação experiencial.

### **História da formação e autobiografia**

A história ou relato de vida, para J.-L. Le Grand (1989, Tomo 2, p. 263-265), é uma «expressão genérica em que uma pessoa conta sua vida ou um fragmento de sua vida», sublinhando a construção temporal operada pelo relato. Nosso terreno de análise apóia-se, preferencialmente, sobre a parte formativa da história de vida profissional e onírica. A temporalidade religará os dois campos, um e outro sendo referidos pelo jogo de inscrições diacrônicas.

Para o mesmo autor, etimologicamente, a história é uma busca de sentido a partir de fatos temporais. Essa busca, sendo autobiográfica em nosso caso, repousa sobre o «auto», como expressão da apropriação pelo sujeito de sua bio-grafia (de *bios*: «vida» e *graphein*: «escrever»). É, portanto, a «biografia de uma pessoa escrita por ela mesma».

No contexto autobiográfico, «a forma» como redigimos – como história da formação – situa os dados temporais do modo mais objetivo possível, reconhecendo as lacunas que caracterizam o relato, obrigatoriamente tingido pelo que sentimos sobre nossa formação *a posteriori* de sua vivência, feito numa escrita diferida. Esse tipo de expressão pode, evidentemente, transformar a realidade da biografia, como sabemos. Esta é, aliás, uma das críticas mais redundantes em oposição às histórias de vida. Retornaremos a ela quando formos tratar da abordagem metodológica; simplesmente consideraremos aqui que, já que

toda formação surge como manifestamente complexa, parece desejável fazer um certo número de distinções (formadoras) para diferenciar os problemas colocados, orientando-os na direção escolhida (em nossa abordagem, a seleção foi, antes de tudo, epistemológica). Inversamente, a compilação dos relatos de sonhos impôs-se por si mesma, pelo imperativo interior de sua escrita na sucessão do tempo. Mas sua reconfiguração, sob a forma de uma «*história de vida imaginada*», supõe, por sua vez, uma posição préconcebida idêntica. A fim de conservar uma possível coerência de análise, tratou-se de reconstruir os conjuntos procurando os seus indicadores epistemológicos. Essa abordagem poderia espantar os defensores de um reducionismo onírico estrito, que consideram o sonho como simples expressão da neurose. Nosso processo de pesquisa, para melhor situá-lo, pode ser apreendido antes no campo antropológico do que no da psicologia e da psicanálise; a busca interior – como manifestação onírica e iluminativa de um inconsciente ignorante de si mesmo, mas possivelmente cognitivo – referindo-se muito mais ao mito platônico da Caverna e aos seus diferentes níveis ontológicos e epistemológicos, do que a uma teoria do recalque.

A autobiografia (Ch. Delory-Momberger 2000, p. 31, citando J. Lecarme) pode, assim, tornar-se *auto-teo-grafia*. Sendo possível pesquisar as relações entre o *bios* e o *théo*, parece legítimo supor essa interrogação última sem resposta: «Eu me tornei, para mim mesmo, um enigma», como nos diz Santo Agostinho (*Confessions*, X-5). O mistério final de toda busca *auto-(bio)-teo-gráfica* residiria, então, na contradição de dever, em se buscando, buscar Deus – este último não residindo em nenhum outro lugar a não ser em si mesmo – e, no entanto, não poder jamais, nem total nem definitivamente, encontrá-lo. E o que é ainda mais estranho é que esse processo, encetado como busca identitária, desembocaria sobre um desconhecimento de si. Por que, então, desenvolver uma busca de si mesmo que vai resultar numa ausência de resultado formal definitivo? Essa questão, tão legítima quanto possa aparentar, nos parece mal colocada. Nosso conhecimento, com efeito, por estar muito identificado com as formas exteriores, não pode imaginar o que se situa em outros níveis do si mesmo. O que definitivamente importa, portanto, é a inscrição que, sob a forma de uma história de vida (ou de sonhos), dá o testemunho: são os traços que cada um marca ou deixa em seu caminho. «Caminante, son tus huellas el camino, y nada más; caminante, no hay camino, se hace camino al andar» (A. Machado, *Obras, poesías y prosa*, Buenos Aires, Losada, 1964, estrofe XXIX).

Se o relato agostiniano, para Ch. Delory-Momberger (op. cit., p. 33), tende para a abolição do eu, essa conversão, segundo a interpretação dele, põe um termo à história de vida, desde que o eu é arrancado do tempo da história e do relato quando esposa a ordem atemporal da eternidade. Não será essa a abordagem que apoiará nossa busca que, no entanto, repousa identicamente sobre as relações entre autobiografia e autoteografia por um lado, mas que, por outro lado, afirma a importância do paradoxo na formação. A autobiografia «negativa» – para retomar um termo de J. Lecarme, citado por Ch. Delory-Momberger (p. 33) – definida como a «ruptura na vida da autobiografia e que põe um olhar negativo sobre os acontecimentos de seu passado», não pode, por sua própria redução, convir ao nosso método, que é integrativo e não redutivo e em níveis de realidade diferentes e concomitantes. Inversamente, como sugere a abordagem alquímica do Renascimento ou a abordagem, mais atual, da Transdisciplinaridade, damos importância à integração autobiográfica possível das oposições e das contradições entre dois tipos de relatos: um remetendo ao consciente, o outro ao inconsciente. Essa integração, ao quebrar as oposições, afirma-se como via de ultrapassagem, permitindo passar de uma realidade para outra, mais profunda, transparecendo sob o jogo das relações dialéticas.

### **Antropoformação, autoformação, heteroformação e formação experiencial**

O conceito de antropoformação, que atravessa a complexidade da «unidade/plural», torna nossa abordagem ao mesmo tempo delicada e portadora de uma grande riqueza. A transdisciplinaridade, completada pela abordagem tripolar da formação (G. Pineau, 1991), parece poder oferecer uma base epistemológica e metodológica que apóia o conceito de antropoformação.

Consideramos importante, preliminarmente, situar a ideia de antropoformação vinculada à abordagem tripolar, que sugere uma formação em dois tempos (diurno e noturno) e três movimentos (eco, hétero, autoformação).

A antropoformação (conceito que especificaremos mais adiante, particularmente em nossa modelização) poderia ser definida como o processo global e geral (ao mesmo tempo particular e singular, mas também possivelmente social e coletivo) que articula as relações interativas entre ecoformação, heteroformação, autoformação (como as define G. Pineau, 1991) e ontoformação. Com efeito, o postulado implícito de nossa pesquisa reside na hipótese de uma invariância antropológica que caracterizaria o processo de antropoformação do «homem global». Ele tem por objetivo fazer aparecer o que poderia haver de universal na expressão de cada singularidade. Esse postulado dialetiza, portanto, as relações entre singular e universal, oferecendo uma base epistemológica e metodológica de tratamento dessa problemática. Face à complexidade, é importante não nivelar mas articular as contradições e a invariância, fazendo entrar em cena níveis de realidade que as preservem.

A ontoformação corresponde, nessa ótica, à problemática paradoxal das relações entre o singular e o universal na formação; esse processo sendo associado ao apagamento de si mesmo, que brota no termo da autoformação, permitindo uma relação «unária» (D.R. Dufour, 1990) entre o único (que é vetor dos valores da singularidade) e a unidade (portando os valores da universalidade e da invariância antropológica). Explicaremos esse enunciado no curso de nossa modelização, na terceira parte.

A autoformação nesse contexto, como formação do sujeito por si mesmo, estabelece o problema da subjetividade. Ela não é, para G. Pineau (1991, p. 29), uma substância já formada que só teria que se exprimir. Ela é antes uma ação, e melhor, uma retroação, formada por meio do seu próprio movimento. Apesar de suas ambiguidades, e talvez graças a elas, o desenvolvimento do sujeito e a questão da autonomia são levados em conta. Para G. Pineau (1998-a, p. 39, 40), o prefixo «auto», indicador da ação específica dos sujeitos, tem má fama na ciência objetiva clássica. Todos os substantivos aos quais ele se agrega – autobiografia, autoformação, autorreferência – e que são suspeitos de ideologização e de deformação subjetiva e neurótica, remetem explícita ou implicitamente, no entanto, a uma teoria da forma.

Para M. Fabre (1994, p. 118), hoje se verifica, com efeito, que a autoformação experiencial baseia-se em duas concepções opostas, e talvez irreduzíveis, da experiência. A primeira, que se apóia sobre o romantismo alemão, inscreve-se no quadro da teoria da *Bildung* e traz a formação no contexto de uma filosofia de vida e do espírito «como busca de sentido e tentativa de reconciliação entre o espírito e o mundo». A segunda, a partir da filosofia da experiência de J. Dewey, como «*learning by doing*» (aprender fazendo), inscreve-se no pragmatismo anglossaxão como modelo de experimentação científica. Podemos nos perguntar: essas duas dimensões da formação experiencial são tão irreduzíveis, uma à outra, como parece? Hoje, a segunda concepção de autoformação experiencial, por interposição do pragmatismo, tem mais facilmente o direito de existir devido ao seu reconhecimento «científico». No entanto, se a experiência oriunda do que foi vivido pelo sujeito não é, de modo algum, uma entidade objetiva, nós não podemos afastar tão facilmente a dimensão propriamente singular da formação do sujeito por si mesmo.

Se a autoformação diz respeito ao próprio indivíduo, seu reconhecimento baseia-se antes de tudo, em nossa abordagem, na formação experiencial (que direciona conforme a experiência) e sobre a fenomenologia (que articula o acontecimento e seu sentido com a intencionalidade do sujeito).

Se nos referirmos à definição etimológica, o prefixo «auto», significando «si mesmo», suporia também a combinação de dois papéis na autoformação: o de aprendente e o de docente. Mas bem sabemos que o docente/aprendente não pode controlar todos os aspectos de sua formação. Não pode haver autoformação isolada de um campo mais global, social e cultural, no qual a pessoa se inscreve. Em outras palavras, a heteroformação formal e a autoformação experiencial interagem.

A autoformação adquire também o seu valor em contraponto à heteroformação. Nesse contexto, entendemos por heteroformação, segundo J.-L. Le Grand (1989, p. 265), «a formação em que os outros têm um poder predominante de pôr em forma, de dar a noção de conjunto e de dar um sentido; é o caso, particularmente, das formações recebidas daqueles que têm a responsabilidade institucional de “fornecê-la”: os pais, os professores».

A formação experiencial é definida por G. Pineau (1991, p. 29) como uma formação por contato direto, mas refletido, isto é, sem a mediação dos formadores, de programas, de

livros, de vídeo, de referências bibliográficas e epistemológicas, ou mesmo, às vezes, de palavras. Ela manifesta, como produção da pessoa por si mesma, a realidade cognitiva que emerge das profundezas a partir dos acontecimentos e que se interpõe ao meio ambiente. Pois há uma ligação entre o que produz o acontecimento, o que fornece a experiência, o que dá sentido a ela, e o nível, noturno e inconsciente, que trabalha, que forma e que mobiliza. Daí a importância do sentir, frequentemente negligenciado em privilégio da reflexão, de modo a revelar a intencionalidade oculta (e, no entanto, atuante), que as circunstâncias e o sentido que lhes atribuímos contribuem para que seja manifestada. A partir daí, esse reconhecimento da profundidade e a sua formalização poderiam ser concebidos como a via real do reconhecimento do sujeito, que se esconde e escapa, sem cessar, das investigações. Para M. Fabre (1994), essa formação, como filosofia da experiência, inscreve-se no pragmatismo do *saber fazer*. Como filosofia de vida e do espírito ela pode, por sua vez, afirmar-se no quadro do *saber ser* e no da busca de sentido. Mas, uma vez que a formação experiencial, unificando ação e cognição, testemunha, antes de tudo, uma expressão do subconsciente, as percepções, emoções, sonhos, imaginação, símbolos, intuição impõem-se como terrenos a serem desbravados nas ciências humanas.

Nesse contexto, a autoformação experiencial participa de uma apropriação pelo sujeito de sua vivência; a gestação das diversas aprendizagens resultando do campo da experiência percebida. Contudo ela pertence também ao mundo da imaginação e da intuição. O conhecimento experiencial permite, aliás, para M. Delevay (2001, p. 65), articular as percepções, as emoções, as intuições, com a razão. Esse conhecimento é mais atento aos fatos, aos seus encaixes e às suas correlações, do que a uma busca de causalidade que, no entanto, ele não nega. O importante é considerar a globalidade do homem, que nós sabemos construído, ao mesmo tempo, sobre os regimes «diurno» e «noturno», mas também enraizado no sentir, identificado com representações, integrado num meio ambiente natural e social e, portanto, em situações complexas por essência. Todavia, retomando G. Bachelard (1938), há um obstáculo epistemológico entre uma abordagem do conhecimento que poderíamos qualificar de científica, devido à busca de racionalidade, e o conhecimento experiencial que caracterizaria mais especificamente o inconsciente corporal, o gestual do sujeito, ao mesmo tempo instintivo e adquirido. Esse conhecimento experiencial não apresenta, então, *a priori*, o caráter de intelectualidade que se espera do saber científico. Portanto, a aprendizagem experiencial da autoformação é referenciada de modo antropológico. Ela se encontra na raiz do humano; o *homo faber* precedendo o *homo sapiens*. O campo experiencial, aliás, aparece regularmente no campo cognitivo: certamente podemos raciocinar sobre os fatos e deles deduzir um certo número de consequências, mas alguns elementos, por associação e similitude, podem também oferecer respostas diretamente, ao remeterem para uma experiência passada.

Com efeito, o aspecto experiencial da autoformação sugere, por etimologia interposta, uma dupla face. Num primeiro nível, certamente, o saber experiencial é o da perícia de um indivíduo que se direciona de acordo com a experiência, adquirida, que ele possui de sua vida. Mas essa prática, que podemos aqui considerar vivida e experimentada, supõe um partícipio passado, marca de uma colocação à prova, de um risco encontrado e vencido, de um perigo atravessado («*peritus*»). A experimentação, como autoformação e «*bildung*/formação» (retomaremos esse termo), afirma-se como um ensaio, por meio do qual e no qual o sujeito se compromete e se engaja no experimentar a si mesmo, de modo a encontrar as provas (empíricas) de sua própria realidade.

Em outras palavras: o que diferencia o conhecimento científico e o conhecimento oriundo da abordagem experiencial não é tanto a busca de provas, mas a orientação do sentido, a interpretação que é atribuída aos fatos, a interação (fraca ou forte) que reúne/separa o objeto e o sujeito.

No contexto da antropoformação tal como a concebemos – repousando sobre uma ontologia em vários graus, sobre uma dupla fenomenologia e sobre uma hermenêutica integrativa – é evidente que a racionalidade científica não pode pretender constituir sozinha a integralidade do conhecimento do sujeito, pois a percepção, o sentimento, a emoção, o pensamento simbólico, o mito, a imaginação e a intuição, que nos permitem compreender o que nos cerca, pertencem também à ciência do sujeito.

### **3. A antropoformação pensada como a interação de uma dimensão «diurna» com uma dimensão «noturna» na formação**

### **Regime diurno e noturno**

O campo experiencial da autoformação é habitualmente concebido no território da experiência prática como, por exemplo, a profissional. Podemos considerar, sob esse registro, uma parte de nossa formação médica e científica, assim como um certo número de aquisições, quer se tratando de jardinagem, de contato com a natureza, como da prática de laboratório (espagíria), dos traçados (brasões, desenho) etc. Esse conjunto, no entanto, pertence ao registro da vida em vigília (diurna). Mas nossa experiência onírica mostrou toda a importância de se considerar a atividade noturna que, quando nos lembramos de nossos sonhos, apresenta um material cognitivo e experiencial de primeira importância e uma fonte de informações a ser explorada.

Nossa abordagem, contudo, não tem por objeto nem o engajamento nos caminhos da interpretação dos sonhos (outros já aí se aventuraram antes de nós), nem a explanação dos materiais que demarcaram o nosso desenvolvimento interior. Tentaremos, somente e mais modestamente, especificar de que modo os relatos de sonhos podem cruzar a história da formação e a sua reunião (pelo menos é uma hipótese) fornecer um sentido que possa especificar o processo de antropofomação.

