

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

GUSTAVO JOAQUIM MARQUES MARTINS MACHADO

Do Sintoma ao Projeto:
uma leitura sartriana do adoecimento psicossomático

Maringá
2025

GUSTAVO JOAQUIM MARQUES MARTINS MACHADO

Do Sintoma ao Projeto:
uma leitura sartriana do adoecimento psicossomático

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Sylvia Mara Pires de Freitas

Maringá
2025

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

M149s

Machado, Gustavo Joaquim Marques Martins

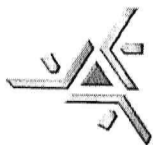
Do Sintoma ao projeto : Uma leitura sartriana do adoecimento psicossomático / Gustavo Joaquim Marques Martins Machado. -- Maringá, PR, 2025.
149 f.

Orientadora: Profa. Dra. Sylvia Mara Pires de Freitas.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2025.

1. Existencialismo. 2. Fenomenologia. 3. Adoecimento. 4. Psicologia. 5. Psicossomática. I. Freitas, Sylvia Mara Pires de, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD 23.ed. 150.192



Universidade Estadual de Maringá
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Psicologia



Gustavo Joaquim Marques Martins Machado

Do Sintoma ao Projeto: uma leitura sartriana do adoecimento psicossomático

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

COMISSÃO JULGADORA

Profa. Dra. Sylvia Mara Pires de Freitas
(Orientadora/Presidenta) – PPI/UEM

Prof. Dr. Lucas Guimarães Bloc
Examinador - Externo - UNIFOR

Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva
Examinador - Externo - UFJF

Profa. Dra. Marivania Cristina Bocca
Examinadora - Externa - IPOG -
Goiânia

Prof. Dr. Cristiano Perius
Examinador - Externo - UEM

Aprovado em 03/10/2025

Defesa realizada - Bloco 118 - Sala de Vídeo

*Dedico a todos que se maravilham
e ficam curiosos com os mistérios
da existência.*

AGRADECIMENTOS

Quero expressar, em primeiro lugar, minha profunda gratidão à minha mãe, Maria de Fátima, que desde cedo me permitiu o acesso ao fascinante universo das ciências e das artes. Obrigado pelo amor, pelo carinho, pela paciência, pelas broncas e, sobretudo, pelo ensino e pelas inúmeras experiências e saberes que me proporcionou ao longo da vida.

À Luana, meu amor, agradeço por caminhar ao meu lado há tantos anos. Pelo companheirismo que construímos juntos, pela confiança depositada em mim, por me trazer de volta ao mundo da vida nos momentos em que me perco em minhas elucubrações filosóficas. Obrigado por sua presença constante, por seu apoio e por me oferecer coragem em cada novo empreendimento.

Aos meus grandes amigos, Lucas e Husley, sou grato pelas conversas profundas e superficiais, pelas falas sacras e profanas, pelos encontros e desencontros que compõem nossas histórias. Pelas convergências e divergências de pensamento, que me ensinaram o valor da amizade, tão essencial e precioso em minha vida.

Registro uma menção especial ao meu antigo professor, psicoterapeuta e supervisor clínico, André. Sempre me impressionaram sua capacidade didática, instigante e provocativa, bem como seu acolhimento. Sou eternamente grato por ter me auxiliado a trilhar meu caminho em meio às turbulências da vida.

À minha orientadora, professora Sylvia Mara, agradeço profundamente pelas inspiradoras aulas de existencialismo, que confirmaram um percurso iniciado ainda nas disciplinas de filosofia, por meio da fenomenologia. Obrigado pela confiança em acolher esta pesquisa, pelo reconhecimento de minha capacidade, pelo acolhimento e até mesmo pelas broncas – cada uma delas se transformou em aprendizado valioso ao longo desses últimos quatro anos.

À banca que esteve presente comigo na qualificação e defesa do presente trabalho, pelo tempo, pelas pontuações, orientações e correções. As contribuições a respeito dos tópicos sobre o corpo, a psicopatologia e a filosofia foram de fundamental importância para aprofundamento e direcionamento para a conclusão desta tese.

Resumo

As concepções históricas da psicossomática nos induzem a entender o indivíduo de forma dualística, como se fosse constituído por duas partes (corpo e mente). Desde a antiguidade, até o século XIX – quando o termo Psicossomática é utilizado pela primeira vez – objetivou-se compreender como alguns sintomas físicos sem alterações biológicas claras poderiam surgir em determinados indivíduos. A explicação mais comum dizia que tais alterações poderiam advir de certos tipos de emoções, manifestando-se desde dores corpóreas até mudanças metabólicas – muitas vezes dando a impressão de uma explicação causal. No entanto, para Sartre, corpo e consciência não podem ser entendidos de modo dicotomizado, dessa forma as emoções não são compreendidas como entidades metafísicas, nem como pura alteração bioquímica, mas como um modo de ser da consciência que posiciona o indivíduo, em sua integralidade, frente ao mundo. Diante disto, buscamos investigar como a psicossomática pode ser compreendida pela fenomenologia-existencial, mais precisamente pelo pensamento de Jean-Paul Sartre. Para tanto, no caminho percorrido, utilizamos a metodologia do estado da arte, analisando as concepções históricas sobre a Psicossomática. Em seguida, buscamos analisá-la pela perspectiva existencialista. Até o presente momento, verificamos que noções clássicas da psicossomática entendem a experiência do adoecimento de maneira fragmentada. Sartre, por seu turno, nos permite repensar essa questão, deslocando o foco da causalidade linear entre mente e corpo para uma compreensão do adoecimento enquanto expressão de um projeto existencial. O indivíduo pode encontrar obstáculos que compliquem a realização de seu projeto de ser, e a dificuldade em lidar com a contradição entre o que espera e o que realiza pode ser expressa por meio do adoecimento. Assim, podemos considerar, até o momento, que o fenômeno do adoecimento psicossomático pode ser melhor compreendido não como uma dissociação entre mente e corpo, mas como uma manifestação integrada da existência do sujeito em seu mundo. Essa perspectiva implica reconhecer que o adoecimento psicossomático é indissociável da liberdade do sujeito e de seu modo singular de se relacionar com sua história, com seus limites e com suas escolhas. O corpo, aqui, não é mero receptor de forças inconscientes ou externas, mas expressão concreta de um modo de ser que se inscreve no mundo por meio de um projeto. Tal entendimento convoca a clínica psicológica – especialmente a psicoterapia – a abandonar uma postura meramente sintomatológica ou interpretativa, para abrir-se à escuta da biografia vivida e encarnada do sujeito. Isso significa acolher o sofrimento como modo de ser-no-mundo, e compreender que sintomas psicossomáticos podem se constituir como formas concretas de má-fé, formas nas quais a liberdade, embora recusada, se expressa. A reconstrução narrativa da própria existência, nesse contexto, não visa apenas compreender causas, mas possibilitar que o sujeito se aproprie de sua história, assuma sua liberdade e reinscreva seu projeto de ser em novos horizontes de sentido conforme suas possibilidades.

Palavras-chave: Saúde Mental, Psicossomática, Psicologia, Fenomenologia, Existencialismo.

Abstract

The historical conceptions of psychosomatics lead us to understand the individual in a dualistic way, as if composed of two separate parts (body and mind). From antiquity until the nineteenth century—when the term Psychosomatics was first employed—there was an effort to explain how certain physical symptoms without clear biological alterations could arise in some individuals. The most common explanation held that such symptoms resulted from certain kinds of emotions, manifesting in bodily pain or metabolic changes, often suggesting a causal link. For Sartre, however, body and consciousness cannot be understood in a dichotomized manner. Emotions are neither metaphysical entities nor mere biochemical changes; rather, they are a mode of being of consciousness that situates the individual, in their wholeness, before the world. In this regard, we aim to investigate how psychosomatics can be understood through existential-phenomenology, specifically in the thought of Jean-Paul Sartre. To this end, we employed a state-of-the-art methodology, first analyzing the historical conceptions of Psychosomatics, and then examining it from an existentialist perspective. So far, we have found that classical notions of psychosomatics interpret illness in a fragmented way. Sartre, in contrast, allows us to rethink this issue by shifting the focus from a linear causality between mind and body to an understanding of illness as an expression of an existential project. The individual may encounter obstacles that hinder the realization of their project of being, and the difficulty in dealing with the contradiction between expectations and actualization may be expressed through illness. Thus, psychosomatic illness may be better understood not as a dissociation between mind and body but as an integrated manifestation of existence in the world. This perspective implies that psychosomatic illness is inseparable from the subject's freedom and their singular way of relating to their history, limitations, and choices. Here, the body is not a mere recipient of unconscious or external forces, but a concrete expression of a mode of being inscribed in the world through a project. Such an understanding calls psychological practice—especially psychotherapy—to move beyond a merely symptom-oriented or interpretative approach and to open itself to the lived and embodied biography of the subject. This means welcoming suffering as a mode of being-in-the-world and recognizing that psychosomatic symptoms may constitute concrete forms of bad faith, in which freedom, though denied, is still expressed. Within this context, the narrative reconstruction of existence does not merely seek to trace causes, but enables the subject to reclaim their history, assume their freedom, and reconfigure their project of being toward new horizons of meaning within their possibilities.

Keywords: Mental Health, Psychosomatics, Psychology, Phenomenology, Existentialism.

Résumé

Les conceptions historiques de la psychosomatique nous amènent à comprendre l'individu de manière dualiste, comme s'il était constitué de deux parties distinctes (corps et esprit). De l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle—lorsque le terme Psychosomatique est utilisé pour la première fois – on a cherché à expliquer comment certains symptômes physiques, sans altérations biologiques claires, pouvaient apparaître chez certains individus. L'explication la plus courante avançait que de tels symptômes pouvaient provenir de certains types d'émotions, se manifestant par des douleurs corporelles ou des changements métaboliques, donnant souvent l'impression d'une causalité. Pour Sartre, toutefois, le corps et la conscience ne peuvent être compris de façon dichotomisée. Les émotions ne sont ni des entités métaphysiques, ni de simples modifications biochimiques, mais un mode d'être de la conscience qui place l'individu, dans son intégralité, face au monde. À partir de cela, nous cherchons à examiner comment la psychosomatique peut être comprise à travers la phénoménologie existentielle, plus précisément dans la pensée de Jean-Paul Sartre. Pour ce faire, nous avons adopté une méthodologie de type état de l'art, analysant d'abord les conceptions historiques de la Psychosomatique, puis l'interprétant sous l'angle existentialiste. Jusqu'à présent, nous avons constaté que les notions classiques de la psychosomatique conçoivent l'expérience de la maladie de manière fragmentée. Sartre, en revanche, nous permet de repenser cette question en déplaçant l'attention d'une causalité linéaire entre esprit et corps vers une compréhension de la maladie comme expression d'un projet existentiel. L'individu peut rencontrer des obstacles qui compliquent la réalisation de son projet d'être, et la difficulté à affronter la contradiction entre ce qu'il espère et ce qu'il réalise peut s'exprimer à travers la maladie. Ainsi, on peut considérer que la maladie psychosomatique doit être comprise non comme une dissociation entre l'esprit et le corps, mais comme une manifestation intégrée de l'existence du sujet dans le monde. Cette perspective implique que la maladie psychosomatique est indissociable de la liberté du sujet et de sa manière singulière de se rapporter à son histoire, à ses limites et à ses choix. Ici, le corps n'est pas un simple réceptacle de forces inconscientes ou externes, mais l'expression concrète d'un mode d'être qui s'inscrit dans le monde à travers un projet. Une telle compréhension invite la pratique psychologique—et en particulier la psychothérapie—à dépasser une posture uniquement symptomatologique ou interprétative, pour s'ouvrir à l'écoute de la biographie vécue et incarnée du sujet. Cela signifie accueillir la souffrance comme un mode d'être-au-monde et reconnaître que les symptômes psychosomatiques peuvent constituer des formes concrètes de mauvaise foi, formes dans lesquelles la liberté, bien que refusée, s'exprime néanmoins. Dans ce contexte, la reconstruction narrative de l'existence n'a pas seulement pour but de rechercher des causes, mais de permettre au sujet de se réappropriier son histoire, d'assumer sa liberté et de réinscrire son projet d'être dans de nouveaux horizons de sens selon ses possibilités.

Mots-clés: Santé mentale, Psychosomatique, Psychologie, Phénoménologie, Existentialisme.

Lista de Quadros

Quadro 1- Emoções básicas, dispostas em relação ao tempo e ao juízo sobre elas23

Quadro 2- Emoções e suas disposições para ação x permanência das mesmas37

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1 – Breve Introdução às Relações Mente/Corpo/Adoecimento.....	17
1.1 Breve História da Psicossomática.....	19
1.2 As Concepções Hegemônicas sobre as Emoções e sobre o Corpo no Mundo Antigo 20	
<i>1.2.1 Na Filosofia Antiga: a alma</i>	<i>20</i>
<i>1.2.2 Na Medicina Antiga: Os Humores</i>	<i>25</i>
<i>1.2.3 Idade Antiga Tardia e Primórdios do Pensamento Medieval</i>	<i>26</i>
1.3 As Concepções Hegemônicas sobre as Emoções e sobre o Corpo no Mundo Medieval	28
<i>1.3.1 Na Filosofia Medieval – Moralidade como Desenvolvimento da Alma.....</i>	<i>28</i>
<i>1.3.1.1 Tópicos Teológicos: o Espírito e a Salvação</i>	<i>30</i>
<i>1.3.2 Na Medicina Medieval – Pensamento Analógico e Espírito</i>	<i>34</i>
1.4 As Concepções hegemônicas sobre as emoções e sobre o corpo no mundo moderno38	
<i>1.4.1 Na Filosofia Moderna: o Corpo como Máquina</i>	<i>39</i>
<i>1.4.2 Na Medicina Moderna: Anatomia e Observação</i>	<i>51</i>
1.5 As concepções hegemônicas sobre as emoções e sobre o corpo no mundo contemporâneo	53
Capítulo 2 – A Fenomenologia e o Existencialismo	64
2.1 A Fenomenologia.....	66
<i>2.1.1 A Fenomenologia de Edmund Husserl</i>	<i>67</i>
2.2 Fenomenologia-existencial	75
2.3 Existencialismo.....	80
<i>2.3.1 A Fenomenologia Existencial de Sartre</i>	<i>82</i>
<i>2.3.1.1 A Superação de Sartre da Noção de “Ego Transcendental” em Husserl: a Transcendência do Ego</i>	<i>88</i>
2.4 A consciência corporificada e o mundo como horizonte da existência	93
Capítulo 3 - O corpo e as emoções em Sartre.....	96

3.1 A noção de corpo para Sartre	98
3.1.1 <i>O captar ontológico do corpo: para-si e para-outro</i>	108
3.2 As Emoções na Filosofia de Sartre	115
Capítulo 4 – Aproximações e distanciamentos entre Sartre e a psicossomática	124
Considerações Finais	140
Referências.....	143

Introdução

O adoecimento faz parte da vida. Em diversos momentos, do nascer ao morrer, somos confrontados com sintomas advindos de doenças, síndromes e/ou transtornos, sejam eles vividos por nós mesmos, ou por outras pessoas que dividem a existência no mundo conosco. Frente ao sintoma, torna-se imperativo que busquemos formas de lidar com os mesmos, inclusive, por vezes, procurando ajuda profissional.

Diante desta realidade, parece ser comum, especialmente no mundo Ocidental, que este processo de busca por um profissional de saúde se inicie pela procura de um médico – figura importante e historicamente relacionada a um saber que cuida da vida. É diante do profissional da medicina, com seus conhecimentos e técnicas, que, costumeiramente, iniciamos a procura pelo enfrentamento de qualquer condição de mudança em nosso funcionamento “normal”.

Pensando na descrição desse cenário, podemos inferir, de antemão, duas coisas: (1) a visão comum de saúde parece atrelar-se a uma noção de saúde *física*, corpórea, fisiológica; e, a parte disso, (2) haveria uma outra esfera de nossa vida que estaria situada em outro plano de conhecimentos, métodos e intervenções que chamamos de saúde mental (em distinção e, talvez, oposição à saúde física), e que parece ter ganhado mais atenção após a pandemia do novo Coronavírus (*Sars-Cov-2*), cujo estopim mundial foi em 2020¹.

Se diante de um sintoma ou processo de adoecimento buscamos primeiramente um médico, qual não é nossa surpresa quando, em determinados momentos, este profissional não consegue encontrar a *causa* (orgânica/fisiológica) – e, portanto, o manejo – de nossa queixa. Não é raro que, diante desta situação, na qual os métodos usuais não conseguem encontrar vestígios que identifiquem a origem de nossas queixas, recorra-se à “explicação”: “isso é psicológico”; ou ainda “isso é emocional” – reforçando o tom de distinção e afastamento de um problema físico.

As asserções acima citadas podem conter duas semânticas: a primeira, de que “isso não é nada”; a outra, de que “é necessário buscar uma outra especialidade” (que não possua uma ênfase física ou que tente dar conta dela e do caráter imaterial da mente e dos

¹ Para mais, ver em: Under Pressure: Navigating the Surge in Psychological Service Demand. <https://abpp.org/newsletter-post/under-pressure-navigating-the-surge-in-psychological-service-demand/#:~:text=Given%20the%20exponential%20increase%20in,disorders%20has%20become%20increasingly%20difficult;https://www.apa.org/pubs/reports/practitioner/2022-covid-psychologist-workload;https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC9798668/>

sentimentos). Assim, coloca-se em segundo plano, de forma complementar e até esotérica, o profissional que trabalha com a saúde mental. Em ambos os casos citados, parece haver nessa prática social uma tentativa de livrarmo-nos da impotência frente à ausência de diagnósticos causais que findem a angústia do paciente.

Podemos unificar as descrições até aqui apresentadas como um recurso “solucionador” para o embaraço de não haver uma causa anátomo-funcional para determinado adoecimento. Temos aqui um “quadro psicossomático”, ou seja, a explicação de que diante de algum ato ou evento psicológico muito significativo (emocional/afetivo) há o desencadeamento do adoecimento, que se manifesta através de alguma sintomatologia. Essa situação chega até o profissional de saúde mental que, por sua vez, tende a buscar com o paciente possíveis entendimentos sobre sua realidade cotidiana, tentando dar “luz” ao fenômeno-queixa.

Entretanto, parece que a argumentação em prol de qualquer adoecimento que possa ser psicossomático tende a reforçar uma concepção dualística da vida, representada pelas polaridades corpo *versus* mente; razão *versus* emoção; doença individualizada *versus* realidade sociomaterial. Cinde-se o indivíduo, e atomizam-se suas partes teoricamente autônomas ao mundo da vida. Tudo isso, quando analisado através de um olhar fenomenológico-existencial, parece ofuscar e obscurecer uma certa visão sobre os seres humanos: de serem um todo integrado e em constante relação com o mundo.

Frente a essa dificuldade epistemológica de compreender o adoecimento mental e suas possíveis implicações fisiológicas, esta pesquisa propõe-se a refletir: seria possível, em uma compreensão fenomenológico-existencial, falarmos da existência de algo que é psicossomático? Nesse sentido, nosso objetivo é analisar – sob uma perspectiva fenomenológica-existencial, de inspiração e aprofundamento sartriano – se/e como seria possível falar de um adoecimento psicossomático. Sartre nos dá algumas pistas em seu romance de estreia, *A Náusea* (1938), bem como apresenta algumas ideias em outros textos filosóficos, como nas obras *A transcendência do ego* (1937), *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), *O Ser e o Nada* (1943), ou ainda uma “análise psicológica” a partir da biografia de Gustave Flaubert, em *O idiota da família* (1971); todos esses escritos nos permitem fazer uma análise teórico-conceitual sobre o estatuto da psicossomática por meio de sua filosofia.

Nos capítulos seguintes, essas noções encontram-se avaliadas da seguinte maneira: em um primeiro momento, pela *regressão* metodológica ao passado da psicossomática, em que

buscamos compreender como surge este termo, qual era seu sentido originário; quer seja uma investigação sobre seu estado da arte. Progredindo historicamente, também investigamos as superações (ou não) das concepções da psicossomática e quais as implicações disso. Neste caminho, verificamos brevemente os sentidos atribuídos tanto na filosofia quanto na medicina do passar dos séculos, a respeito das relações entre mente/corpo/adoecimento.

Damos início a este estudo retomando o mundo antigo Ocidental, notadamente do mundo helênico. Assim, seguimos observando as atualizações e superações no entendimento sobre a relação mente/corpo/adoecimento no mundo medieval, especialmente focando-nos nos autores ligados ao mundo cristão, seguindo à modernidade e contemporaneidade. Por tratarmos de longos períodos históricos com pluralidades epistemológicas e uma polifonia de autores, optamos por apresentar o movimento das visões hegemônicas na história do pensamento quanto à medicina e às associações entre mente e corpo. Com isso, pretendemos trazer à luz deste texto as alterações ocorridas quanto ao sentido original da ideia da psicossomática e quais as implicações decorrentes.

No segundo capítulo são apresentadas e discutidas as filosofias fenomenológica e existencial que norteiam e fundamentam nossa visão sobre nosso objeto de pesquisa. Dessa forma, encontram-se discutidas essas filosofias, seus propósitos e qual sua relevância no pensar sobre a saúde. De início, apresentamos a fenomenologia enquanto uma filosofia e teoria do conhecimento estabelecida por Edmund Husserl, matemático e filósofo que viveu na transição dos séculos XIX para XX. Aqui, pontos como a origem, ideia central da fenomenologia e a importância histórica do olhar desta filosofia para o entendimento da consciência são abordados, sobretudo por ser um tema de grande interesse no período – seja pelos avanços técnico-científicos da medicina que possibilitaram a classificação e sistematização de muitas das células cerebrais e seu funcionamento; seja pelo papel da literatura, que à época disseminava cada vez mais uma leitura “introspeccionista” sobre os personagens e suas ambivalências comportamentais e sentimentais. Também destacamos as discussões suscitadas nesse campo sobre a consciência e a possibilidade de uma inconsciência com função regulatória do comportamento humano.

Diálogos, intersecções e cisões entre as diferentes fenomenologias, notadamente de Heidegger, aluno de Husserl, que introduziu na fenomenologia o caráter existencial da mesma e que nos aproxima de uma psicologia fenomenológica-existencial, também ganham destaque. Heidegger não apenas se preocupava com uma questão central à filosofia – o problema do *ser* –, mas também teve trânsito pela medicina, especialmente por meio da

amizade com o médico psiquiatra Médard Boss, com o qual criou o que viria a ser chamado de *Daseinsanalyse*, buscando aproximar a perspectiva fenomenológico-existencial de uma psicoterapia com modelo de análise.

Neste percurso chegamos ao então pensamento do filósofo que mais nos interessa na presente pesquisa, o francês Jean-Paul Sartre, e seu entendimento e contribuições à fenomenologia, em especial sua proximidade ao pensamento cartesiano e husserliano sobre o *Eu*; mas superando-o e apresentando uma noção original. Para ele, o *Eu* é algo externo ao indivíduo e que sempre é captado na relação com o mundo. Disso, verificaremos como Sartre compreende as emoções, estados específicos de consciência, que evidenciam uma intencionalidade do indivíduo. Soma-se a isso seu entendimento sobre o corpo, discutido na obra *O Ser e o Nada* (1943) – tema de central interesse quando falamos em adoecimento e, em especial, psicossomática.

Ao fim, entendemos que o pensamento de Sartre nos possibilita articular consciência-corpo com o adoecimento, mediado pelo projeto existencial². Essa abordagem nos conduz a uma compreensão distinta da concepção dualista que historicamente atravessa a psicossomática. Em vez de pensarmos o corpo como palco de reações causais a eventos emocionais ou psíquicos isolados, propomos compreendê-lo, à luz de Sartre, como expressão concreta do projeto de ser do sujeito. O corpo não é uma entidade passiva que “recebe” o impacto de uma mente abalada, mas um modo de ser-no-mundo que participa ativamente da constituição da existência. Sendo assim, o adoecimento psicossomático não deve ser compreendido como falha de adaptação entre esferas distintas (mente e corpo), mas como manifestação corporificada de um impasse existencial – frequentemente ligado à não concretização de um projeto, à vivência de uma liberdade percebida como ausente ou negada, ou à sustentação de modos de ser marcados pela má-fé.

Esse deslocamento de compreensão exige, por consequência, uma mudança epistemológica e clínica: trata-se de abandonar a busca por nexos causais simplistas ou dicotomias entre o psíquico e o somático; e, em seu lugar, adotar uma escuta que reconheça a biografia do sujeito como território fundamental para a compreensão do sofrimento. O que

² “Projeto” é um termo fundamental à ontologia de Sartre. A consciência, e, no limite, o humano, é compreendido como ser-no-mundo, sendo a ele engajado. “Com efeito, esse projeto fundamental não deve remeter a nenhum outro e deve ser concebido por si mesmo. Não poderia concernir, portanto, nem à morte nem à vida, nem a qualquer caráter em particular da condição humana: o projeto original de um Para-si só pode visar o seu próprio ser; o projeto de ser, o desejo de ser ou a tendência a ser não provém, com efeito, de uma diferenciação fisiológica ou uma contingência empírica; de fato, não se distingue o ser do Para-si”. (Sartre, 1943, p. 691). A consciência é una com a liberdade e, portanto, com o engajamento em projetos livres, pois “a liberdade do para-si está sempre *engajada*; não se trata aqui de uma liberdade que poderia ser indeterminada e que preexistiria à sua escolha... liberdade é simplesmente o fato de que essa escolha é incondicionada” (p. 479).

adoece não é apenas o corpo, tampouco só a mente, mas a existência como totalidade situada. Neste arcabouço, a psicoterapia fenomenológico-existencial encontra uma tarefa exigente, embora essencial: desvelar o sentido do sintoma como formas de possibilidade do ser, como signo de um projeto em crise, como expressão da liberdade que, mesmo aparentemente negada, insiste em se fazer fenômeno.

Capítulo 1 – Breve Introdução às Relações Mente/Corpo/Adoecimento

A mente não está somente colocada acima de e contra o universo ou o mundo real; está também colocada acima de e contra o corpo que é outra parte de Murphy: Assim, Murphy percebe-se dividido em dois, um corpo e uma mente". De uma maneira ou de outra, o corpo e a mente interagem: "eles têm intercuro, aparentemente, caso contrário ele não teria sabido que eles tinham algo em comum. Mas ele sente sua mente ser uma substancia fechada e não compreende por meio de que canal o intercuro era efetuado nem como as duas experiências vieram a se sobrepor". O isolamento da mente do corpo vincula um isolamento da mente do mundo: "Ele estava dividido, uma parte dele nunca deixa essa câmara mental, que imagina a si própria como uma esfera cheia de luz tendendo a escuridão, porque não há saída". Como o corpo poderia influenciar a mente, ou a mente o corpo, permanecia um mistério absoluto para Murphy.