Apesar das pontes possíveis entre as duas concepções de autoformação experiencial propostas por M. Fabre, e de modo a evitar qualquer engano, nossa definição da parte experiencial estará apoiada, antes de tudo, sobre a *Bildung*. Mas, paralelamente, ao avançarmos nessa afirmação, reencontraremos, sob o antagonismo das definições, uma interrogação muito próxima da questão da interação entre hétero e autoformação. Em cada caso, a questão colocada pede que sejam especificadas quais são as relações entre a objetividade e a subjetividade na formação; e estes termos, como iremos demonstrar, intervêm na definição dos regimes diurno e noturno.

Com os termos «diurno» e «noturno», seguimos as pegadas de G. Durand (1969, reed. 1992a) que, levando em conta as convergências da reflexologia, da tecnologia e da sociologia, discerne dois «regimes» antropológicos do imaginário: um «diurno» e outro «noturno», desdobrando-se numa tripartição funcional. O regime diurno diz respeito à dominante ativa dos engramas, o noturno à dominante passiva ou receptiva. A antítese, o dualismo das metáforas da luz e das trevas, define o regime diurno, caracterizando as estruturas esquizomorfias do imaginário e do pensamento. O racionalismo analítico objetivo que serviu de modelo para os métodos físiológicos, para os processos científicos de pesquisa e para a biologia, corresponde a esse regime. A formação médica repousa sobre essa lógica.

O regime noturno da imagem, inversamente, capta as forças do devir, revirando os valores simbólicos em Eros noturno e feminóide, sob o signo da conversão, do eufemismo, da analogia, do misticismo, da síntese, subjetivando de algum modo (em duas funções distintas) o que o regime diurno, pela lógica analítica, tenta objetivar. O campo semântico dos sonhos pertence a essa categoria.

As partes diurna e noturna são reencontradas na educação, se nos lembrarmos da formação «em dois tempos e três movimentos» (G. Pineau, 1998, p. 239-247): os dois tempos fazendo eco aos regimes diurno e noturno, e os três movimentos a eco, hétero e autoformação.

### **Consciente e inconsciente**

De certo modo, «diurno» e «noturno», por deslizamento de sentido, podem conduzir a «consciente» e «inconsciente». Pretender, em poucas palavras, definir estes termos parece impossível. Mas é importante, em todo caso, evitar algumas falsas interpretações. Assim, nossa abordagem não se situa no campo da psicanálise e a palavra «inconsciente» ou a palavra «cognitivo» não se referem, por exemplo, a uma teoria do recalque ou da psicologia.

Em nossa abordagem, o termo «consciência» está mais ligado à definição oferecida por A. R. Damasio (2002), como a capacidade que um organismo, dotado de reflexos inatos e capaz de regular seu metabolismo, tem de tornar-se um organismo provido de um espírito. A estabilidade aparente desse espírito único é produzida, em diferentes etapas, no nível das moléculas. O «proto Si» é, de início, uma coleção ligada e temporariamente coerente de configurações neuronais, que representam o estado (inconsciente) do organismo. Ser consciente afirma o sentimento de ser no ato de conhecer porque o «proto



Si» foi modificado por um objeto que acabou de passar para o primeiro plano de nosso espírito. Sabemos que existimos porque o relato nos mostra como protagonistas do ato de conhecer. Nós nos tornamos um «Si central», consciente, pelo sentimento (não verbal) que se renova sem cessar graças a alguma coisa que nos penetra a partir do exterior. A primeira base da consciência é um sentimento que aparece na re-representação do proto Si não consciente, em curso de modificação. Depois, além do «Si central», aparece o «Si autobiográfico», não mais ligado ao sentimento de si, mas à memória agregada e remodelada à medida que a vida se desenrola. Esta memória diz respeito aos fatos históricos únicos e às características constantes do indivíduo. A memória autobiográfica é constituída de lembranças implícitas das múltiplas circunstâncias das experiências individuais do passado e do futuro. Os aspectos invariantes da biografia de um indivíduo formam a memória autobiográfica. Ela desenvolve-se continuamente com a experiência da vida, mas pode ser, em parte, remodelada. As séries de lembranças que descrevem a identidade podem ser reativadas e tornadas explícitas sob a forma de imagens. Toda lembrança reativada funciona como «qualquer coisa a ser conhecida» e engendra sua própria pulsação de consciência central. Enfim, a «consciência estendida» é a que permite aos organismos humanos levar suas aptidões mentais à sua mais alta expressão, criando objetos, compreendendo os pensamentos dos outros, desenvolvendo um pensamento ético. As lembranças autobiográficas tornam-se objetos graças a duas aptidões: a de aprender, guardando os traços da experiência; e a de reativar esses arquivos, como objetos que engendram «o sentido que se tem de conhecer a si mesmo».

Percebemos até que ponto a consciência autobiográfica e a consciência estendida importam no processo das histórias de vida. Em contraponto, para nós o inconsciente será, ao mesmo tempo: a expressão do «proto Si», tal como descrito por Damasio, o subconsciente e o inconsciente freudianos, mas também a possível manifestação de uma dimensão «imaginal», que nos remete à teoria platônica da reminiscência e, mais ainda, ao «mundo imaginal» desenvolvido por H. Corbin. Retomaremos, posteriormente, a esse último ponto, para aprofundar a questão do sentido: o que é encontrado ao se conhecer a si mesmo e o que se dá às coisas. Nossa postura, simplesmente modula um pouco a proposição de Damasio, integrando, na busca de sentido e na consciência estendida, o jogo antagonista e dialético de um inconsciente paradoxal e possivelmente cognitivo.

### **A busca de sentido**

Em outras palavras, a dicotomia entre a objetividade, antes diurna, e a subjetividade, de dominância noturna, é mais ambígua do que possa parecer. A questão da sua relação poderia, então, ser a questão do sentido. A busca de um sentido pragmático (exterior) ou espiritual (interior) de nossos atos de vida (ou de nossa formação) postularia, então, dois olhares contraditórios: um oferecendo os avatares da vida existencial e suas consequências no campo da objetividade; o outro, o de nossa natureza «celestial» (H. Corbin) ou interior, se ela existe, que seria a expressão da subjetividade mais «essencial».

As relações entre objetividade e subjetividade remetem, de certo modo, a dois campos epistemológicos distintos, cujas próprias diferenças geram debates. As ciências humanas inscrevem-se, com efeito, no ponto de junção entre modelos explicativos e compreensivos. Esse antigo debate, para ser estabelecido, merece um rodeio através da etimologia. Explicar, no sentido literal em francês «plier en dehors» [dobrar para fora], significa «desenrolar», «pôr às claras», «desdobrar». Compreender, de modo diferente, desenvolve a ideia de «pegar», de «segurar junto», com uma conotação que evoca – como o verbo aprender, por exemplo – uma atividade mais interiorizada do espírito. O termo explicar, por seu desdobramento, sugere uma dimensão quantitativa e multiplicativa num só nível, natural. O fato de pôr as coisas fora de si permite analisar, explicitar os mecanismos de modo objetivo. Compreender supõe antes uma abordagem qualitativa, ligada ao sentimento, à percepção vivida de um espírito associada ao ato de sentir, permitindo uma mudança de comportamento, já que foi o próprio sujeito que viveu a experiência. O conhecimento oferece, portanto, vários caminhos de experimentação.

À explicação científica, apoiando-se no modo quantitativo e da causalidade, ou seja, no mensurável, justapõe-se o campo proposto pela compreensão, oriundo de um modo de pensar mais analógico e experiencial (mesmo que seja verbalizado e analisável secundariamente). Em nossa própria abordagem, a busca do sentido (que podemos dar às coisas, à vida...) só pode brotar, pelo menos é uma hipótese, de uma interação forte entre

os modos explicativo e compreensivo, objetividade e subjetividade, regimes diurno e noturno... Esse pensamento da ordem da dialógica (E. Morin) e da razão contraditória (J.-J. Wunenburger) recompõe dialeticamente o ato de conhecer tal como Platão (*A República*) o evoca, por exemplo, no célebre mito da caverna. A dificuldade essencial dessa operação reside na ausência habitual da parte imaginal, intuitiva, ou seja, noturna, na epistemologia e na metodologia universitárias (em nosso campo particular, as histórias de vida), proibindo (ou atenuando), com frequência, toda forma de jogo dialógico.

Se a autoformação faz referência, em nossa hipótese, à busca não dual de sentido do sujeito interior, de essência «noturna», e se a heteroformação se dirige mais para a busca objetiva (dual) de uma significação, a articulação das relações entre os regimes «diurno» e «noturno» levanta a questão de uma hermenêutica que direcione para a possível emergência de um «sentido dos sentidos» que pudesse reunir as contradições.

O fato de se descobrir a autoformação como, ao mesmo tempo, oposta e ligada à heteroformação, e de se compreender a dimensão formativa como uma construção tripolar (G. Pineau) – por si (auto), pelos outros (hétero) e pelas coisas (eco), enraíza o questionamento atual da formação no quadro do pensamento complexo valorizado por E. Morin. Atualmente, a formação faz com que as representações uniformes se rompam e tornem-se o produto de transações complexas, feitas de clareza e de distinção, tanto quanto de opacidade e de indiferenciação. Ela torna-se o traço de união do formal e do experiencial, da organização estruturada e do caos, da ordem e da desordem no homem individual e social.

### **A imaginação como ponte que preenche a ruptura entre os regimes diurno e noturno**

Sabemos, retomando J.-L. Le Moigne (1995/1, p. 206), que a axiomática que funda a lógica formal não é a única ou que ela nem sempre é pertinente para dar conta dos fenômenos que o espírito humano percebe na relação da forma com o formado e com o formante.

Desarmar a armadilha do normativo e do descritivo sugere, entre outras coisas, a valorização da imaginação, tão cara a G. Bachelard. O desenvolvimento subsequente das pesquisas sobre o imaginário e sobre o simbolismo (H. Corbin, G. Durand, J.-J. Wunenburger etc) faz com que estejamos, atualmente, numa fase que torna possível a criação de novas formas do real (R. Barbier, 1984; G. Pineau, 1991).

Nossa abordagem integra o imaginário na formação, fazendo dos sonhos um campo de expressão da realidade interior, inicialmente inconsciente (esse aspecto evoluindo no tempo), mas fonte de cognição. Como, no entanto, validar a imaginação nas ciências da formação? Como encontrar o sentido da formação pluridisciplinar que construiu o nosso percurso? Como reunir a corrente acadêmica à contracorrente experiencial que, em nossa história, se inscreve no mundo onírico e na errância da busca interior?

G. Pineau (1983), em *Produire sa vie Marie-Michelle\**, já sugeria a importância da autoformação noturna. O experiencial, por sua relação com a intuição, com a imaginação, com a escuta, com o sensível, abre o campo diurno das faculdades lógicas e cognitivas para o domínio mais amplo da complexidade. Ele pertence ao âmbito do «buraco negro» (G. Lerbet), da escuta transversal ou sensível (R. Barbier). Desse modo, o campo noturno da formação parece balizado. Falta religá-lo à parte diurna, percurso um tanto mais delicado, pois há obstáculo epistemológico entre os campos.

O trajeto antropológico é construído por essas rupturas, pela interação entre sujeito e objeto; a imaginação sendo, primeiramente, a ligação entre a pessoa e seu meio ambiente (P. Galvani, 1997). Mas a imaginação pode igualmente revelar, se seguirmos H. Corbin, uma outra dimensão, «imaginal», expressão do sujeito verdadeiro, porém oculto. Consideramos, a partir daí, o *entre dois* que opera a relação entre regime diurno e noturno como inscrito no quadro de uma abordagem múltipla e transversal, centrada numa «complexidade não dogmática e multirreferencial» (R. Barbier, 1997, p. 160).

O ato de reunir conhecimento e imaginação, ciência e gnose, objetividade e subjetividade, especifica a multirreferencialidade, que oferece esclarecimentos opostos e mesmo, às vezes, inconciliáveis, por um lado, e que, por outro lado, não é uma adição,

---

\* \* NE: A tradução para o português dos títulos de livros que estão em francês se encontra no final deste livro, após a Bibliografia.

mas uma ruptura, um obstáculo, particularmente epistemológico. A ideia de obstáculo nos remete, em primeiro lugar, a G. Bachelard, que faz dele uma necessidade funcional do pensamento. O obstáculo não é, aqui, um vazio, mas um muito pleno de conhecimentos (M. Fabre, 1995, p. 81), uma resistência do objeto, uma representação com seus conceitos e teorias que têm valor de etapas e que podem até mesmo bloquear o espírito em seu avanço. Essa realidade psicológica do obstáculo, que está na base da educação bachelardiana, reporta o desenvolvimento psíquico ao desenvolvimento histórico do saber. Ela abre a forma dada por Augusto Comte, com a sua lei dos três estados, que exprimia a sucessão dos regimes do pensamento ao tratar do problema do conhecimento. Para ele, a humanidade passa, com efeito, por três estados: «teológico» (a tensão entre fatos e teorias é resolvida na fabulação mitológica), «metafísico» (a busca de conhecimentos absolutos efetua-se sob a forma de princípios abstratos e não mais como mitos) e, enfim, «positivo» (que renuncia à causa ou à natureza das coisas para consagrar-se ao estabelecimento de leis). Aos estados da inteligência correspondem as idades da vida – infância, adolescência e maturidade. «A lei dos três estados é o romance da formação da humanidade que todo aluno recapitula» (M. Fabre, 1995, p. 86). G. Bachelard reorganiza, à sua maneira, esses três estados, acrescentando um quarto, o «novo espírito científico»: infância précientífica, adolescência científica, maturidade do novo espírito científico (G. Bachelard, 1940, reed. 1994, p. 54).

Se as eventuais correspondências entre a pedagogia da formação e a história das ciências são interessantes, o seu aspecto mais essencial é duplo: a análise das representações, em termos de obstáculos, requer, para G. Bachelard, um referencial epistemológico por um lado e, por outro, um conceito psicanalítico referente ao inconsciente cognitivo (M. Fabre, 1995, p. 89). Para que o obstáculo seja identificado é preciso, portanto, fazer uma análise epistemológica e aplicar-se em especificar de que modo o inconsciente, por sua própria resistência, pode se revelar como objeto de conhecimento; a ruptura epistemológica correspondendo, então, à resolução do problema constituído pelo obstáculo.

Nosso relato da formação sugere essa mesma verificação. Atravessamos campos epistemológicos (sociohistóricos) diferentes, numa outra ordem que a sugerida por A. Comte ou G. Bachelard, mas que exploram os mesmos campos e confrontam-se com obstáculos que constituem os mesmos problemas de separação/relação. A acupuntura surge como uma medicina holística, a homeopatia como dualista; a pesquisa científica e a prática médica são positivistas. Enfim, nossa experimentação onírica, no quadro de uma «fenomenologia do espírito», apresenta a irrupção de um inconsciente dinâmico sobre o terreno do consciente cognitivo e, em nossa hipótese, é essa emergência que vai estabelecer a junção entre campos separados.

O pensamento de G. Bachelard parece incontornável para se pensar a formação (M. Fabre, 1994). Mas o que hoje nos parece poder articular as diferentes epistemologias da ruptura, colocando a imaginação como objeto de conhecimento no quadro do pensamento complexo e da multirreferencialidade, remete mais ainda para a transdisciplinaridade. Como descoberta pessoal mais recente no campo da nossa formação, sua abordagem pode ser justificada. Mas sua emergência, nós o veremos, ao responder tão bem à nossa problemática, concerne tanto à questão da fragmentação dos saberes, quanto ao imperativo de encontrar as pontes entre campos diferentes, apropriadas aos tempos atuais.

### **Pensar a formação**

À medida que consideramos, com ou sem razão, que toda prática integra tanto o formal quanto o informal, o racional quanto o imaginário (ou o onírico), o inato quanto o adquirido, emerge a questão da formação: o que é o ato de (se) formar? O que é pensar a formação?

Para B. Honoré (1992, p. 18), a formação é uma dimensão da atividade humana ligada à mudança; ela caracteriza fenômenos evolutivos e surge em nossa época como uma exigência. Mas, prossegue ele, suas condições de realização não deveriam encontrar seus limites nas formas das quais ela provém. Particularmente, o pessoal e o profissional, habitualmente separados, interrogam sobre a legitimidade ou não de tal corte. Que a formação profissional oriente rumo à profissão não é surpreendente, mas pode também vir a ser uma oportunidade de desenvolvimento pessoal. Inversamente, a formação pessoal pode se profissionalizar e a pessoa, no que ela tem de mais essencial, pode intervir na

mudança profissional. Essa abordagem da formação confirma nosso posicionamento devido à possibilidade de integração dos dois aspectos. A problemática da «formação profissional e/ou pessoal» inscreve-se, portanto, na problemática, mais fundamental, das relações entre formação, pessoa e profissão (B. Honoré, 1992, p. 21). Ela torna-se, nesse quadro ampliado, uma interrogação sobre a existência.

Nosso próprio percurso, como profissional de saúde, alimentou-se dessa mesma questão. De modo evidente, o que «forma» o médico é tanto a sua pessoa, sua sensibilidade, sua capacidade de abertura, de relação, de escuta, de compreensão, de acompanhamento, suas esperanças, seus projetos e seus sonhos, quanto a sua formação teórica, técnica ou sua prática clínica. É, aliás, admissível (sem um estudo estatístico a esse respeito, devemos frisar) que é a qualidade pessoal do terapeuta, associada às suas representações e aos seus medos, que conduz a um número consideravelmente maior ou menor de exames biológicos, paraclínicos e de intervenções terapêuticas. Aquele que sabe escutar, examinar, sentir, que age sem pressa, é, evidentemente, um ator efetivo da economia da saúde, dinamizando, pela qualidade da relação médico/doente, o efeito placebo e o seguimento da prescrição. A medicina deve ocupar-se do corpo para que o paciente viva na melhor condição possível, mas também deve ocupar-se da finalidade do corpo, que está intimamente associada ao sentido da vida e da morte, a um suplemento de alma que afirma a importância da singularidade e da dignidade do homem; as terapias sendo apenas um meio.

É claro que a formação universitária e hospitalar é construída sobre as classificações nosológicas das doenças, repousando sobre critérios de racionalidade que permitem distinguir e definir, em teoria, cada uma delas. Mas, a esse método analítico e separativo opõe-se a prática que, num certo número de situações, pelo menos, procede inversamente. É, então, o método de associações que predomina: tal paciente fazendo pensar em um outro que foi examinado, às vezes, muitos anos antes. A lógica da similitude (M. Foucault, 1966) vem abalar a lógica da diferença, característica do método analítico cartesiano. A analogia se opõe à análise; o que sugere que a busca do signo (e possivelmente do sentido) pode ser construída segundo duas modalidades: ela é significada na reunião ou na fragmentação, na sincronia ou na diacronia; ela é natural, como ato de observação, ou arbitrária, como ato de racionalização.

O que é verdadeiro em medicina é reencontrado em outras formações. O conjunto nos interroga sobre a maneira como os ensinamentos formais estão cortados ou não do real profissional, sobre o modo como a prática e a teoria podem alimentar-se ou opor-se uma à outra, e sobre a relação, consciente ou inconsciente, entre regimes diurno e noturno. Somos confrontados com o risco esquizóide de uma sociedade e de estruturas da formação ou de educação que sugerem fazer o que elas dizem, que nem sempre dizem o que elas fazem e que, raramente, fazem o que elas dizem. Pois a dimensão experiencial, intuitiva, imaginativa, inconsciente e até mesmo reativa, conflitual, é deixada de lado. Cada um joga o jogo de uma ideologia social mais ou menos manipulada, escondendo cuidadosamente uma outra realidade, íntima, que, no entanto, transparece a cada instante em seus atos.

Em outras palavras, hoje não há mais referências claras para o adulto em formação. J.-P. Boutinet (1998) consagra, aliás, uma de suas últimas obras ao desenvolvimento desse tema. Ora, nós somos, quase todos, pelos imperativos da vida moderna, adultos em formação. Os progressos técnicos e a comunicação desenvolvem-se numa velocidade tal que cada um, em sua profissão, é desestabilizado. Quer se trate, como para J.-P. Boutinet, de um público adulto em formação profissional ou, de modo mais amplo, como em nossa própria experiência médica, de doentes não necessariamente em formação, todos refletem suas apreensões e hesitações de indivíduos em desespero (J.-P. Boutinet, 1998, p. 6). A concepção normativa da vida pessoal e profissional do adulto é posta em questão. Ela é substituída pelo «não acabamento do homem histórico» (G. Lapassade, 1963), que se constrói sobre um corte entre «a pessoa» que se deixa informar por seu meio ambiente social e «o indivíduo» que resta um ser associal e, até mesmo, não socializado, confinado e condenado ao seu próprio isolamento (J.-P. Boutinet, 1998, p. 10). Pois, duas lógicas se defrontam na idade adulta: a da pessoa reflexiva, racional e lógica, desempenhando o papel que «o outro» lhe pede e que vai, ela mesma, contraindo-se e limitando-se; e a da «criança», do desejo de vida dionisíaco, que se opõe às forças da velhice e da morte,

quebrando as barreiras, fazendo sua irrupção na lógica formal e nas regras pré-estabelecidas.

Como o mundo possivelmente encantado da criança e o mundo desencantado do adulto poderiam ficar lado a lado, sem se excluir? Como o desejo de viver pode ser construído com os imperativos e exigências sócioprofissionais? Como a lógica consciente pode compreender as pulsões inconscientes de modo a reencantar o mundo?

Como toda vida adulta é confrontada com a dualidade e com a imaturidade formativa, o jogo das contradições deveria poder gerar o sentido. As situações de tensão supõem uma separação paradoxal que, tanto no nível formativo como no experiencial, deveria articular a dimensão diurna com a dimensão noturna. Indo da perda estrutural para a recomposição dinâmica (J.-P. Boutinet, 1995, p. 116), hoje o adulto deve aprender a revalorizar o caráter instável de sua própria experiência, a identificar seus próprios ritmos, a reatar com seu imaginário criativo, de modo a fazer de seu inacabamento permanente uma oportunidade de caminho cognitivo, de reunificação interior, de real adaptação exterior. Todo o problema reside na validação de suas experiências, na leitura que ele faz, e que os outros podem confirmar ou negar de acordo com suas próprias representações. «A tarefa urgente, com a qual nossa cultura encontra-se atualmente confrontada é, sem dúvida, a de uma recomposição dinâmica da vida adulta, a partir de uma dupla preocupação, a de um processo experiencial a ser facilitado, a de um laço social a ser reconstituído» (J.-P. Boutinet, 1995, p. 120). Recompôr nossa vida impõe-se então, o que implica uma transformação da pessoa em seus múltiplos aspectos cognitivos, afetivos e sociais e em relação às aprendizagens dos saberes: *saber fazer* e *saber ser* (M. Fabre, 1994, p. 30, 31). E se «formar não é ensinar», mas antes «induzir mudanças de comportamento, de métodos, de representações, de atitudes», como podem ser vistos esses processos de transformação? Como essas modificações apresentam-se para se pensar o homem na formação?

### **Pensar o homem na formação**

Observamos a importância, nas ciências humanas ou na medicina, dos dois campos que valorizam os modos explicativo e/ou compreensivo. Essas diferenciações estão intimamente associadas aos diversos recortes disciplinares. O problema é que o humano de que tratamos não é recortado disciplinarmente. Há uma contradição entre o objeto disciplinar, qualquer que seja a sua necessidade científica, e a realidade humana, necessariamente complexa. O sujeito é definido de múltiplas maneiras, segundo os campos, sendo alternadamente associado a um programa genético (biologia), a características psicológicas, a um pertencimento sociocultural e, até mesmo, como possuindo uma realidade espiritual. Se cada uma dessas abordagens parece insubstituível, inversamente, cada uma delas, ao demarcar suas fronteiras, limita a uma de suas facetas o fato humano total. O real, ao mesmo tempo único e múltiplo, pede o desenvolvimento de uma epistemologia da formação que possa levar em conta, ao mesmo tempo, as diferenças e a relação, de modo a articular entre si os campos que estão separados uns dos outros. Em outras palavras, a nova epistemologia deve insistir tanto no objeto como em suas fronteiras, seus limites, suas junções e articulações.

O global e o local, próprios à realidade humana (que não é só econômica ou ecológica), fazem emergir as questões essenciais da antropoformação, do estatuto do sujeito, da intersubjetividade. Essas interações, importantes na utilização de métodos qualitativos, devem ser especificadas em termos de epistemologia e de metodologia se não quisermos errar, e isso sem esquecermos da clarificação das implicações éticas ou educativas que, necessariamente, daí decorrem. Pois se trata de fixar qual é a forma ontológica que engloba a unidade múltipla humana, situada entre imanência e transcendência, biologia e espiritualidade, consciente e inconsciente...

O neologismo «antropoformação», significando tanto «o homem em formação» como «a formação do homem», é apreendido como o modo pelo qual o homem, vivendo, percebendo, imaginando e pensando, ao mesmo tempo se configura, se constitui, se compõe, se organiza e se desenvolve, indo em direção a si mesmo. A emergência dessa noção é recente (G. Pineau, 1997) em termos de referência antropológica explícita (G. Pineau, 2002). Ela inscreve-se, particularmente, na rede de histórias de vida, que retoma o questionamento da construção da identidade do indivíduo social. Nosso próprio processo de investigação difere um pouco; nossa hipótese tende a sugerir que a formação da pessoa

desenvolve-se a partir de dois campos em relação dialética que se entrecruzam: o da relação entre o social e o pessoal, por um lado e, por outro, o das interações entre o singular e o universal.

No primeiro caso, é o ser existencial que tem a primazia, no segundo, a questão do ser essencial predomina. É na complexidade dessas relações dialéticas, com duas entradas de cada vez, que emerge o questionamento identitário. Assim, a partir do meio ambiente natural e do ser no mundo (realidade biológica), a antropoformação evoca, por um lado, o modo como o ambiente sociocultural nos transforma, mas, por outro, o mesmo conceito abre para a formação interior do homem, para o processo de criar a sua *Imago Dei*, como um percurso ascendente rumo à iluminação. Em outras palavras, o conceito «antrópico» nas ciências humanas deve articular a particularidade com a sociabilidade, a singularidade com a universalidade, a exterioridade com a interioridade, o aparente com o oculto, no processo formativo da pessoa. Mas, como cada um desses aspectos possui leis próprias, a formação da pessoa postula, como Platão já o afirmava em sua época, vários graus de ser em relação com diferentes níveis epistemológicos. No nível derradeiro – o da reminiscência da ideia platônica (o Bem), o da *Imago Dei*, em Mestre Eckhart – aquilo que nos «molda» remete a uma forma arquetípica ideal, implicando uma teleologia e uma axiologia que presidem a realização de si mesmo.

Como o tema da antropoformação interroga a tensão entre a singularidade e a universalidade no homem, sua compreensão não pode dispensar uma abordagem complexa, irreduzível a um único campo epistemológico. Sair dos paradigmas herdados supõe tensões entre tradição e inovação, entre construção formal e experiencial, entre subjetivação, socialização e ecologização (G. Pineau, 1997). Ou seja, o modelo da antropoformação deve incluir o paradigma científico, mas ele deve também testemunhar uma abordagem antropofenomenológica (R. Mallet, 1998) e uma hermenêutica integrativa, até mesmo anagógica (interpretação do sentido espiritual), o conjunto dando conta do percurso, ao mesmo tempo singular e universal, assim como do devir da pessoa. O modelo a ser construído é, ao mesmo tempo, ontológico, fenomenológico e epistemológico, declinando-se em vários níveis de inteligibilidade. Cada um desses níveis, paralelamente, pode tornar-se um objeto particular de pesquisa.

Na formação, por interposição da epistemologia, o saber é referenciado. A primeira fase do nosso questionamento impõe o aprofundamento desse campo com o objetivo de permanecer no quadro do nosso trajeto da formação. A análise conceitual, que constitui essa abordagem, será feita em duas partes: uma abordando a parte diurna, a outra a dimensão onírica. O seu conjunto compõe o «terreno» teórico de nossa análise.

## **PRIMEIRA PARTE**

### **Referências teóricas e epistemológicas**

A exploração das referências teóricas e epistemológicas que atravessaram a nossa história da formação e o campo onírico é evidentemente complexa. A exploração analítica dos dados impõe uma análise conceitual de modo a esclarecer a busca posterior de sentido. Esse esclarecimento necessário justifica o engajamento mais amplo possível de nossa investigação, tanto mais que nossa abordagem se pretende integrativa. Particularmente, tratar-se-á, dentro dos diversos campos, de articular os regimes diurno e noturno e de especificar as relações entre epistemologia e gnose, entre ciência e tradição. Procuraremos então discernir a denotação e a conotação dos conceitos, tendo como objetivo a clarificação dos enunciados do discurso (J.-M. Van der Maren, 1996, p. 406).

As noções subjacentes aos relatos estão associadas a campos cognitivos bem situados: nossa formação médica (doutorado em medicina) e científica (mestrado em bioquímica, DEA em microbiologia, antigo aluno do Instituto Pasteur) tornaram possível uma experimentação das epistemologias positivistas. A acupuntura, que praticamos a partir de 1978, por sua antiguidade histórica e pelos paradigmas que a compõem, diz respeito classicamente ao holismo (P. Paul, 1999b). A homeopatia (que também exercemos) repousa – quando lemos os textos fundadores de Hahnemann – sobre o dualismo científico emergente no final do século XVIII e sobre os resquícios, em curso de transformação, da antiga tradição alquímica (P. Paul, 1999a, p. 18-24; 1998a, p. 37-44). Esta última parte, que caracteriza as medicinas alternativas, inscreve-se na corrente da antropologia médica (um diploma universitário, em Bobigny – Paris XIII, consagrou essas diversas abordagens). Um de nossos sonhos fundadores – que, por sua potência, nos fez dar continuidade aos registros dos sonhos, a partir de 1975 – evoca o hermetismo e a gnose. Nós nos apoiamos, nestas últimas pesquisas, sobre a fenomenologia imaginal proposta por Henry Corbin. O encontro com o paradigma transdisciplinar, enfim, alimentado a partir de 1994, desembocou na defesa de tese de doutorado em ciências humanas (2001). Por outro lado, a arteterapia (desenho meditativo, heráldica...) nos permitiu descobrir as articulações entre diferentes níveis de experimentação e de percepção, como complemento da prática profissional e do sentir onírico.

Essas abordagens, tão divergentes umas das outras, constroem uma primeira investigação, que estabelece a questão da relação entre campos radicalmente diferentes uns dos outros.

A multiplicidade dos campos abordados nos fez optar por uma classificação distinguindo as abordagens inicialmente heteroformativas, tais como a medicina científica, a acupuntura, a homeopatia, e as abordagens de dominância autoformativa, como hermetismo, gnose ou onirologia, fazendo brotar dessa complexidade a problemática transdisciplinar.

Essa ordenação corresponde, mais ou menos, ao nosso trajeto autobiográfico.

## **CAPÍTULO 1**

### **A formação médica e seus paradigmas**

#### **1. Um problema geral, histórico e pessoal**

As distinções que fizemos entre medicina científica, homeopatia e acupuntura, pertencem à história de nossa formação. Elas se referem também, mais amplamente, à história das ciências e, conseqüentemente, à epistemologia.

Gaston Bachelard (1983, p. 7) constrói a epistemologia segundo uma «lei dos três estados». O estado concreto é aquele em que «o espírito se entretém com as primeiras imagens do fenômeno» glorificando a natureza, a unidade do mundo e sua diversidade. É o «estado précientífico», que se estende da Antiguidade Clássica até o século XVIII. Aí vemos o que outros autores nomeiam epistemologias holistas (se bem que, em nossa ótica, essa palavra não se refere simplesmente a uma visão unificada do mundo). A acupuntura testemunha isto. Segue-se, para Bachelard, o estado concreto/abstrato, indo até o limiar do século XX, que é uma fase intermediária em que o espírito acrescenta à experiência física os esquemas geométricos, enunciados como intuição sensível e primeira abstração. Historicamente, a homeopatia refere-se a isto. Aparece, enfim, o estado abstrato: o espírito apreende informações destacadas da experiência imediata e subtraídas da intuição do espaço real. A medicina científica remete a esta posição.

#### **A clivagem entre as medicinas**

Foi no campo particular da medicina do século XIX que se manifestou a clivagem entre medicinas tradicionais (de inspiração hipocrática ou alquímica) e medicina científica. Assim, a Faculdade de Medicina de Montpellier, entre as primeiras na história do ensinamento médico da França, pôde testemunhar essa evolução, ensinando a medicina hipocrática dos humores até o século XIX, antes de engajar-se nos caminhos da ciência moderna. Essa clivagem é a sequência de um longo desenvolvimento histórico, escalonado entre os séculos XIII e XVIII, graças ao qual o pensamento desvencilha-se progressivamente do modo de raciocínio analógico para chegar a uma racionalidade científica.