(Sokolowsky, *Introdução à Fenomenologia*)

Para estudantes das áreas da saúde, não é incomum que, em algum momento, já tenham se deparado com o termo **psicossomática**, o qual diz respeito ao adoecimento e/ou manifestação de sintomas em determinado indivíduo, sem que se encontre uma origem em alterações anátomo-funcionais que expliquem sua condição. Quando o termo Psicossomática é usado, estamos nos referindo a um tipo de adoecimento sem causa fisiológica evidente. Como essa situação foge aos moldes da causalidade – ou seja, para um determinado evento ‘p’ existir como consequência, há a necessidade de uma causa ‘q’ –, é preciso encontrar alguma outra explicação que justifique a condição apresentada. Nesse sentido, encontram na psicossomática uma tentativa de explicação para certos adoecimentos/sintomas, cuja origem psíquica (mental ou emocional) – por quaisquer motivos – desencadearia uma alteração na *soma*³.

Na psicologia, em específico, um caso emblemático que nos remete à psicossomática – e visto em muitos dos cursos de graduação – é o de Bertha Peppenheim, conhecida pelo pseudônimo Anna O. Seu caso é descrito no texto pré-psicanalítico *Estudos sobre Histeria* (1895), publicado pelo médico neurologista Sigmund Freud e seu professor Joseph Breuer, que atenderam Bertha de 1880 a 1882. Neste texto, Anna O. nos é apresentada como membro de uma família da alta sociedade vienense. Instruída no mundo das artes, ela aparece descrita como dotada de um “intelecto vigoroso”, com grande “talento poético e dom da fantasia, controlados por um entendimento penetrante e crítico” (Freud & Breuer, 1895/2016, p. 34).

³ Do grego σῶμα (“*soma*”), que pode significar: carcaça, corpo, vida, matéria, corpo sólido, totalidade, entre outros (Duarte et al., 2010, pp. 101-102).

Sua doença é considerada, inicialmente, como um caso de psicose⁴, mas havia algo incomum: um distúrbio na fala (parafasia), estrabismo convergente, graves perturbações da visão, paralisias, sonambulismo, dentre outros sintomas. Nenhum destes possuía uma origem clara.

Os casos de psicossomática se tornaram mais evidentes durante o desenvolvimento da psicanálise, tanto em seus primórdios, ainda com a utilização da hipnose como metodologia para o tratamento; quanto em sua fase mais avançada, a qual Freud denominará de “cura pela fala” (Freud & Breuer, 1895/2016, p. 42). Tal denominação é atribuída ao fluxo de consciência do discurso dos pacientes e seu suscetível encontro com aspectos inconscientes e rejeitáveis pela consciência, como uma alternativa aos tratamentos para pessoas adoecidas que não tinham um diagnóstico explicativo para seus sintomas.

Da psicanálise clássica originaram-se diferentes formas explicativas para o adoecimento psicossomático, como, por exemplo, a da Escola de Chicago, liderada pelo psiquiatra Franz Alexander nos anos 1930. Alexander postulou sete tipos básicos de perturbações psicossomáticas: asma brônquica, úlcera gástrica, artrite reumatoide, retocolite ulcerativa, dermatoses, tireotoxicose e hipertensão (Galdi & Campos, 2017, p. 32). Para os pesquisadores desta escola, o adoecimento psicossomático era uma “consequência de estados de tensão crônica, relativa à expressão inadequada de determinadas vivências, que seriam derivadas para o corpo” (Cardoso, 1995, p. 10). Verificamos que a noção de psicossomática de Alexander visava explicar o adoecimento apontando a relação de alguns conflitos internos com certas reações emocionais específicas, cada uma sendo correlata a um conflito específico. Entretanto, ele próprio teria afirmado que a relação entre as emoções e o adoecimento não é causal (Volich, 2000), direcionando a concepção de psicossomática como “[...] um método de abordagem, tanto em pesquisa quanto em terapia, ou seja, o uso simultâneo e coordenado de métodos e conceitos somáticos – de um lado e métodos e conceitos psicológicos, por outro lado” (Alexander, 1989, p. 42).

Em Paris, outra importante escola de pensamento em psicossomática foi criada em meados dos anos 50, o Instituto de Psicossomática de Paris (IPSO). Nesta, receberam destaque nomes como Pierre Marty, Michel d’Muzan e Michel Fain (Cherchiari, 2000). De acordo com Galdi e Campos (2017), Marty foi o maior expoente, cuja obra aponta para três grandes momentos: no primeiro, mais biologicista, afirma que o adoecimento psicossomático derivava de uma tensão entre as pulsões de vida e de morte, mas possuindo uma fonte

⁴ No século XIX, o termo “psicose” era usado para designar as doenças mentais em geral. Só no fim do século, os termos neurose e psicose foram melhor descritos e diferenciados um do outro (Laplanche & Pontalis, 1970).

somática; no segundo, debruçou-se mais detalhadamente em desenvolver uma construção teórica psicanalítica, articulando conceitos freudianos e, posteriormente, desenvolvendo conceitos próprios; e um terceiro momento, no qual se preocupou em elaborar uma classificação nosológica. Sobre isso, Dias (1992) argumenta que a escola francesa, diferentemente da americana, tinha como objetivo o encontro com os pacientes por meio da escuta analítica, distanciando-se de uma análise “via órgão”, o que possibilitou a eles: “[...] a formulação de uma gigantesca negatividade simbólica, aonde o pensamento operatório, a precariedade onírica e a ausência de fantasia se impunham como esfinges aos decifradores do enigma psicossomático” (p. 40).

Outra grande escola moderna de estudos em psicossomática surgiu em Boston, nos anos 1970, tendo como representantes os analistas John C. Nemiah e Peter E. Sifneos. Para os pesquisadores da história da psicossomática, a principal contribuição destes autores foi a criação do conceito de alexitimia (Cherchiari, 2000). Este neologismo deriva dos termos gregos “*A*” (“falta de”, “negação”, “privação”, “ausência”), “*Lexis*” (“ação de falar”, “palavra”) e “*Thymos*” (“alma”, “espírito”, “órgão da emoção”), significando uma ausência de palavras para expressar as emoções (Taylor, 1990). Os autores chegaram a este conceito mediante pesquisas realizadas com pacientes com algum diagnóstico de doença psicossomática, nos quais se percebia uma grande dificuldade em expressar suas emoções, além de possuírem desordens em suas funções afetivas e simbólicas, o que acarretava uma comunicação confusa não presente em pacientes psiconeuróticos (Taylor, 1990).

Como indicado, muito do que se pensa a respeito da psicossomática foi desenvolvido dentro do campo psicanalítico. Entretanto, observamos também uma falta de consenso sobre o que é, de fato, a psicossomática (Um conceito? Uma prática? Uma teoria?), e sobre qual a relação existente entre a mente humana e o corpo no que diz respeito ao adoecimento. Para nos guiarmos em um solo mais firme, a seguir, faremos um movimento “regressivo”: de início, um retorno às origens históricas do termo “psicossomática” e das discussões sobre a relação entre mente e corpo no adoecimento.

1.1 Breve História da Psicossomática

De acordo com Margetts (1950), o primeiro registro em que se consta o termo “psicossomática”⁵ data de 1818, em um texto chamado *Lehrbuch der Störungen des*

⁵ “[...] psychisch-somatisch [...]” (Heinroth, 1818, II, §313, p. 49).

*Seelenlebens oder der Seelenstorungen und Ihrer Behandlung*⁶, de autoria do médico psiquiatra alemão Johann Christian August Heinroth⁷ (1773-1843). Em sua obra, o termo foi utilizado para se referir a casos específicos de insônia e dores estomacais. Além disso, Weiner (2016) sinaliza um detalhe importante: o hífen do termo *psychisch-somatisch* foi suprimido no século XX. Supõe-se que a mudança ortográfica foi usada para afastar a ideia de um dualismo entre mente e corpo.

No final dos anos 1800, o médico psiquiatra Daniel Hack Tuke (1827-1895) usou o termo para se referir a uma medicina “para a mente e o corpo” (Tuke, 1892, p. 1034). Como já visto anteriormente, o estudo da psicossomática só se tornaria mais abrangente nos anos 30 do século passado, nos Estados Unidos, França e Alemanha, passando ainda por mudanças ao longo do século (Weiner, 2008).

Assim, na verdade, falar em “psicossomática”, nessas palavras, é algo relativamente recente e, na sua acepção original, sugere que os estados mentais (emoções e/ou afetos) poderiam ter algum papel como atuantes sobre o corpo físico dos indivíduos. Entretanto, se nos atentarmos mais à questão da influência das emoções na vida de uma pessoa (personalidades, corpo e no comportamento), percebemos que esse é um debate que remonta, pelo menos, à Antiguidade Clássica.

1.2 As Concepções Hegemônicas sobre as Emoções e sobre o Corpo no Mundo Antigo

Neste tópico, voltamos à História da filosofia para analisar o que se entendia acerca da relação mente-corpo e saúde-doença, a fim de compreender como o pensamento antigo – aqui notadamente voltado ao mundo Ocidental (grego e helênico) – influenciou as práticas médicas da época, e como foram se atualizando e superando o modo de pensar a relação do humano com o corpo neste período.

1.2.1 Na Filosofia Antiga: a alma

No mundo Ocidental, as primeiras ideias sobre as emoções sob um ponto de vista descritivo e formal foram apresentadas por Platão. Segundo o filósofo ateniense, existia uma parte imaterial do ser humano, que diz respeito à nossa personalidade, conduta, ideais, etc.,

⁶ Algo como: *Livro de ensino sobre os distúrbios da vida do espírito ou os distúrbios do espírito e seu tratamento* (tradução nossa).

⁷ Mello Filho (1992) aponta que Heinroth também utiliza outro termo, somatopsíquica, em 1828.

cujo nome dado foi “alma” [*psyquê*]. No livro *IV* da *República* (439A-441C), Platão apresenta a alma humana constituída por três partes: (1) racional⁸, (2) irascível⁹ e (3) apetitiva¹⁰. Em suas argumentações, Platão apresenta uma visão negativa das duas últimas partes da alma¹¹, consideradas como inferiores ou baixas, por estarem conectadas com o mundo sensível por meio do corpo e permitirem a manifestação de estados de alteração na conduta: as emoções.

Na *República* (IV), Platão afirma que a parte apetitiva da alma busca o prazer sensitivo para se afastar do sofrimento; enquanto a parte irascível seria o centro da autoafirmação e agressividade. Em contraposição às partes baixas, a parte racional seria responsável pelo conhecimento e pela vontade racional, e, conseqüentemente, deveria governar as outras partes da alma de duas maneiras: primeiro, limitando a atividade da parte apetitiva; segundo, controlando insinuações espontâneas da parte irascível, na busca por desenvolver uma boa conduta.

A teorização de Platão se concentrava em pensar que as partes emocionais tinham um caráter não intelectual, de forma que, se compreendida nas percepções, elas tendem a chegar até nós acompanhadas por sensações de prazer ou desprazer, o que poderia indicar ações ou comportamentos impulsivos que não foram pensados. É possível notar uma preocupação ética em Platão: sua argumentação aponta que, se não houver um governo da reflexão sobre o impulso, poderia haver acrasia, ou seja, uma ausência de regras, de ordem, de comedimento ligados à fraqueza de vontade, enquanto agir de forma racional levaria as pessoas a uma boa conduta¹².

Diversos aspectos apresentados por Platão, e que dizem respeito às partes mais baixas da alma, foram amplamente discutidos, analisados e sistematizados por seu discípulo, Aristóteles, que, diferente de seu antigo mentor, verificava nas emoções algo ligado à condição humana que não necessariamente deveria ser evitado. Essa integração das emoções não como algo a ser evitado, e sim entendido, foi retomado por alguns autores ao longo da história da filosofia, a exemplo de São Tomás de Aquino, no medievo; Spinoza, na modernidade; e Sartre, na filosofia pós-moderna – tópicos que veremos mais adiante.

⁸ λογιστικόν - *logistikón*,

⁹ θυμοειδής - *thumoeides*

¹⁰ επιθυμητικόν - *epithumêtikon*

¹¹ Exceção feita ao Amor, descrito no *Fedro*; e da capacidade educacional atribuída a parte irascível da alma, vista na *República* e nas *Leis*.

¹² Vale lembrar que, embora para Platão a alma seja tripartitária, existem dois constituintes fundamentais: aquilo que é do pensamento, que se liga ao mundo ideal; e aquilo que pertence ao corpo, ligado ao mundo sensível. Sua argumentação dentro do que hoje poderíamos chamar de “filosofia da mente” se insere dentro de sua obra, cujo ponto central aponta para uma teorização sobre ação humana, política e ética.

No segundo capítulo do livro *Da Alma*, Aristóteles (1986) descreve três potências da alma: viver, sentir e pensar. Tal como em Platão, essas potências se influenciavam mutuamente. Para existir algo vivo, é necessário haver uma primeira potência elementar: uma vida orgânica, vegetativa. Ela seria o fator básico para a constituição da alma. Essa potência, de acordo com Aristóteles, é inerente às plantas, e é a base para a existência das outras duas potências: a sensitiva e a intelectual.

A segunda potência da alma, a sensitiva, não poderia existir sem a primeira, a potência vegetativa. Essa potência sensitiva, de acordo com Aristóteles, poderia ser encontrada em todos os outros seres vivos, animais e humanos, além de ser a “base” das percepções que nos chegam através dos sentidos: visão, audição, paladar, olfato e tato. Também chamada de potência intermediária, é a base para a existência da última das potências da alma, a intelectiva (Aristóteles, 1986).

A potência intelectiva diz respeito à capacidade de raciocínio. Aristóteles aponta que essa capacidade só é possível nos seres humanos, restando aos outros animais as duas primeiras potências. A potência intelectiva está acima da natureza sensitiva, de tal forma que não se limita a ela, mas precisa dela para existir. Por isso, Aristóteles (*Metafísica*, I, 980a 25) entende as sensações como nossa porta de comunicação com o mundo. Recebemos estímulos externos, mas podemos pensar na nossa ação diante do mundo, libertando-nos dos instintos. Na vida intelectiva, é possível refletir sobre os sentidos e sobre as coisas do mundo.

Encontramos uma ideia complementar a essa no segundo livro da *Retórica*, de Aristóteles (s/d), no qual são dispostos quatro aspectos referentes às emoções: (1) cognitivo, (2) afetivo, (3) dinâmico e (4) fisiológico. O primeiro, cognitivo, diz respeito a um tipo de julgamento de que uma situação (positiva ou negativa) ocorre ou pode ocorrer com alguém, e só diz respeito a essa pessoa (tal como uma crença ou fantasia). O segundo aspecto, afetivo, trata-se de um sentimento (prazeroso ou não) a respeito do julgamento sobre algo. O terceiro, dinâmico, é tido como o direcionamento de uma ação que tende a surgir do julgamento emocional realizado. E, por fim, o quarto aspecto diz respeito às possíveis mudanças físicas que podem ocorrer diante de uma emoção, como aceleração do coração, por exemplo.

Enquanto os estoicos, seguindo sua psicologia centrada na razão, argumentavam que é filosoficamente suficiente tratar emoções simples como julgamentos de valor errados, era mais comum em tempos antigos e medievais seguir a visão de Platão e Aristóteles, os quais distinguiam entre o poder intelectual não emocional e as partes emocionais baixas da alma, que foram eliminadas pelos estoicos. Essa foi a visão prevalente no

medieval até a concepção franciscana das paixões da faculdade intelectual da vontade (Knuuttila, 2004, n.p.).

Aristóteles defendia que a educação – ou uma formação ético-pedagógica – poderia modificar a relação do homem com o mundo, a tal ponto que as suas disposições emocionais, seus afetos e inclinações levassem o indivíduo a uma boa conduta.

Segundo Knuuttila (2004), Platão e Aristóteles propuseram teoricamente algumas emoções, mas não desenvolveram qualquer sistematização sobre elas, apenas considerando algumas como “afetos” da parte apetitiva e da parte irascível. Ainda segundo Knuuttila, uma primeira elaboração taxonômica das emoções foi proposta pelos estoicos, que dividiram as emoções em quatro tipos básicos, dependendo se o objeto se referia a um presente ou futuro “bom” ou a um presente ou futuro “mau”:

Quadro 1- Emoções básicas, dispostas em relação ao tempo e ao juízo sobre elas

		Tempo	
		Presente	Futuro
Valor	Bom	Prazer	Desejo
	Mau	Distração	Medo

Fonte: Knuuttila (2004)

Knuuttila (2004) afirma que essa divisão quádrupla foi citada em grande parte dos maiores livros da antiguidade tardia, tais como o *Cidade de Deus* (XIV, 5-9), de Santo Agostinho (354 d.C. – 430 d.C.); e a *Consolação a Filosofia* (I, 7, 25-28), de Boécio (480 d.C. – 524 d.C.). Apesar da incorporação desse pensamento quádruplo, as explicações estoicas sobre as emoções nunca ganharam uma grande penetração no pensamento filosófico hegemônico.

No pensamento estoico, também é possível notar um discurso sobre uma terapia filosófica das emoções (*therapeia*), que é verificável nas obras de Cícero (106 a.C. – 43 a.C.)¹³, Seneca (4 a.C. – 65 d.C.)¹⁴ e Epicteto (50 d.C. – 138 d.C.) (Knuuttila, 2004). Essa “terapia” direcionava-se a um estado emocional chamado *apatheia* – ou a recusa às emoções – como algo alcançável através da racionalidade, possibilitando se livrar de uma visão de

¹³ Cicero. (2002). *On the emotions: Tusculan disputations 3 and 4* (M. Graver, Trans. & Ed.). University of Chicago Press.

¹⁴ Sêneca. (2005). *Sobre a ira* [Livro III] (A. A. Costa, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 41 d.C.)

mundo centrada no indivíduo, apesar de posteriormente incorporada e elaborada pelo pensamento cristão (Sorabji, 2000).

Emoções eram tipicamente vistas como falsos julgamentos sobre o valor das coisas e a reação comportamental a elas. Os estoicos frequentemente descreviam os tipos de emoções se referindo a suas reações psicossomáticas típicas, mas as crenças positivas sobre propriedades desses movimentos expressivos e suas ações correspondentes eram tidas como irracionais (Knuuttila, 2004, n.p).

Knuuttila (2004) descreve que, para filósofos de outra parte do mundo helênico, como Plutarco (46 d.C. – 120 d.C.), “a *apatheia* estóica [sic] era compreendida como impossível por conta da parte emocional da alma e como inumanidade e insensibilidade com respeito aos outros” (n.p). Desse modo, o pensamento aproximava-se mais do caminho da moderação aristotélica (*metropatheia*). Outros neoplatônicos, como Plotino, apesar de não tão severos quanto os estoicos, ainda buscavam algum afastamento das emoções, mas sem uma busca pela *apatheia*.

Ao longo da história do pensamento, elementos platônicos e estoicos foram sendo recombinaados e incorporados a certas reflexões teológicas, como o pensamento alexandrino de Clemente (150 d.C. – 215 d.C.)¹⁵ e Orígenes (185 d.C. – 254 d.C.)¹⁶, que propunham a liberdade das emoções e do corpo como caminho para a perfectibilidade cristã e condição de participação no amor divino (*agapê*). Essa ideia foi posteriormente desenvolvida por outros padres da igreja católica romana, como João Cassiano (360 d.C. – 435 d.C.), Agostinho de Hipona (354 d.C. – 430 d.C.) e Bernardo de Claraval (1090 – 1153) (Knuuttila, 2004).

Nessa linha de pensamento, as emoções, dignas de atenção, seriam aquelas proporcionadas pela graça divina, através de sentimentos espirituais possíveis por meio da experiência religiosa (Hadot, 1995; Knuuttila, 2004). A psicologia monástica católica romana usou a doutrina dos “primeiros movimentos” dos estoicos para aplicar a noção de pecado. Seneca (*Sobre a Ira*, II, 1-4) descreve a ideia que chamará de primeiros movimentos, apontando que aqueles que seguem a doutrina da *apatheia* podem reagir a certas situações de forma quase emocional, com a diferença que as emoções, para ele, viriam acompanhadas de um julgamento sobre o mundo e uma posterior ação. De modo semelhante, Agostinho¹⁷ dizia que os pensamentos pecaminosos da nossa mente são frutos do pecado original, mas só se

¹⁵ Tito Flávio Clemente (150 d.C – 215 d.C) escritor, teólogo e cristão grego.

¹⁶ Teólogo e filósofo neoplatônico, considerado um dos primeiros padres gregos.

¹⁷ Agostinho. (s.d.). *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos, XII* [13-18]. Recuperado de https://www.augustinus.it/latino/esposizione_romani/esposizione_romani.htm

tornam pecados de fato quando são concretizados (Knuuttila, 2004). De acordo com a doutrina do pecado em Agostinho, após terem cometido o pecado original, Adão e Eva trouxeram à humanidade o sentimento de culpa.

1.2.2 Na Medicina Antiga: Os Humores

O pensamento hegemônico na história da ciência sugere que a medicina surgiu no mundo helênico, tendo raízes na culinária, na ginástica e na filosofia (Yapíjakis, 2009). Um dos principais precursores das teorias, práticas e éticas médicas foi Hipócrates de Cós (460 a.C. – 377 a.C.), considerado o “pai da medicina”. Antes dele, as práticas médicas baseavam-se em cerimônias religiosas ou mágicas.

Hipócrates toma como ponto de partida para a medicina a filosofia de Pitágoras, para quem a natureza como um todo é composta por quatro elementos: água, ar, terra e fogo (Edelstein, 1967). De maneira análoga à natureza, o corpo humano também era composto por quatro fluidos (bílis negra ou astrabilis; bílis amarela; linfa ou fleuma; sangue) que estavam ligados a quatro condições elementais (frio, quente, seco e úmido), proporcionando, respectivamente, tipos de personalidades (melancólica, colérica, fleumática e sanguínea) (Yapíjakis, 2009).

Esse sistema de pensamento defendia que a saúde consistia em um equilíbrio entre tais elementos, enquanto a doença advinha do desbalanço desses “humores”, que deveriam ser tratados usando técnicas como sangramentos, eméticos, purgativos ou cirurgias (Yapíjakis, 2009). De acordo com a ética de Hipócrates, o médico tinha como dever examinar o paciente, observar atentamente o(s) sintoma(s) para, na sequência, fazer um diagnóstico e encontrar o tratamento adequado¹⁸.

Jones (1868) comenta que diversos termos médicos cunhados por Hipócrates ainda são usados nos dias atuais, como sintoma, diagnóstico, terapia, trauma e sepse¹⁹. Além disso, também descreve uma grande variedade de doenças como: diabetes, gastrite, enterite, artrite, câncer, eclampsia, coma, paralisia, mania, pânico, histeria, epilepsia e outras. Sua doutrina foi amplamente aceita e usada como um padrão por muitos séculos. Essa noção hipocrática de que a humanidade é composta por quatro elementos foi atualizada alguns séculos após a morte de Hipócrates, por Galeno (129 d.C. – 199 d.C.), que aproximou essa medicina do

¹⁸ Cf.: *On the sacred disease*. Ver em: <https://classics.mit.edu/Hippocrates/sacred.html>.

¹⁹ Ou septicemia. Disfunção de um ou mais órgãos decorrentes da presença de uma infecção.

conhecimento neoplatônico, o qual foi difundido no mundo cristão e islâmico durante a idade média (Edelstein, 1967).

1.2.3 Idade Antiga Tardia e Primórdios do Pensamento Medieval

O período histórico de transição da idade antiga para a idade média comporta o alvorecer do pensamento cristão – o qual viria a se tornar mais robusto e articulado nos séculos seguintes –, que absorve muito do pensamento antigo, seja na filosofia, na pedagogia, nas teorias políticas, etc. (Eco, 2010). Um dos grandes nomes desse período foi o bispo de Hipona²⁰ Santo Agostinho. De acordo com ele, todas as escolas filosóficas do mundo antigo (notadamente a platônica, aristotélica, peripatética e estóica) ensinavam que as emoções eram movimentos responsivos da alma que, ligados à sua parte sensível, funcionavam como motivadores de determinados comportamentos. Assim, uma emoção poderia levar tanto ao equilíbrio bem como à perturbação. Por existir um componente reativo nas emoções, entendia-se que essa parte da alma deveria ser controlada por sua outra parte, a intelectual, a fim de colocar limites para o comportamento (Cidade de Deus, IX, 4).

No livro *De trinitate* (Sobre a Trindade, XII, 12), de Santo Agostinho, é possível verificar a discussão sobre as partes da alma – uma retomada e atualização do pensamento platônico. Para Agostinho, uma das partes da alma, sensível, é semelhante tanto em humanos como em animais, pois direciona o ser vivo ao bem estar corpóreo. Contudo, o ser humano teria o poder de controlar o comportamento por possuir uma parte da alma elevada e distinta dos outros seres vivos, a intelectualizada. Agostinho aponta outra distinção no conhecimento acessível à alma: uma primeira, captada pela relação com o mundo através dos sentidos e que indica o conhecimento das coisas temporais, a qual o filósofo chama de ciência (*scientia*); e uma segunda, em que a alma se compreende por si mesma, sem a necessidade de uma interação com o mundo material, revelando aquilo que é atemporal e à qual chama de sabedoria (*sapientia*).²¹

Neste período ainda não existia o conceito de “emoção” tal como conhecemos hoje. Na obra *Cidade de Deus* (IX, 4), Agostinho aponta os muitos termos utilizados para descrever os chamados “movimentos da alma”, tais como *πάθος* (*páthos*), perturbações, afetos, soma, paixões, volições. Knuutila (2004) afirma que, quaisquer que sejam os

²⁰ Atual Annaba, na Argélia.

²¹ Cf.: Agostinho. (2004). *A trindade* [livro XV]. (A. de Oliveira, Trad.). Editora Voz. (Obra original publicada em 416-417 d.C.)

substantivos utilizados na época para descrever as emoções, eram compreendidos como algum tipo de inquietação que afetava o indivíduo, levando-o para uma avaliação (ou julgamento) sobre a realidade e o instigando a agir de determinada maneira. Assim, a discussão que se seguiu a partir da doutrina cristã direcionou o estudo dos afetos para a sua relação com a conduta humana, especialmente com a atualização de sua teologia monoteísta. Uma dessas discussões foi apresentada por Agostinho, que defendia que, embora o aparecimento de um afeto ou julgamento não estivesse inteiramente no controle da parte intelectiva (superior) da alma, o fato de permanecer, aceitar ou recusar a sugestão ou vontade de emitir um determinado comportamento é voluntário (Cidade de Deus, XIV, 19).