Seguramente, as medicinas tradicionais não são científicas. Mas nós não as consideramos irracionais e oriundas de pseudoconceitos esotéricos e de práticas mágico/religiosas que só teriam um efeito «placebo».

Uma longa formação e uma experimentação real nesses campos nos permitiram entender com maior rigor as riquezas e os limites que eles oferecem. Mas um fato permanece: essas expressões terapêuticas, se bem que minoritárias e marginalizadas pela medicina oficial, atravessaram séculos e vêm mesmo estendendo-se há algumas décadas, ao passo que a medicina clássica, à imagem da ciência, sofre uma crise de confiança sem precedentes em sua história (sangue contaminado, hormônios de crescimento, efeito iatrogênico dos medicamentos...). Essa mostra, como fato sociológico, não deve ser concebida como *parti pris* de nossa parte, mas como um balanço que testemunha situações contraditórias.

Devemos articular a acupuntura e a homeopatia ao campo médico científico? Devemos excluí-las? Evidentemente, o conteúdo filosófico dessas doutrinas questiona e apaixona a ágora intelectual: como práticas não apoiadas cientificamente podem propagar-se em nossos dias? O público é ingênuo ou o fenômeno é portador de um sentido subjacente: um conhecimento particular do humano que responde ao interesse dos utilizadores desse tipo de tratamento?

#### **Uma situação paradoxal**

O reconhecimento, alguns anos atrás, das «Medicinas e dos médicos em exercício particular» (MEP) pela Ordem dos Médicos – mais exatamente em nosso contexto, da homeopatia e da acupuntura – oficializa, no seio de nossa sociedade, um relativo pluralismo médico. Essa proposição foi fortalecida, recentemente, pelo Parlamento Europeu que, em 27 de maio de 1997, reconheceu as medicinas não convencionais.



Mas essa situação, tanto em termos da França como europeu, não é tão simples como parece à primeira vista: se algumas expressões são toleradas, é somente porque estão inscritas no próprio interior da prática científica e médica. A reabilitação impõe que as provas sejam feitas num registro referente ao discurso da autoridade reconhecida. A organização oficial da saúde responde com uma espécie de lógica funcional de tolerância, e até mesmo de recuperação. A condição das MEP pressupõe – pelo menos na França – ser médico e, portanto, ter seguido o curso oficial da formação, com forte pregnância positivista. As representações específicas aos modos particulares de exercício são toleradas com a condição de não questionarem a lógica dominante do corpo médico e de serem abandonadas ao menor problema, sob o risco de serem juridicamente condenadas.

É nesse contexto que sua prática é exercida, autorizada, e fazendo uma caricatura, no quadro de uma ação preventiva para o bem estar ou de uma intervenção curativa de distúrbios funcionais e psicológicos necessariamente menores. Ora, a homeopatia e a acupuntura – para ficarmos somente no campo das práticas oficialmente aceitas pelo Conselho da Ordem dos Médicos – repousam sobre representações diferentes das da medicina clássica. Se a homeopatia, como emergência ocidental, pode apresentar uma certa ambiguidade estatutária, a acupuntura, mais que milenar, é, propriamente dita, uma medicina por inteiro. As duas, entretanto, são desvalorizadas pelo corpo médico que, habitualmente, as considera como não científicas. A abordagem presente não consiste em debater a questão de sua cientificidade, já que sua história é anterior à da ciência. O que nos vai ocupar concerne à reflexão epistemológica. Importa, com efeito, compreender sobre quais sistemas de pensamento cada prática repousa, a fim de melhor apreender a riqueza, os limites, as diferenças e as relações possíveis entre sistemas de tratamentos, indo além de todo olhar polêmico e dogmático.

## 2. Holismo e Acupuntura

### Enraizamento histórico da Acupuntura

A acupuntura faz parte da medicina tradicional chinesa, que também reagrupa a farmacopéia e a dietética. G. Soulié de Morant (1972, p. 27, 28) aborda a história dessa prática antiga. O método das «agulhas e moxas», nos diz ele, certamente remonta ao neolítico, sendo que o *Su Wen*, parte do *Nei Jing* (o livro de referência da medicina chinesa tradicional), foi escrito no século XVIII a.C., segundo as fontes históricas.

De acordo com a enciclopédia *Tsré-Iuann*, citada por G. Soulié de Morant, o nome inicial do método era *Pienn-Tsiou* (punções de pedra e moxas). As informações sobre esses instrumentos provêm, em geral, dos textos mais antigos: do *Su Wen* e do *Zhen Jin Da Cheng*. Como, por exemplo, o III, p. 29 v: «Os *pienn tchenn*, agulhas de pedra para punção, ou *pienn che*, pedras/punções de pedra, vieram do mar oriental. Lá havia uma montanha chamada Alto Pico (*Kao fong*) que tinha pedras com uma forma semelhante a agulhas com cabeça de jade. Elas eram naturalmente longas e arredondadas. Eram desbastadas para lhes dar uma ponta aguda. Podia-se, então, utilizá-las como agulhas para tratar as doenças: não houve nenhuma delas que não tivesse melhorado» (trad. para o francês de Soulié de Morant).

A tradição desses instrumentos primitivos, prossegue G. Soulié de Morant, remonta a tempos bem antigos, pois a história dos Han Anteriores, escrita no século I a.C., relata: «Os Tcheou (dinastia dos séculos XIII ao III a.C.), para tratarem as doenças, empregavam agulhas de pedra (*tchenn che*). Esta arte foi atualmente abandonada». Depois do fim do neolítico, na idade do Bronze, foram usadas agulhas de cobre. Elas provinham do sul, onde se encontravam as minas, como o atesta o *Da Cheng* (1, p. 2v). O bambu foi igualmente utilizado.

Segundo J. Schartz e coll. (1979, p. 21), textos médicos antigos levam em conta uma prática certificada desde a dinastia dos Zhou (1120-221 a.C.). O primeiro livro que condensou o método médico, em sua totalidade, foi o *Nei Jing*, dividido em duas partes: o *Su Wen* e o *Ling Shu*. Tradicionalmente, as descobertas da medicina e da acupuntura são atribuídas ao imperador Huangdi, o Imperador Amarelo. O uso da fitoterapia remonta ao imperador Shen Nong, o «Divino Lavrador», que, tendo instituído a agricultura, foi o primeiro, segundo a lenda, a estudar os vegetais por suas virtudes curativas (Neolítico?).

Se bem que as práticas, sem dúvida associadas a uma cultura do tipo xamanista, tenham podido existir de longa data, os primeiros tratados de acupuntura, como o *Nei Jing Su Wen*, evocam o imperador mítico Huangdi como mestre de um método que atingiu a sua perfeição. Huangdi, considerado inventor das armas e fundidor (M. Granet, 1968<sup>a</sup>, p. 21), nos faz situar a fundação do *corpus* da medicina chinesa, na história da China, entre o Neolítico e a Idade do Bronze.

Esse período das agulhas fundidas em metal também nos conduz aos mitos fundadores da alquimia taoísta, intimamente associada, como sabemos, à acupuntura. Mircea Eliade (1977, 1978 reed. 1990) consagra vários livros e capítulos ao desenvolvimento desse tema e de sua relação com o taoísmo: «Era nessa zona difícil de ser circunscrita, onde flutuavam tradições de uma inegável antiguidade – pois elas derivavam de situações espirituais resolutas: êxtases e sabedorias ligadas à magia da caça, à descoberta da cerâmica, ou à agricultura, ou à metalurgia etc – nessa zona em que se mantinham ainda as intuições e os comportamentos arcaicos, refratários às vicissitudes da história cultural; era nessa zona que os taoístas gostavam de colher receitas, segredos, instruções. Também podemos dizer que os alquimistas taoístas, apesar de inevitáveis inovações, retomavam e prolongavam uma tradição protohistórica» (M. Eliade, 1977, p. 93).

É evidente que a medicina chinesa, assim como a alquimia taoísta, tentou desenvolver a ideia da longevidade e da imortalidade (M. Eliade, 1978 reed. 1990, p. 51). Os ritos dos fundidores e dos forjadores foram retomados e interpretados pelos alquimistas para serem aplicados, em seguida, ao campo médico. Medicina e alquimia, no entanto, constituem-se como disciplinas autônomas, uma vez que, sobre os mesmos princípios cosmológicos fundadores e com técnicas verdadeiramente comparáveis, a primeira afirma uma função associada à população, enquanto a segunda tem como primeira intenção a cura de si mesmo, por meio de regeneração e iniciação.

Tanto uma como outra, no entanto, se apropriaram da relação, tão familiar ao pensamento chinês, entre o macrocosmo e o microcosmo. «Os chineses, que punham todas as coisas em relação umas com as outras, descobriram afinidades entre os órgãos do corpo humano e algumas substâncias minerais. “O fogo do coração é vermelho como o cinábrio e a água dos rins é preta como o chumbo”, diz um biógrafo do famoso alquimista Lii Teu (século VIII d.C.). O *Wu-hsing*, esse grupo universal de cinco elementos (a água, o fogo, a madeira, o ouro e a terra), acabou encontrando a sua aplicação em todas as ordens da existência» (M. Eliade, 1978 reed. 1990, p. 51).

Se o cinábrio vermelho, por interposição do mercúrio, é concretamente extraído da mina para se obter o ouro, os célebres «Campos de Cinábrio» são encontrados nas partes mais secretas do corpo, no lugar onde se prepara alquimicamente a «Flor de Ouro» ou o «Embrião da Imortalidade» (Zhao Bichen, trad. para o francês, C. Despeux, 1979, p. 23-27).

Do mesmo modo, encontramos nas duas práticas, alquímica e acupuntural, os famosos «Vasos Maravilhosos» ou «Meridianos Curiosos» (*qi jing bama*), dos quais tratam tanto o *Nanjing* (o livro das 81 dificuldades), obra médica do primeiro século da nossa era, como as obras da alquimia taoísta.

A datação específica do *Huang Di Nei Jing Su Wen* não pode ser estabelecida com precisão. É nos escritos das *Memórias Históricas* (*Shi Ji*), de Se Ma Qian (século II d.C.) ou, nos mais antigos, *Zhuo Chuan* (século V a.C.) e *Zhou Li* (século II a.C.), que encontramos os textos que atestam as práticas médicas. É preciso dizer que a maioria das obras anteriores ao imperador Qinshi Hang Di (221 a 210) desapareceram, pois ele mandou queimar todos os livros existentes, com exceção do I Ching. O próprio *Nei Jing*, aliás, faz alusão aos clássicos anteriores, cujos traços foram perdidos. A primeira menção do *Nei Jing*, encontrada nos «Anais dos Han», datando do século I a.C. (A. Husson, 1973, p. 13), refere-se aos textos anteriores que o haviam composto. As passagens mais antigas parecem remontar aos séculos V a III a.C., a obra comportando, então, 18 capítulos não divididos (A. Husson, 1973, p. 15). Mas foi somente sob os Jin (265-316 d.C.) que o *Nei Jing* foi dividido em duas partes distintas de nove rolos, o *Ling Shu* e o *Su Wen*, tal como o conhecemos. A obra foi depois recomposta, sob os Han anteriores (206 a.C. a 220 d.C.) e na época dos Três Reinos (220-280 d.C.).

O *Ling Shu*, livro de prática, e o *Su Wen*, antes doutrinal, não apresentam homogeneidade mas exprimem a evolução, às vezes contraditória, de conceitos históricos

que refletem as práticas anteriores, inspiradas em práticas xamanistas (a importância da relação com a natureza aparece sempre no holismo) e atribuídas aos mágicos sábios (*fanshi*) taoístas e aos alquimistas. Nesse contexto, as potências vitais da natureza, em relação com o *Qi*, a energia, são inscritas numa dialética aparente/oculta que convém não subestimar. Os textos tornam-se mais numerosos a partir dos Han, como o *Shang Han Lun* – o tratado das doenças contraídas pelo frio; o *Jin Gui Yao Lue* – os Importantes Métodos guardados na caixinha de jóias de ouro de Zhang Zhong Jing (século I d.C.); ou, ainda, no século seguinte, o *Mo Jing* – o tratado dos Pulsos, de Wang Shu He.

Em seguida, os clássicos de acupuntura são abundantes. Nossa intenção, no entanto, não é fazer uma recapitulação histórica. O ponto mais marcante dessa pesquisa histórica nos remete à comprovação de que a medicina chinesa, desde o período dos Han, representa um *corpus* coerente e completo, ao mesmo tempo teórico e prático, cujas formulações estão inscritas graças ao *Nei Jing* e ao *Nan Jing*. Depois, os textos e as práticas pouco evoluíram, sendo representados basicamente por comentários ou compilações. É, portanto, ao *Nei Jing* que devemos recorrer se desejarmos assentar as bases da medicina chinesa antiga.

Com efeito, o *Huangdi Nei Jing Su Wen*, que poderíamos traduzir por «simples questões do clássico interno do Imperador Amarelo», nos convida, desde as primeiras palavras do primeiro capítulo, para uma reflexão sobre os seres celestes e sobre a sua relação com a longevidade e a manutenção da vitalidade. O que o homem atual não suspeita, afirma o texto, é que existe uma potência vital oculta que a tradição da acupuntura inscreve sob o registro de um jogo dialético *yin-yang*, reproduzido em diferentes níveis, pondo em primeiro lugar a relação visível/invisível, Céu Posterior/Céu Anterior, esotérico/exotérico (Nei-Wai). «A fonte da vitalidade é a eficácia dos espíritos *Shen Ling*» (C. Larre, E. Rochat de la Vallée, 1982, p. 4). Essa vitalidade, manifestada pelo jogo dos contraditórios, para ser plenamente eficiente impõe, no entanto, uma iniciação: «Iniciado e perfeito, ele se elevará ao Céu» (*Nei Jing Su Wen*, capítulo 1, c21-24). Os diálogos entre Huangdi – o Imperador Amarelo –, e Qi Bo – o Mestre Celeste –, encontrados no *Nei Jing*, devem ser compreendidos como trocas de informações entre dois níveis diferentes de realidade: um, terrestre, fazendo as questões, e o outro, celeste, possuindo as respostas – simples – mas enigmáticas à vida. Essa percepção de duas naturezas em cada ser humano, pela bipartição do *yin* e do *yang*, ilustra a via taoísta, que tem por vocação conduzir à sua reunião.

É claro que esse caminho (o *Dao* ou *Tao*, significando «via», «caminho»), reunindo as duas naturezas – celeste e terrestre, para ser realizado precisa ser pautado sobre o *yin-yang* e em conformidade com as práticas e com os números (*Nei Jing Su Wen*, capítulo I, c81-90). Se a Via é revelada por sua Virtude, essa Virtude é apreendida por uma experiência prática, ordenada pela compreensão dos números (no sentido de um simbolismo do número) e conjugada a uma profunda observação do meio natural. O exercício acupuntural é apreendido como a oportunidade concreta de uma intervenção inscrita numa dialética sutil e subentendida por um laço invisível, o dos «números» que nos governam. Todo acupunturista pôde, em seu ensinamento, encontrar as relações entre órgão, elemento, particularidades naturais e número. Esse tipo de ordenação, repousando sobre o pensamento analógico, classifica a medicina chinesa no campo das epistemologias holistas.

Classicamente, no Ocidente, considera-se a medicina chinesa como devedora dos conceitos taoístas. Demonstramos (P. Paul, 1999b), de acordo com a cultura chinesa, a importância do I Ching no pensamento médico. O I Ching, também de grande antiguidade, é considerado de inspiração confuciana, já que foi o próprio Confúcio que dizem ter redigido vários comentários do livro. O mesmo estudo permitiu estabelecer as relações existentes entre acupuntura e astronomia. É, aliás, essa relação entre «microcosmo» humano e «macrocosmo» celeste que funda, sem ambiguidade, a epistemologia holista da medicina chinesa, estabelecendo obrigatoriamente as relações entre o homem e o céu, o primeiro à imagem do segundo. Esses mesmos dados são encontrados nas relações do homem com seu meio ambiente natural (por exemplo, nos quadros de correspondências que existem entre órgãos, direções no espaço e estações do ano) e social.