Um dos resultados dessa compreensão foi o desenvolvimento do indivíduo com vistas a se autoeducar em busca desse controle sobre suas emoções e ações. Um exemplo disso, ainda no livro *Cidade de Deus* (XIV, 8), são as três disposições consideradas pertencentes ao homem sábio, influenciado pelos Estóicos, como *εὐπάθεια* (*eupatheiai*) ou *constantiae* – paixões saudáveis ou harmonia, respectivamente. A vontade (*voluntas*) deveria ir em direção ao bem; a alegria (*gaudium*) seria sentida na medida em que se alcança o bem; e cautela (*cautio*) seria uma disposição fundamental a fim de se evitar o mal. Esses estados se distinguiam das emoções “comuns”, pertencentes ao homem comum (Agostinho, *Discussões Tuscianas*, IV, 6).

Agostinho compreende que essa argumentação, de acordo com os estóicos, indica que o homem sábio é inteiramente dirigido pela parte racional da alma e, conseqüentemente, está imune a sugestões emocionais, sendo, portanto, apático. Esses são justamente os pontos em que Agostinho discorda da filosofia estóica, pois considera o ideal de homem sábio inadequado, por ser, para ele, inalcançável e moralmente equivocado. Já no livro XIV do *Cidade de Deus*, Agostinho argumenta que a apatia estóica poderia alienar as pessoas dos sentimentos compartilhados socialmente, que têm importante papel para a sensibilidade humana.

Apesar da crítica ao ideal estóico, Agostinho apresenta em algumas de suas obras a classificação estóica das emoções humanas básicas, separadas em quatro grupos: prazer (*laetitia*), apetite (*cupiditas*), angústia (*tristitia*) e medo (*metus*, *timor*) (Cidade de Deus, XIV, 5; *Confissões*, X, xiv, 22; *Sobre a Trindade*, VI, 8). Mas ele também usou a terminologia platônica e a concupiscência²² (*concupiscentia*) e raiva (*ira*) como movimentos genéricos da

²² Concupiscência, do latim *concupiscens*, significa “o que tem um forte desejo”. O termo costuma ser utilizado para designar a cobiça ou apreço por bens materiais, e também sexuais. Dentro do cristianismo é considerado uma forma de pecado.

alma irracional (Cidade de Deus XVI, 19). Ao lidar com o pecado, Agostinho às vezes fala sobre três aspectos cupidez (*cupiditas triplex*), incluindo luxúria (*cupiditas ou libido*), curiosidade (*curiositas*) e orgulho (*ambitio, superbia*).

Também é possível verificar o caráter proto-fenomenológico nas descrições do bispo de Hipona, como é possível verificar abaixo:

Pois que é o desejo e a alegria senão querer em consonância com as coisas que queremos? E que é o temor e a tristeza senão querer em dissonância com o que não queremos? Quando concordamos, apетecendo o que queremos, temos o desejo; quando concordamos, gozando do que queremos, temos a alegria. De igual modo, quando discordamos do que não queremos que suceda, tal querer chama-se temor; quando discordamos do que sucede a quem não o quer, temos o querer chamado tristeza (Agostinho, *Cidade de Deus*, XIV, 6).

Knuutila (2004) defende que a descrição de Agostinho das diferentes teorias filosóficas acerca das emoções não é muito satisfatória, pois a visão dele tem muitas semelhanças com a distinção platônica entre uma parte emocional e uma parte racional da alma. No entanto, Agostinho estaria mais interessado em abordar questões emocionais por meio do conceito de vontade, também central em sua teologia do pecado.

1.3 As Concepções Hegemônicas sobre as Emoções e sobre o Corpo no Mundo Medieval

Neste tópico, retornaremos à História da Filosofia, agora no período medieval, a fim de analisar como era compreendida a relação mente-corpo e saúde-doença. Nosso objetivo é entender de que modo o pensamento medieval influenciou e foi influenciado pelas práticas médicas da época, e como foi atualizando e superando o modelo de pensar a relação do humano com o corpo neste período.

1.3.1 Na Filosofia Medieval – Moralidade como Desenvolvimento da Alma

Muito do que se encontra na literatura filosófica medieval acerca das emoções está vinculado aos tratados teológicos e espirituais do pensamento católico romano e das tradições monásticas. É interessante notar, conforme Robiglio (2015) informa, que durante toda a idade média, ocorreram modificações e contornos não tão estáveis nos domínios da filosofia e da teologia. A filosofia possuía uma abrangência maior do que a teologia, envolvendo um amplo

domínio das mais diversas áreas do conhecimento, com questões relativas à educação, retórica e poesia (Curtius, 2013).

Também é possível notar o quanto o pensamento que se encontra nos textos medievais (filosóficos ou teológicos) faz referência à filosofia antiga. No campo das emoções, especificamente, constatamos alguns temas de interesse para o campo do pensamento, como a “doutrina do primeiro movimento em direção ao pecado” (Knuutila, 2004, p. 177); ou mesmo o interesse na subjetividade (ou ‘mundo interior’) do indivíduo – temas presentes em alguns textos com elementos biográficos, a exemplo da *Consolação da Filosofia* (524), de Boécio; as *Confissões* (397), de Santo Agostinho; o *Convivio* (1304), de Dante Alighieri, dentre outros.

Knuutila (2004) afirma que, no mundo medieval, um impulso para as discussões sobre as emoções a partir de um ponto de vista “novo” surgiu das tradições latinas de textos gregos, árabes e hebraicos – as quais tiveram forte presença e desenvolvimento no século XII, momento de revolução em termos de traduções e interpretação dos textos antigos (Eco, 2010). Dentre essas obras, uma das mais robustas e influentes no período foi *Articella* (1476), uma antologia de textos médicos unificados em um único volume – cujas primeiras publicações datam do século IX –, e que exerceu grande influência nas universidades medievais entre os séculos XIII e XVI.

Outro manual importante teria surgido anteriormente ao *Articella*. Este outro livro, o *Pantegni* (1086), é considerado o primeiro manuscrito médico totalmente redigido em latim. Parte desse texto advinha de uma tradução da enciclopédia do médico persa, Ali ibn al-‘Abbas (930-994), o *Kitab al-Malik* (publicado no século VIII); e se somava a outras obras, como traduções de textos de Galeno e de outros sábios e médicos de diferentes regiões do globo, traduzidas e compiladas por Constantino, o Africano (1020-1087), médico e comerciante (Knuutila, 2004).

Quanto aos outros elementos da filosofia e medicina antiga, estes podem ser encontrados na obra *De natura hominis* (publicado no século IV), de Nemésio de Emesa (350-420), médico e teórico de fisiologia. De acordo com Knuutila (2004), a obra de Emesa teve grande influência de Aristóteles e Galeno. Há especulações na história da medicina que apontam em Nemésio uma antecipação da descoberta e compreensão do sistema de funcionamento da circulação sanguínea, hegemonicamente conhecida pelos registros do médico William Harvey (1578-1657).

A teoria das emoções do filósofo árabe Abu Ali Huceine ibn Abedalá ibn Sina, conhecido pelo nome latino Avicena (980-1037), também exerceu forte impacto sobre o pensamento filosófico-psicológico medieval – em especial a partir do século XIII (Knuutila, 2004). Uma tradução do sexto livro de *Shifâ, Kitab al-Shifa* (Livro da Cura, 1027), teria sido popularmente difundida como o *De anima*²³ de Avicena, onde consta um tratado sobre a natureza da alma. Essa obra possui grandes influências aristotélicas (como a ideia das potências da alma), mas também elementos neoplatônicos e argumentos do próprio autor (Knuutila, 2004). Havia um interesse de Avicena (e dos pensadores medievais, em geral) a respeito das faculdades da alma. Nas palavras de Knuutila (2004, p. 178), “emoções eram atos do poder movente da porção sensitiva da alma, precedida por vários atos cognitivos e acompanhada por afecções corpóreas e mudanças comportamentais”.

1.3.1.1 Tópicos Teológicos: o Espírito e a Salvação

Para os autores medievais, em especial do mundo cristão, a discussão teológica partilhava de um consenso de que, no humano, há uma tendência a se conduzir em direção ao pecado. Após o primeiro ato de pecado, cometido por Adão e Eva segundo a mítica cristã, teria sido despertado no humano a possibilidade de atos espontâneos da parte sensível da alma que direcionariam às mais diversas formas de pecado. Essas inclinações foram chamadas de “primeiro movimento”, “excitação” ou “pré-paixão”. Outro ponto importante de destaque era a crença de que antes da expulsão de Adão e Eva do paraíso, estes movimentos da alma (os afetos) em direção ao pecado estariam sob o controle da parte racional da alma, tendo se tornado espontânea como parte da penalidade pela fraqueza humana (Knuutila, 2004).

Anselmo de Laon (padre católico e filósofo medieval) defendia a ideia de que a sugestão – ou insinuação (*suggestio*) – seria uma representação da tentação colocada na mente por meio do diabo ou pela própria carnalidade do indivíduo. Como reiterado por ele contínuas vezes, a sugestão levaria o indivíduo – imediatamente e involuntariamente – ao prazer (*delectatio*) de pensar naquilo que é proibido (Knuutila, 2004).

Se, como postula Knuutila (2004), este prazer não é desejado e o indivíduo luta contra o mesmo no momento em que se dá conta do pensamento, este ato passa a ser considerado

²³ “Da alma”. Referência ao livro homônimo de Aristóteles, que também teria passado por uma nova tradução no século XII.

um pecado *venial* – um tipo de pecado que, segundo o catolicismo, não é tão grave, ou seja, não levaria o indivíduo à punição eterna. Em oposição, se o indivíduo permitir que este prazer no que foi pensado (ou sentido) seja alimentado pelo pensamento, daí portanto seria considerado um ato de consentimento (*consensus*) para com um “sentimento pecaminoso” (p. 179); e isso é considerado um pecado mortal – aquele que vai contra a conduta cristã e, por isso, merece punição eterna: “O processo que leva alguém a um ato pecaminoso chega em seu máximo com o consentimento para com uma ação ruim (*opus*)” (p. 179).

Essa distinção e dualidade entre pecado venial e mortal também está presente na leitura de 1 João 5:16-17, em que se diz:

(16) Se alguém vir pecar seu irmão, pecado que não é para morte, orará, e Deus dará a vida àqueles que não pecarem para morte. Há pecado para morte, e por esse não digo que ore. (17) Toda a iniquidade é pecado, e há pecado que não é para morte.

Knuutila (2004) aprofunda essa discussão apresentando o pensamento de Anselmo, de que quando alguém começa a considerar (*dubitare*) e a deliberar (*deliberare*) sobre o pecado em vez de repeli-lo, já está pecando, embora não haja um sentimento de prazer presente.

Parafraseando Agostinho, Anselmo de Canterbury afirmou que o pecado não consiste em ter desejos, mas em consentir neles.²⁴ Guilherme de Champeaux, um dos professores de Abelardo, escreveu que os atos apetitosos de acordo com o luxo, a avareza e outros vícios não são pecados assim que eles ocorrem. Se a razão lhes resiste, permanecem pré-paixões. Eles se tornam paixões e pecados somente quando são acompanhados de consentimento. A discussão de Abelardo sobre desejo e consentimento em sua *Ética* (*Scito te ipsum*) é particularmente influenciado pelo Sermão da Montanha, de Agostinho (Knuutila, 2004, p. 180).

Para Abelardo²⁵ (1079-1142), pecar é consentir em algo contra as normas divinas (4.27–31). Ainda na discussão sobre pecado mortal e venial, Abelardo parece mais incisivo, dizendo que um pecado é considerado mortal quando o indivíduo tem em mente que o comportamento que se pretende realizar desagrade a Deus; mas de outro lado é venial quando não se tem realmente isso em mente:

O pecado nada mais é do que a culpa que muitas vezes também ocorre em pessoas sem vícios, como mostramos. A culpa nada mais é do que desprezo pelo criador que ocorre quando nós, contra a consciência, desejamos fazer coisas que sabemos que o

²⁴ Cf.: Agostinho. (s.d.). *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, XII [13-18]. Ver em: https://www.augustinus.it/latino/esposizione_romani/esposizione_romani.htm

²⁵ Pedro Abelardo – filósofo escolástico, lógico e teólogo francês.

desagradam e sabemos que somos proibidos por ele ou quando não queremos fazer coisas que sabemos agradar a ele e serem ordenadas por ele... Alguns pecados são veniais e outros são mortais. O pecado é venial quando por si só não é suficiente para a condenação. Deste tipo são todos aqueles pecados que no momento não são lembrados como desagradando a Deus. Não se pode dizer, porém, que não sejam contra a consciência, pois embora isso não seja lembrado, a consciência não os aceita quando os tem em mente. Um pecado mortal é motivo suficiente para a morte e deste tipo são todos deliberados violações de consciência (Sententie Petri Abelardi [1132-5])²⁶.

Knuutila (2004) aponta que tanto Santo Agostinho quanto Pedro Lombardo (1100 – 1160)²⁷, lidavam com a doutrina dos estágios do pecado como algo que se desenvolve, ascendendo em uma escala de comportamentos que se inicia pela sugestão, primeiro movimento, pré-paixão, cogitar, e, por fim, consentir. Constatamos aqui, de acordo com Knuutila (2004, p. 186), uma “teoria de ordem ascendente de comprometimento psicológico foi produzida como subproduto da discussão dos graus de pecado”. Disso, surgiram as seguintes etapas:

(1) uma ativação emocional acidental sem qualquer envolvimento cogitativo, (2) o mesmo em situações que a pessoa poderia ter evitado tão provavelmente estimulando desta forma, (3) uma ativação emocional que leva a uma cogitação de curto prazo após a realização da sugestão emotiva sem uma decisão, (4) o mesmo com uma cogitação de longo prazo que é contada como consentir com o prazer da cogitação, mesmo quando não há consentimento para ação, (5) consentimento para um ato externo (Knuutila, 2004, p. 186).

Ainda em Pedro Lombardo, os chamados “desejos ruins” eram considerados pensamentos que apareciam da concupiscência (*concupiscentia*)²⁸ – ou seja, o desejo pelas coisas relacionadas ao mundo material: bens, posses, sexualidade, poder, etc. (Knuutila, 2004).

²⁶ See Sententie Petri Abelardi (Sententie Hermannii), ed. S. Buzzetti (Florence: La Nuova Italia, 1983), 151.50–69.

²⁷ Teólogo e padre escolástico do século XII.

²⁸ Cf.: Lombardi, P. (s.d). *Sentenças* [Livro II] (G. Silano, Trad.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies. (Obra original publicada no século XII).

Pedro de Poitiers (1050-1115), teólogo escolástico do século XII, argumentou em *Sententiae*, II, xxi, 61²⁹, que os primeiros movimentos não estão em nosso poder imediato, mas podem ser controlados por meio da racionalidade; ao contrário dos animais, que por sua vez não possuem razão e agem por instinto. Essa discussão sobre as pré-paixões, conforme pontuada por Knuutila (2004), possivelmente foram apresentadas a partir de algumas leituras bíblicas, como o Capítulo 7 da carta de Paulo aos Romanos (versículos 14 – 20):

(14) Sabemos que a Lei é espiritual, mas eu sou humano e fraco, vendido como escravo ao pecado. (15) Não consigo entender nem mesmo o que eu faço; pois não faço aquilo que eu quero, mas aquilo que mais detesto. (16) Ora, se eu faço o que não quero, reconheço que a Lei é boa; (17) portanto, não sou eu que faço, mas é o pecado que mora em mim. (18) Sei que o bem não mora em mim, isto é, em meus instintos egoístas. O querer o bem está em mim, mas não sou capaz de fazê-lo. (19) Não faço o bem que quero, e sim o mal que não quero. (20) Ora, se faço aquilo que não quero, não sou eu que o faço, mas é o pecado que mora em mim.

Knuutila (2004, p. 195) afirma que a origem dos tratados medievais acerca dos “primeiros movimentos” teve um efeito duradouro tanto em discussões teóricas quanto práticas sobre emoções. Inclusive, até agora esses primeiros discursos servem como um “dispositivo teológico popular” para o controle afetivo. Contudo, vale lembrar que os argumentos e estratégias sobre gerenciamento emocional através de uma “introspecção” e do domínio dos apetites espontâneos não se restringiram – e ainda se restringem – ao campo teológico, estando presentes em escritos filosóficos laicos (anteriores e posteriores ao período medieval), especialmente éticos, e também em textos psicológicos. Dois exemplos disso são as obras *Les passions de l’âme* (III, 211), de Descartes, e no *Nouveaux essais sur l’entendement humain* (II, xxi, 187), de Leibniz. Ambos os autores baseiam suas considerações na prudência frente à ação e manipulação de pensamentos.

Um outro ponto importante e digno de nota sobre o pensamento medieval é o apreço e dedicação à lógica, mesmo em relação às emoções. O pensamento lógico foi amplamente utilizado pelos pensadores medievais, sobretudo pelos escolásticos, em suas argumentações sobre o conhecimento, a metafísica, os costumes, etc. Uma dessas discussões fortemente discutida no século XII, foi a lógica da *Vontade*, importante questão teológica sobre a culpabilidade. Essas discussões foram baseadas no princípio das declarações modais (*modus*

²⁹ Cf.: Petri Pictaviensis: *Sentiae*, II. p. 165 – Publications in Mediaeval Studies. The university of Notre Dame. Philip S. Moore (ed.). Ver em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015028971391&seq=215>.

ponens) – estruturas de argumentação lógica no modelo “se *P*, então *Q*”, que abordavam o problema da seguinte maneira: se o antecedente de uma boa consequência é necessário/possível, o consequente também é necessário/possível. Por meio disso, as investigações do conceito de vontade, conhecimento, crença, obrigação, permissão e proibição foram introduzidos como ramos da lógica modal aplicada na idade média (Knuutila, 2004).

1.3.2 Na Medicina Medieval – Pensamento Analógico e Espírito

Como mencionado anteriormente, o século XII foi marcado por novas traduções e interpretações de textos da tradição antiga e também por uma intensa produção de tradução de textos árabes e hebraicos para o latim. No período medieval, diferente dos tempos atuais, as fronteiras culturais e de conhecimento entre estes “três mundos” não eram tão bem delineadas como nos tempos atuais (Eco, 2010).

Dessa maneira, um novo movimento de estudo filosófico e médico sobre as emoções foi apresentado para o público latinizado a partir de muitos desses materiais antigos e contemporâneos à época e reunidos em um compilado de conhecimento. Seis desses livros – o *Isagoge ad artem Galeni* (publicado no século IX), de Johannitius (uma tradução consideravelmente abreviada da obra árabe de Hunayn ibn Ishaq), o *Aforismos e prognósticos* de Hipócrates (publicado no século V a.C), *De urinis* de Teófilo (publicado no século VII), *De pulsibus* (1484) de Filareto e *Tegni (Ars parva)* de Galeno (1548) – foram reunidos em uma espécie de livro guia, mencionado anteriormente, conhecido como *Articella*³⁰, cuja influência estendeu-se pelo período pré-renascentista (Knuutila, 2004, p. 212).

Knuutila (2004) enfatiza outra importante obra médica do período, o *Isagoge* (268), de Portfírio, apontando nele partes psicologicamente interessantes, como a discussão antiga sobre os três tipos de alma: natural, vital e animal. Essa discussão se sobrepunha, metaforicamente, ao pensamento cristão da tripartição da natureza divina da criação, representada pela trindade Pai, Filho e Espírito Santo. Dessa divisão apresentada no *Isagoge*, a parte natural na alma humana teria sua sede no fígado, “de onde ele (o espírito) passa através das veias pelo corpo como um todo” (p. 213). Quanto à parte vital da alma, sua sede estaria no coração, “de onde ele (o espírito) passa, através das artérias, para todo o corpo” (p.

³⁰ Para mais, ver em: <https://www.nlm.nih.gov/hmd/medieval/articella.html>

213). Por fim, o espírito animal seria emanado do cérebro, percorrendo o corpo através dos nervos”³¹ (p. 213)³².

Assim como em outras tradições médicas que trabalham com um sistema de pensamento analógico em oposição ao pensamento analítico – que viria a se institucionalizar no Ocidente moderno –, no *Pantegni*³³, as emoções são tratadas do ponto de vista dos “movimentos do espírito vital e do calor natural” (Knuutila, 2004, p. 177).

Alegria e raiva excessivas fazem com que o espírito vital e o calor se movam do coração para as partes extremas do corpo, enquanto o medo e a angústia têm o efeito oposto de fazê-los retornar ao coração. Esses concomitantes fisiológicos das emoções são semelhantes nos seres humanos e nos animais irracionais. Animais são guiados pelas emoções, enquanto nos seres humanos estas estão sujeitas ao poder racional. (Pantegni, *Theorica* IV.7–8 (fo. 16v); V.109–13 (fo. 25v) citado por Knuutila, 2004, p. 178).

No *Pantegni*, temos um livro dividido em duas partes contendo 10 livros cada, sendo um compêndio de teoria e prática médica (Kaltio, 2023). Na primeira parte, *Theorica*, há uma introdução à medicina a respeito da anatomia e fisiologia humana, além de estruturas e funcionalidades dos órgãos e de funções corporais, além de fatores externos ao indivíduo, como clima e dieta, que poderiam afetar o funcionamento corporal e, por vezes, levar tanto à saúde quanto ao adoecimento, tendo em consideração possíveis causas e prognósticos (Kaltio, 2013, p. 14). A base do pensamento na teoria presente no *Pantegni* está relacionada à teoria dos humores³⁴ de Hipócrates, que foi desenvolvida dentro do pensamento árabe. A segunda parte do *Pantegni*, “*Practica*”, de início, foi parcialmente traduzida, tendo sido completada somente alguns séculos depois.

Nesse contexto, as emoções eram entendidas como elementos que motivariam certos tipos de personalidade, comportamento e conduta. Assim, eram compreendidas como

³¹ Descrições mais ou menos semelhantes são encontradas em textos de medicina chinesa e hindu, em que o pensamento analógico predomina sobre o pensamento analítico da ciência contemporânea.

³² Isagoge, ed. Maurach, 15–17; for various Latin translations of this passage see F. Newton, ‘Constantine the African and Monte Cassino: New Elements and the Text of the Isagoge’, in Burnett and Jacquart (1994), 41-2.

³³ Tradução modificada do *Kitab kamil as-Sina a at-Tibbiya*, livro do médico persa Ali ibn al-Abbas al-Magusi (latinizado como Haly Abbas).

³⁴ Nas teorias médicas antigas, tais como de Hipócrates e Galeno, o humor seria algo que influenciaria – e muito – o como pensar o caso do paciente. Os humores eram divididos em quatro expressões que se manifestavam por meio de fluidos, a saber, sangue, fleuma, bile amarela ou vermelha e bile negra, ligadas a qualidades da natureza: calor, frio, secura e humidade. De acordo com tal teoria, seria no equilíbrio entre os humores que haveria saúde – mediante o equilíbrio – que poderia ser manuseada através remédios, sangria, dietas e banhos, prescritas de acordo com fatores como idade, gênero, clima, etc. Cf. Hankinson, R. J. (2017). *Humours and humoral theory*. In M. Jackson (Ed.), *The Routledge history of disease* (pp. 21–37). Routledge.

“psicossomáticas” e estudadas na tentativa de se construir um sistema que pudesse auxiliar em sua compreensão. O objetivo era fornecer uma visão total sobre o indivíduo, que levaria a práticas médicas específicas e, em alguns casos, personalíssimas. Nas análises sobre tais textos, Knuutila (2004) e Kaltio (2013) apontam que, nesse sistema de saberes médicos, excesso ou falta de algum dos humores e fraqueza de ânimo poderiam causar doenças somáticas ou psíquicas. Logo, parte da expertise médica estava em compreender e auxiliar o indivíduo com desbalanço de humores, na medida em que emoções extremas seriam causadas por uma desregulação dos sistemas de humores e espíritos.

De acordo com esses manuais médicos do período, disposições emocionais desequilibradas poderiam ser manejadas tanto por meio de medicamentos como também por outras abordagens aos humores e espíritos, como massagens, dietas, sangrias, etc. Cabe frisar que, em certa medida, uma compreensão de que devido aos seus efeitos somáticos, as emoções (ou a manipulação destas) poderiam ser utilizadas como tratamento. Por exemplo, pessoas tímidas, lidas como “frias”, teriam um certo aumento de fleuma que tenderia a intensificação de comportamentos de baixa exposição, reforçando um padrão de comportamento. Essa situação poderia ser “solucionada” por meio da indução de outros sentimentos, como a raiva ou alegria, que possibilitariam, nessa descrição, um aumento do “calor natural” do indivíduo, levando o espírito a se direcionar do coração para as extremidades do corpo, e tornando possível uma outra forma de se comportar e se relacionar com o mundo (Knuutila, 2004).

Outro exemplo possível se apresenta na descrição da melancolia, tida como doença cerebral manifestada de formas distintas: por meio da depressão, da saudade, da falta de amor, etc. (Knuutila, 2004). O tratamento da melancolia envolveria, por um lado, o tratamento “físico”/medicamentoso, como os já referidos banhos e medicamentos; mas também tratamentos “psicológicos”, tais como ouvir música, estar presente em discussões agradáveis e outras atividades que permitissem criar um novo hábito: o da alegria, que, teoricamente, mudaria o próprio funcionamento cerebral³⁵.

O *Pantegni* lista seis emoções ou, como eram chamados, seis acidentes da alma que eram considerados relevantes na medicina em razão de suas consequências fisiológicas:

³⁵ Essas e outras discussões sobre as emoções, seus impactos corporais e possíveis esquemas cognitivos que influenciariam o comportamento e a medicina podem ser encontrados em diversas obras Aristotélicas. Cf: *Retórica*, II, 2-3 (sobre a raiva); *Retórica* II, v, 1382a 21-6 (sobre o medo); *Retórica*, II, vi, 1384a 22-b1 (sobre a vergonha); *Poética* XIII, 1453a 3-6 (sobre nos vermos no Outro), *Ética Nicomaquéia* III, ix, 1117b 10-13 (sobre a morte); *Ética Nicomaquéia*, IX, ix, 1170b 3-5 (sobre a consciência de si e da conduta virtuosa), e 1170b6-7 (sobre a importância dos vínculos sociais); IX, iv, 1166b 13-26 (sobre o adoecimento mental, vínculos e ideias suicidas), etc.

alegria (*gaudium*), angústia (*tristitia*), medo (*timor*), raiva (*ira*), ansiedade (*angustia*) e vergonha (*verecundia*) (Theorica, I. 18r). Interessante notar a descrição de funcionamento das emoções: a alegria e a raiva eram descritas associadas ao movimento do espírito vital, que se movimentaria do coração para o restante do corpo (extremidades), e levaria o indivíduo ao movimento e expansividade; em oposição, na angústia e no medo, o movimento do espírito vital seria o das extremidades do corpo em direção ao coração, direcionando um senso de alerta e constrição do comportamento. Esses movimentos do espírito ainda eram divididos em duas formas: o movimento lento, presente na angústia e na alegria; e o movimento rápido, relacionado ao medo e à raiva.

Knuutila (2004, p. 215) aponta que, baseados na direção e intensidade dos movimentos, as quatro emoções básicas supracitadas podem ser apresentadas em um esquema:

Quadro 2- Emoções e suas disposições para ação x permanência das mesmas

	Movimento centrífugo	Movimento centrípeto
Devagar	alegria	angústia
Rápido	raiva	medo

Fonte: Knuutila, 2004.

Autores médicos usavam frequentemente esse esquema, e ele também era conhecido por outras pessoas instruídas, por exemplo, teólogos e comentaristas salesianos que discutiram obras médicas e das ciências naturais. Outros tratados, como o da cistercienses³⁶, discutiam e estudavam o que compreendiam como dualismo entre a alma e o corpo, sendo uma preocupação nuclear de seus estudos a explicação de como atividades materiais (corpóreas) e imateriais (da alma, espírito ou mente) estariam interligadas. De acordo com Knuutila (2004), a teoria médica dos espíritos corpóreos sutis poderia ser considerada como um tipo de meio entre o corpo corpóreo e a alma imaterial. Knuutila apresenta uma interessante discussão que sobrepõe os aspectos médicos e teológicos no pensamento cisterciense na busca pela compreensão da relação mente-corpo. Para ele, autores como Hugo de São Victor (1096-1141)³⁷, Isaac de Stella (1100-1178)³⁸; e Elredo de Rievaulx (1110-

³⁶ Referente à Ordem de Cister, escola de pensamento dentro da Igreja Católica Romana.

³⁷ Filósofo, teólogo, cardeal e autor místico da Idade Média.

1167)³⁹ consideraram a problemática da relação mente-corpo como análoga à questão das duas “naturezas” de Cristo: divino e humano.

Uma teoria propôs uma nova explicação para a relação mente-corpo, discutindo sobre a existência de um “espírito mediador” (Knuutila, 2004, p. 218) que unia a alma ao corpo. Outra proposição dizia estarem alma e corpo unidos por “proporções harmônicas ao corpo” (p. 218), que seriam semelhantes à alma imaterial. “Independentemente de como foi entendida a base desta união, muitos autores referiram-se à visão originalmente agostiniana de que a relação entre o corpo e a alma podem ser caracterizados como uma espécie de amor natural ou amizade” (Augustine, *De genesi ad litteram*, VII, xxvii, citado por Knuutila, 2004, p. 219)⁴⁰. Assim, para o pensamento medieval, independentemente de a alma estar presa dentro do corpo, ela era capaz de sentir medo da morte do corpo, assim como tristeza pelos sofrimentos e alegria pelas boas experiências vividas.

1.4 As Concepções hegemônicas sobre as emoções e sobre o corpo no mundo moderno

É comum imaginarmos o mundo moderno como um momento no tempo onde a razão predominou. Lembramos do(s) Renascimento(s) culturais europeus do século XVI, do início daquilo que viria a ser compreendido como metodologia científica, uma – suposta – recusa e ruptura com o pensamento medieval e seus desdobramentos políticos, econômicos e sociais; mais tarde, nos séculos XVII e XVIII, isso se tornaria mais abrangente com o advento do Iluminismo, um pensamento marcadamente libertário frente às mudanças sociais das colônias europeias.

Contudo, essa é uma ótica antiquada, e praticamente errônea, sobre o período. Vale lembrar que não houve um império exclusivo da razão, haja vista que, a rigor, o período da inquisição da Igreja Católica ocorreu também nesse período; o pensamento renascentista trouxe consigo ideias e mensagens esotéricas (Eco, 2010); e foi nesse período também que surgiram grandes sátiras à sociedade, tais como as retratadas na literatura de Boccaccio e Rabelais (Bakhtin, 1965/1987). Nos séculos XVII e XVIII, mesmo diante das mudanças no pensamento ético-político, ligado a pautas mais libertárias, verificamos o espaço de aporias

³⁸ Monge, teólogo e filósofo.

³⁹ Monge cisterciense inglês

⁴⁰ Augustine, *De genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, CSEL 28 (Vienna and Prague: F. Tempsky; Leipzig: G. Freytag, 1894), VII, xxvii

dentro das filosofias racionais que dariam espaço para o estudo da “desrazão” nos séculos seguintes.

Portanto, quando verificamos com cautela as produções do período renascentista, notamos que ele não é tão racionalizado como costumeiramente pensamos. Apesar disso, como nosso enfoque neste momento se volta para a compreensão do mundo moderno, no que se refere ao pensamento hegemônico sobre as emoções e o corpo, vamos nos ater ao que vem sendo reproduzido desde então na história do pensamento e suas superações e manutenções em relação ao pensamento hegemônico do período anterior.

Cabe o adendo de que, em geral, houve neste período uma crença no poder prático da razão (tendo em vista as mudanças de postura em relação à vida, à sociedade, à ciência, à política, etc.). Partilhava-se da ideia de que a razão poderia auxiliar os humanos a superarem o perigo e almejavam o progresso.

1.4.1 Na Filosofia Moderna: o Corpo como Máquina

Quando pensamos em filosofia moderna, um dos primeiros nomes a aparecer em nossas mentes costuma ser o do francês René Descartes (1596-1650). Conhecido por suas obras *Discours de la méthode* (1637), na qual aborda o tema do método científico; e *Méditations sur la philosophie première* (1641), em que encontramos as famosas “meditações metafísicas”, além da célebre frase *Cogito, ergo sum* (Penso, logo existo) e sua argumentação que reforçaria toda a filosofia ocidental subsequente na compreensão de uma cisão entre mente e corpo.

De certo modo, a divisão “mente/corpo” não é algo tão original em Descartes como o é o argumento para chegar nesta posição. Já era possível constatar, no mundo antigo e medieval, uma noção de humanidade ligada, como mencionado antes, às noções de Intelecto e Vontade, pertencentes ao domínio da razão; enquanto, de outro lado, os afetos e sentimentos teriam uma característica de proximidade ao mundo animal (por isso, da desrazão e do corpo). Neste ponto é fundamental o entendimento futuro da fenomenologia, que resgatará as emoções para o plano da consciência, verificando nela não somente um corpo passivo que se afeta, mas uma consciência que dá sentido à experiência vivida.

No trabalho de Descartes, encontramos uma obra pouco acolhida pelo pensamento ocidental, publicada no ano anterior a sua morte: *Les passions*⁴¹ de l'âme (1649). Este livro é dividido em três partes que abordam, respectivamente: 1) a natureza das emoções e suas causas; 2) exposição sobre seis emoções básicas; e 3) emoções complexas e como controlá-las. Nesta obra Descartes problematiza e busca superar a anterior dicotomia mente/corpo⁴², posição posteriormente superada pelo pensamento contemporâneo.

Descartes (1649/2001) apresenta uma teoria sobre as emoções abrangendo reflexões que buscam definir o que elas são e quais seriam suas possíveis causas, além de investigar a possibilidade de gerenciá-las. Apesar dessa discussão já ter existido no mundo antigo, na modernidade surge o diferencial de haver uma busca pela compreensão física e/ou fisiológica do corpo, ou seja, dos mecanismos pelos quais se manifestam as emoções. Nesse sentido, o argumento cartesiano postulava que: descobrindo os mecanismos que governam as emoções, poderíamos controlar nossa vida emocional⁴³.

Suas investigações, como ele coloca, seriam próximas a da investigação de um médico que tenta compreender o corpo como uma máquina: “Descartes considerava que afetos e emoções não são bons ou ruins, mas parte da ‘estética maquinária’ de um corpo e dos meandros da alma” (Sjöholm, 2017, p. 653). Nesse sentido, com Descartes encontramos nas emoções um componente tanto biológico quanto psicológico.

O que se apresenta aqui como superação ao pensamento medieval é o enfoque, não ligado à retórica ou a uma filosofia moral, mas sim uma filosofia natural. Dessa maneira, conforme aponta Gut (2018, p. 121), a pesquisa sobre as emoções estaria de acordo com as regras apresentadas anteriormente no livro *Meditações*, o que aponta sua origem semelhante à das ciências médicas e físicas⁴⁴. Isso é importante, pois demarca a distinção no ângulo pelo qual se aborda o problema das emoções em oposição ao período anterior. Como menciona Guy (2018), “Descartes, em contraste, compreendia que era impossível entender e explorar realmente as emoções até que se entenda a natureza das faculdades da mente, a fisiologia do corpo humano e as consequências de uma união substancial entre mente e corpo” (p. 122).

⁴¹ Vale lembrar que o termo “paixão” (*páthos*) possui, em sua origem, um duplo sentido: o de algo passional, ou seja, ligado à ética; e, de outro lado, o patológico, ligado à medicina (Lebrun, 2009)

⁴² Em carta à Elisabeth da Bohemia, que questionava a correspondência de uma relação mútua entre mente e corpo, Descartes responde que gostaria de “explicar a maneira com a qual eu concebo a união entre mente e corpo”. Cf. Letter of may 31, 1643. Ver em: www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes16431.

⁴³ Carta para Princesa Elizabeth, datada de 3 de Novembro de 1645.

⁴⁴ Cf. Gaukroger, S. (1998). Descartes’ theory of the passions. In J. Cottingham (Ed.), *Descartes* (pp. 218). Oxford University Press

Alguns historiadores da filosofia sugerem que Descartes sabia que seu novo escrito não seria tão bem aceito. No entanto, por parte do filósofo havia a convicção de que o papel das emoções descrito até então, seria não mais do que noções de senso comum e não de ciência (Descartes, 1649/2001). Sendo assim, o esforço cartesiano de uma análise das emoções teria sido inovador.

Gut (2018) relembra que Descartes havia dito, no *Principia philosophiae* (1644), que alguns estados do humano não podem ser referidos somente como “da mente” ou “do corpo” exclusivamente, pois aparecem “da próxima e íntima união da nossa mente com o corpo” (Descartes, 1649/2001, p. 20). Diante disso, as paixões poderiam ser divididas entre aquelas causadas pela alma e aquelas que derivam do corpo. Gut nos apresenta essa argumentação da seguinte forma:

Paixões causadas pelo corpo e convertidas através dos nervos podem ser divididas nas seguintes categorias: a) percepções que referimos a coisas externas a nós, chamadas sensações; b) percepções que nós referimos ao corpo ou a suas partes que conhecemos como sensações internas, como fome e dor, e c) percepções que referimos a nossa própria alma, as quais chamamos paixões (emoções) em seu sentido estrito. Volições podem cair nas seguintes categorias: a) ‘as ações da alma que terminam em si mesmas, como quando amamos a Deus ou, dizendo de forma ampla, ao aplicar nossa mente a algum objeto que não é material’ e ‘as ações que terminam no corpo, como quando nossa mera vontade de caminhar tem a consequência de que nossas pernas se movem ou caminham’ (Descartes, 1649/2001, p. 16 citado por Gut, 2018, p. 123).

Podemos inferir do pensamento cartesiano que as emoções pertencem a estados da alma, tal como pensamentos e/ou representações cognitivas, embora possam surgir a partir do contato com a realidade, ou seja, de uma relação do corpo com o mundo. Assim, apesar da visão “médica”/fisiológica sobre o corpo, nos artigos 36 e 52 das *Paixões da Alma*, Descartes descreve as emoções como possuidoras de algum componente mental/cognitivo. Uma outra informação que se pode extrair, ainda conforme Gut (2018), é que as emoções são estados passivos, isto é, não somos nós que as criamos ou escolhemos. Veremos em outro capítulo que aqui haverá alguma discordância do pensamento fenomenológico para o pensamento cartesiano, não no sentido de uma escolha cognitiva e deliberada sobre o sentir, e sim sobre como as emoções podem ter uma relação com o projeto existencial de um indivíduo.

Descartes caminha para um reconhecimento de situações que podem nos afetar e orientar o surgimento de algumas emoções. Isso nos possibilitaria um controle dos estados

emocionais a tal ponto que não poderiam aparecer somente por processos cognitivos, como também não poderiam surgir apenas por causas de natureza fisiológica (Gut, 2018).

Dito isto, justifica-se concluir que, para Descartes, dois fatores desempenham o papel fundamental na evocação de emoções: a) o fator fisiológico (“a causa última e mais próxima das paixões da alma é simplesmente a agitação pela qual os espíritos movem a pequena glândula no meio do cérebro” (*Paixões* 51, CSM I: 349; AT XI 371). b) o fator cognitivo (“Observo, além disso, que os objetos que estimulam os sentidos não despertam em nós diferentes paixões por causa das diferenças nos objetos, mas apenas por causa das várias maneiras pelas quais eles podem nos prejudicar ou beneficiar, ou em geral têm importância para nós” (*Paixões* 52, CSM I: 349; EM XI 372). Porque as emoções têm um fator fisiológico como causa, por um lado, e um fator mental por outro, são “pensamentos confusos e obscuros”, pensamentos que não estão disponíveis de forma clara e distinta – em oposição a pensamentos cuja existência é independente da relação mente-corpo (ver *Paixões* 28, CSM I: 339; AT XI 350) (Gut, 2018, p. 125).

Além disso, de acordo com Descartes (citado por Gut, 2018), os aspectos cognitivos e fisiológicos não dão conta, isolados, de explicar as emoções. Existem ainda dois outros fatores em jogo: 1) as inclinações para um certo padrão de comportamento, que direcionariam o indivíduo para certas emoções. Entretanto, conforme Gut, essa tendência não se dá em uma experiência emocional única, mas é o modo de ser das emoções. O medo, por exemplo, seria compreendido como um desejo de fuga, o amor como uma tendência para se unir com o objeto de amor através das volições, etc.); 2) toda emoção é acompanhada por sinais externos a ela, como os movimento dos olhos, rubor, agitação psicomotora dos braços e/ou pernas, entre outros.

Descartes (1649/2001) apresenta uma descrição proto-fenomenológica ao explicar isso:

Observo ainda que os objetos que movem os sentidos despertam em nós diferentes paixões, não no que diz respeito a todas as suas diversas qualidades, mas apenas no que diz respeito às várias maneiras pelas quais podem prejudicar ou beneficiar-nos ou geralmente fazer a diferença para nós; e que a função de todas as paixões consiste apenas nisto: que elas dispõem a alma para querer aquelas coisas que a natureza determina que são úteis para nós, e persistir em assim desejar; assim como a mesma excitação dos espíritos que é sua causa habitual dispõe o corpo aos movimentos que

permitir-nos agir em conformidade. Portanto, se quisermos estabelecer uma lista delas, precisamos apenas examinar em ordem todas as diversas maneiras pelas quais nossos sentidos podem ser movidos por seus objetos de modo a fazer a diferença para nós (p. 36)⁴⁵.

Ainda que o termo não esteja presente, tomamos nota de uma noção de **sentido** atribuída às emoções. Conforme escreve Gut (2018, p. 127),

ao mesmo tempo, a percepção da imagem do objeto deve ser julgada como relevante para quem percebe, de forma adequada à forma como que pode fazer mal ou bem ou ser de alguma forma importante para a pessoa que o vivencia.

Ou seja, já se percebe uma noção introdutória do que compreenderemos depois como intencionalidade da consciência, que capta um fenômeno (ex.: uma percepção) e, ao revelá-lo, revela a si mesma ou como está percebendo isso que lhe aparece. Em outras palavras, revela um modo de ser da consciência.

Nesse sentido, se a percepção do objeto não se correlacionar às mudanças corporais e à tendência de agir, e o objeto não parecer significativo para quem percebe, nenhuma emoção surgirá, pois não trata-se de uma mera consciência do objeto no sentido de percebê-lo – algo que, segundo Descartes, é necessário para evocar uma emoção (Descartes, 1649/2001, p. 36). Mas há toda uma forma de organização ainda desconhecida ao filósofo francês, conforme evidenciado anteriormente, quando ele aponta, nas emoções, um “pensamento confuso”.

Ora, vimos até aqui que, em Descartes, existem quatro fatores rudimentares que estão envolvidos no surgimento das emoções: 1) mudanças fisiológicas; 2) avaliação do objeto pelo sujeito; 3) tipo de reação comportamental ao objeto; 4) expressão corporal característica de uma determinada emoção (Gut, 2018). Agora, vamos verificar o que outros filósofos modernos escreveram sobre as emoções.

Dentre outros nomes, despontam Spinoza (1632 – 1677), que deixou um legado sobre as emoções na parte III de sua *Ética* (1677). Nesta obra, verificamos uma postura do filósofo próxima ao naturalismo. Para ele, muito do que havia sido escrito em termos de compreensão das emoções por seus contemporâneos se baseava em uma desconexão do humano do plano das coisas da natureza. Nesse mesmo texto, ele elogia Descartes pela “restauração” do humano como algo que pode ser estudado à luz de uma teoria que busque compreender as causas primeiras.

⁴⁵ Há aqui um início de entendimento sobre o *sentido* das coisas que aparecem à nossa percepção.

Um ponto importante a ser levado em consideração é que Spinoza, diferente de outros autores, recusa a noção de livre arbítrio, o que o coloca em uma postura ainda mais centrada no naturalismo do que Descartes. Isso, de acordo com Alisson (2022), levou o filósofo a propor em sua *Ética* um texto ainda mais robusto para compreender as emoções humanas do que foi o *Paixões*, de Descartes, resultando num problema: explicar como a ampla gama de experiências psicológicas humanas poderiam ser produzidas a partir de causas naturais.

Como possibilidade de resposta a essa indagação, o autor busca escrever, em primeira instância, como as emoções e os desejos são parte da natureza. Para ele, os afetos e desejos podem ser descritos como potências. Tais potências são inerentes a todos os viventes, ou seja, a potência seria algo inerente à natureza da existência. Dessa maneira, as paixões humanas seriam compreendidas como mudanças que aumentam ou diminuem forças em nós que se mobilizam em direção a algo.

O primeiro afeto que Spinoza (1677/2022) expõe é o desejo:

Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. (Spinoza, 1677/2022, p. 101)

Spinoza desenvolve um percurso de pensamento que, posteriormente, será explorado de forma um pouco distinta na fenomenologia. O filósofo identifica o desejo humano com a essência humana. Dessa forma, ao ter consciência de seu desejo, o indivíduo teria consciência de sua essência, o que, por conseguinte, o levaria a uma busca por seu ser. Contudo, conforme afirma Alisson (2022), Spinoza tende a ser um tanto contraditório sobre a ação humana (e também o desejo) ser algo teleológico ou ter apenas uma função eficiente final. O filósofo parece oscilar quanto a ambas posições, de modo que leitores de sua obra argumentam sobre olhares distintos.

Spinoza opta pela utilização do termo “afeto” (*Affectus*) descrevendo-o como “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (Spinoza, 1677/2022, p. 93). Conforme Spinoza vai apresentando suas ideias, notamos como, mais ao final das descrições sobre os afetos, os últimos são compreendidas em um sentido mais próximo do que atualmente compreendemos como emoções.

Assim, eles [os afetos] são ideias na mente correspondentes a mudanças na potência de atuação ou no nível de vitalidade do corpo, que, dada a descrição das ideias de

Espinosa, significa que elas são cognições através da qual o estado do corpo é expresso no atributo do pensamento. Espinosa divide esses afetos em dois tipos. Um corresponde ao corpo humano, pois é afetado por corpos externos. Esses são os afetos passivos ou paixões; e uma vez que as ideias na mente humana correspondentes à maneira pela qual o corpo humano é afetado são atribuídos por Espinosa para a imaginação, isso significa que são cognições confusas ou inadequadas. As outras são denominadas emoções ativas, isso porque expressam o poder genuíno da mente (Alisson, 2022, p. 121).

Lacerda (2019) aponta que na leitura spinosana é possível compreender que os afetos são naturais dos seres vivos; tão logo as paixões são elementos da alma que não podem ser desfeitos, controlados e nem deixados de lado. Contudo, ainda que não sejam deliberadas, ou “domadas” pela razão, como era o caso do pensamento medieval, somos responsáveis pelo uso de nossas paixões.

Em Spinoza, aquilo que é chamado de paixão forte se diz do afeto que aumenta a capacidade ou vontade de existência do corpo e da alma, o que não deve ser confundido com intensidade ou “violência emotiva” (Lacerda, 2019, p. 79). Ao contrário, paixões que enfraquecem a força de existência (como a tristeza, o medo, a inveja, etc.) são vistas como paixões violentas. Ainda seguindo o pensamento de Lacerda (2019, p. 80),

o corpo não age contra a alma; alma e corpo são passivos ou ativos simultaneamente: um corpo ativo corresponde a uma alma ativa, e um corpo passivo corresponde a uma alma passiva. Não é o corpo que produz as paixões na mente. Alma e corpo possuem causalidades próprias, ou seja, um não causa efeitos no outro; assim, Spinoza foge à caracterização da paixão como efeito de uma ação e à reversibilidade entre ação e paixão apontada por Descartes.

Leibniz (1646 – 1716), de outro modo, não escreveu textos voltados especificamente sobre as paixões, como fizeram Descartes e Spinoza. Entretanto, nos dizeres de Lacerda (2019, p. 81):

As paixões definem profundamente os indivíduos na perspectiva Leibniziana, definem sua singularidade: pensadas como percepções inapercebidas, insensíveis, as paixões nos inclinam em nossas supostas escolhas, definem essas escolhas, são como as infinitas gotas que juntas fazem a onda de nossos desejos.

Leibniz (1720/1979) teoriza a respeito da relação entre corpo e alma a partir da hipótese da harmonia preestabelecida, quer seja uma argumentação sobre como há relações

entre diferentes tipos de substâncias de coisas existentes no mundo. Então, num caminho diferente ao de Descartes, Leibniz opta por deixar de lado uma explicação causal e material sobre como poderia ocorrer uma relação entre a alma e o corpo, e direciona sua investigação para o esclarecimento do porquê existe uma relação entre essas substâncias, que, a seu ver, são distintas.

Próprio do pensamento moderno, Leibniz propõe em sua *Principia Philosophiae*⁴⁶, que a existência do universo possui uma ordem harmoniosa⁴⁷. A partícula elementar que compõe a existência como um todo é chamada de mônada (aquilo que é simples e único – tal como um átomo), e as mônadas se vinculam umas às outras. Como postula o filósofo alemão, as mônadas podem ser categorizadas, permitindo tanto sua distinção quanto uma compreensão delas enquanto partes de um todo.

Estes princípios permitiram-me explicar naturalmente a união, ou melhor, a conformidade da alma e do corpo orgânico. A alma segue as suas próprias leis, e o corpo também as suas, e ambos se ajustam devido à harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um só universo (Leibniz, 1714/1976, p. 71).

Fica evidente que a posição leibniziana está inserida entre uma visão holística e vitalista do real; influência da Renascença. Unida a uma visão moderna de um materialismo atomístico e mecânico, sua teoria torna-se não apenas uma busca por uma explicação harmônica da realidade, mas também uma argumentação em prol do diálogo entre filosofias opostas (Ross, 2001).

Algun tempo depois, Hume (1711 – 1776) também participou das discussões sobre as emoções e paixões humanas. Diferente das tradições racionalistas anteriores e contemporâneas a ele, Hume buscou realizar uma investigação denominada por ele “analítica”, a fim de unir “relações de ideias” com “fatos”. Sua crítica ao racionalismo se direcionava à percepção de que eram muito especulativos. Assim, o desenvolvimento de suas teorias sobre as emoções seguiu um caminho de ciência da natureza, embora mais ligado a um plano material de análise.

Como bem sintetiza Romero (2023, p. 90),

As obras filosóficas abrangentes de Hume discutem as emoções longamente, mais notavelmente em *A treatise of human nature* (Tratado da natureza humana, 1740), que

⁴⁶ A *Monadologia*, publicado primeiramente em latim em 1720 e posteriormente em francês, em 1840.

⁴⁷ Provavelmente uma atualização do cosmos estóico, atualizado para o mundo moderno com novos instrumentos de aferição científica.

dedica o segundo de seus três livros às paixões, bem como em *A dissertation on the passions* (Dissertação sobre as paixões, 1757), que cobre praticamente o mesmo material. Em 1748, ele produziu *Enquiry concerning human understanding* (Investigação sobre o entendimento humano), expandindo e esclarecendo os principais argumentos de sua filosofia e limitando suas especulações psicológicas a modestas dicas de “explicações e analogias”. Por causa da tendência sentimentalista de Hume, seus trabalhos sobre filosofia moral também são importantes para sua compreensão das emoções, incluindo o “Livro III” do Tratado, sobre os sentimentos morais, e o *Enquiry concerning the principles of morals* (Investigação sobre os princípios da moral, 1751). Os ensaios de Hume, publicados em várias edições durante sua vida, também cobrem diversos tópicos relacionados às emoções, como *Of the delicacy of taste and passion* (Hume, Da delicadeza do gosto e da paixão, 1742).

Hume propõe as paixões enquanto percepções da mente que exercem influência tanto no agir quanto no pensar. As percepções da mente são divididas pelo filósofo em dois tipos: impressões e ideias:

Essas percepções, que entram com mais força e violência, podemos nomear impressões; e com este nome compreendo todas as nossas sensações, paixões e emoções, à medida que aparecem pela primeira vez na alma. Por ideias, quero dizer a imagens tênues dessas no pensamento e no raciocínio; tais como, por exemplo, são todas as percepções excitadas pelo presente discurso, exceto apenas, aquelas que surgem da visão e do tato, e exceto o prazer imediato ou malestar que pode ocasionar (Hume, 1754/2002, p. 25).

As impressões podem ser classificadas em primárias (advindas dos sentidos) e secundária (da reflexão). Destas últimas são compreendidas as paixões e sentimentos (Romero, 2023).

Uma primeira impressão atinge os sentidos e nos faz perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor de um tipo ou de outro. Dessa impressão há uma cópia tirada pela mente, que permanece depois que a impressão cessa; e isso chamamos de ideia. Essa ideia de prazer ou dor, quando retorna à alma, produz as novas impressões de desejo e aversão, esperança e medo, que podem ser apropriadamente chamadas de impressões de reflexão, porque delas derivam (Hume, 1754/2002, p. 32).