O homem, ao mesmo tempo natureza (taoísmo) e cultura (confucionismo), devido a essa bipolaridade torna-se intermediário e mediador do intervalo que separa o céu (o oculto) e a terra (o perceptível).

### **Holismo e Acupuntura**

A medicina chinesa sugere um «mundo interior» à imagem do mundo exterior. «O corpo do homem é à imagem de um país», dizem os textos taoístas, que descrevem montanhas e florestas, rios e palácios, para falar, metaforicamente, do organismo. A vida do corpo, ordenada e administrada, é regida segundo as mesmas leis do mundo social na China antiga (K. Schipper, 1982, p. 137-153). A medicina testemunha, portanto, uma organização e regras idênticas à gestão de um Estado. O próprio governo, por meio de seu imperador, obedece às «ordens» do céu; o Grande Adivinho determinando essa vontade pelos oráculos. Quando todo esse conjunto está ordenado, em harmonia, é o estado de saúde (do povo, do organismo...). A doença, inversamente, manifesta uma desordem, em um nível ou em outro.

A palavra «holismo» refere-se a esse tipo de organização. Apesar do seu surgimento tardio, em 1926 (na obra de Jan C. Smuts, *Holism and Evolution*), esse termo remete a uma concepção antiga, a um modo de pensar tradicional que valoriza um princípio organizador do Universo concretizando-se na constituição de «todos» cada vez mais complexos (D. Bergandi, 2000, p. 73). O termo «holismo», mais exatamente, construído a partir do grego *holos* – «todo», «inteiro», «completo», corresponde ao sânscrito *sárva* e ao latim *salvus* – «salvo», «intacto» (*Dictionnaire Étymologique de la Langue Française*, p. 967). Essa palavra designa, em primeiro lugar, uma teoria segundo a qual o homem é um todo indivisível que não pode ser explicado por seus diferentes componentes isolados uns dos outros. Ela postula que cada parte distinta é à imagem do todo por um jogo de encaixes complexos, mesmo que cada uma das características manifeste sua diferença. O holismo poderia ser ilustrado pelo modo como um holograma se comporta; evocando também a frase de Anaxágoras «tudo está em tudo, nada existe isoladamente». Se, na origem, tudo está confundido, segundo esse ponto de vista, o *Noûs*, o espírito, dissocia e ordena as coisas oferecendo uma possível interconexão da ordem do semelhante entre os elementos. Nesse sentido, alguns textos de Platão ou de Plotino, e mesmo de Aristóteles, poderiam servir de referência ao pensamento holista. Para Bergandi, é em Hegel (*Fenomenologia do Espírito*) que o conceito é mais desenvolvido. O holismo inclui, como «princípio teórico de caráter geral», perspectivas filosóficas diferentes que abarcam um amplo leque: das correntes espiritualistas às idealistas, passando pelo vitalismo, que sustenta que «um princípio vital» coordena a atividade dos órgãos tornando possível a vida do organismo. No que se refere ao holismo, a acupuntura supõe tal postura.

Para clarificar os posicionamentos epistemológicos, enunciaremos em cada um dos campos sucessivamente abordados, duas hipóteses gnoseológicas e dois princípios metodológicos, começando pela medicina chinesa.

#### **A hipótese unitiva dos contrários**

O homem é, na medicina chinesa, à imagem do céu e da terra, equivalente ao cosmos e ao meio ambiente natural; por exemplo: Marte está para o céu, assim como o verão está para a terra e o coração está para o homem. Mas essas correspondências supõem uma observação paciente e sutil da natureza e do humano. Esse campo experiencial é um pouco parecido com o do velho camponês que, observando a natureza, o céu, a lua e a estação do ano, avalia as condições favoráveis e desfavoráveis e decide plantar seu campo num momento particular e não em outro.

Essa atitude, pondo em uníssono pessoa e meio ambiente, enraíza a hipótese unitiva do holismo. Tudo, com efeito, se inicia pela unidade. O *Dao De Jing* (capítulo 42) diz que «a via (*Dao*) produz o Um, o Um produz o Dois, o Dois produz o Três, o Três produz os Dez Mil seres» (Lao Tse, trad. para o francês C. Larre, 1977). A hipótese unitiva é declinada e desdobrada, portanto, de maneira *triunitiva*, conduzindo, em seguida, ao conjunto das coisas manifestas. Além da multiplicidade, é a interconexão entre os seres e as coisas, remetendo ao que eles partilham de semelhante, que engendra qualidades que a análise das partes distintas não revelaria.

Na ótica da civilização chinesa, o *Dao* (*Tao*), em sua essência, é incognoscível. É o Um que, como a grande cumeeira da edificação cósmica, reunindo os contrários, manifesta a essência sutil da criação. Tudo tem a sua origem na unidade ou a ela retorna em finalidade. M. Granet (1968b, reed. 1974, p. 220) nos diz a esse respeito que, na cultura chinesa, «a ideia do que chamamos unidade não é somada, mas simplesmente opera uma

mutação do *yin* para o *yang* ou do *yang* para o *yin* e, por conseguinte, confunde-se com o Inteiro ou o total, no qual o *yin* e o *yang* operam suas mutações». Assim, pelo menos num certo nível de compreensão dele mesmo, o homem é único. Ele está ligado a uma potência universal de essência contraditória que, gerando os contrários (simbolicamente o dois) e o que os religa (o três), permite o jogo das mutações do conjunto de possíveis, comandando toda coisa sem interferir em nenhuma. O oculto (o espírito), por sua própria definição, faz eco, como a unidade, ao que não se expressa e, no entanto, se sugere. Pois «a via que pode ser expressa não é a via» (*Dao De Jing*, capítulo 1). Mas, se a aparência das coisas não intercede em favor do vazio, por isso mesmo essa função é essencial: «Trinta raios convergem, no círculo de uma roda, e pelo espaço que há entre eles origina-se a utilidade da roda» (*Dao De Jing*, capítulo 11).

### **A hipótese dualista contraditória (desigualdade)**

A unidade manifesta, primeiramente, a dualidade de forças inversas e contrárias. Na perspectiva tradicional, a totalidade sempre diz respeito, implicitamente, à unidade. A dualidade, ou a multiplicidade que dela decorre, com efeito, quer se trate dos seres ou das coisas, repousa inelutavelmente sobre o recorte de uma unidade original. «Sem o Um, a Terra não teria sua tranquilidade, nem o Céu, sua serenidade» (Lao Tse). A série dos números é apenas uma divisão da mônada. Mas «Um/Todo» não pode tornar-se dois, sob a forma clássica do par «Céu/Terra», sem a função mística da «raiz de dois», que resume todas as relações de harmonia do mundo e do homem. Esse valor irracional, cujo inteiro mais próximo vale  $3/2$ , sugere uma desigualdade na divisão da unidade em dois e, consequentemente, uma relação de complementaridade; o que fixa a relação e a diferença entre o céu e a terra, o *yin* e o *yang*, o esotérico e o exotérico, o homem e a mulher... sobre o registro da desigualdade. A unidade original, que se desdobra ao se manifestar, supõe uma dualidade obrigatoriamente oposicional, mas inscrita, paralelamente, numa relação de complementaridade em que os termos desiguais, se pudessem reunir-se, recomporiam a Unidade inapreensível e contraditória. A desigualdade e as relações dos dois elementos de cada díade, cujo arquétipo retorna ao par Céu/Terra, são fundamentais.

A hipótese unitiva supõe também que se defina um «conteúdo» dual em termos de manifestação. O jogo dinâmico desigual e oposto do Céu e da Terra, do sutil e do concreto, afirma uma dialética esotérica/exotérica (o par *Nei-Wai*, oculto/aparente, P. Paul, 1999b, p. 81), que funda a acupuntura (o *Nei Jing Su Wen* sugerindo, por seu próprio título, um ensinamento oculto).

O oculto (*nei*), pode ser apreendido pelo espírito (*Shen*) e pela meditação. O aparente, o manifesto (*wai*), por sua vez, como ponto focal de uma outra dialética, diferencia-se em *biao-li*: o exterior *yang* e o interior *yin* do corpo humano, à imagem do Todo. Esse par evoca, com efeito, os meridianos *yang* da ação e os meridianos *yin* da interiorização, em relação com as funções psíquicas. O corpo, na hipótese holista, aparenta-se a um microcosmo, em relação permanente e unitária com o cosmos que o circunda. O sentimento de união com o macrocosmo é um estado ao mesmo tempo físico e psicológico, *yang* e *yin* (cognitivo, filosófico, místico, religioso...), que não separa o local do global, o singular do universal, o material do espiritual (se bem que possam existir, entre as duas ordens, sistemas de inversão, que só poderemos mencionar de passagem). O *Dao*, o *mysterium conjunctionis*, a unidade postulada, é concebida, no final do percurso, como apagando a primazia da pessoa indivisa, mas separada, que caracteriza nossa sociedade moderna.

O princípio «holográfico», como veremos aqui, é levado ao extremo. Existem, classicamente, doze meridianos que remetem a funções orgânicas e nos quais circula a energia corporal externa obedecendo à lei *biao-li* (verso/reverso) no mundo da aparência (*wai*). Se considerarmos esses meridianos (*jing*), veremos que cada um possui uma energia particular, *yin* ou *yang*, em ressonância com o céu (*yang*) ou com a terra (*yin*). Cada um vai estabelecer, segundo sua própria ressonância, relações topológicas com a parte alta (*yang*) ou baixa (*yin*) do corpo. Esses meridianos, diferenciados, são sustentados pelas «energias celestes ou cósmicas», chamadas *Yang Ming*, *Tai Yang* e *Shao Yang*, para o *yang*; e de *Jue Yin*, *Shao Yin* e *Tai Yin*, para o *yin*. Cada uma dessas energias reflete os planetas do céu e as qualidades climáticas, por repercussão sobre a terra (secura, calor...). No corpo, essas seis energias cósmicas são acopladas, por um jogo de espelho, a seis

energias celestes, «reflexos» das precedentes por inversão de polaridade; o seu conjunto permite a compreensão da dinâmica dos doze meridianos (P. Paul, 1999b, p. 102).

No entanto, há também oito vasos maravilhosos (*mo*) que estruturam a ordem oculta da realidade corporal (*nei*). Os doze meridianos (*jing*) na ordem aparente e os oito vasos (*mo*) na ordem oculta inscrevem-se na dialética qualitativa *nei/wai*, análoga ao *yin/yang*. Os oito vasos e doze meridianos desenvolvem quantitativamente a relação, desigual, de três *yang* para dois *yin*, que opera as relações arquetípicas do Céu/Terra.

A ideia central é que o humano apresenta uma dualidade original funcional manifestando uma Unidade, de essência inapreensível e inominável.

A visão holista sugere, portanto, uma dupla origem do homem, celeste e terrestre, mas uma dualidade não absoluta por ser a manifestação bipolar de uma Unidade oculta.

### ***O princípio de modelização energética***

Esse princípio, que concerne ao humano tanto quanto às sociedades, repousa sobre uma dinâmica estrutural sistêmica, que foi particularmente desenvolvida por J.-F. Barrey e P. Deporte (1998). Essa abordagem, em termos de dinâmica de sistemas, permite articular e reunir o que está disjunto criando um novo tipo de junção em círculo, «um novo tipo de unidade que não é de redução, mas de circuito» (E. Morin, 1977, p. 3 e 381).

O princípio de modelização energética é circulatório. Sempre inscrito na lei do número, e depois da atuação dos postulados gnoseológicos do Um e, em seguida, do Dois e do Três, ele apresenta o Quatro como operador. É possível compreender o céu, as direções do espaço, a temporalidade ou o homem, dividindo uma unidade funcional em quatro: quatro estações, quatro orientes, quatro órgãos periféricos etc, aos quais convém acrescentar o centro, como quinto elemento, ao mesmo tempo diferenciador e integrador, no meio da cruz. É o número quatro que estrutura o cosmos, que torna possível os ciclos temporais de circulação de energia e que opera, de modo semelhante, na espacialidade e na temporalidade corporais.

A relação entre o Um e o múltiplo, que preside o princípio de modelização energética, é concebida como uma circulação, em três circuitos sucessivos, de quatro meridianos (P. Paul, 1999b, capítulo IX). Yves Barel e Marie Butel (1988, p. 14-24), em complementação, nos fornecem os grandes paradigmas da epistemologia holista, a partir de uma pesquisa concernente às medicinas paralelas. Eles distinguem, na acupuntura, um paradigma energético considerando uma energia (*qi*) que estrutura qualitativa e quantitativamente o corpo. Indissociável da energia (*qi*), o paradigma da circulação diz que as energias circulam entre o cosmos e o homem sem parar, de modo rítmico, diário e anual, com fases altas e baixas (marés energéticas), projeções externas e internas. Essa noção de fluxo que circula é desenvolvida também na relação entre o indivíduo, sua família e a sociedade. O paradigma do equilíbrio é a finalidade normal da circulação energética. Ele manifesta o bom funcionamento das coisas, quer se trate do organismo humano, quer do social. Na doença, inversamente, esse equilíbrio é rompido.

Na medicina chinesa há quatro (ou cinco) categorias atuantes, cada uma considerada como expressão de qualidades particulares e específicas. Essas classificações baseiam-se num modo de pensar analógico.

### ***O princípio de raciocínio analógico***

Na prática médica chinesa tradicional, o importante não é saber o que o doente tem, mas antes saber apreciar o que ele é. Para que isso seja feito, trata-se muito mais de sentir intuitivamente do que de analisar, a fim de encontrar o que pode parecer idêntico. O raciocínio analógico constrói o sentimento (ou princípio) de pertencimento entre as coisas e os seres. O que é análogo reflete o registro do sutil, do oculto. Esse ponto de vista é particularmente desenvolvido na prática preventiva, da qual a acupuntura valeu-se, consistindo em apreender o mal em sua raiz, quando ele ainda não se manifestou como patologia.

Como perceber o que está oculto? A formação tradicional chinesa supõe uma prática do ser (o *Tai Qi*, as práticas meditativas da alquimia taoísta, por exemplo) associada a um saber prático, assim como a um modo de raciocínio que repousa sobre a analogia e não sobre a análise objetiva e discriminativa dos dados. O seu conjunto tende a globalizar, a religar, e não a reduzir. Esse modo de percepção impõe, consequentemente, no campo da energia, que se possa apreciar tanto a força em «potência» (*dynamis*), o potencial oculto,

como a força em «ação» (*energia*), atualizada, aparente. Essas duas forças, à imagem do céu e da terra, estabelecem-se segundo uma relação de oposição dialética, como o *yin* e o *yang*. Elas sugerem que uma força só é reconhecível graças a uma outra, que a ela se opõe. O raciocínio por analogia, na hipótese holista, considera que existe uma relação de correspondência entre as duas ordens, visível e invisível. Esse conhecimento incide sobre a estrutura dos mundos físico e espiritual, sobre as forças operantes e sobre as relações de inversão, necessariamente subentendidas por uma separação entre as ordens. A história dessas relações e de suas transformações recíprocas estabelece a relação entre o divino, o homem e o universo material. O processo de decifrar a «assinatura das coisas» ou as «assinaturas da natureza», para retomar J.Boehme ou Paracelso, está na base do princípio de analogia, que religa as ordens entre si.

E. Morin, retomando a metáfora da holografia, adere a essa mesma postura quando sugere a necessidade de «ligar o conhecimento do mundo ao conhecimento do espírito que conhece e reciprocamente» (E. Morin, 1986, p. 214). A relação entre os dois supõe, para ele, um modo de reprodução mais ou menos analógico e homológico, estabelecendo o corte e a relação entre o mundo e o espírito: «o estatuto de inerência/separação/comunicação e a obra de construção tradutora, próprios ao conhecimento, são inseparáveis do estatuto hologramático do ser que conhece».

Em acupuntura, a teoria dos «cinco movimentos» repousa sobre uma experimentação classificatória dos fenômenos observados, segundo o princípio da analogia (P. Paul & P. Deporte, 1996b, p. 124, 125; P. Paul, 1999b, p. 70). Por exemplo: a aurora é análoga à primavera; o ímpeto da natureza, nesse momento do ano, evoca a cor verde. Essa potência dinâmica, com um movimento unidirecional para o alto, sugere o impulso dos músculos no corpo, mas a pulsão excessiva pode tornar-se cólera. A aparição da luz da manhã, que nos permite distinguir as coisas, é análoga à visão e ao olho etc.