Hume (1754/2002 citado por Romero, 2023), em seu *Tratado*, afirma ter descoberto o “verdadeiro sistema”⁴⁸ das emoções ao correlacionar o sujeito que as sente (um “eu”) com a sensação causada por determinado objeto ou situação. Em obras seguintes, como no ensaio *Da delicadeza do gosto e da paixão*, Hume abordará maiores sutilezas sobre as emoções ao falar sobre o gosto dentro do campo da estética – campo que não pretendemos discutir no presente texto.

Kant (1724 – 1804), em oposição ao sentimentalismo humano, dirá que a ação humana, por exemplo, pode ser pautada em uma ênfase racional sem que precisemos recorrer às emoções: “O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*, é um *arbitrium liberum*, porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação de impulsos sensíveis” (Kant, 1781/2013, p. 475). Os sentimentos (*Gefühl*) em Kant (2013) são “a capacidade de ter prazer ou desprazer” (p. 252).

Afeção é surpresa mediante sensação, pela qual se perde o controle da mente (*animus sui compos*). É, por isso, apressada, ou seja, passa velozmente a um grau de sentimento que torna a ponderação impossível (é inconsiderada). – A imperturbabilidade, sem diminuição da força dos móveis para agir, é *fleuma* no bom sentido da palavra, uma qualidade do homem estrênuo (*animi strenui*), de não deixar que a força das afeções o faça perder a tranquilidade e ponderação. [...] Ao contrário, a paixão (como estado da alma pertencente à faculdade de desejar) não tem pressa e reflete para alcançar seu fim, por mais violenta que possa ser. - A afeção é como a água que rompe um dique; a paixão, como um rio que se enterra cada vez mais fundo em seu leito. [...] A afeção pode ser vista como a bebedeira que se cura dormindo, mas que depois dá dor de cabeça; a paixão, porém, como uma doença causada por ingestão de um veneno ou como uma atrofia, que necessita interna ou externamente de um alienista que saiba prescrever quase sempre paliativos, mas contra a qual no mais das vezes não remédios radicais (Kant, 1798/2006, p. 150).

Ainda na *Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant discute as emoções como algo inerente ao humano, mas enfatiza o papel da ação humana com base na moralidade. Para o autor, a moral baseia-se (ou deve basear-se) na razão e não em sentimentos ou emoções. Kant argumenta que o fundamento das ações deve ser o respeito pelo dever, e não inclinações ou paixões. Emoções como compaixão ou amor podem motivar

⁴⁸ Cf.: Hume, *Tratado da Natureza Humana*, Livro II, seção I.

ações moralmente corretas. Todavia, para Kant, elas não são moralmente valiosas por si mesmas. Apenas ações realizadas por dever, a partir de um princípio racional, possuem valor moral genuíno:

Ser benfazejo, quando se pode, é um dever; contudo há certas almas tão propensas à simpatia que, sem motivo de vaidade ou de interesse, experimentam viva satisfação em difundir em volta de si a alegria e se comprazem em ver os outros felizes, na medida em que isso é obra delas. Mas afirmo que, em tal caso, semelhante ação, por conforme ao dever e por amável que seja, não possui valor moral verdadeiro; é simplesmente concomitante com outras inclinações, por exemplo, com o amor da glória, o qual, quando tem em vista um objeto em harmonia com o interesse público e com o dever, com o que, por conseguinte, é honroso, merece louvor e estímulo, mas não merece respeito; pois à máxima da ação falta o valor, que só está presente quando as ações são praticadas, não por inclinação, mas *por dever* (Kant, 1797/1964, p. 08).

Kant associa a autonomia moral à capacidade de agir racionalmente, livre de influências emocionais. Uma ideia central em sua ética é que as emoções que dominam a razão comprometem essa autonomia. De acordo com o ideal kantiano, alguém age de forma moral ao controlar seus afetos e paixões para agir de acordo com os princípios universais da razão. A emoção não é negada, mas deve ser subordinada à razão.

Em outros textos, como *Antropologia* (1798), Kant sugere que as emoções podem e devem ser disciplinadas através da educação e do pensamento, de modo que a razão se sobressaia aos impulsos. A educação moral implica ensinar os indivíduos a moderar seus afetos e resistir às paixões, promovendo com isso a liberdade racional e a vida ética. A educação deve, portanto, cultivar uma capacidade de disciplina, permitindo que o indivíduo governe os impulsos e os afetos de acordo com a razão.

De forma semelhante a Kant, Hegel (1770–1831) não escreveu sobre as emoções (*Gefühle*) como um tema isolado em suas obras; mas, a partir de sua leitura, é possível constatar que as emoções desempenham um papel significativo em seu pensamento filosófico. Elas aparecem como parte de sua compreensão do ser humano enquanto síntese dinâmica de corpo e espírito, e em seu papel na formação da autoconsciência, moralidade e sociedade (Maurer, 2017). Sua intenção foi, inicialmente, superar a dissociação entre a parte sensível e racional dos indivíduos, apresentada por Kant (Maurer, 2017).

Aquilo que diz respeito às emoções em Hegel aparece como subcontexto de suas investigações filosóficas. Do ponto de vista de seus comentadores, podemos encontrar uma

leitura particular dos afetos relacionados à cognição e à autoconsciência (Russon, 2009). Por exemplo, Hegel antecipa uma noção que será apresentada por Heidegger (1927/2014) e Sartre (1943), a saber, da experiência da emoção como uma distorção da realidade, ou seja, o indivíduo emocionado está tendo consciência de mundo como se este fosse igual a como ele o está percebendo no momento em que se emociona (Russon, 2009).

Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), é possível inferir que Hegel trata das emoções como experiências humanas que participam da constituição da autoconsciência (o movimento do indivíduo em vias de compreender a si mesmo e o mundo que o rodeia) e do desenvolvimento do espírito (de forma ampla, o desenvolvimento das sociedades, da cultura, da humanidade em geral). Emoções não são vistas como opostas à razão, mas enquanto momentos que precisam ser integrados e superados (*aufgehoben*) no movimento dialético do viver. Assim, em consonância com sua *Filosofia do Direito*, um indivíduo ético compreende que suas ações (para serem tidas como morais) precisam estar de acordo com uma ética universalizada, o que não significa ignorar suas emoções e desejos, e sim integrá-los às normas e condutas de uma dada sociedade.

Aqui, Hegel reconhece que as emoções têm uma função dentro do todo ético, mas precisam ser mediadas pela razão e pela universalidade do espírito ético. No livro *Ciência da Lógica* (1812) e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1817), Hegel detalha sua filosofia do espírito subjetivo, onde as emoções são compreendidas no contexto da psique humana. Para ele, as emoções surgem no espírito subjetivo como manifestações de uma relação inicial e não mediada entre o indivíduo e o mundo. Dessa maneira, acredita que “impulsos, inclinações e paixões” pertencem naturalmente ao humano enquanto singularidade do Espírito. Entretanto, o indivíduo não deve se contentar em manter tais condições, pois “deve elevar-se acima dela, educando-se e transformando-se para alcançar a universalidade e a liberdade verdadeira” (Hegel, 1887/2003, n.p): “Sentimentos e emoções pertencem ao espírito natural que, no entanto, deve ser educado para alcançar o espírito objetivo e a liberdade verdadeira” (Enciclopédia das Ciências Filosóficas, § 401). Tal noção se complementa com a seguinte:

O sistema da lógica é o reino das sombras, o mundo das essencialidades simples, libertado de toda concreção sensível. O estudo dessa ciência, a estadia e o trabalho nesse reino de sombras é a formação absoluta e a disciplina da consciência. Impulsiona aí uma ocupação afastada das intuições e dos fins sensíveis, dos

sentimentos e do mundo meramente opinado da representação (Hegel, *Ciência da lógica*, 1812/2016, pp. 61-62).

As emoções, portanto, fazem parte da vida subjetiva inicial do espírito, mas precisam ser elevadas a um nível mais alto de consciência e racionalidade. No contexto da ética e da moralidade, Hegel associa as emoções ao processo pelo qual o indivíduo internaliza valores sociais e éticos. Ele argumenta que, na moralidade, as emoções não podem ser meramente suprimidas, mas devem ser trabalhadas dentro de um quadro de racionalidade universal (Russon, 2009).

Sem o trabalho da cultura não há ação do conceito. Ou seja, a realização do espírito leva em conta a cultura. A cultura é, portanto, a determinação absoluta, a liberação e o trabalho de liberação superior; o ponto de trânsito absoluto, a infinita substancialidade subjetiva da eticidade, que já não é mais imediata e natural, senão espiritual e elevada na figura da universalidade. Esta liberação é no sujeito o duro trabalho contra a mera subjetividade da conduta, contra a imediatez do desejo, assim como contra o vazio subjetivo do sentimento e a arbitrariedade do gosto. Que este trabalho seja duro constitui parte do pouco favor que recebe. Por meio desse trabalho da cultura, a vontade subjetiva alcança em si mesma a objetividade na qual unicamente é capaz e digna de ser a realidade efetiva (efetividade) da idéia (Hegel, 1820/1975, p. 232).

Hegel vê as emoções como forças poderosas que, quando guiadas pela razão, tornam-se instrumentos essenciais para o progresso ético e social (Pippin, 2008), com relevância cognitiva no sentido de permitir ao indivíduo uma atualização e síntese de autoconsciência (Maurer, 2017), além de possibilitadores de expressividade que ligam estados afetivos pessoais a contextos sociais (Russon, 2009).

1.4.2 Na Medicina Moderna: Anatomia e Observação

O período para nós referido como moderno se estende de meados do século XIV até o século XIX. No início desse período, do lado ocidental do mundo, verificamos os já mencionados renascimentos, isto é, a retomada de alguns ideais do mundo antigo – seja nas artes, no pensamento, na ciência, entre outros, “retomados” e reinterpretados frente às novas condições sociomateriais.

Nesse contexto, a partir de novos métodos e instrumentos das mais diversas formas de saber humano, a medicina, em especial, se atualizou da seguinte forma: apesar da importância

dos textos de Hipócrates e Galeno, muito se modificou com a nova concepção de anatomia proposta pelo médico belga Andreas Vesalius (1514 – 1564), em sua obra *De Humani Corporis Fabrica* (1543). Vesalius, em seu trabalho, refuta e supera muito do que havia sido proposto por Galeno, como por exemplo a ideia de que o coração seria o centro das emoções e da mente; substituindo essa explicação pela posição de centralidade do cérebro – fonte dos nervos que se irradiam para todo o corpo. Foi ele também quem propôs que os rins filtravam o sangue e, disso, surgiria a urina como subproduto.

O campo da anatomia sempre se apresentou como um dos campos mais importantes da medicina desde o mundo antigo, o que se verifica na importância dos estudos de anatomia, como propostos pelo grego Herófilo (335 a.C – 280 a.C)⁴⁹, considerado primeiro anatomista da história, e seu colega Erasístrato (310 a.C – 250 a.C)⁵⁰. Juntos, teriam criado a escola de anatomia de Alexandria. Anteriormente, os trabalhos dos dois médicos gregos, todo conhecimento sobre anatomia e dissecação advinha de estudos com animais e não com humanos.

No renascimento, ainda antes de Vesalius, muitos artistas buscavam compreender as estruturas do corpo humano, como é o caso do italiano Leonardo da Vinci (1452 – 1519). Consta na historiografia que o artista teria um grande número de desenhos de dissecações e compreensão do corpo humano ao menos 30 anos antes de Vesalius (Pereyra, 2015).

Outras inovações no campo anatômico surgiram com o trabalho do francês Ambroise Paré (1510 – 1590)⁵¹, que modificou o modo de realizar cirurgias. Seu trabalho com ferimentos, apresentado em *La Méthode de traicter les playes faictes par hacquebutes et aultres bastons à feu* (1545), propõe um tratamento distinto para cicatrização de ferimentos de pessoas baleadas.

Uma outra mudança nas condutas médicas do século XVI na França foi em relação à hemostasia dos vasos sanguíneos de pessoas amputadas. Na época era costume haver cauterização de vasos sanguíneos com ferro incandescente, que, apesar de funcional para

⁴⁹ Cf.: Encyclopaedia Britannica. (n.d.). *Herophilus*. In *Encyclopaedia Britannica*. Ver em: <https://www.britannica.com/biography/Herophilus>

⁵⁰ Cf.: Encyclopaedia Britannica.

⁵¹ Paré não foi, de fato, médico. De acordo com Rezende (2009, p. 45): “A profissão médica no século xvi compreendia três classes: em primeiro lugar situavam-se os médicos, que possuíam maiores conhecimentos teóricos, usavam o latim em seus escritos e consideravam-se a elite da profissão. Vinham a seguir os cirurgiões, que tratavam feridas e traumatismos externos, faziam amputações, praticavam a talha para tratamento da litíase vesical, lancetavam abscessos e usavam o cautério. Por último estavam os cirurgiões-barbeiros, que faziam sangrias, aplicavam sanguessugas e ventosas, barbeavam seus fregueses e, por vezes, concorriam com os cirurgiões abrindo abscessos e fazendo curativos”. Paré estava nesta última classificação.

alguns casos, causava dor e podia ocasionar lesões que tornavam a cicatrização mais difícil (Rezende, 2009). A partir de 1552, Paré:

[...] passou a usar pinças e ligar os vasos com fios, tal como se pratica hoje. Para defender-se das críticas contra o novo método, considerado temerário, Paré citava Hipócrates, Galeno, Avicena e outros autores clássicos que, em seus livros, recomendavam ligar as veias em lugar da cauterização com o ferro incandescente (Rezende, 2009, p. 247)⁵².

Mais uma considerável alteração do período foi a nova explicação da circulação sanguínea, proposta pelo inglês William Harvey (1578 – 1657) e apresentado em sua obra *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628). Seu trabalho apresentou grandes renovações no campo da medicina, uma vez que, antes dele, muitos outros médicos já haviam tentado explicar o método circulatório do sangue, mas frequentemente de forma inconclusiva. Nas palavras de Pereyra (2015, p. 131), “nenhum de seus antecessores, incluindo Hipócrates, Aristóteles, Galeno, Avicena ou muitos outros cientistas médicos e médicos praticantes, descobriram a maneira como o sangue circulava ou como o coração funcionava como uma bomba”.

1.5 As concepções hegemônicas sobre as emoções e sobre o corpo no mundo contemporâneo

As concepções hegemônicas sobre as emoções e sobre o corpo no mundo contemporâneo estão profundamente enraizadas em uma tradição científica e filosófica que remonta ao século XIX. Charles Darwin (1809-1882), em sua obra *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais* (1872), lançou as bases para uma compreensão evolucionista das emoções, argumentando que elas possuem um valor adaptativo e são herdadas de nossos ancestrais comuns com outros animais.

De acordo com Rimé (2016), Darwin teria sido aquele que deu início às pesquisas científicas acerca das emoções. Para Darwin (1872), as expressões emocionais não são arbitrárias, mas reflexos de estados internos que desempenham um papel na comunicação e na sobrevivência das espécies. O autor inglês enfatizava a continuidade entre os humanos e os animais, contribuindo para uma visão biologizante e naturalista das emoções. Essa noção,

⁵² Cf: Beliard. (1938). La Renaissance. In L. Lavastine (Ed.), *Histoire générale de la médecine* (Vol. 2, p. 189). Albin Michel Éditeur.

em grande escala, ainda persiste no pensamento contemporâneo, haja vista o predomínio atual dos paradigmas neuropsiquiátricos que baseiam os tratamentos em saúde.

O estudo das emoções ganhou novas formulações ao longo do século XIX e início do século XX, com teorias que buscavam compreender sua relação com o corpo e os processos cognitivos. A teoria de James-Lange – proposta pelo psicólogo norte-americano William James (1842-1910) e pelo médico dinamarquês Carl Lange (1834 – 1900) – defende a ideia de que as emoções resultam de respostas fisiológicas a estímulos externos. Segundo essa perspectiva, não choramos porque estamos tristes; ao contrário, sentimos tristeza porque choramos, ou seja, as mudanças corporais precedem a experiência emocional consciente (Papila & Martorell, 2022). Essa abordagem enfatizou a interconexão entre fisiologia e emoção, sendo uma das primeiras tentativas de sistematizar cientificamente o papel do corpo nas experiências emocionais.

Em contraposição, surgiu também a teoria de Cannon-Bard, no início do século XX. Formulada pelos fisiologistas Walter Cannon e Philip Bard, suas pesquisas levaram à conclusão de que as emoções e as respostas fisiológicas ocorrem simultaneamente, em vez de uma ser consequência da outra. Cannon também criticou a visão de James-Lange ao demonstrar que reações fisiológicas semelhantes podem estar associadas a diferentes emoções, sugerindo que o tálamo desempenha um papel central na geração das respostas emocionais. Essa teoria abriu caminho para o estudo das emoções no sistema nervoso central, levando a avanços na neurociência (Papila & Martorell, 2022).

No decorrer do século XX, a perspectiva naturalista das emoções foi aprofundada e modificada por diferentes correntes científicas e filosóficas. Paul Ekman (1932-), por exemplo, retomou e buscou aprofundar as ideias darwinianas ao propor a existência de emoções básicas universais de um ponto de vista transcultural, associando expressões faciais, por ele tidas como inatas, que seriam verificáveis em diferentes culturas. Seu trabalho empírico buscava reforçar a noção de que as emoções são fenômenos essencialmente biológicos, regulados por mecanismos neurais e genéticos.

Outros aspectos importantes para compreensão do desenvolvimento da medicina psicossomática da década de 20 do século passado até os dias atuais, segundo Weiner (2008), está em compreender as influências psicanalíticas e da fisiologia dentro dos contextos médicos. Muitos deles empreenderam o modelo da histeria de conversão como resposta para algumas patologias. Weiner (2008) comenta que alguns dos médicos da Europa Central e Estados Unidos que pensavam desta maneira, “afirmavam que doenças físicas – lesões

anatômicas – são produzidas por e representam simbolicamente um conflito inconsciente” (p. 503). Um desses médicos, o alemão Felix Deutsch (1884 – 1964),

[...] também se preocupou com a questão da localização específica dos sintomas, que ele acreditava ser determinada por lesões locais, infecções ou cirurgias na infância. Ele também estudou anorexia nervosa (ênfatizando a natureza sexual do conflito), hipertireoidismo e as alterações na frequência cardíaca e na pressão arterial induzidas pela sugestão de emoções durante a hipnose (Weiner, 2008, p. 503).

Eric David Wittkower (1899 – 1983) foi outro alemão que se utilizou de uma abordagem menos especulativa e mais observacional e experimental, em especial buscando investigar condições de iniciação de alguma patologia e sua relação com fatores psicológicos em campos como a dermatologia (incluindo eczema, psoríase e acne), endocrinologia (hipertireoidismo) e problemas respiratórios (asma e tuberculose). Para Weiner (2008), Wittkower teria utilizado o reflexo psicogalvânico⁵³ para estudar a influência das emoções sobre o funcionamento corporal, tendo observado “que a excitação emocional afetava os níveis de iodo no sangue e que emoções induzidas hipnoticamente estavam associadas a alterações na taxa de fluxo biliar” (p. 503)⁵⁴.

Franz Alexander (1893 – 1964), líder da escola psicanalítica de Chicago, foi influenciado tanto pela obra de Sigmund Freud quanto pelos estudos de Cannon. Ele e seus colegas seguiram o modelo patogênico freudiano das neuroses, no qual a lesão anatômica não possuía significado simbólico, mas era instigada por alterações no funcionamento corporal (Weiner, 2008). Alexander teria cunhado o conceito de “conflitos específicos” como uma tentativa de lidar com o problema do aparecimento específico da doença.

O psicanalista húngaro-americano argumentava, em suas publicações psicossomáticas, que constelações específicas de conflitos inconscientes caracterizavam pacientes com as doenças que estudava; contudo, havia controvérsias em algumas de suas formulações (Weiner, 2008). Alexander fez declarações abrangentes sobre diversos fatores que, a seu ver, desempenham um papel na etiologia e patogênese das doenças. Seus escritos contêm afirmações sobre as múltiplas predisposições, bem como sobre o início e a eclosão de

⁵³ Reflexo psicogalvânico (PGR): alteração nas propriedades elétricas do corpo que ocorre após uma estimulação nociva, uma estimulação que provoca reação emocional ou, em certa medida, uma estimulação que atrai a atenção do sujeito e leva a um estado de alerta ativado. Essa resposta se manifesta como um aumento na condutância elétrica da pele (ou seja, uma diminuição da resistência elétrica), especialmente nas palmas das mãos ou nas solas dos pés. Ela surge cerca de dois segundos após a estimulação – como uma picada de alfinete ou uma ameaça de ferimento –, atinge seu pico entre dois e dez segundos depois e diminui em um ritmo semelhante. Ver em: <https://www.britannica.com/science/psychogalvanic-reflex>

⁵⁴ Cf.: Wittkower, E. D. (1935): Studies of the Influence of Emotions on the Functions of Organs Including Observations in Normals and Neurotics, *J. Ment. Sci.* 81: 533.

um número finito de doenças (incorretamente chamadas de “as únicas psicossomáticas”) (Weiner, 2008).

Além disso, Alexander também especificou as origens desenvolvimentais-experimentais dos conflitos psicológicos e como eles eram habitualmente manejados. Quando não eram manejados, suscitavam fortes emoções. Seu modelo patogênico é geralmente baseado em Cannon: as emoções são fenômenos agudos e de curta duração. Mas ele não subscreveu à natureza orgânica e integrada das respostas emocionais, sobre a qual Darwin e Cannon haviam sido explícitos; em vez disso, sustentava um conceito linear e causal de como as emoções “produzem” mudanças corporais (Weiner, 2008, p. 505)

Thure von Uexküll (1908 – 2004), psiquiatra e linguista alemão, realizou uma revisão importante do papel do conflito na doença em seu livro *Grundfragen der psychosomatischen Medizin* (1963). Baseado tanto em estudos médicos como em semiótica, o conceito de motivo acaba tendo um papel central em sua teorização. Trata-se de uma disposição emocionalmente carregada para a ação – algo semelhante às ideias das Teorias Cognitivas Comportamentais. O motivo seria uma movimentação em direção aos problemas que requerem solução, orientando as ações para solucionar esses problemas. Essas ações não seriam invariáveis, afinal, um motivo pode dar origem a diferentes soluções em ação. Nesse sentido, as ações não são tomadas apenas como caminhos em direção a objetos ou metas, pois são pragmáticas e obedecem a normas e convenções sociais.

[...] motivos conscientes e inconscientes conferem significado aos objetos – eles criam o universo próprio de cada pessoa. **Os motivos têm uma história**; em qualquer momento do tempo, não podemos compreendê-los sem referência ao seu passado. As ações também possuem uma ontogênese; com a prática, podem se tornar automatizadas. Além disso – e isso é importante para a medicina psicossomática – os motivos e as ações que deles derivam sempre ocorrem como parte de uma resposta orgânica. Existe uma **unidade psicofisiológica** (a ação não leva a uma mudança fisiológica, mas faz parte de um todo unificado) (Weiner, 2008, p. 505, grifos do autor).

A questão que persiste, ainda no modelo de Uexküll, apontava para “como os motivos e ações diferem naqueles transtornos com sintomas físicos?”; ou ainda, “como a doença se manifesta de um jeito *x* e não *y*?” Nas argumentações de Von Uexküll, a histeria de

conversão aparece como uma doença da expressão da ação. Como assim? Weiner (2008) descreve da seguinte maneira:

Os receptores dos efetores – os sistemas orgânicos envolvidos na realização das ações – são inibidos e, portanto, impedidos de funcionar. Os motivos conflitantes são impedidos de se expressar pela paralisia de partes ou da totalidade dos efetores – sejam gestos, órgãos da fala ou da mímica. O motivo conflitante é intolerável; é proibido seja por restrições morais da pessoa, seja por contrariar convenções sociais (p. 505).

Von Uexküll contrastou as doenças de lesões anatômicas com as histerias – disposições emocionais desordenadas que antecipam ou preparam a ação. Um exemplo descrito por Weiner (2008) seria o caso de um paciente hipertenso que, sendo esta hipertensão de origem psicossomática, estaria em constante estado de alerta e prontidão para uma reação de luta ou fuga. Assim, a emoção, ou, dito de outra maneira, a disposição emocional que estaria “alterada”. Nenhuma ação teria necessariamente de ocorrer, mas as alterações fisiológicas que normalmente acompanham a ação seriam sim mobilizadas pelo corpo.

Entre os anos de 1940 e 1950, outros autores chamaram atenção para fatores sociais e psicobiológicos na saúde e na doença. James Lorimer Halliday (1897 – 1983), médico escocês e pioneiro no desenvolvimento da medicina psicossocial no Reino Unido, identificou sete características distintas e interativas da etiologia de todas as doenças, sintetizadas em sua obra *Psychosocial Medicine: A Study of the Sick Society* (1948). De acordo com ele, as sete características são: (1) o ambiente físico, doméstico e socioeconômico do paciente; (2) sua resposta ao ambiente e à enfermidade; (3) os sintomas e sinais (incluindo o comportamento do paciente) que o alertam sobre estar doente; (4) a resposta do médico-observador à pessoa e aos sintomas do paciente; (5) o modo e o viés teórico do médico na formulação da enfermidade; (6) os mecanismos psicobiológicos desencadeados por esses vários encontros; e (7) o significado particular da doença para o paciente (Weiner, 2008).

A enfermidade, no pensamento de Halliday, seria “um elo em uma cadeia de interações não-lineares e autorreguladoras, e não o produto final de um único evento causal linear” (Weiner, 2008, p. 506). Halliday também se empenhou em compreender as mudanças contínuas na incidência e prevalência de muitas doenças, por meio de seus estudos e atuação em Glasgow. Ele atribuía tais mudanças a fatores sociais, econômicos, ocupacionais e domésticos.

Contemporâneo a Halliday, Alexander e outros psicanalistas; Jurgen Ruesch (1910 – 1995), psiquiatra norte americano, descreveu em seu artigo *Principles of Etiology* (1943), posteriormente publicado em livro em 1948⁵⁵, as características comuns dos pacientes doentes que os tornavam particularmente mal adaptados aos seus ambientes sociais. Ele descreveu o papel do estresse, dando ênfase à inabilidade de alguns pacientes em se adaptar a situações do ambiente que os cerca, em vez de focar nos conflitos internos dos pacientes – características essas que seus contemporâneos não descreveram anteriormente (Weiner, 2008). Dentre as características por ele especificadas estavam:

Aprendizado social prejudicado ou interrompido; dependência e imitação de outros; tendência a expressar pensamentos e sentimentos em ações físicas diretas; dependência e passividade perante os outros; modos infantis de pensar; aspirações elevadas e irreais; dificuldades em assimilar e integrar experiências de vida; dependência da obtenção de amor e afeto de outras pessoas; e, acima de tudo, incapacidade de lidar com as mudanças da vida ou de aprender novas técnicas para superar desejos frustrados (Weiner, 2008, p. 506).

Outras características – chamadas de “alexitímicas”⁵⁶ – foram posteriormente descritas e inseridas em seu livro. Pacientes com essas características, segundo ele, não percebem suas próprias emoções – que sinalizam sofrimento – e, com isso, são incapazes de pensar e encontrar formas de resolver seus problemas. Em vez disso, na leitura de Weiner (2008), estes pacientes tendem a ficar preocupados com aspectos concretos e não com o significado dos eventos em suas vidas.

Weiner (2008) aponta que, desde então, houve uma grande mudança no pensamento psicossomático, deslocando o foco de conflitos intrapsíquicos, como enfatizados por Alexander e sua escola, para características psicológicas desadaptativas dos pacientes em relação ao meio em que estão inseridos. “A doença e a enfermidade passaram a ser vistas como falhas de algumas pessoas em se adaptar ao seu ambiente em constante mudança, devido a suas incapacidades pessoais” (p. 506). Pessoas com maior capacidade de se adaptar aos ambientes, seja por estilo de personalidade, seja por habilidades e capacidades desenvolvidas, tenderiam a não adoecer, mesmo se predispostas a uma doença. Neste ponto, notamos uma desconexão entre a compreensão do indivíduo e sua realidade, podendo recair nele [no indivíduo], a culpa sobre sua condição.

⁵⁵ Halliday, J. L. (1948) *Principles of Etiology*, *Br. J. Med. Psychol.* 19 (1943): 3; J. L. Halliday, *Psychosocial Medicine* (New York: W. W. Norton, 1948).

⁵⁶ Referente à alexitimia, dificuldade em identificar, entender e/ou expressar emoções.

Durante alguns anos, essa conclusão foi sendo deixada de lado, sobretudo a partir dos estudos de Hans Selye (1907 – 1982), endocrinologista austríaco, que sugeriu que o corpo respondia de maneira semelhante e generalizada ao estresse, independentemente do agente desencadeador. Suas ideias caminharam em oposição ao pensamento de Ruesch e Halliday. Selye iniciou seus estudos experimentais sobre estresse em 1936, dando continuidade pelos 30 anos seguintes em Montreal, no Canadá.

Despreocupado com o tipo de correlação clínico-patológica específica de Morgagni⁵⁷, Selye estudou distúrbios em funções biológicas críticas, tais como: sono, ingestão de alimentos, comportamento sexual, força física e regulação da temperatura, que são produzidos por uma ampla variedade de doenças. Com modelos experimentais, Selye descobriu que diversos agentes químicos, microbianos e físicos nocivos produziam hipertrofia das glândulas adrenais, danos ao sistema linfático e erosões gástricas – o que tencionava a noção do ambiente psicossocial como fundamento do adoecimento. Segundo ele, cada um desses agentes produzia uma reação de “alarme” fisiológico, durante a qual o corpo mobilizava suas defesas hormonais e neurais (Weiner, 2008).

Percebemos que a relação do adoecimento com a noção de estresse permanece, mas ainda de uma forma não unívoca em sua definição e efeitos. Weiner (2008) comenta que após 1945, a palavra “estresse” começou a estar mais presente não só nas descrições médicas, mas também nas ciências comportamentais e sociais. Doenças associadas a supostos estresses, como exposição excessiva ao calor do deserto norte-africano; o combate em guerras (das muitas existentes após o fim da II Guerra Mundial), e até mesmo experiências em desastres, foram posteriormente chamadas por Selye de doenças da “adaptação”. Nesse momento, Selye ampliava a revisão das doenças tanto do ponto de vista interno (endócrino) quanto externo (relações com o mundo).

A pluralidade de sentidos atribuídos ao conceito de “estresse” – tanto médico quanto social –, permitiu seu uso como termo abrangente, mas pouco robusto, associado a qualquer evento, experiência, mudança ou tarefa na vida cotidiana, das respostas da pessoa à vida e até como explicação de certos adoecimentos. Apesar das limitações do conceito de estresse em Selye, criou-se um novo olhar para o papel do ambiente e das respostas orgânicas gerais, bem como para as lesões específicas nos órgãos.

⁵⁷ Giovanni Battista Morgagni (1682 – 1771), anatomista italiano, geralmente considerado o pai da patologia anatômica moderna. Ministrou cursos médicos em vários países durante seus 56 anos como professor de anatomia na Universidade de Pádua.

Durante a década de 1950, especialmente em países como Canadá, Alemanha, Grã-Bretanha, Holanda e Estados Unidos, a psiquiatria começava a abdicar de um hospital exclusivo para se (re)integrar aos hospitais gerais.

Médicos especialistas nesses países passaram a praticar uma medicina mais integrada e abrangente. Com a interação entre psiquiatras e clínicos gerais, surgiu uma nova abordagem ao paciente, que ia além da preocupação com órgãos doentes e células constituintes. Nas décadas de 1940 e 1950, os escritos do psicanalista britânico Michael Balint⁵⁸, da psiquiatra-analista americana Grete L. Bibring⁵⁹ e dos psiquiatras americanos Carl Binger⁶⁰ e Maurice Levine⁶¹ contribuíram significativamente para a humanização do cuidado nos hospitais gerais. Eles enfatizavam a diversidade de caráter dos pacientes, a importância de abordá-los como pessoas, as sensibilidades e respostas individuais à doença, bem como a própria resposta do médico ao paciente e à enfermidade (Weiner, 2008, p. 506).

Desde a década de 1960, ocorreram revisões importantes nas explicações sobre a manutenção da saúde e a predisposição às doenças a partir de explicações que passaram a incluir desde algo mais pessoalizado, como predisposições genéticas, até fatores “exteriores” aos indivíduos, como questões ocupacionais e socioeconômicas. Weiner (2008) comenta que, desde então, as doenças passaram a ser consideradas heterogêneas em sua natureza, ou seja, as mais distintas combinações de fatores de risco podem produzir resultados distintos. Nessa toada, explicações psicológicas monocausais do adoecimento humano deixam de ser compreendidas como suficientes para explicar o aparecimento de doenças.

Numerosos estudos têm demonstrado também a relevância de fatores sociais no que diz respeito ao binômio saúde-doença, contribuindo para diferentes mudanças paradigmáticas e conceituais acerca do adoecimento (Papila & Martorell, 2022). Nisto, se torna notório que pessoas menos favorecidas financeiramente têm menos acesso aos serviços de saúde ao redor do mundo. O baixo *status* socioeconômico tem sido associado a uma menor expectativa de vida, maior risco de transtornos mentais e alcoolismo, maior mortalidade infantil e incidência de complicações no parto, além da privação social e nutricional de bebês e crianças – e também à obesidade (Papila & Martorell, 2022). Neste último caso, a partir dos campos nutricionais e médicos, percebemos o quanto a obesidade não ocorre apenas pela alimentação

⁵⁸ Michael Balint (1896 – 1970), médico e psicanalista húngaro.

⁵⁹ Grete Lehner Bibring (1899 – 1977), psicanalista austríaca-americana. Primeira mulher professora titular na Harvard Medical School, em 1961.

⁶⁰ Carl Binger (1889–1976), psiquiatra estado-unidense.

⁶¹ Maurice Levine (1902 – 1971) psiquiatra estado-unidense.

excessiva e pela falta de exercício. O excesso de peso é distribuído de forma desigual entre as classes sociais, diminuindo à medida que o *status* socioeconômico aumenta (Papila & Martorell, 2022). Obesidade e classe social estão quase tão fortemente relacionadas para os ancestrais quanto para seus descendentes obesos (Papila & Martorell, 2022).

As tentativas de descrever e explicar doenças por meio de alterações (isoladas) na estrutura de genes, enzimas, proteínas, constituintes celulares ou membranas celulares têm dado lugar a uma medicina centrada na pessoa viva, fundamentada em um modelo biológico ampliado. Desde 1960, a medicina psicossomática também tem se afastado de modelos causais simples e lineares de saúde, enfermidade e doença, reconhecendo que muitos fatores influenciam a manutenção ou a perturbação da saúde dos seres vivos no processo de adaptação ao mundo ao seu redor. Essa abordagem busca examinar e analisar como diferentes níveis de organização biológica são afetados pelas interações dinâmicas e em constante transformação entre o ser humano e seu ambiente (Weiner, 2008, p. 508).

Nesse sentido, parece que o movimento atual da psicossomática, somado ao desenvolvimento das ciências naturais – e aqui, em especial, à psicologia cognitiva e às neurociências (que atribuem a psicologia um papel de ciência natural) – ganham cada vez mais espaço nos círculos acadêmicos, indo ao encontro de uma compreensão na qual as emoções – antes tidas como fonte direta de adoecimento – seriam um mero substrato do corpo (algo que em gênese seria biológico) e sem muito critério ou papel claro no que diz respeito ao adoecimento.

Autores como António Damásio (1944-) destacam a interdependência entre corpo e mente, argumentando que as emoções são processos fisiológicos essenciais para a regulação da vida e para a constituição da consciência. Em seu livro *O Erro de Descartes* (1994), Damásio critica a separação cartesiana entre mente e corpo, sugerindo que os sentimentos emergem da interação entre estados corporais e representações cognitivas, uma visão que reforça o papel central do corpo na experiência emocional.

No mundo contemporâneo, essas concepções se entrelaçam em discursos que oscilam entre determinismos biológicos e abordagens socioculturais. A tensão entre essas diferentes perspectivas reflete um debate ainda em aberto sobre a natureza das emoções e do corpo, e sobre até que ponto somos determinados por nossa biologia ou moldados pelos sistemas simbólicos e culturais em que estamos inseridos. Weiner (2008), por exemplo, discute que muito se escreve sobre a história da psicossomática, mas pouco se fala sobre o motivo pelo

qual uma perspectiva que visa pensar num indivíduo globalmente é menos aceita do que um tipo de estudo que se concentra apenas em órgãos, tecidos e células ou nos patógenos que os infectam.

Ainda de acordo com Weiner (2008), uma medicina que se concentra em pessoas doentes não é uma segunda medicina. Para o autor, existem duas formas de medicina, sendo predominante aquela que pensa em corpos sem mente e a outra que pensa numa mente sem corpo. Somente nos últimos 50 anos que surgiu uma proposta dentro da medicina dedicada a pensar na “união” dessas “duas medicinas” para pensar o indivíduo como um todo integrado. Esse “novo” ramo é o que o autor chama de medicina psicossomática.

Quando questionamos o porquê de existir uma separação entre essas duas formas de aproximação ao humano (aquela que foca somente no corpo e aquela que foca somente no espírito), muitas vezes somos levados à metafísica das *meditações cartesianas*, pela qual concluímos que somente teremos a certeza da existência de uma substância que pensa (*res cogitans*), mas, quanto ao corpo, ao mundo e aos outros, ainda poderiam restar dúvidas.

Como é perceptível, o problema mente-corpo está longe de ser resolvido, seja na filosofia, na medicina, na psicologia ou em qualquer outra área do conhecimento. Weiner (2008) aponta que qualquer tentativa de resolver esse problema está fadada a dar errado, uma vez que se trata de um problema metafísico e não científico. Assim, do ponto de vista médico, Weiner salienta que a separação médica entre mente e corpo não se limita à teoria sobre o corpo, mas também às práticas que levaram médicos, por anos, a se questionarem sobre diagnóstico, explicação e tratamento da doença.

A explicação última de uma doença tende a ter validação após a autópsia realizada e constatada por meio de alterações estruturais no corpo. Desde a época dos “pais” da medicina, Hipócrates e Galeno⁶², os médicos têm procurado uma explicação causal para os sintomas em termos de mudanças funcionais. Hipócrates inicia a metodologia médica de explicar sintomas como alterações estruturais e as descreve em sua teoria dos humores. Weiner (2008) comenta que muitos historiadores da medicina consideram este o nascimento da medicina científica, que, sob tal ponto de vista, é considerada o estudo da matéria (água, ar, terra e fogo) e não da vida.

Mais tarde, na História, Giovanni Battista Morgani e Rudolf Virchow correlacionaram sintomas com lesões em órgãos e células, de tal forma que a lesão tende a definir a doença (Virchow, 1858). No pensamento de Weiner (2008), essa proposição de uma tradição do

⁶² *De locis affectis*.

estudo da estrutura como ponto de partida para a investigação médica, em partes, utilizou o problema mente-corpo para reforçar seus axiomas, deixando de lado a vida dos pacientes como um todo, o que levou à afirmação de que o homem seria uma máquina⁶³. Assim, seria função do médico localizar a alteração e “concertá-la”.

O problema para os defensores desse tipo de pensamento é que as explicações causais não são a única forma de ajudar o paciente. Enquanto humanos, somos seres complexos, o que demanda, para algumas situações, estudos mais amplos para a compreensão de um problema. Esse é o caso dos sintomas nos quais não há lesões anatômicas em funções orgânicas (como reprodução, digestão, trabalho, lazer e sono), e que somente seres vivos e não “corpos” são capazes de lidar (Weiner, 2008). Eis, para Weiner, o verdadeiro dualismo em medicina: o estudo de pessoas doentes *versus* o estudo de corpos na mesa de um patologista.

Mas, qual a diferença entre o estudo de um e de outro? Na mesa do médico que faz a autópsia, há um corpo que pode ter alguma alteração, mas isso não explica a funcionalidade de uma determinada função. Um caso emblemático que valida isso é a demonstração do funcionamento do sistema circulatório. Até o século XVII, o mundo ocidental não tinha como explicar o mecanismo pelo qual o sangue circulava pelo corpo. Antes, a teoria de Galeno, que postulava uma analogia do corpo humano aos quatro elementos, servia de modelo para boa parte do que se referia ao funcionamento biológico (Schultz, 2002). Foi somente com o médico britânico William Harvey (1578-1657), que, ao estudar os corpos de animais mortos, descobriu como funcionava, de fato, o sistema circulatório.

Também é importante lembrar, como salienta Weiner (2008), máquinas e corpos sem vida não experienciam sensações, assim como são incapazes de ter algum tipo de alteração na pressão arterial, nos batimentos cardíacos, apresentar problemas de sono, dentre outros sintomas – os quais não surgem *por causa* de alterações funcionais e/ou estruturais do corpo. Dessa maneira, é possível notar que o estudo anatômico de um corpo apenas como corpo (sem vida), atualmente pode ser considerado como um meio mais pobre de estudo dos fatores que sustentam [ou não] a saúde (Weiner, 2008).

O que emergiu recentemente é que a medicina psicossomática está muito menos preocupada com a fisiopatologia e com a mórbida anatomia da doença do que com o como as pessoas que estão levando – de forma bem sucedida ou não – suas devidas

⁶³ Um dos maiores expoentes desse tipo de pensamento foi o médico francês do século XVIII, Julien Offray de La Mettrie, em seu *L’Homme machine* (1748).

funções de natureza espiritual, social, psicológica e físicas; enquanto estão vivendo um tempo histórico particular, em um nicho social e ecológico particular, dentro de uma família particular, cada pessoa com uma carga genética única, experiências, sentimentos e relações pessoais e educacionais (Weiner, 2008, p. 486).

A trajetória histórica das concepções sobre emoções e corpo revela um predomínio das perspectivas naturalistas e biologizantes, fortemente ancoradas na tradição científica do século XIX. Desde Darwin, passando por James-Lange, Cannon-Bard e Ekman, as emoções foram amplamente compreendidas como fenômenos com bases fisiológicas e evolutivas, consolidando um modelo que privilegia a dimensão orgânica em detrimento de abordagens mais integrativas. A ascensão das neurociências e da psicologia cognitiva reforçou esse viés, enfatizando a interdependência entre corpo e mente, mas, em muitos casos, mantendo a primazia do substrato biológico na explicação dos processos emocionais.

No entanto, a persistência do dualismo mente-corpo no pensamento ocidental reflete uma limitação fundamental dessas abordagens. Como discutido por Weiner (2008), a medicina tradicional, ao focar na estrutura e na causalidade material das doenças, frequentemente negligencia a complexidade da experiência humana e suas dimensões subjetivas e relacionais. O advento da medicina psicossomática representa um esforço para superar essa cisão, propondo uma visão integrada do indivíduo que considera não apenas sua fisiologia, como também seu contexto histórico, social e psicológico.

Dessa forma, ao questionarmos os modelos hegemônicos de compreensão das emoções e do corpo, deparamo-nos com a necessidade de perspectivas mais abrangentes, que transcendam a dicotomia entre explicações mecanicistas e abordagens puramente subjetivas. A complexidade do humano exige uma visão que reconheça tanto os aspectos estruturais e biológicos quanto os modos pelos quais a existência se configura no entrelaçamento de sentidos, experiências e relações. Esse desafio permanece em aberto, não apenas na filosofia e na psicologia, mas também nas ciências médicas e nos diversos campos do saber que buscam compreender a condição humana em sua totalidade.

Capítulo 2 – A Fenomenologia e o Existencialismo

A proposta desta tese é repensar a relação entre corpo e mente – e, por extensão, entre corpo e adoecimento – a fim de verificar a hipótese de que o adoecimento psicossomático pode estar ligado ao projeto de Ser. Ao abordar a psicossomática não apenas como uma intersecção entre o físico e o psíquico, mas como um campo de tensões existenciais, torna-se

necessário recorrer a tradições filosóficas que se debruçaram sobre as formas pelas quais o humano se experimenta enquanto corpo vivo, consciência situada e ser lançado no mundo. Nesse sentido, o presente capítulo se justifica por buscar oferecer as bases conceituais, metodológicas e existenciais que possibilitam essa nova abordagem do adoecimento, ancorada, a princípio, na fenomenologia e no existencialismo de forma mais ampla.

Na primeira parte da tese, ao recuperar a história das concepções sobre o corpo na filosofia e na medicina ocidentais, identificamos o predomínio de modelos paradigmáticos dualistas e mecanicistas, que tendem a separar ou mesmo hierarquizar as relações entre os conceitos de corpo e alma, matéria e espírito, físico e mental. A psicossomática, em sua gênese moderna, surge como tentativa de superar essas dicotomias, embora frequentemente recaia em reducionismos de ordens semelhantes: ora biológicos, ora psicológicos, ora simbólicos. Diante desse impasse, neste capítulo buscamos uma alternativa que vá além da mera junção entre “psico” e “soma” como domínios distintos, propondo uma reconceitualização radical do que significa viver o corpo, sofrer, adoecer e experimentar-se no mundo.

É justamente nesse ponto que a fenomenologia-existencial de Jean-Paul Sartre se torna o alicerce metodológico para a presente tese. No entanto, para melhor compreendê-la, consideramos necessário explorar algumas bases fenomenológicas e existenciais nas quais ele se apoia, principalmente para discutir a relação mente-corpo.

A fenomenologia, especialmente a partir de Edmund Husserl, inaugurou uma forma de investigar a experiência consciente que rompe com a lógica objetiva das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e com o idealismo abstrato da metafísica tradicional. Seu foco na descrição das estruturas da vivência tal como se apresenta à consciência permite recolocar a questão da corporeidade e da subjetividade sem reduzi-las a objetos no mundo. Já o existencialismo, tal como se configura em Kierkegaard, parte do humano concreto, situado no mundo, sem um destino (portanto, livre) e angustiado, para repensar a existência como projeto inacabado e abertura ao mundo.

A presença deste capítulo, portanto, cumpre um papel estruturante no argumento da tese: é aqui que serão estabelecidas as ferramentas conceituais e epistemológicas que permitirão, no capítulo seguinte, pensar o corpo e a doença a partir de sua dimensão vivida, existencial e intersubjetiva, portanto, relacionados ao projeto de ser do sujeito. Husserl, como veremos a seguir, ao propor a redução fenomenológica e a análise da consciência intencional, oferece os primeiros instrumentos para repensar a experiência do corpo e do mundo sem cair em pressupostos naturalistas.

Heidegger, discípulo de Husserl e influenciado pelo pensamento existencial, propõe um direcionamento da fenomenologia deslocando o foco da consciência “pura” (e de um critério epistemológico), como queria Husserl, para o que ele conceitua como Ser-aí (*Dasein*), abrindo caminho para compreender o humano como um ser que se projeta no tempo e que se compreende em sua facticidade, propondo um caráter ontológico à fenomenologia. Sartre, herdeiro dos pressupostos fenomenológicos-existenciais, por sua vez, ao aprofundar essa abordagem e recusar um ego substancial, propõe uma ontologia da liberdade e da responsabilidade, na qual o corpo e as emoções são modos da consciência se dar no mundo, sem separação entre interior e exterior.

Ao longo deste capítulo serão exploradas as principais contribuições da fenomenologia e do existencialismo para a compreensão da noção de humano como psicofísico – um existente que vive sua consciência e seu corpo como totalidade integrada. A leitura de Husserl, Heidegger e Sartre será feita de modo articulado, com o objetivo de destacar os pontos de aproximação, de tensão e de superação entre esses autores. Trata-se de construir um solo conceitual consistente que nos permitirá, no capítulo final, pensar a psicossomática não mais como uma intersecção entre sistemas separados, e sim como expressão de uma existência encarnada, atravessada por conflitos, sentidos e modos de ser no mundo.

2.1 A Fenomenologia

Quando falamos em fenomenologia, estamos nos referindo a um campo amplo e polissêmico da filosofia. Apesar de sua etimologia nos apresentar a ideia de um “estudo sobre os fenômenos”, para um(a) leitor(a) não iniciado(a) neste ramo, essa definição não teria algo de diferente em relação a outras abordagens sobre o estudo das coisas do mundo – a ontologia. Além do mais, sua conceituação tende a ser difícil, pois existem, na verdade, diferentes fenomenologias que estão sujeitas ao que cada fenomenólogo se propôs a investigar (Cerbone, 2014).

Tendo isso em mente, a fim de identificarmos do que se trata o objeto da fenomenologia, podemos dizer que esta é uma abordagem filosófica que se diferencia e se define por seu domínio de estudo e seu(s) método(s). A fenomenologia estuda as estruturas da experiência consciente do ponto de vista da primeira pessoa, junto com as condições de

possibilidade⁶⁴ dessa percepção. É na resposta à pergunta “como estudar a experiência consciente e suas condições de possibilidade?”, que a fenomenologia propõe sua metodologia.

A fenomenologia se concentra na análise da experiência humana imediata e da forma como percebemos o mundo ao nosso redor. Ela busca compreender a essência (*eidós*) das coisas por meio da descrição dos fenômenos que se apresentam à consciência. Essa “essência” diz respeito às estruturas fundamentais que compõem a consciência humana – sua intencionalidade –, dotando-a não somente de uma pura percepção do mundo, mas de uma percepção vivencial sobre a realidade na qual os indivíduos estão inseridos (Sokolowsky, 1999).

Embora o nome “fenomenologia” já tenha sido utilizado na história do pensamento por filósofos como Kant e Hegel, ela se desenvolveu, de fato, com uma proposta autônoma no início do século XX, por meio do trabalho de Edmund Husserl (1859 – 1938). Na época em que começava a se debruçar sobre a filosofia, Husserl buscava superar dificuldades epistemológicas advindas de tradições filosóficas anteriores. É o caso, por exemplo, do racionalismo e do empirismo; os quais defendiam, de um lado, a dúvida da tendência a substancialização e criação do conhecimento através do intelecto (Abbagnano, 2007); e, por outro lado, que o conhecimento só se faz possível por meio da experiência concreta sobre o material sobre o mundo, não negando a razão, mas propondo que a investigação do mundo não tenderá a substancializações necessariamente, mas a provas frequentes sobre o estatuto da possibilidade de obtenção do conhecimento (Abbagnano, 2007).

Husserl buscou fazer com a fenomenologia uma crítica a respeito das teorias do conhecimento, almejando proporcionar um novo modo de pensar que rompesse com as tradicionais dicotomias frente ao conhecimento, e analisando o modo como o mundo aparece à consciência (Sokolowsky, 1999). Assim, Husserl pretendia que a fenomenologia se tornasse a fundação de toda a filosofia, em seus diversos focos de estudo, como a metafísica, a epistemologia e a ética.

2.1.1 A Fenomenologia de Edmund Husserl

⁶⁴ As condições de possibilidade de uma determinada experiência envolvem a intencionalidade da consciência, mas também as condições de possibilidade da própria intencionalidade, como, por exemplo: a linguagem (em regras sintáticas, semânticas e de seus usos); contexto cultural (valores e símbolos); corporificação (nossa condição espacial); dentre outras.

[...] assim como encontramos o mundo, também encontramos a nós mesmos, e nos encontramos em meio a este mundo. Uma posição preeminente nesse mundo, no mais, é própria a nós: nos encontramos como centros de referência para o resto do mundo; ele é o nosso ambiente. Os objetos do ambiente, com suas propriedades, mudanças e relações, são o que são em si mesmos, mas guardam uma posição relativa a nós; inicialmente, posição espaço-temporal, e então, também “espiritual”.

(Husserl, *A ideia da Fenomenologia*⁶⁵)

Inicialmente, Husserl (1901/1970) pensava que a fenomenologia deveria ser uma nova ciência, a qual “[...] representa um campo de pesquisas neutras, nas quais muitas ciências tem suas origens” (p. 166), devendo ela ser pautada em um modo de lidar com os objetos de investigação “sem pressuposições” (p. 181). Em suas *Investigações Lógicas* (1900), Husserl: (1) critica, dentre outras coisas, uma forma de pensamento vigente na época: o psicologismo, que afirmava ser a lógica de algo reduzido à psicologia (no sentido de ciência empírica); (2) expõe a fenomenologia como um novo tipo de estudo, no qual seria primordial a descrição das características estruturais das diferentes experiências; e (3) análises fenomenológicas por ele apresentadas – aqui aparecem as discussões como a intencionalidade, conceito central em fenomenologia que falaremos mais adiante. Nessa obra percebemos um certo realismo metafísico.