Há uma finalidade no jogo dos contrários que se religam, por meio de suas diferenças, pelos paradigmas da circulação e das correspondências. A epistemologia holista é teleológica e unitiva, o que não é surpreendente. Se tudo parte do Um, tudo se dirige para ele no retorno. O «Grande Um», o *Dao (Tao)*, a Grande Paz, que o taoísmo interno evoca, supõe uma escatologia considerada como um «retorno à origem», após a fragmentação. A relação subjacente, que une um e outro dos opostos, sugere seguir, desse modo, o fluxo da sensação global que, pelo devir cíclico, tende a dirigir-se para o centro de si mesmo.

### **3. Dualismo e Homeopatia**

A prática homeopática, embora relativamente difundida no momento atual na França, é muito contestada por um certo número de cientistas mecanicistas que põem em dúvida o seu método.

#### **As fontes da Homeopatia**

Por ocasião de seu surgimento, em 1796, o texto de S. Hahnemann, iniciador da Homeopatia, enunciando as bases de seu método intitulado «Ensaio sobre um novo princípio», inscreveu-se no movimento de pensamento e de ideias de sua época.

Como Paracelso havia feito antes dele, Samuel Hahnemann opõe vivas críticas à medicina de seu tempo. Ele considerava, por exemplo, que o uso de certos medicamentos era tóxico e sem possibilidade de um controle efetivo, pois que seus efeitos não teriam sido certamente repertoriados, e que eram capazes, portanto, de «fazer passar da vida para a morte ou produzir novas afecções e males crônicos, frequentemente mais difíceis de serem afastados do que o era a doença primitiva» (S. Hahnemann, 1989, Tomo I, p. 400, 401). Essa atitude, que a noção moderna de «farmacovigilância» não desmentiria, inscreve-se numa corrente médica de pensamento, oriunda da escola modernista de Viena, que atribui muita importância ao ensino da clínica. É nesse contexto geral que devemos situar as bases do modelo homeopático.

Como relata Sprengel, historiador da medicina no século XIX, na época de Hahnemann a medicina alemã era ainda muito marcada pelas teses de Paracelso e pelo pensamento neohipocrático. A prática terapêutica era, no entanto, muito empírica. Nesse clima, nosso autor, nascido em 1755, empreende a sua formação médica. Paralelamente, ele dá aulas de francês, de inglês e traduz obras científicas para sobreviver. Mais tarde, ele

se torna bibliotecário do Barão de Bruckenthal, franco-maçom e governador da Transilvânia, com o qual ele reside até o momento em que defende sua tese, em 1779.

Instalado numa pobre região mineira, ele traduz numerosas obras para viver, em sua maior parte orientadas para a química, tais como: *L'Art du distillateur d'eaux fortes* (1784), ou *L'Art du vinagrier* (1787). Ele se interessa pelas novas teorias, como a de Lavoisier, mas o que era chamado de química, nessa época, está muito distante da química atual. Uma obra como o *Cours de Chymie*, com suas aplicações na medicina, do Dr. Nicolas Lemery, da Academia Real das Ciências, em sua edição de 1757, quase contemporânea ao nascimento de Hahnemann, pode nos ajudar a compreender toda a diferença. Como Hahnemann traduziu o *L'Art du vinagrier*, eis o que diz Lemery a propósito do vinagre (1981, p. 576): «O espírito do vinagre, consistindo num sal ácido essencial ou tartaroso, é bem diferente do espírito do vinho, que é sulfuroso e volátil. Servimo-nos também de métodos diferentes para extraí-lo. Na destilação do vinho, a fleugma sobe somente depois do espírito, porque é mais pesada que ele. Mas, na destilação do vinagre, a parte fleugmática sobe primeiro, porque ela é mais leve que o sal ácido que compõe o licor a que chamamos "espírito"». O espírito do vinho é, por sua vez, «a parte oleosa do vinho, rarefeita pelos sais ácidos». O método de obtenção mais comum é o de destilar o aguardente num alambique «tantas vezes que o espírito torna-se puro» (op. cit., 1981, p. 568).

Esses textos, sem dúvida, estão bem mais próximos da alquimia do que da nossa química moderna. É preciso esclarecer que as artes do destilador ou do vinagreiro são alusões à arte de Hermes. A introdução ao *Cours de Chymie* é, aliás, um pouco mais explícita a esse respeito: se, classicamente, a palavra 'chimie' vem do grego tardio *chemeia*, «ação de fundir o mineral», que resulta em árabe *al kîmiyâ*, e depois, *alchemia* no século XIII e *chymie* no século XIV, Lemery associa a ela a palavra grega *khumos*, significando suco, humor. Desde que a extração do suco da planta é análoga à extração do mineral de sua fonte, reencontramos a relação com a etimologia clássica. Para Lemery, aliás, a *chymie* «ensina a separar as substâncias mais puras dos Mistos, aos quais às vezes chamamos de sucos». Ele especifica, mais adiante, que «*Alchymie* não significa outra coisa que *chymie*... ou *spagyrie* [espargiria], que significa separar e reunir». O conjunto é denominado arte de Hermes ou arte do Fogo.

A alquimia parece ter desempenhado um papel na elaboração da homeopatia. Se Hahnemann não aborda de nenhum modo o princípio das Assinaturas ou o da influência astral, inversamente, o princípio das «modalidades» em homeopatia é de inspiração alquímica: os fatores de agravamento ou de melhora segundo os horários, a influência da lua ou do sol, as relações com a climatologia, são repertoriados nas práticas de laboratório na alquimia. Alguns autores homeopatas, tal como Léon Vannier no começo do século, reconheceram indiretamente, aliás, essa filiação com a sua morfopsicologia planetária.

Hahnemann buscou, durante toda a sua vida, uma explicação para a ação dos remédios homeopáticos que ele repertoriou. Foi à *dynamis*, ou seja, à energia vital, que ele apelou, na falta de coisa melhor, na última edição de seu texto de base, o *Organon*. Com efeito, essa palavra quase não aparece nas primeiras edições, a partir de 1813, enquanto é expressa mais de sessenta vezes na sexta e última edição, de 1842 (C. Mure, 1996; P. Paul, 1999a). Assim, o *Organon 9* vai dizer: «No estado de saúde, a energia vital (soberana) imaterial, a *dynamis*, animando a parte material do corpo humano (organismo), reina de modo absoluto». Hahnemann inscreve-se, percebemos plenamente aqui, no contexto do dualismo «corpo/espírito» próprio à sua época.

## Princípios epistemológicos

### A hipótese individualista

O *Organon da arte de curar* (1982) retrata a doutrina de Hahnemann. É uma obra crítica sobre a medicina do século XIX, expondo as regras teóricas e práticas: observação e interrogatório do doente, método de preparação e de prescrição dos remédios, concepção geral da doença e da cura.

Três ideias/força ressaltam dessa concepção da arte médica:

- o doente é considerado como um todo único, inserido num meio, que age e reage de um modo particular e singular: a parte (o indivíduo) aparenta ser um todo. Essa ideia opõe-se ao holismo, valorizando a singularidade;
- a doença é uma desordem dinâmica (*dynamis*);



– a infinitesimalidade das doses terapêuticas age por ação inversa (*similimum*).

Numa hipótese dualista, a unicidade da pessoa humana impõe que seja observada a totalidade dos sintomas para se ter uma imagem da doença (M. Aubin, 1986, nº 74, p. 35-40). As modalidades reativas são pesquisadas na gênese da patologia: sequência de medos, resfriado etc (sinais etiológicos). O modo particular de reação do paciente, seu perfil psicológico, o sono e os sonhos, os desejos e aversões, as modalidades de agravamento ou de melhora são, com efeito, apreendidos com cuidado, orientando para os remédios. Com a mesma intensidade, quanto mais geral um sinal é para o paciente, mais importante ele é. O médico atribui um valor especial aos sintomas não habituais, particularmente característicos da pessoa que consulta. «Em todo caso individual, a totalidade dos sintomas deve ser a preocupação principal do médico, o objeto único de toda a atenção» (M. Aubin, P. Picard, 1982).

Para Hahnemann e para os homeopatas, o indivíduo é um todo. Nenhuma de suas partes pode ser privilegiada no momento da consulta. Sua unidade individual é igualmente indissociável do ambiente natural e humano no qual o indivíduo está inserido. Mas, se o indivíduo é um todo único, há uma distinção fundamental em relação aos princípios diretores da medicina holista: busca-se aqui, com efeito, antes de tudo uma individualização dos sinais que valorizam a pessoa única em relação ao todo que a cerca. Os sintomas são classificados e hierarquizados para conhecer o indivíduo em sua globalidade, seu tratamento é personalizado. Cada doente constitui, portanto, sua própria forma clínica. Ele é único em seu gênero. O sinal, na medicina clássica, serve para diagnosticar a doença. O sinal, na homeopatia, serve para qualificar o doente (ou seja, a doença agindo sobre um indivíduo que está apresentando modalidades reativas particulares), para encontrar o remédio «semelhante» a essas modalidades patológicas.

A homeopatia inscreve-se na mesma corrente sociológica que a medicina moderna, distinguindo-se dela na medida em que privilegia o indivíduo em sua dimensão sutil, e até espiritual, ao invés da dimensão «mecânica» e biológica, ou ainda material, que prevalece em nossos dias.

### ***A hipótese dualista e suas consequências***

Se Hahnemann afirma fortemente o princípio de individualidade, a homeopatia, particularmente pelo princípio de infinitesimalidade, choca a representação científica moderna. Em face da contestação, os homeopatas tentam desenvolver uma figura racional de seu conteúdo: experimentação em duplo cego, suporte teórico validado etc. Essa postura não é simples, se o problema é, antes de tudo, epistemológico. O drama da homeopatia é que, qualquer que seja a prova que ela possa fazer para sua validação (recentemente, duas meta-análises sérias, que vão no sentido de sua confirmação, foram publicadas), as noções de *similimum*, de *dynamis* ou de infinitesimalidade repousam sobre conceitos dualistas ou indiretamente holistas (P. Paul, 1998a). Não são conceitos positivistas, mecanicistas e redutores, como os da medicina moderna. Ora, são justamente esses últimos que fornecem referências para os termos de validação!

A meta da infinitesimalidade, por um caminho diferente do da alquimia, tende para o mesmo objetivo: extrair da ganga material as propriedades que a natureza física não possui, ou possui como fraca possibilidade, de modo a enfraquecer o «corpo» (entenebrecido) do remédio para fazer brotar «o espírito» (vivificante) do mesmo produto, que se considera possuir virtudes curativas. Esse método corresponde ao princípio dualista posto em prática. O conceito de infinitesimalidade exigiria um desenvolvimento mais aprofundado, que não pode ser feito no quadro limitado desta abordagem.

### ***O princípio de modelização diatéctica***

Em relação à teoria das Assinaturas de J. Boëhme ou de Paracelso, o *similimum*, menos generalizável e mais individualizado, presta-se pouco a modelização; o que se amplifica devido à extrema importância que os homeopatas atribuem ao indivíduo singular. Mas, a necessidade de síntese e de quadros de referência não escapou aos sucessores de Hahnemann, que os consideraram no contexto das modalidades reativas dos doentes, chamadas «tipos patogênicos» ou «diátesses». O que corresponde ao costume de classificar os doentes em tipologias elaboradas pela experiência (Y. Barel, M. Butel, 1988). Falamos de diátesses, particularmente, na apreciação da morbidez e da patologia sob o ângulo do terreno (pessoal e familiar). A diátese age sobre a constituição (que corresponde à

construção morfopsicológica natural do indivíduo) e sobre o temperamento (que remete à variabilidade inerente às diferentes idades da vida, indicando o modo reacional atual da pessoa doente).

A diátese pode ser definida como a disposição geral de uma pessoa (ou de um conjunto de indivíduos) para ser afetada por certos tipos de patologias específicas, segundo modalidades reativas particulares. Ela estabelece a relação entre o indivíduo isolado e as famílias comportamentais, entre unicidade e generalidade. A diátese é o componente relacional de um organismo sensibilizado por um agente agressor, que se expressa no doente por um feixe de sinais e que é reencontrado, em similitude, na «patogênese» (experimentação sobre o homem sadio). São encontrados quatro remédios particulares: a psora (sarna), a lues (sífilis), o tuberculinismo (tuberculose) e a sicose (blenorragia), compondo quatro famílias diatésicas. Os tipos diatésicos remetem, portanto, a classes reativas; um pouco como a teoria dos cinco movimentos em acupuntura.

De modo subjacente a essas quatro classes, determinadas por seus remédios, encontra-se todo um conjunto de medicamentos homeopáticos que pertencem a cada uma dessas famílias. Seu traço comum é o de possuir as mesmas modalidades reacionais. Em seu espírito e inspiradas pela medicina hipocrática, as diáteses evocam, por isomorfismo, os quatro elementos: Ar, Fogo, Terra e Água.

### ***O princípio de raciocínio por similitude***

Hahnemann não é um simples elo na retransmissão de valores e de um pensamento tradicional que ele teria adaptado. Sua formação médica, suas leituras e traduções ofereceram-lhe a possibilidade de integrar numerosas correntes de pensamento modernas (para sua época): teses de Kant (1724-1804), de Hegel (1770-1831), de Montesquieu (1689-1755), de Voltaire (1694-1778), de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por exemplo, e, num plano mais médico, as de Stoerck (1731-1803), Cullen (1712-1790), Jenner (1749-1823). Ora, «esses atores da medicina do século XVIII têm em comum o estudo experimental sobre o homem sadio para conhecer os dados farmacológicos e toxicológicos dos medicamentos. Seu campo de investigação é o da experimentação terapêutica» (C. Mure, 1996, p. 32). Nesse sentido, a homeopatia rompe com a prática médica anterior, apresentando as bases do método experimental e científico posteriormente desenvolvido por autores como C. Bernard.

### ***Analogia e similitude***

Se holismo e dualismo distinguem-se pela questão do indivíduo, ligado ao todo ou individualizado, devemos especificar os raciocínios por analogia e por similitude. Stoerck, antes de Hahnemann, apóia-se sobre a experimentação a partir do homem sadio como método de investigação para conhecer as propriedades dos medicamentos (método que reencontramos precisamente na base do método homeopático, com a patogênese). Assim, a introdução do *Étude de thérapeutique expérimentale* (Piedvache, tradutor para o francês, 1887, p. 423, citado por C. Mure, 1996) diz: «visto que o estramônio, perturbando o espírito, causa loucura nos homens sãos, não seria permitido experimentar se perturbando, mudando as ideias e o *sensorium* comum dos loucos e dos espíritos doentes, ele não lhes devolveria um espírito são?». Essa indicação terapêutica, segundo Stoerck, coloca a noção de similitude entre sintomas experimentais e sintomas do doente. Stoerck apóia-se, portanto, sobre o *similimum*, dando um medicamento aos doentes que apresentam sintomas clínicos idênticos aos sintomas experimentais de uma substância toxicológica e farmacologicamente ativa, mas utilizada em pequenas doses. Estamos, então, em 1760.

No entanto, nem Stoerck e nem Hahnemann especificam a origem do *similimum*. Seriam correntes neohipocráticas ou paracelsianas? A terapia pelo semelhante (*similia similibus curentur*) é, com efeito, mencionada por Hipócrates: «Há uma outra maneira pela qual as doenças são formadas. Elas vêm, algumas vezes, pelos semelhantes; e as mesmas coisas que causaram o mal, curam-no» (Gardeil, 1855, volume I, p. 173, 174). E, segundo Paracelso: «Seria uma confusão na ordem se procurássemos nossa saúde nos contrários... A toda anatomia, ele (o médico) administra o que convém a ela por similitude...» (1975, volume I, p. 188).

É grande a tentação de estabelecer um paralelo entre o *similimum* homeopático e o semelhante analógico da alquimia. Contudo, Y. Barel e M. Butel (1988) indicam que essa aproximação é impossível: a «Assinatura» alquímica repousa sobre uma semelhança formal

consagrada ao imaginário humano e à fantasia, enquanto que Hahnemann baseia a similitude sobre a experimentação objetiva da ação do mesmo agente sobre o corpo humano. A inspiração não é, portanto, da mesma ordem. Mas a inovação, inversamente, da qual Hahnemann afirma ser o autor, já estava presente na literatura antes dele.