Posteriormente, no livro *Ideias relativas à Fenomenologia Pura e à Filosofia Fenomenológica* (1913), Husserl (1913/2006) modifica um pouco o modo de pensar a fenomenologia, preocupando-se com a ideia de transcendência da consciência (Cerbone, 2014) – o que viria a tornar sua proposta de fenomenologia em um “idealismo transcendental” (Husserl, 2006, p. 114)⁶⁶. Nesta obra, Husserl apresenta de forma mais aprofundada a intencionalidade da consciência, bem como a explicação sobre a atitude fenomenológica em oposição à atitude natural. Falemos brevemente desses dois conceitos. Primeiro, a atitude natural – maneira quase habitual no modo como tendemos a nos relacionar com o mundo, para em seguida explicar o que seria a atitude fenomenológica.

A atitude natural, como Husserl apresenta, é uma certa forma de “atitude de experiência”, na qual o sujeito que experiencia funda em sua experiência seus próprios juízos.

⁶⁵ Trecho de um curso lecionado por Husserl em 1907, posteriormente transcrito e presente no volume II da *Husserliana* (conjunto de lições proferidas por Husserl em 1907). Nesta conferência, publicada depois sobre o título de *Ding und Raum* (algo como “coisa e espaço”, em tradução livre), Husserl propõe uma introdução sobre a constituição das coisas espaço-temporais. A versão inglesa foi publicada sob o título *The Idea of Phenomenology* (1999).

⁶⁶ Esse conceito husserliano pode ser expresso por meio de duas teses centrais: 1) a realidade espaço-temporal como dependente da consciência, quando a pensamos enquanto subjetividade transcendental (não empírica); e 2) a consciência não é dependente de qualquer outra instância; sendo assim, ela é, de certo modo, absoluta. Disso, relacionando-a com a primeira tese, toda a realidade deve ser, por essência, a [ela] consciência referida.

Assim, há na atitude natural uma descrição do que é imediatamente dado, ou ainda uma descrição do “experenciado” como “meramente encontrado” (Husserl, 1910/1994, p. 56). Na atitude natural, o eu experimenta a si mesmo e experimenta os objetos do mundo. Husserl (1910/1994) salienta que a primeira experiência que se tem nessa atitude “[...] cada um de nós diz eu, e se conhece, por assim dizer, como eu” (p. 48). Ou seja, o eu seria um epicentro de cada pessoa. Logo, ao mesmo tempo em que me encontro enquanto um eu, já me encontro, também em um entorno, ou seja, estou situado no mundo.

Este eu (em termos de consciência) está vinculado a um corpo (*Körper*), definido por Husserl (1910/1994, p. 49) como: “coisa espaço-temporal ao redor do qual se agrupa um entorno coísico que se estende sem limites”. De forma mais específica, o corpo enquanto um todo orgânico se apresenta enquanto entidade física (material) e biológica (dotada de órgãos, tecidos, células, etc.).

Em oposição a essa descrição, o “corpo somático” [*Leib*] (Husserl, 1936/2012, p. 86) é o modo de relação com um entorno que é objetivo, e se distingue do corpo próprio a partir de como os percebo. O corpo, para Husserl (1936/2012), se apresenta como meu corpo, de tal modo percebendo-o enquanto coisa que sente e coisa que é sentida. Isso distingue o corpo dos objetos do mundo que são percebidos por mim, e que podem ser tocados, modificados, mas não os sinto como sinto meu corpo, sendo estes outros objetos sempre aquilo que aparece numa relação espaço-temporal com o corpo.

Nesse sentido, essas experiências que me são dadas na forma de atitude natural ocorrem enquanto me encontro como um eu, isto é, enquanto sou corpo situado no espaço e tempo, cercado por objetos. Meu corpo encontra-se, nas palavras de Husserl (1910/1994, p. 52), como “ponto zero” desse entorno que [me] cerca. Isso significa dizer que as mudanças desse entorno ocorrem em virtude da relação direta com a posição espacial do eu, e consequentemente, do corpo. Porém, por mais que uma coisa possa variar de acordo com a posição espacial do eu corporal, “se trata sempre da mesma coisa com idênticas propriedades” (p. 52).

Gargano (2011, p. 183) posiciona os desdobramentos dessa ideia da seguinte maneira: O corpo apresenta-se como medida de variabilidade de seu entorno. Nessa atitude de experiência, onde cada coisa está situada espacialmente, as vivências também possuem uma determinação espacial. Elas se situam no corpo próprio, possuem uma relação direta com ele. Essas vivências são nossas percepções, recordações, imaginações, volições e qualquer outro sentimento, aquilo que é da ordem do

subjetivo, do eu, da consciência. Quando afirmo que tais vivências, nessa atitude natural, são consideradas pertencentes ao corpo orgânico, isso significa afirmar, por exemplo, que minha percepção está diretamente ligada aos meus olhos, bem como minha recordação ao cérebro e minhas sensações aos órgãos dos sentidos. Elas ganham nessa atitude uma existência espacial e são determinadas por uma variação do meu estado corporal. São ‘dependentes, em certa medida, [...] do corpo e seus estados e processos corporais’ (HUSSERL, 1994, p. 50) e é impensável considera-la sem um vivente corporal, sem um corpo orgânico para tê-las e um corpo próprio para vivê-las. (p. 183).

Diferente da percepção do mundo através da atitude natural, na atitude fenomenológica há uma mudança na forma como se experiencia o mundo. As coisas que experimento não estão mais “dadas” em si mesmas, como algo totalmente exterior a mim, mas antes disso são percebidas. Na medida que as percebo, elas se tornam alvo da minha consciência. É nesse ato de ter um alvo de consciência que se fundamenta o “aparecimento” da coisa (aqui temos, portanto, o fenômeno).

Assim, se na atitude natural aquilo que é percebido é dado no tempo e no espaço; em contrapartida, na atitude fenomenológica, nenhuma objetividade dada entra em questão, assim como nenhum juízo obtido pela atitude natural anteriormente serve de base para a análise e descrição do fenômeno. Na atitude fenomenológica, se realiza a “redução” ou *epoché*. Nas palavras de Husserl (1910/1994, p. 83),

Não só deve sair fora de jogo qualquer posição da Natureza com suas coisas no espaço e tempo, e com elas também a posição do corpo próprio e da relação psicofísica que mantêm com ele as vivências, como também a posição do eu empírico que como pessoa é pensado num vínculo com o corpo

Dessa forma, temos um novo modo de acesso ao conhecimento sobre o mundo e sobre os objetos. Aqui não há ênfase nas realidades “à parte” da consciência (transcendentais), mas nas realidades que se dão de maneira imanente à consciência. Dito de outra forma, a redução diz respeito ao ato de suprimir toda relação espaço-temporal da consciência do eu com o mundo. Assim, o eu empírico deve ser “reduzido”, ou seja, suspenso, colocado entre parênteses (Gargano, 2011).

Retomando as ideias gerais da fenomenologia husserliana, a busca pela noção sobre transcendência da consciência pode ser melhor compreendida a partir das conferências ministradas em 1907, publicadas como *A Ideia da Fenomenologia*, assim como do texto de

1913, *Filosofia como ciência rigorosa*. Apesar do rigor proposto por Husserl, Cerbone (2014) comenta sobre uma certa hesitação a respeito do como proceder com a investigação fenomenológica ao longo das obras husserlianas, o que se verifica tanto nos atrasos de suas publicações quanto nas reiteradas vezes que se posicionou como um “iniciante” na fenomenologia.

Notamos que a crítica central de Husserl às teorias do conhecimento se volta para o fato de lidarem somente com o que é imediatamente dado, ou seja, com a atitude natural. Para ele, dirigimo-nos ao mundo pautados por experiências prévias que “contaminam”, de alguma forma, nossa experiência, influenciando na descrição dos fenômenos por nós percebidos. Assim, o estudo dos fenômenos transcendentais, a exemplo da questão: “como é possível a consciência – tida como algo ‘interno’ do humano – acessar o mundo – que é tido como ‘externo’ à consciência?”, costuma incorrer em explicações circulares, de que “as coisas do mundo são uma representação mental que nossa consciência cria”. Como resposta a isso, Husserl propõe uma visão “antinaturalista” em relação ao conhecimento:

[...] sua investigação começa excluindo essas questões: “parentesando-as” ou, como Husserl por vezes diz, colocando-as “entre parênteses”. Começar com esse ato de exclusão (ou *epoché*, que é a palavra grega para “abstenção”) é executar o que Husserl chama a “redução fenomenológico-transcendental”: “transcendental” porque ela torna disponível a possibilidade de perguntar e responder questões do tipo “como é possível” com respeito à intencionalidade da experiência; “fenomenológica” porque a execução da redução dirige a atenção do investigador para os fenômenos conscientes, tornando possível, por meio disso, o discernimento e a descrição de sua estrutura essencial. Husserl às vezes se refere à redução como um tipo de “purificação”, caracterizando-a como um ato de “meditação” (Cerbone, 2014, p. 37-38).

A fenomenologia se preocupa em estudar a experiência consciente de maneira detalhada e sistemática. O método proposto por Husserl solicita ao fenomenólogo um afastamento de suas crenças prévias sobre o mundo, para que possa descrever os fenômenos da forma mais rigorosa possível, a fim de encontrar as condições de possibilidade para a percepção do fenômeno. Esse método, apresentado anteriormente como *epoché* ou redução fenomenológica, envolve a descrição dos fenômenos tal como eles aparecem para nós, sem julgamentos ou interpretações prévias. Melhor dizendo, a redução é a retirada de tudo aquilo

que é contingente ao que aparece, com a finalidade de chegarmos ao *eidōs* (a natureza intrínseca/essencial) do fenômeno.

Nesse caminho existem questões a serem colocadas que dizem respeito às estruturas essenciais da experiência, como: que estrutura deve ter a experiência a fim de ser uma experiência? Como é possível para a experiência consciente “alcançar” ou “contatar” um objeto? Como, em outras palavras, é possível alcançar o “mundo externo”? A fenomenologia tenta eliminar o dualismo “essência x aparência” do ‘jogo’ do conhecimento, afirmando que tudo aquilo que aparece, já demonstra, em seu aparecimento, algo de sua essência. Nesse sentido, a fenomenologia não seria uma teoria cética quanto ao conhecimento do mundo e da realidade. Em verdade, defende-se que o mundo pode ser conhecido e isso se dá justamente porque a estrutura fundamental da consciência humana é intencional (Cerbone, 2014).

Para a fenomenologia, a intencionalidade é uma característica fundamental da experiência consciente. Através da consciência intencional, distingue-se a mera percepção da experiência vivida. Toda experiência consciente envolve um direcionamento para algo, seja um objeto físico, uma ideia, uma emoção ou mesmo uma sensação corporal. Daí a máxima husserliana de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Então, por sua característica intencional, a consciência está sempre em relação com o mundo, buscando compreendê-lo e interpretá-lo. Por meio da intencionalidade, a consciência é capaz de perceber, julgar, avaliar e se relacionar com os objetos no mundo, e agir de acordo com essas percepções e avaliações. É importante destacar que a intencionalidade não se dirige apenas ao “conteúdo” da consciência – o objeto visado –, mas também à forma como esse “conteúdo” é experimentado. A forma como a consciência está direcionada para um objeto pode influenciar o modo como o objeto é percebido, significado e interpretado.

É necessário tomar nota que “intencionalidade” é um conceito em fenomenologia. Assim, quando utilizada, ela não tem a mesma conotação do senso comum, de intenção, meta, objetivo ou coisas do gênero. Intencionalidade é um termo de origem medieval utilizado pelos escolásticos e retomada por Franz Brentano (1838-1917) na filosofia contemporânea (Wolfgang, 2019). Esse termo nos apresenta a noção de que a consciência não é algo em si mesma, tal como um sistema fechado; e sim – para retomar a descrição de R. Sokolowsky (1999) –, ela está sempre “a céu aberto”.

Portanto, a consciência estaria sempre ligada à alguma coisa, sendo “de” algo, “sobre” algo ao qual tem como objeto no momento, seja uma coisa “real”, “imaginária”, “memorativa”, etc. Isso se torna mais claro quando perscrutamos a origem etimológica da

palavra: *tendere*, que significa algo parecido com uma corda de um arco tensionado no momento em que a flecha está direcionada a um alvo. Brentano a descreve como:

Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os Escolásticos da Idade Média chamavam de a inexistência intencional (também como mental) de um objeto, e o que nós, embora não sem ambiguidades, referimos a um conteúdo, direção para um objeto (que não deve ser entendido aqui como uma realidade) ou o chamaria de objetividade imanente. Cada coisa contém algo como um objeto em si mesmo, embora não sejam da mesma maneira. Na imaginação algo é apresentado, no julgamento algo é reconhecido ou julgado, amado no amor, odiado no ódio, desejado no desejo, etc. (Brentano, 1874/1924, p. 125, tradução nossa)⁶⁷.

Na fenomenologia, a experiência consciente – que revela o fenômeno – é o objeto de estudo central. A fenomenologia se concentra na descrição da experiência consciente tal como ela é vivida pelo sujeito, ou seja, busca entender como os seres humanos experimentam e percebem o mundo ao seu redor. Para a fenomenologia, a experiência consciente não é uma mera percepção ou “representação mental” de um suposto “mundo externo”, haja vista que alguns objetos e animais podem captar fenômenos de maneiras distintas, como, por exemplo, uma câmera fotográfica pode captar uma determinada imagem ou vídeo; um papagaio pode reproduzir sons semelhantes aos emitidos pelos humanos, etc. Contudo, vale enfatizar aqui que tomamos a consciência enquanto algo ativo que se relaciona com o mundo empregando nele qualidades (daí a ideia da vivência). Desse modo, o humano, por meio da sua consciência, está em constante interação com o mundo, relacionando-se com ele.

Podemos objetar que, então, a fenomenologia se propõe apenas como uma forma de compreensão sobre o humano, cuja consciência, sendo elemento principal de análise, é vista como pura racionalidade e objetividade, não havendo possibilidade do estudo das nuances do perceber humano. Nada mais errôneo. Justamente por a fenomenologia privilegiar o estudo da experiência consciente, verifica-se que esta é composta por vários elementos que estão, a todo momento, relacionando-se na captação do mundo, tais como as sensações, as percepções, as emoções, os pensamentos, entre outros. Tais elementos são interconectados e influenciam uns aos outros. A experiência consciente, para a fenomenologia, é uma totalidade

⁶⁷ Do original, “Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich...” Cf.: Brentano, F. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (p. 125). Felix Meiner Verlag. - Brentano, PES, II, §5.

integrada destes elementos. Dessa forma, cada um deles é um modo de nos direcionar ao mundo, revelando-o e, dialeticamente, revelando-nos a nós mesmos nesse processo.

Se existem várias formas de captação do mundo, a consciência, diferentemente do que se apregoava na modernidade – como no dualismo cartesiano ou no representacionismo mental de John Locke –, não está isolada dentro de um receptáculo corporal. Ao contrário, a consciência – ou a mente – é a totalidade daquilo que me permite estabelecer relação com o mundo. O humano é pura intencionalidade. A todo momento se direciona para o mundo, ligando-se a um objeto (seja ele real, como uma bola; seja ideal, como o projeto secundário de quem me tornarei daqui a pouco).

Assim sendo, são diferentes as formas de entrar em contato com o mundo: posso perceber alguma coisa, posso imaginar algo, posso me emocionar. Ter consciência das condições de possibilidades das formas com que me relaciono com o mundo é poder compreender como o apreendo, suprimindo a dicotomia “aparência x essência”, pois ao analisar de forma detalhada aquilo que me aparece, posso compreender a natureza intrínseca ao objeto ao qual minha consciência se intenciona. Instaura-se assim o fenômeno.

Em síntese, a fenomenologia é uma abordagem filosófica que se concentra na análise da experiência consciente como objeto central de suas investigações, ao analisar as condições de possibilidades da experiência consciente de um determinado fenômeno. Nesse sentido, a proposta de Husserl, da ideia de retornar “às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*), significa que, para o pensar científico,

Não podemos, de forma alguma, contentar-nos com “meras palavras”, isto é, com uma compreensão meramente simbólica das palavras, tal como a que temos inicialmente quando refletimos sobre o sentido das leis para “conceitos”, “juízos”, “verdades”, etc. (juntamente com suas múltiplas especificações) que se estabelecem na lógica pura. Significados inspirados apenas por intuições remotas, confusas e inautênticas – se é que o são por quaisquer intuições – não são suficientes: devemos retornar às “coisas em si” (Husserl, 1901/1970, p. 252).

Dessa maneira, a fenomenologia procura compreender como experimentamos e percebemos o mundo ao nosso redor, por meio de um método que propõe a descrição detalhada dos elementos que compõem a experiência do indivíduo, suspendendo momentaneamente os julgamentos e interpretações prévias. Assim, por meio da descrição dos fenômenos que se apresentam à consciência, a fenomenologia busca revelar as estruturas

essenciais da experiência, elucidando como os significados se constituem na relação entre sujeito e mundo.

Esse enfoque permite compreender a experiência sem reduzi-la a explicações causais ou a categorias predefinidas, priorizando a vivência tal como ela se dá. Dessa forma, a fenomenologia não apenas fornece uma metodologia rigorosa para a investigação da consciência, mas também abre caminhos para uma compreensão mais ampla da subjetividade, da intersubjetividade e do modo como os sentidos emergem na existência humana.

2.2 Fenomenologia-existencial

A questão da existência só poderá ser esclarecida sempre pelo próprio existir.
(Heidegger, *Ser e Tempo*)

Até este ponto do texto falamos um pouco sobre a fenomenologia como campo de estudo e seu método primordial de investigação a partir da perspectiva de Husserl. Vamos agora nos debruçar sobre a fenomenologia de Jean- Paul Sartre (1904 -1980), a qual se atrela a outra proposta filosófica, o existencialismo, sobre o qual falaremos mais adiante.

Sartre foi muito influenciado pela filosofia de Husserl. Contudo, vale lembrar, como nos posiciona Bocca (2019), que antes mesmo da descoberta e estudo da fenomenologia, por volta de 1932/33, Sartre já possuía certa autonomia intelectual ao pensar a filosofia. Sartre buscava afastar-se de uma tradição filosófica que dava ênfase apenas ao pensamento metafísico e buscava filosofar sobre a vida cotidiana. É no contato com as ideias de Husserl que Sartre aprofunda uma investigação que já iniciara sozinho.

Em *A força da idade* (1962/2013), segundo livro de memórias escrito por Simone de Beauvoir (1908–1986), a autora relata o encontro de Sartre com a fenomenologia. Em sua descrição dessa lembrança, ela e Sartre estavam no Bec de Gaz⁶⁸ com um amigo em comum, Raymond Aron (1905-1983)⁶⁹, que na época estava estudando a obra Husserl no Instituto Francês em Berlim.

Ainda conforme apresentado por Beauvoir, Aron apontou para um coquetel de damasco, direcionando para Sartre uma fala sobre o método fenomenológico: “Você vê, meu caro amigo, se você for um fenomenólogo, você pode falar sobre esse coquetel e fazer

⁶⁸ Bar parisiense na avenida de Montparnasse.

⁶⁹ Filósofo, sociólogo, historiador e jornalista francês.

filosofia disso!”⁷⁰ (Beauvoir, 1962/2013, p. 119, tradução nossa). Ao ouvir isso, Beauvoir comenta que Sartre “empalideceu de emoção” (tradução nossa). Tal reação foi justificável na medida em que Sartre percebeu que poderia, através da fenomenologia, “[...] falar sobre coisas exatamente como os via e tocava, e extrair filosofia deles”⁷¹ (tradução nossa).

A fenomenologia, nas palavras de Beauvoir (1962/2013), teria aparecido para “responder a suas preocupações: superar a oposição entre idealismo e realismo, afirmar simultaneamente tanto a supremacia da consciência e a presença do mundo visível, tal como aparece aos nossos sentidos”⁷² (tradução nossa). Ainda de acordo com Beauvoir, pouco depois dessa noite no Bec de Gaz, Sartre buscou conhecer o pensamento de Husserl, o que se deu, inicialmente, por meio de um estudo de Lévinas⁷³. Ela ainda comenta que quando Sartre o leu pela primeira vez, seu “coração descompassou”⁷⁴ (tradução nossa).

Apesar do encanto inicial de Sartre pela fenomenologia husserliana, o filósofo francês desenvolveu sua própria fenomenologia, ora mantendo ideias de Husserl, ora sendo crítico a ele e apresentando um novo olhar. Vimos no tópico anterior que Husserl concentrou-se na descrição detalhada e sistemática da experiência consciente, visando capturar a essência dos objetos por meio da análise cuidadosa do aparecimento, isto é, da descrição detalhada de como os objetos se apresentam à consciência.

Husserl entendia que a experiência consciente é composta por vários elementos, como sensações, percepções, emoções, pensamentos e intenções, e que esses elementos são interconectados e influenciam uns aos outros. A fenomenologia de Husserl é uma tentativa de descrever e compreender essa totalidade unificada da experiência consciente. Por outro lado, Sartre, buscando falar filosoficamente da vida cotidiana e encontrando em Heidegger (1889-1976), discípulo de Husserl, influências para seu modo de pensar, adotou uma abordagem fenomenológica que se aproximava de uma concepção existencial, já iniciada por Heidegger, mas também outros pensadores como Søren A. Kierkegaard (1813-1855) e Friedrich Nietzsche (1844 -1900).

⁷⁰ Do original, “*Tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue, tu peux parler de ce cocktail, et c’est de la philosophie!*”

⁷¹ Do original, “Sartre en pâlit d’émotion, ou presque ; c’était exactement ce qu’il souhaitait depuis des années: parler des choses, telles qu’il les touchait, et que ce fût de la philosophie”.

⁷² Do original, “Aron le convainquit que la phénoménologie répondait exactement à ses préoccupations: dépasser l’opposition de l’idéalisme et du réalisme, affirmer à la fois la souveraineté de la conscience et la présence du monde, tel qu’il se donne à nous”.

⁷³ Do original, “*Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*” (1930). Tese de doutorado de Emmanuel Lévinas.

⁷⁴ Do original, “*Il eut un coup au cœur*”.

Alguns estudiosos da vida e obra de Heidegger dividem, pedagogicamente, o pensamento do autor em dois momentos: antes e depois da década de 1930. No período anterior, a obra de maior impacto é *Ser e Tempo* (1927) – livro que marca a posição existencial de Heidegger ao indagar e buscar compreender o sentido do Ser. Para ele, a tradição filosófica perdeu de vista a investigação sobre o que significa, para qualquer coisa, “ser/existir”. Em tentativa de resgate a este problema filosófico, Heidegger aponta um caminho de investigação ao(s) Ser(es), tendo como ponto de partida aquele ser que se pergunta sobre o sentido (ou seja, o humano). A partir de sua obra inicia-se o que pode ser chamado de analítica existencial: uma investigação fenomenológica sobre a estrutura da existência deste ser que se pergunta sobre o ser, sendo ele caracterizado por sua abertura ao mundo, sua temporalidade e sua finitude.

Nas palavras de Antiseri e Reale (2014, pp. 203-204):

[...] se o problema do ser deve ser proposto explicitamente em toda a sua transparência, então [...] torna-se necessário evidenciar as maneiras de penetração no ser, de compreensão e de posse conceitual de seu sentido, bem como a solução da possibilidade de escolha correta do ente exemplar e a indicação do caminho autêntico de acesso a esse ente. Penetração, compreensão, solução, escolha, acesso – são momentos constitutivos da busca e, ao mesmo tempo, modos de ser de determinado ente, mais precisamente daquele ente que, nós que o buscamos, já somos. [...] A elaboração do problema do ser significa, portanto, o tornar-se transparente de um ente, por aquele que busca em seu ser”.

Esta busca pela transparência, tão cara à fenomenologia, é o que se entende, em Heidegger, como analítica existencial. Como ele mesmo afirma: “o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*” (Heidegger, 1926/2022, p. 85, grifo do autor). Tal ente será apresentado sobre um neologismo em língua alemã, o *Dasein*, literalmente o *Ser-aí*. O emprego deste termo tem, inicialmente, a função de rejeitar outros termos que foram utilizados ao longo da história da filosofia para definir o humano ou seu comportamento (tais como animal racional, alma, espírito, natureza humana, etc.); bem como demarcar a característica própria da existência: de estarmos “aí”, lançados ao mundo, e vivendo sempre uma dada **situação** que nos limita e nos influencia.

Sobre isso, Heidegger (1926/2022, p. 85) dirá, no parágrafo 9 de *Ser e tempo*, que o modo de ser do Ser-aí é a existência – o que ressalta oposição à ideia de uma substância

essencializante do ser humano, enquanto se evidencia o mesmo como projeto, como possibilidade em constante tensão com sua finitude.

Aqui, como afirma Casanova (2015), a ideia de existência já irá remeter àquela noção de intencionalidade husserliana. Nesse sentido, a incorporação de Heidegger do pensamento de Husserl aponta para uma noção de consciência não como algo “simplesmente dado”, como algo já bem definido e delimitado por uma ontologia; mas, ao contrário, a consciência (e, no limite, o humano) será compreendida como um lançar-se em direção a algo. Disso, reforça-se uma noção anti introspeccionista: não há antes um “dentro” (do humano) que virá a se conectar com um “fora”. A consciência e o mundo “surtem” e coexistem sem um primado de um sobre o outro. Desta forma, rejeita-se, novamente, a dissociação sujeito/objeto; mente/mundo; linguagem/realidade.

A partir disso se inicia a construção do pensamento existencial heideggeriano compreendendo no *Dasein* este ser que é, em si, pura intencionalidade; puro deslocamento em direção ao mundo. Desta forma, o *Dasein* sempre se lança para as possibilidades de sua existência, ou ainda, para um certo **projeto**. Nesse sentido, a existência é sempre uma transcendência do aqui e agora para o que pode vir a ser. Aqui entra em jogo uma faceta existencial importante que será incorporada, posteriormente, por Sartre: a **temporalidade**.

Desde meados da idade média, a noção de tempo deixa de ser associada a ciclos, ou seja, como algo que se repete (o que é visto nas transições dia/noite; estações do ano; marés; fases da lua), e vai aos poucos sendo interpretada como um tempo linear: começo, meio e fim (Franco Júnior, 1986). Muito disso está vinculado à cosmovisão que vai se modificando em termos religiosos⁷⁵, políticos, econômicos, dentre outros; e que vão transformando a sociedade e por ela sendo também transformados. Essa noção “atual” de tempo que possuímos – dividida em passado, presente e futuro –originária desse período, se torna o modo operante de se compreender a realidade e a cultura. Nesse cenário, entendemos o tempo como compreendemos a vida, uma certa progressividade em direção a algo.