Quaisquer que sejam as suas fontes, os homeopatas estabelecem uma diferença entre o raciocínio por analogia e por similitude, para distingui-los. A lei da similitude possui, para eles, uma definição técnica específica. Ela impõe que seja dada ao sujeito doente uma substância terapêutica que tenha sido experimentada no homem sadio. Três critérios (experimentação de uma substância, homem sadio, sintomas gerados) evocam o *similimum*. A experimentação de uma substância patogênica única, independentemente daquela experimentada no homem sadio (que desenvolve, então, uma «patogenia») é, no entanto, possível em homeopatia: trata-se da bioterapia. Existe, enfim, uma última maneira de obter-se remédios, utilizando-se diretamente produtos como um lisado microbiano ou do sangue, por exemplo. Fala-se, então, de «isoterapia».

Existe uma diferença entre analogia e similitude. A analogia é, para A. Horvilleur (1986, p. 219-222), «uma constatação do espírito que se aplica em encontrar um certo número de pontos comuns entre dois objetos de pensamento ou dois objetos materiais»; a similitude «é um caso particular da analogia que se interessa por dois objetos precisos, representados pelo quadro sintomático experimental e pelo quadro sintomático clínico». Segundo o dicionário Larousse, a analogia (repousando sobre a epistemologia holista) é uma correspondência, no sentido da relação estabelecida entre duas ou mais coisas. É uma identidade de relações: em lógica A está para B, assim como C está para D. A similitude (epistemologia dualista) é concebida de modo diferente, não como uma relação, mas como uma possível semelhança, mais ou menos perfeita, entre duas coisas. Desse modo, estão em similitude matemática duas figuras que podem tornar-se homotéticas pelo deslocamento de uma delas. É o deslizamento da relação de correspondência entre as coisas em direção à semelhança entre duas coisas que opera a passagem entre analogia e similitude, holismo e dualismo.

### **Doente, remédio e imagem semelhante**

Uma outra importante nuance distingue alquimia e homeopatia, holismo e dualismo: se a probidade moral, as qualidades de observação clínica, a escuta do paciente, a competência «química», são indispensáveis, aos olhos de Hahnemann, para se fazer um bom médico, para Paracelso a prática médica impõe, cedo ou tarde, o Segundo Nascimento e iniciação interior: «Segue-se que Deus tendo criado a medicina, é porque que ela consiste no fogo. E, assim, ele criou o médico a fim de que ele nasça do fogo. Além disso, o médico existe pela medicina, não em si mesmo. É por isso que é necessário que ele sustente a prova da natureza, a qual é o próprio mundo e tudo o que ele contém. E tudo o que a natureza ensina, ele deve confiar à sua sapiência».

Para Hahnemann, basta estabelecer a correlação, do modo mais exato possível, entre os sintomas da doença e os sinais patogênicos para curar. Paracelso possui uma visão ao mesmo tempo estreita – há somente sete assinaturas e não uma infinidade de remédios – e mais geral: se o médico encontra no homem uma doença, para conhecer seu nome e aspectos, deve-se buscar a analogia desta no vasto campo da natureza. Para Hahnemann, o remédio deve ser experimentado no homem sadio.

A pesquisa sobre a ação do remédio homeopático prosseguiu. Atualmente, ela remete para a questão da comunicação: o corpo recebendo informações interiores e exteriores. Assim, para M. Bastide (2001, p. 6-10), «o ser vivo entra em ressonância com aqueles acontecimentos do meio ambiente que nele encontram eco e que têm um sentido para seu organismo, seguindo o princípio de uma mimésis entre formas sensíveis».

Na medida em que o sintoma se torna um signifiante corporal ou psíquico do indivíduo em seu conjunto, a doença, para o doente, corresponde a uma expressão bloqueada, inacabada, que não pôde atingir a sua resolução. A lei da similitude conduz o terapeuta a buscar uma «imagem semelhante» (M. Bastide, 2001, p. 8) dessa expressão patógena graças ao remédio. A «imagem semelhante» desempenha um papel de *reinformação*, invertendo o processo patogênico do organismo.

### **Vitalismo e mecanicismo**

Se o século XVII assistiu a separação holismo/dualismo, o século XIX viu ser desenhada a vitória do positivismo mecanicista sobre o dualismo filosófico do Século das Luzes.

O apagamento do médico face ao poder da energia vital caracteriza o conjunto das práticas ditas naturais, como grandeza e pequenez, riqueza e limite do tratamento. É para uma posição inversa que a medicina científica vai ser conduzida progressivamente, entre o final do século XIX e início do século XX. Até então, o conceito vitalista associava o céu e a terra, os planetas e a natureza, ao homem. Quer se tratasse de acupuntura ou de homeopatia, vitalismo e subjetividade eram, em parte, sinônimos. Mas a atividade científica, na aurora do século XX, vai envolver-se numa outra direção, a do monismo materialista. Desde então, objetividade, reprodutibilidade, mecanicismo, causalidade anterior, recorte analítico, constituem suas referências, remetendo radicalmente para outros paradigmas. A noção de vitalismo, admitida em filosofia e em medicina até então (escola de Montpellier, por exemplo), e ainda utilizada por autores como Broussais ou Claude Bernard, vai se esfumando pouco a pouco; além do que, foi associada a ela a «geração espontânea». Os trabalhos do método experimental e o aperfeiçoamento das técnicas vão dar um golpe quase fatal nas teorias vitalistas. As capacidades da ciência, bem como o poder médico, parecem sem limites, ou quase, pelo menos nas esperanças dos pesquisadores; e se as impossibilidades são claramente percebidas, elas são remetidas ao rol do possível, num futuro mais ou menos longínquo.

O vitalismo, por uma longa história de oposição ao materialismo e tendo perdido a partida, parece ter fortalecido as posições mecanicistas. O positivismo de Augusto Comte, as descobertas de Pasteur e, mais tarde, as da biologia molecular, afirmam com certeza que não existe nenhuma força oculta distinta da matéria. Os seres vivos não violam o segundo princípio da termodinâmica; a neguentropia do vivo se paga pelo consumo de energia. Mas a entropia concerne somente à matéria. Nada é, portanto, particularmente provado no que se refere ao espírito, salvo, certamente, se for possível afirmar com certeza a origem material do espírito, o que não foi provado até agora. Mas, se é admitido classicamente o princípio mecanicista como explicativo do funcionamento biológico, é mais difícil de conceber esse paradigma como presidindo a formação do organismo.

O reducionismo, saído do dualismo, procura explicar o todo por sua decomposição no conjunto de suas partes que, uma vez analisadas, devem poder explicar o todo. O reducionismo explicativo possui uma real fecundidade. Mas, presentemente, também sabemos que ele está na origem de uma complexificação crescente, tornando difícil o tratamento de alguns problemas. A introdução da complexidade nos sistemas vivos confirma que não basta adicionar algumas moléculas para produzir *ex-nihilo* a vida, a partir apenas da matéria. O mito da geração espontânea, versão materialista, não estaria tão longe então. O vitalismo, apesar de contestado, afirmando a existência de um princípio vital distinto da matéria e de suas leis, no fundo não é mais refutável que a hipótese reducionista. Afirmá-lo não é de modo algum um *parti pris* teórico, mas evidência epistemológica. Sabemos, com efeito, que inúmeros campos escapam dos quadros metodológicos da ciência atual. Refutar uma alma ou um espírito vital é um postulado filosófico e não uma verdade científica. Pois falta a teoria, a metodologia e os resultados que poderiam afirmar de modo seguro a irrealidade da potência vital, ao se explicar os fatos da vida e da consciência no único quadro de um estrito ponto de vista materialista. Parece então que, por bem ou por mal, seremos constrangidos a aceitar o princípio de uma coabitação entre epistemologias diferentes; as suas contradições não sendo sem interesse.

Além dessas questões sobre a origem, a finalidade ou a essência da vida, como transição entre vitalismo e mecanicismo, convém compreender que a prosperidade da medicina moderna provém de seu método. O reducionismo, a tecnicidade e a especialidade oferecem uma importante riqueza e numerosas consequências positivas são delas decorrentes.

#### **4. Positivismo e mecanicismo na medicina clássica**

O tratamento biomédico, tal como é ensinado na faculdade de medicina, repousa sobre leis fisiológicas, fisiopatológicas e farmacológicas gerais que tendem a apagar o indivíduo considerado como uma totalidade, a fim de recortá-lo em aparelhos, em órgãos e em funções, para assegurar a eficácia do diagnóstico e do tratamento. O que importa na

medicina moderna inscreve-se no desmembramento, na divisão possível que o corpo oferece, gerando especialidades. O mesmo processo ocorre na pesquisa nosológica, que especifica os sinais distintivos da doença. Essa dinâmica do espírito, no entanto, não é recente. Autores antigos, como Aristóteles, ou clássicos, como Descartes, fizeram esse ensaio. O que parece novo, ao contrário, é a mudança paradigmática da racionalidade social dos povos ocidentais, sendo a ciência o seu reflexo.

### **Medicina dualista e medicina moderna: as apostas da separação**

A epistemologia dualista, inicialmente inscrita numa dialética do corpo e do espírito com Descartes, acaba por eclipsar a parte metafísica e espiritual do homem, considerada como entidade distinta da matéria. O espírito torna-se, então, um simples componente autogerado pela matéria viva. Essa observação parte de uma necessidade de simplificação, de uma negação da dialética entre contrários, fazendo com que a realidade material torne-se o real somente pelo poder da observação racional, apagando o sujeito que sente e que imagina, tornado suspeito de deformações e de ilusões na ordem do conhecimento.

Essa aventura do espírito, todavia, foi elaborada bem antes da aurora do século XIX. Já a encontramos desde certos pensadores gregos até a Renascença. Quando, em 1628, William Harvey descreve pela primeira vez a circulação sanguínea, sua explicação, em termos de volumes, vazões e pressões, torna-se um modelo de explicação mecanicista. Descartes resume esse projeto nas últimas linhas do *Traité de l'Homme* (citado por P. Dupouey, 1997, p. 29). A quinta parte do *Discours de la Méthode* retomará essa concepção na teoria dos «animais/máquinas». Não há mais ruptura entre o universo inerte da matéria terrestre e a biologia. O dualismo cartesiano bascula em mecanicismo, o que corresponde, para Descartes, à necessidade de limpar o conhecimento do vivo de todas as ilusões. Mas, para ele, essa mecanização afirma ainda mais a transcendência do homem em relação à natureza. A alma espiritual simplesmente não assume nenhuma função biológica.

Rapidamente, porém, nas abordagens póscartesianas e, depois, kantianas e pós-kantianas, a transcendência é apagada para privilegiar somente a objetividade material. Pode-se admitir o princípio de um funcionamento mecanicista dos órgãos. Mas esse mecanicismo não possui a menor finalidade. Como pensar mecanicamente a formação de um organismo? Descartes resolveu essa dificuldade pela intervenção criadora de Deus. Darwin, duzentos anos mais tarde, com a publicação da «origem das espécies», oferece uma outra solução, fazendo nascer a biologia moderna graças aos seus estudos. O sentido e o alcance da revolução darwiniana apareceram, *a posteriori*, à luz da genética. A chave de abóbada do sistema darwiniano é a seleção natural (as mutações genéticas ainda são ignoradas), que atribui ao passado as chaves da organização dos fatos biológicos: os mais aptos sobrevivem e transmitem suas características às gerações futuras. Ela assegura, portanto, a sobrevivência... aos que sobrevivem, e seus efeitos são medidos em termos estatísticos. Para se falar em necessidade e acaso não falta mais que um passo, transposto pelas teorias da evolução. A teoria da adaptação por seleção natural esvazia a finalidade; ela amputa o espírito. O que, *a posteriori*, parece orientado para um fim pode ser explicado por um mecanismo puramente físico. A busca das causas finais não cabe mais a uma atividade científica, mas aparece no campo da filosofia. Para a razão, o espírito incorpóreo ou vital torna-se uma hipótese não necessária. A epistemologia da biologia, no fim do século XIX e início do século XX, é construída sobre o imperativo de escapar tanto da metafísica como da finalidade.

### **O positivismo**

A epistemologia positivista, redução da epistemologia dualista somente à realidade material, funda a medicina (e a biologia), construindo seus métodos de pesquisa e análise de dados. Os axiomas das epistemologias positivistas são formulados por J.-L. Le Moigne (1995a, capítulo II). Ele distingue duas hipóteses.

#### **A hipótese ontológica**

O conhecimento da realidade postulado pela ciência é compreendido, na hipótese ontológica, como um conhecimento da realidade existindo de modo independente dos observadores suscetíveis de descrevê-la. Desse modo, o Universo, a natureza, a vida, o homem... são potencialmente conhecíveis como objetos de observação.

Esses conhecimentos podem ser reunidos, uns aos outros, para se chegar um dia a um conhecimento completo que poderia nos falar da essência das coisas além da aparência. Mas para outros autores, inversamente, a realidade é tida como incognoscível em seus aspectos mais fundamentais.

Porque esses conhecimentos são objetivos, eles são também verificáveis, reproduzíveis e suscetíveis de serem ensinados, representando uma parte da realidade que eles pretendem descrever.

### ***A hipótese determinista***

A hipótese determinista postula que existe uma determinação interna à realidade conhecível, determinação esta suscetível de ser conhecida. O determinismo é um causalismo. De acordo com o princípio da causalidade, «todo fato tem uma causa, e as mesmas causas, nas mesmas condições, produzem os mesmos efeitos». Desse modo, a realidade é produzida por alguma causa, que podemos ou poderemos identificar. A hipótese do causalismo permite descrever (hipótese ontológica), mas também explicar, de modo único e permanente, a realidade cuja existência é postulada.

A filosofia distingue:

- a causa primeira – causa além da qual não há outra;
- a causa segunda – causa que procede de uma causa superior;
- a causa final ou teleológica – finalidade para a qual uma coisa é feita.

A ciência positiva não persegue nem as causas primeiras nem a finalidade das coisas, o que não quer dizer que ela as negue.

Para a hipótese determinista, em teoria, mais cedo ou mais tarde o homem deveria poder ter a maestria sobre a natureza. Mas hoje é forçoso apurar que a causalidade simples, com muita frequência redutora, não é mais suficiente para explicar os problemas que se apresentam. A evolução científica restaura, no entanto, devido ao seu próprio método, a complexidade que ela queria afastar para poder dar conta da multiplicidade das manifestações materiais ou imateriais do real.

O desenvolvimento da termodinâmica, da mecânica estatística e sobretudo da física quântica, desestabilizaram o edifício mecanicista proclamado no século XIX, que procura adaptar-se formulando novas hipóteses. Essas formulações permanecem, porém, atadas à existência de uma determinação natural dos fenômenos.

As duas primeiras hipóteses que acabamos de abordar definem o estatuto da ciência positivista. As duas seguintes, que vamos desenvolver agora, constituem a sua metodologia.

### ***O reducionismo***

Para conhecer é preciso dividir as dificuldades a serem resolvidas; pelo menos é o que sugere Descartes em seu segundo preceito do *Discours de la Méthode*. Essa redução oferece uma oportunidade de modelagem analítica dos dados: a decomposição analítica em categorias pré-estabelecidas visa instituir o conhecimento de uma realidade sob a forma de uma representação (de um modelo) dessa realidade. Assim, a realidade conhecível deve não somente existir fora e independentemente do observador, mas também ser passível de ser decomposta e analisada em partes, igualmente reais: para se conhecer o todo basta recortá-lo e conhecer as partes; esse postulado podendo, a partir daí, ser escrito: o todo é igual à soma das partes.

Esse método, indiscutivelmente frutuoso, tem, no entanto, os seus limites. Por exemplo: a soma dos diferentes órgãos e funções corporais é, podemos supor, suficiente para exprimir a organização do corpo. Contudo ela não permite gerar a vida.

Essa visão que recorta e separa, para a qual o todo é recomposto pela soma de suas partes, é estritamente inversa à abordagem holista, na qual não encontramos uma epistemologia da separação, mas antes uma epistemologia da fusão, para a qual tudo está em tudo.

### ***O princípio de razão suficiente***

A existência de um real possível deve ser explicada, no paradigma positivista, pela razão. Se A é causa de B (hipótese causalista), B só pode ser causado por A, excluindo qualquer outra causa. Logo, A é razão suficiente ou explicação segura de B (J.-L. Le

Moigne, 1995a, p. 29). Essa lógica dedutiva, de tipo silogístico, refere-se aos três axiomas de Aristóteles:

- o princípio de não contradição: uma coisa é o que ela é, não podendo, desse modo, ser outra coisa ao mesmo tempo, e ainda menos o que a contradiz;
- o princípio de terceiro excluído: não pode haver intermediário entre a afirmação e a negação: A não pode ser não-A ( $\bar{A}$ ). Não se pode, ao mesmo tempo, existir e não existir. A exclusão de um dos dois termos em relação ao outro leva a uma disjunção absoluta;
- um princípio de identidade, enfim, resulta dos dois outros: uma coisa é o que ela é, não podendo ser outra coisa ao mesmo tempo. A é A, ou ainda, na linguagem da lógica moderna, se A é A, A, ao mesmo tempo, não pode implicar  $\bar{A}$ .

Esses três axiomas de Aristóteles estabelecem, na epistemologia positivista, o conhecimento da realidade e constituem uma «barreira» para proteger a ciência de toda tentação subversiva.

### ***A prática atual da medicina: problemas que emergem***

É evidente que a medicina testemunha a sua época. Ela possui, ao mesmo tempo, suas características, sua riqueza e seus desvios (P. Paul, 1996a, p. 13-18). Assim, o ensino atual e a prática da medicina são muito técnicos. Essa tecnicidade poderia fazer pensar numa ciência exata. Mas a medicina repousa antes sobre uma atividade empírica oriunda das ciências aplicadas. E as próprias ciências aplicadas em seu conjunto, nós o verificamos, provém de conceitos científicos do século XIX.

A técnica constitui um saber fazer indispensável a toda prática. Mas o ato terapêutico exige mais do que um saber fazer, mais do que uma técnica, por melhor que seja o seu desempenho. A técnica constitui somente um aspecto de um conhecimento, qualquer que ele seja. Tomada por seu próprio movimento, ela produz especialistas. O homem, desde então, é reduzido a objeto, perde sua dimensão de sujeito e vê-se cada vez mais fragmentado. A técnica, sendo apenas um dos aspectos do conhecimento, só pode desembocar na perda de uma globalidade. Na prática, esse desequilíbrio é traduzido por um recurso sistemático aos exames por imagens, às análises, às prescrições... A medicina tornou-se notavelmente atuante em seus domínios, mas o que ela fez do homem?

Parece que, efetivamente, ela preocupa-se mais em «vencer a doença» do que em curar um ser humano ou acompanhá-lo em direção a si mesmo. Ela aplica seus métodos com grande sucesso, mas esquecendo o próprio sujeito, seu ambiente particular, suas modalidades reativas, seu comportamento psicológico. A medicina tende mais a preocupar-se com os mecanismos da doença do que com a pessoa. O doente, tomado por representações idênticas, exige as últimas tecnologias, os últimos medicamentos, considerando que são mais eficazes. O culto da eficácia e esse «dever de resultado» são encontrados em todos os campos da nossa sociedade. Por toda parte aparecem estratégias que se desenvolvem de maneira impressionante, mas sem consideração pelo homem, por sua qualidade de vida e de trabalho. Essas mesmas estratégias sustentam as apostas «que nos escapam» como seres humanos.

A medicina, ao se deixar ganhar por sua tecnologia, não contribui de modo nenhum para reparar esse desequilíbrio. Ela esquiva-se, desse modo, da sua função. Pois a sua função – é a etimologia da palavra medicina que nos indica – é medir, meditar, tomar as medidas de ordem. Pode-se prever que fazer a pergunta: «a medicina está consciente de não mais estar plenamente a serviço do homem?», parece não ter justificativa para os médicos. Mas isso é assim? O sujeito doente, no entanto, parece desaparecer por detrás do diagnóstico (o infarto do quarto 3), como consequência do método reducionista. O tratamento, supostamente salvador, que só tem importância aos olhos do terapeuta, é a consequência da lei da causalidade. A pessoa, assim condicionada, só existe em função de seu medicamento, ao qual ela se identifica como a uma bóia salvavidas.

Também é urgente que seja levantada a questão do terapeuta: quem se esconde por detrás do personagem? Um médico – é sempre a etimologia que nos ensina – jamais foi considerado como um feiticeiro ou como alguém que faz prescrições. Ele é homem de pensamento. Ele estuda, reflete, medita e enuncia o que é justo, o que está em conformidade com a ordem, com a medida, e que permite a modificação dos comportamentos. Mas sobre o que ele deve justamente refletir e meditar? É sobre o objeto da visita (o infarto) ou ainda sobre a prescrição (o medicamento a ser receitado)? O seu

papel é o de curar uma doença ou o de reencontrar o humano e reinseri-lo em sua dupla realidade, exterior e interior?

É certo que os progressos científicos e técnicos ocasionaram, obrigatoriamente, uma especialização cada vez maior. O aumento do conhecimento sobre os mecanismos sutis da vida nos faz crer numa medicina cada vez mais infalível. Essa falsa crença assegura o médico e cria uma pressão do doente, que pensa «ter o direito» à saúde. Ao ato médico são acrescentadas algumas atitudes naturais de proteção do prático em face do sofrimento e da morte, ou ainda, da falta de tempo ou dos imperativos econômicos. A partir daí, a relação entre médico e doente torna-se muito delicada. Ela pede para ser modificada, redefinida. Nos países desenvolvidos, com efeito, o doente tornou-se um consumidor de atos médicos e de tratamentos. O terapeuta entra num sistema de distribuição comercial, com todos os imperativos que isso representa, sem real formação em ciências humanas e sem real reflexão sobre o fato humano, sempre contraditório.

O atual ensino da medicina não predispõe para que se medite sobre a orientação da vida como um todo e, mais particularmente, sobre as relações entre a explicação científica e a compreensão da doença. Ele não inclina para uma visão humanista e não encoraja a relação médico/doente. A formação em ciências humanas, apesar de inscrita no programa das faculdades, ainda está em seus primeiros balbucios, pois está muito impregnada de positivismo e de ensinamentos moldados pelos cursos disciplinares clássicos. Não são feitas as articulações entre explicar e compreender. As consequências dessa ausência são mais importantes do que poderíamos supor. É necessário, efetivamente, que se ponha em questão a não observância e tudo o que, de perto ou de longe, esteja ligado a ela, limitando o impacto da medicina científica.

Outra imensa questão da medicina moderna: a ética, ou mais precisamente, a bioética. Os formidáveis progressos, particularmente no campo da genética, levantam a questão fundamental do homem, de seu destino e do limite do intervencionismo médico. É compreensível que seja difícil o desenvolvimento de uma relação médico/paciente sadia ou de uma reflexão ética por meio de uma simples formação técnica dotada de um saber fazer. Pois, ao se deixar ganhar pela técnica, a medicina rompeu igualmente com um de seus princípios fundadores: não prejudicar. O aumento dos efeitos secundários, das doenças iatrogênicas, das alergias... deveria nos interrogar. Nossa medicina, como seu modo preferido de experimentação, é construída em «duplo/cego», pelo processo de ensaios e erros, de verificações estatísticas, de efeitos repertoriados *a posteriori*, enquanto que o ato médico, que sempre diz respeito a um indivíduo único, não pode satisfazer-se somente com as leis estatísticas avançadas como único critério de eficácia e de verdade. A medicina é uma arte, que o reducionismo atual corta de suas raízes «biológicas» e que deve ser reavaliada de modo a fixar a direção tomada. A vida, a consciência, o espírito são dificilmente explicáveis apenas pelas verdades da biologia, pois a vida é uma noção problemática. Ao *contrário*, o interesse do vitalismo, como assinala F. Jacob (1970) na «lógica do vivente», é que ele intervém, mais frequentemente, após a observação, para interpretar os fatos. A vida levanta, então, a questão da sua explicação e de seu sentido; a distinção das fronteiras impondo que sejam repensadas as relações mecanicismo/vitalismo.

O ensino médico está, portanto, em causa. Ele é restritivo, pelo menos do ponto de vista epistemológico, apesar de sua grande tecnicidade e da fineza e precisão das soluções que ele propõe. O importante é, então, abrir esse ensinamento e a prática para uma relação dialética entre pontos de vista opostos. Não há dúvida de que haveria um ganho com as informações das culturas históricas tradicionais, tanto quanto com a abertura para os dados de outras ciências. Mais ainda, o ensino da epistemologia, correlacionado às diferentes posturas do pensamento, deveria surgir como uma das apostas essenciais na formação científica. Nosso posicionamento vai nesse sentido. Ele não deseja afirmar o primado da objetividade ou da subjetividade, do vitalismo ou do positivismo, mas tenta reconhecer cada um dos campos que compõem a realidade do fato humano e religar o conjunto, a fim de articular os saberes dentro de um modelo geral.

Assim, o critério de legitimação científica, o da «verdade objetiva» (J.-L. Le Moigne, p. 33), apresenta nuances quando se analisa, em epistemologia, a «formação do espírito científico».

### **A formação do espírito científico, sua crítica e o problema do sonho**



Se as críticas à postura vitalista feitas pelo positivismo encontram seus limites, elas não são sem fundamento. G. Bachelard, em sua *Formation de l'esprit scientifique*, apresenta um certo número de dificuldades dessa construção primeira do pensamento. Algumas estão manifestamente enraizadas nos conceitos holistas e vitalistas: toda função generalizante e todo conhecimento unitário e pragmático podem servir de obstáculo ao conhecimento científico. A intuição animista prepara mal para a análise objetiva da realidade, para o estudo *in vitro*. O obstáculo animista (op. cit., p. 149) deve ser ultrapassado. A necessidade de educar os sujeitos em relação a um ideal de perfeição concedido aos fenômenos faz parte disso (op. cit., p. 85); essa ideia ou essa escala de perfeição pode contradizer as intuições familiares e formar um obstáculo às pesquisas úteis. Assim, para o espírito précientífico, a unidade, sempre acessível contanto que seja posta em maiúscula, impede que se conceba que a experiência possa se contradizer ou mesmo que ela se compartimente (op. cit., p. 86-97).

A natureza, em todos os seus fenômenos, está implicada numa teoria geral do crescimento e da vida. Essa crença no caráter universal da vida presta-se a todos os excessos e a todas as confusões, e isto no conjunto dos campos de conhecimento. A necessidade de generalizar ao extremo, impelindo para ideias sintéticas exageradas ou para um sincretismo estéril, também faz parte das tentações que convém evitar. Essa tendência conduz ao obstáculo substancialista, feito da reunião de intuições as mais dispersas, bloqueando no sujeito todos os conhecimentos em que esse objeto desempenha um papel sem estabelecer a hierarquia. O substancialismo do oculto está incluído nesse enunciado. Ele caracteriza o «mito do interior»; o retorno das substâncias é aí sintomático. Para G. Bachelard, o «mito do interior» é um dos processos fundamentais do pensamento inconsciente mais difíceis de serem exorcizados (op. cit., p. 101).

As críticas de Bachelard, valorizando o espírito científico, nesse sentido parecem ainda mais interessantes (mesmo que nós não o sigamos até o fim), já que o autor é conhecido ao mesmo tempo como epistemólogo de renome e como «pensador que se concede o direito de sonhar» (G. Bachelard, 1970). Mas esse direito de sonhar é, antes de tudo, o do sonhar poético; o supraconsciente poético manifestando uma linguagem cientificamente justificável, intimamente associada à presença de um sujeito consciente. Inversamente, no sonho originário do inconsciente, todo símbolo, como Freud o sugere, deve ser proscrito sob pena de desvanecimento do objeto ou do sujeito (G. Bachelard, 3ª ed. 1989, p. 46).

Para Bachelard, impregnado de psicanálise, o mundo onírico está associado muito mais a uma expressão da neurose do que a uma real gnoseologia ou a uma busca ontológica de realidades interiores. A descoberta do sonho como realidade objetiva do funcionamento cerebral ainda não havia tido lugar em seu tempo. O interesse essencial de sua obra reside na abertura que ele oferece ao pensamento científico, fazendo-o sair do puro materialismo para reabri-lo para o sujeito e sua criatividade. Bachelard, a partir do posicionamento do espírito científico, aberto para uma «*poétique de la rêverie*», considera a imaginação como parte preensível da cognição. Ele efetua a passagem entre a ciência positivista e a fenomenologia por meio do pretexto do sonhar lúcido, considerado como uma espécie de «transporte interior» (3ª ed., 1989, p. 71). Mas ele não chega a oferecer um verdadeiro estatuto ao sonho, considerado como «mergulho onírico». Nesse contexto particular, com efeito, Bachelard distingue a imaginação poética (consciente) do sonhar noturno (inconsciente), uma tendo estatuto de conhecimento e o outro não. Inicialmente primeira e criadora no holismo (ver Paracelso, por exemplo, a esse respeito), a imaginação, tornada fantasia e ilusão com o dualismo, reencontra um estatuto pelo viés do sonho no freudianismo, mas de maneira redutiva devido à interposição do recalque. O quadro oferecido por Bachelard à imaginação poética amplia, seguramente, a abordagem freudiana. Mas ele parece permanecer ignorante da dimensão noturna e consciente do imaginário, considerando-a incapaz de ato cognitivo. Essa postura, contestável atualmente, nos faz optar por um método que restitua ao sujeito a oportunidade de reunificação entre consciente e inconsciente. A fenomenologia do imaginário vai nos permitir reconduzir a

imagem e a metáfora poética ao símbolo, particularmente nos *songes*<sup>1</sup>, nos fazendo descobrir «um ser que não se manifesta senão e por uma tal imagem particular» (G. Durand, 3ª ed. 1993, p. 76). Paralelamente, M. Juvet oferecerá um estatuto objetivo aos sonhos, considerados, por interposição de registros eletroencefalográficos, como um terceiro estado por inteiro, ao lado da vigília e do sono.

---

<sup>1</sup> N.T.: *Songe* = sonho. Optamos por manter a palavra *songe* em francês, devido à importante diferenciação que o autor faz entre *songe* e *rêve* (ambas significando ‘sonho’, em português), como pode ser averiguado no capítulo seguinte.

# CONTRACAPA

## **FORMAÇÃO DO SUJEITO E TRANSDISCIPLINARIDADE**

### ***História de vida profissional e imaginal***

A questão da formação do sujeito associada à noção de percurso e de graus ontológicos não é nem recente (Platão) nem original (Buber). O interesse desta obra reside no método empregado que primeiramente retoma, por meio de uma história da formação (médica), as principais etapas do curso evolutivo da história das ciências no Ocidente. Mas a esta epistemologia do percurso da formação justapõe-se, por meio da fenomenologia do mundo onírico e de sua exploração (tradicional, psicanalítica, científica), uma «história de vida imaginal» recomposta a partir de um corpus de 750 relatos de sonhos. A interação entre história da formação e história de vida imaginal, correspondendo a um período de cerca de trinta anos, permite estabelecer as relações entre consciente e inconsciente, regimes diurno e noturno, vida existencial e vida interior, a fim de tornar precisas as diferentes etapas e as rupturas cognitivas que operam no processo da formação da pessoa.

Uma epistemologia da complexidade cruzando holismo, dualismo, positivismo, construtivismo, transdisciplinaridade e gnose, articula-se a uma fenomenologia da consciência e dos níveis de realidade da pessoa. Uma modelização do processo da formação finaliza esta abordagem, estabelecendo as relações entre níveis fenomenológicos, graus ontológicos, rupturas paradigmáticas e epistemológicas, cada um destes patamares remetendo a uma lógica diferente.

A aplicação desta modelização ao terreno da temporalidade e ao campo das ciências da educação e da formação completa esta abordagem geral, propondo algumas consequências práticas do modelo teórico.

**Patrick Paul** – Doutor em medicina, doutor em ciências da educação, DEA (master) de ciências em microbiologia, diplomado em antropologia médica, é homeopata e acupunturista. Além disso, é professor associado em ciências da educação na Universidade de Tours e professor de medicina tradicional chinesa na Universidade de Paris XIII.

## **1ª ORELHA**

A construção intelectual não está ausente na gnose. Ela está a serviço da pessoa, tornando possível a imaginação, a revelação mística, o que não aparece na ciência moderna (H. Atlan, 1986, p. 161), mas somente de maneira discreta na transdisciplinaridade. Mas gnose, ciência e transdisciplinaridade se reúnem na questão da ética. Atualmente, a ciência é conduzida a se perguntar: «o conhecimento com que intuito?»; ela valoriza cada vez mais a questão da sua finalidade. Os imperativos e os perigos da pesquisa impõem desembocar numa coerência com a vida individual e com a vida coletiva.