Assim, as dimensões temporais do “antes”, do “agora” e do “depois” se tornam o modo como tendemos a nos situar na existência, de modo que “o projetar-se-diante para o ‘em-vista-de-si-mesmo’, projetar-se que se baseia no futuro, é característica essencial da existencialidade” (Antiseri & Reale, 2014, p. 208). Em Heidegger, o presente aparece como um estar preso às coisas (à mundaneidade), enquanto o passado é um retorno a algum

⁷⁵ Deixa-se de lado diversos costumes pagãos e vincula-se aqui o olhar da liturgia monoteísta, especialmente Católica, com uma noção de universo que surge com a Criação [Gênesis 1], transformada em um presente na vinda de Cristo e dos tempos que se seguem até o Juízo Final.

episódio, situação, evento que já ocorreu, em vistas de se aceitá-lo; e o futuro é interpretado como o horizonte para onde o *Dasein* se lança.

Heidegger (1926/2022) usa o termo “êxtase” para falar sobre a relação entre o humano e o tempo. O filósofo alemão utiliza este conceito retomando sua origem etimológica: *ekstasis*, significando assim o modo como o *Dasein* se destaca em diversos momentos da temporalidade, saindo do passado em vistas a projetar-se em direção ao futuro por intermediação da ação no presente. Conforme apresenta Wheeler (2020, n.p):

Como ele coloca em sua *História do Conceito de Tempo* (um curso de palestras de 1925): “Não ‘o tempo é’, mas ‘Dasein existente temporaliza seu Ser’” (319). Para dar sentido a esta temporalização, Heidegger introduz o termo técnico *êxtases*. Os êxtases são fenômenos que se destacam de uma unidade subjacente. (Mais tarde, ele reinterpreta os êxtases como *horizontes*, no sentido daquilo que limita, envolve ou encerra, e ao fazê-lo revela ou disponibiliza.) De acordo com Heidegger, a temporalidade é uma unidade contra a qual passado, presente e futuro se destacam como êxtases, embora permaneçam essencialmente interligados. A importância desta ideia é que ela liberta o fenomenólogo de pensar no passado, presente e futuro como agrupamentos ordenados sequencialmente de eventos distintos.

Nas palavras de Heidegger (1926/2022, p. 437): “Temporalização não significa ‘sucessão’ de *ekstases*. O porvir não *vem depois* do vigor de ter sido, e este não *vem* antes da atualidade. A temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido”. Segundo Pó (2015), isso demonstra que **o porvir é prioritário**, já que a temporalidade não é compreendida como algo que “é” (um ente), mas que se manifesta em diferentes modos que se temporalizam, tornando possível a multiplicidade de formas de aparição do *Dasein*.

A noção de importância da temporalidade se mantém presente em Sartre; contudo, diferente da compreensão heideggeriana, na qual o fim da temporalidade – ou seja, a morte – daria sentido à vida. Em Sartre, a noção de morte não é compreendida como aquilo que nos auxilia a dar sentido à vida. Se em Heidegger o *Dasein* é um “ser-para-a-morte”; para Sartre, o humano (nomeado *Para-si*) não apenas dá sentido à vida por conta da morte. A morte em Sartre é o Absurdo. É aquilo que retira do humano as suas possibilidades e finda o seu modo de ser: livre para fazer escolhas. A morte, ao chegar, retira do humano aquilo de mais fundamental: a capacidade de tomar decisões, ou seja, sua forma própria de ser e sendo um limite imposto pela facticidade temporal.

Como exposto acima, Heidegger insere na fenomenologia um caráter existencial que será reforçado (e também modificado) por Sartre. Assim como a fenomenologia, o existencialismo é um ramo bastante plural dentro da filosofia e que dispõe de dificuldade de conceituação histórico-teórica. Muitos dos autores que atualmente consideramos existencialistas, na verdade nunca se denominaram dessa maneira; como é o caso de Søren A. Kierkegaard, filósofo dinamarquês; e de Friedrich W. Nietzsche, filólogo e filósofo prussiano, ambos pensadores do século XIX que nunca se conheceram e nunca utilizaram o termo existencialismo, afinal, ele surge apenas no século XX.

Dentre outros pensadores tidos como existencialistas, tais como Martin Heidegger, Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, dentre outros, somente o último abraçou efetivamente o título de existencialista. Entretanto, hoje atribuem-se a esses e outros pensadores a alcunha de existencialistas por terem trabalhado, em boa parte de suas obras, um tipo de análise sobre a existência humana.

Ainda existe certo debate sobre a possibilidade de falarmos do existencialismo como um ramo da filosofia, haja vista que muitos autores tidos como existencialistas não se denominavam dessa forma. Além de que, muitos deles direcionaram suas análises para contextos diferentes, se utilizando de discursos distintos e por vezes conflitantes entre si (como é o caso do existencialismo cristão de Kierkegaard e do existencialismo ateu de Sartre).

Contudo, em concordância com Reynolds (2013), apesar das diferenças metodológicas, de enfoque e de estilo, é possível encontrarmos nesses autores discussões que ultrapassam as diferenças supracitadas e encontram-se como núcleo basilar de suas filosofias, o que nos possibilita, de alguma maneira, chamá-los existencialistas. Dentre as discussões que os unificam, a mais fundamental é a análise da existência humana, tendo como ponto de partida o indivíduo, o conceito de liberdade e a busca por um sentido de vida (Reynolds, 2013).

Depois de feito esse preâmbulo em relação à conceituação do existencialismo, vejamos agora o que essa perspectiva, de modo mais generalista, prega.

2.3 Existencialismo

Angústia pode-se comparar com vertigem. [...] a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se.
(Kierkegaard, *Dois discursos edificantes*)

Em tal homem a consciência da responsabilidade, a consciência desta liberdade rara, e poder sobre si e o destino chegando às profundidades maiores do seu ser passou ao estado de instinto dominante; como chamar a este instinto dominante, se supusermos que sente a necessidade de um nome? Não oferece dúvida: o homem soberano chama-o de sua consciência...
(Nietzsche, *Genealogia da Moral*)

Se pensarmos nos primórdios do existencialismo moderno, com Kierkegaard, nos deparamos com uma resposta às filosofias que buscavam uma sistematização da vida. Herdeiras de uma crença na racionalidade e no conhecimento científico – fonte de emancipação e desenvolvimento últimos do ser humano – as filosofias modernas se atentavam à intensificação de um pensamento marcado pelo primado da razão, da ordem e da classificação das coisas.

Nessa direção, o grande filósofo do século XIX, Hegel, propôs uma filosofia pela qual objetivava-se um olhar para a realidade como uma manifestação do Espírito (*Geist*) em busca constante de atualização de si mesmo. Dessa forma, compreendendo o espírito como aquilo que possibilita a vida e o devir, estudar e sistematizar esse espírito poderia levar à solução da filosofia.

Foi em contraposição a essa ideia que Kierkegaard escreveu sua filosofia. Para ele, não é na sistematização de um grande pensamento especulativo e classificatório que seria possível explicar toda a realidade. Ele afirma que o(s) indivíduo(s) não se reduzem a uma simples manifestação do espírito, as quais podem ser incorporadas e classificadas em um grande sistema de ideias (Giles, 1975).

Nessa crítica a tais esquemas ideais e a um sistema universal, Kierkegaard rejeita a possibilidade de sistematização homogênea dos indivíduos. Ele escreve sua obra buscando resgatar o indivíduo concreto em sua existência. “Contra as teorias objetivas de Hegel, Kierkegaard insiste na necessidade da apropriação subjetiva da verdade, pois se trata de fundamentar o desenrolar do pensar em algo que seja ligado a raiz mais profunda da existência, que é o indivíduo” (Giles, 1975, p. 9).

É na medida em que se inverte a lógica do estudo da realidade em sua forma mais ampla para o estudo da realidade do ponto de vista do indivíduo em sua subjetividade, que se abre espaço para se pensar a noção de **liberdade** no pensamento existencial. Em toda a filosofia existencial, há rejeição de qualquer perspectiva que dê uma explicação do indivíduo “fora” dele mesmo, de seus critérios e suas ações. Nisto está contida a rejeição às ideias de interioridade e de exterioridade como algo que defina o indivíduo e instaure neste qualquer

concepção fatalista sobre o destino e função de sua vida. Para o pensamento existencial, é o indivíduo que, todas as vezes, deve escolher algo e desse modo criar o mundo e criar a si mesmo.

Isso pode ser percebido tanto na filosofia de Kierkegaard, quanto na de Nietzsche, por exemplo. Ambos os pensadores direcionam suas falas sobre a vida do indivíduo levando-as para locais diferentes. Se em Kierkegaard o indivíduo pode se realizar com um salto de fé, em uma terceira dimensão de sua existência, religiosa (1844/2013); em Nietzsche, a vida deve ganhar o caráter de uma obra de arte, sempre moldada e aprimorada pelo artífice que é o indivíduo. Daí sua máxima “torna-se aquilo que eres” (Nietzsche, 1882/2001, p. 188).

Se cada indivíduo vai construir sua própria vida a partir das referências que estão disponíveis e indo em direção ao que lhe é possível em cada momento, estamos falando que o **indivíduo é livre para escolher e conduzir sua vida**. Mas, se os indivíduos são livres e têm que escolher a vida, então, onde está o sentido da vida? Aquilo que “deveríamos” fazer em vistas de uma vida melhor? O existencialismo responde apontando que não há um sentido (prévio/inerente) à vida.

A filosofia existencialista sugere que a existência humana é marcada pela falta, o que gera incerteza e angústia no indivíduo, pois é ele quem deve escolher livremente (por meio da ação) sua vida. A ideia de liberdade torna-se central para pensarmos os indivíduos não em uma natureza humana, que o condicionaria a certo modo de ser ou se portar, mas à ideia de **condição humana**, que implica não uma natureza que subjaz a ação; mas **situações** que possibilitam ao indivíduo agir desta ou daquela maneira, haja vista a falta de um direcionamento originário para a vida, cabendo ao indivíduo se responsabilizar por suas escolhas, tendo em vista que elas podem não afetar apenas a si mesmo, mas a sociedade que o cerceia. É por meio dessa liberdade, intrinsecamente relacionada à responsabilidade, que se pode dar sentido e significado próprio à vida.

No tópico seguinte direcionaremos o enfoque existencial ao pensamento de Jean-Paul Sartre, filósofo norteador de nossa pesquisa e análise.

2.3.1 A Fenomenologia Existencial de Sartre

[...] o homem, antes de mais anda, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro. [...] um projeto que se vive subjetivamente [...] responsável por aquilo que é [...] Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o

de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total
responsabilidade da sua existência⁷⁶
(Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo*).

Se somarmos a ideia geral do existencialismo, desde Kierkegaard à Heidegger, passando pela fenomenologia de Husserl, Sartre inicia sua filosofia direcionando sua visão existencial para a ontologia e distinguindo duas formas de Ser do Ser do humano. A primeira, tal como os objetos do mundo, carregados de plena identificação consigo mesmos (positividade) e sem abertura, ou seja, sem possibilidade de mudança de seu ser, é chamada de Ser-em-si. Em oposição ao Ser-em-si, maciço e opaco em sua existência (Perdigão, 1995), manifesta-se, no humano, uma outra dimensão de seu ser. Essa porção surge do seu Ser-em-si, despressurizando-o (Perdigão, 1995), abrindo um espaço de vazio em sua totalidade e objetividade. A esta porção vazia de ser, deu-se o conceito de Ser-para-si, por sua manifestação de voltar-se para si mesma, em busca de encontrar um fundamento de sua existência. Em linhas gerais, Ser-para-si é a consciência humana.

Apesar de “voltar-se para-si”, a consciência humana nada encontra em seu interior. Dessa maneira, ao “olhar para dentro”, ela é automaticamente “jogada para fora” de si mesma, sendo lançada ao mundo. Aqui, verifica-se a dimensão fenomenológica da ontologia sartriana. A consciência humana está sempre voltada “para fora”, direcionando-se ao mundo e a seus objetos, buscando totalizar-se tal como o Ser-em-si, em uma jornada fadada ao fracasso, dada a sua condição originária de carência de ser. Assim, a consciência é condenada a buscar a si mesma no decorrer da existência, ora “encontrando-se”, ora “desencontrando-se”.

A consciência humana, a partir desse referencial teórico, por não ter conteúdo nem ser receptáculo onde são depositados conteúdos, possibilita abertura e transcendência da pura materialidade (do Em-si) para visar o mundo, nadificando-o. Sartre (1946/1966) comenta que o homem é liberdade. Nesse sentido, a liberdade advém dessa possibilidade de nadificação do mundo, como forma de transcender a pura materialidade e inserir no mundo a possibilidade de mudanças mediante a ação concreta.

Mais tarde, quando Sartre enfatiza a noção de liberdade como liberdade para escolhas (ações) concretas, percebemos como a liberdade não se dá em um campo abstrato de pensamento. A liberdade se concretiza na medida em que agimos. Portanto, a liberdade não

⁷⁶ Do original, “[...] *l’homme est d’abord ce qui se jette vers un avenir [...] un projet qui se vit subjectivement [...] l’homme est responsable de ce qu’il est. [...] Aisi, la première démarche de l’existentialisme est de mettre tout homme em possession de ce qu’il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence.*” (1946/1966, p. 23-24)

existe somente em um plano metafísico, mas em um campo material, chamado de **facticidade**. A facticidade é um conceito que diz respeito, também, às possibilidades reais de ação. A facticidade limita minhas possibilidades de escolha. Assim, se por um lado a liberdade é plena, na medida em que posso nadificar o mundo em sua totalidade através do pensamento; por outro lado, minhas possibilidades reais de ação para a nadificação do que está posto materialmente são mais restritas. Eis aqui a dualidade e contradição da condição humana: carregar o infinito em si, sendo um ser finito.

Desse conflito, entre o que se é agora e o que se deve escolher para se tornar dali a pouco, surge a angústia – conceito chave para diversos pensadores da existência. Kierkegaard (1844/2014, p. 188) dirá mais tarde que se trata da “tontura da liberdade”. Essa sensação nauseante, nas palavras de Sartre (1938/2019), aponta para o fato de que não há garantias sobre nossas escolhas, não existem direcionamentos que sinalizem para um caminho certo e universal de sucesso. Assim, diante de uma gama de possibilidades de escolha, a todo momento sentimos o desamparo de não termos certeza do êxito, o que gera uma sensação de mal-estar diante das possibilidades de escolha.

Sartre (1945/1966, p. 37) revela certo pessimismo em relação à condição humana, ao afirmar que “o homem está condenado a ser livre” – ou seja, a todo momento somos condenados a escolher algo. Dessa forma, Sartre rejeita qualquer explicação sobre a vida humana que recaia em afirmações que tirem do homem sua liberdade de escolha, como por exemplo, a ideia de um plano divino ou a “natureza humana”, pois isso consistiria naquilo que o filósofo denomina de **má-fé**. Tal conceito, importante em sua obra, diz respeito à tentativa, por parte de alguém, de se desvencilhar de suas possibilidades de escolha, direcionando-as a um terceiro. Em outras palavras, um não responsabilizar-se por suas escolhas e consequências. Desdobramento disso, que reitera a posição de “prisão” da liberdade humana, é que: toda ação é escolha, até mesmo não escolher é uma escolha; e se não escolho por mim, outra pessoa o fará.

[...] o homem se encontra desamparado, pois não encontra nem dentro, nem fora de si uma possibilidade de agarrar-se a algo. Sobretudo, ele não tem mais escusas. Se, com efeito, a existência precede a essência, nunca se poderá recorrer a uma natureza humana dada e definida para explicar alguma coisa: dizendo de outro modo, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe não encontraremos à nossa disposição valores ou ordens que legitimem nosso comportamento. Assim, nem atrás, nem à nossa frente, ou no domínio

numinoso dos valores, dispomos de justificativas ou escusas. É o que exprimirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, pois ele não se criou a si mesmo, e por outro lado, contudo, é livre, já que, uma vez lançado no mundo, é o responsável por tudo o que faz (Sartre, 1945/1966, pp. 36-37, tradução nossa)⁷⁷.

Ademais, tendo êxito ou não mediante uma escolha tomada, sou eu quem terei que lidar com as consequências do que escolho. E toda escolha carrega consigo o fardo de que fui eu quem escolhi, a despeito do nível de clareza que eu tenha da ação que tomei. Um exemplo muito interessante que nos apresenta uma visão possível dessa relação é o romance *Crime e Castigo*, do escritor russo Fiódor Dostoiévski, publicado em 1866. No romance, o personagem principal, Raskólnikov, vive os dilemas de ser um jovem estudante de direito sem muitos recursos na grande São Petesburgo. Uma das principais formas de tentar se manter é penhorando coisas com a velha Alvona Inanovna. Cansado das dificuldades em que se encontra e nutrindo certo desprezo por Alvona, mediante um sistema de crenças bem articulado que ele mesmo cria, Raskólnikov se dá ao direito de matar a viúva penhorista e dela retomar itens anteriormente penhorados.

A trama nos traz a reflexão sobre a escolha do personagem, porque mesmo movido por uma crença muito forte e lógica sobre o mundo, Raskólnikov, ao bolar o plano para roubar Alvona, leva consigo um machado caso precise usar a força. Entretanto, no caminho entre pegar um machado e ir até a casa de Alvona, descrito no capítulo VII do livro, Raskólnikov se questiona reiteradas vezes se não deveria deixar todo o plano de lado. Lá chegando, tendo em mãos o que necessitava, foi descoberto no ato por Alvona, de súbito. Raskólnikov mata Alvona para não ser pego no crime de roubo.

Sabemos que o plano inicial não era matá-la, apesar dos sentimentos de aversão que sentia pela senhora. Desse ponto em diante, boa parte do livro nos descreve a consciência de Raskólnikov se voltando contra si mesmo ao pensar nas possíveis implicações do crime de assassinato cometido. Nessa descrição, muito antes do julgamento que só viria ao final da obra, verificamos que o castigo vivenciado por Raskólnikov advinha do tormento do delito cometido, assim como da possibilidade de descoberta desse crime por parte de outrem, ao

⁷⁷ Do original, “[...] l’homme est délaissé, parce qu’il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s’accrocher. Il ne trouve d’abord pas d’excuses. Si, en effet, l’existence précède l’essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée; autrement dit, il n’y a pas de déterminisme, l’homme est libre, l’homme est liberté. Si, d’autre part, Dieu n’existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n’avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C’est ce que j’exprimerai en disant que l’homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu’il ne s’est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu’une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu’il fait”.

mesmo tempo em que precisa continuar sua vida. Nesse caminho, não somos privados de ver Raskólnikov passando por momentos de adoecimento, até certo ponto oriundos do conflito entre o ato cometido e a possibilidade de responsabilização penal que poderia advir.

Noções semelhantes ressoam na obra literária sartriana, influenciadas por Dostoiévski. Um exemplo disso é o primeiro romance do autor, *A Náusea* (*La Nausee*), publicado em 1938. Nesta obra, o personagem principal, Antoine Roquentin, nos narra, através de seu diário, algumas reflexões e experiências cotidianas. Por meio de suas experiências, o personagem vai se deparando com uma sensação constante que o incomoda. Percebemos, de início, uma tentativa de encontrar uma causa para essa sensação, talvez ligada ao mundo ou a seus objetos num primeiro momento.

A primeira passagem na qual isso fica evidente ocorre no relato da ‘Terça-feira, 26 de Janeiro’, quando Roquentin escreve:

Agora vejo; lembro-me melhor do que senti, outro dia, na beira do mar, quando segurava aquela pedra. Era uma espécie de enjoo adocicado. Como era desagradável! E isso vinha da pedra, tenho certeza, passava da pedra para minhas mãos. Sim, é isso, é exatamente isso: uma espécie de náusea nas mãos.⁷⁸ (Sartre, 1938, p. 26, tradução nossa).

Podemos verificar uma percepção dessa sensação como algo externo ao personagem, e que chega do mundo até ele por meio dos sentidos – o que pode ser visto em outros trechos, como no relato da “Sexta-feira”:

Então *fui tomado pela Náusea*, me deixei cair no banco, já não sabia mais onde estava; via girando lentamente as cores em torno de mim, sentia vontade de vomitar. E é isso: a partir daí a Náusea não me deixou, *ela me tomou*⁷⁹ (Sartre, 1938, p. 37, grifos e tradução nossa).

Ou ainda: “A Náusea não está em mim: sinto-a *ali* sobre o muro, nos suspensórios, por todo lado ao meu redor. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela”⁸⁰ (Sartre, 1938, p. 37, grifo do autor, tradução nossa).

⁷⁸ Do original: “*Maintenant je vois; je me rappelle mieux ce que j’ai senti, l’autre Jour, au bord de la mer quand je tenais ce galet. C’était une espèce d’ecoement douceâtre. Que c’étais donc désagréable! Et cela venait du galet, j’en suis sûr, cela passait du galet dans mes mains. Oui, c’est ela, c’est bien cela: une sorte de nausée dans les mains*”.

⁷⁹ Do original: “*Alors la Nausée m’a saisi, je me suis laissé tomber sur la banquette, je ne savais même plus où j’étais; je voyais tourner lentement les couleurs autour de moi, j’avais envie de vomir. Et voilà: depuis, na Nausée ne m’a pas quitté, elle me tient*”.

⁸⁰ Do original: “*La Nausée n’est pas em moi: je la ressens là-bas sur le mur, sur les bretelles, partout autour de moi. Elle ne fait qu’un avec le café, c’est moi qui suis en elle*”.

Diante dessas passagens, observamos uma **consciência de primeiro grau**, na qual o indivíduo se relaciona de uma maneira **direta, espontânea e irrefletida** da contingência da existência e do absurdo da existência. Conforme vão passando os dias e, consequentemente, os relatos de Roquentin, verificamos um movimento de sua consciência para pensar sobre si e sobre suas ações. Nesse momento, o protagonista inicia o questionamento sobre si, saindo de uma posição passiva em relação ao mundo e adquirindo uma tomada de consciência de si.

Estou sozinho, a maioria das pessoas voltaram para seus lares; estão lendo o jornal da tarde e escutando a T. S. F. O domingo que termina deixou-lhes um gosto de cinzas e seu pensamento se volta para a segunda-feira. Mas para mim não existem segunda-feira nem domingo: existem dias que se atropelam desordenadamente e, além disso, lampejos como esse. Nada mudou e, no entanto, tudo existe de uma outra maneira. Não consigo descrever; é como a Náusea e, no entanto, é exatamente o contrário: finalmente me acontece uma aventura e, quando me interrogo, vejo que *me acontece que sou eu e que estou aqui*; sou *eu* que fendo a noite, estou feliz como um herói de romance⁸¹ (Sartre, 1938, p. 77, tradução nossa, grifos do autor).

Por meio desse olhar para si, a sensação que anteriormente parecia advir do mundo – enquanto entidade externa a Roquentin –, na verdade surge da relação do personagem com o mundo ao se deparar com a falta de fundamento da existência. Não há destino preestabelecido, nem normas inatas, universais e superiores aos indivíduos, mas ações concretas que surgem mediante a liberdade da possibilidade de escolha [e] que geram essa sensação nauseante.

Então é isso a Náusea: essa evidência ofuscante? Como quebrei a cabeça! Como escrevi a respeito dela! Agora sei: Existo — o mundo existe — e sei que o mundo existe. Isso é tudo. Mas tanto faz para mim. É estranho que tudo me seja tão indiferente: isso me assusta. Foi a partir do famigerado dia em que quis fazer ricocheteios. Ia atirar o seixo, olhei para ele, foi então que tudo começou: senti que ele existia. E a seguir, depois disso, houve outras Náuseas; de quando em quando os objetos se põem a existir em nossa mão. Houve a Náusea do Rendez-vous des Cheminots e depois uma outra, antes, uma noite em que eu olhava pela janela; e

⁸¹ Do original: “*Je suis seul, la plupart des gens sont rentrée dans leurs foyers, ils lisent le journal du soir en écoutant la T. S. F. Le dimanche qui finit leur a laissé un goût de cendre et déjà leur pensée se tourne vers le lundi. Mais il n’y a pour moi ni lundi, ni dimanche: il y a des jours qui se poussent en désordre et puis, tout d’un coup, des éclairs comme celui-ci. Rien n’a change et pourtant tout existe d’une autre façon. Je ne peux pas décrire; c’est comme la Nausée (et pourtant c’est juste le contraire: enfin une aventure m’arrive et quand je m’interroge, je vois qu’il m’arrive que ie suis moi et que je suis ici; c’est moi qui fends la nuit, je suis heureux comme un héros de roman*”.

depois mais outra no jardim público, um domingo, e depois outras⁸² (Sartre, 1938, pp. 160-161, tradução nossa).

Conforme a narrativa avança, essa Náusea relatada vai deixando de ser percebida como algo externo a Roquentin, e sim inerente à condição humana de liberdade. Dessa constatação, o protagonista não se entende mais submisso ao mundo ou a um suposto destino, mas, ao contrário, que ele mesmo existe e ao existir experimenta a condição sufocante da liberdade: “A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença, nem de um acesso passageiro: a Náusea sou eu”⁸³ (Sartre, 1938, p. 165, tradução nossa).

Ao falar da existência, Sartre defende sua tese sobre a liberdade, apontando que o humano não reside em uma estrutura que o faz ser como é; antes disso, o humano, existindo, molda a si mesmo. Nesse “moldar”, é esperado que ele se depare com sua liberdade de possibilidade de ação; e, diante dela, a sensação de angústia frente ao que se deve escolher se manifesta. Curiosamente, essa mesma relação angustiante também se encontra descrita no romance como uma sensação física, não porque, de fato, o seja, no sentido de a fisiologia levar ao surgimento de angústia, mas justamente evidenciando a relação íntima entre consciência e corpo.

Vejamos agora em que sentido Sartre se afasta das teses fenomenológicas do Ego de Husserl e posiciona um novo olhar voltado a ele.

2.3.1.1 A Superação de Sartre da Noção de “Ego Transcendental” em Husserl: a Transcendência do Ego

O conceito de “ego” (ou “eu”) está presente no pensamento fenomenológico de Edmund Husserl e Jean-Paul Sartre. Entretanto, ambos os pensadores compreendem a ideia de formas distintas. No *Ideais*, Husserl (1913) enfatizou a necessidade de um ego como um

⁸² Do original: “C'est donc ça la Nausée: cette aveuglante évidence? Me suis-je creusé la tête! En ai-je écrit! Maintenant je sais: J'existe - le monde existe - et je sais que le monde existe. C'est tout. Mais ça m'est égal. C'est étrange que tout me soit aussi égal: ça m'effraie. C'est depuis ce fameux jour où je voulais faire des ricochets. J'allais lancer ce galet, je l'ai regardé et c'est alors que tout a commencé: j'ai senti qu'il existait. Et puis après ça, il y a eu d'autres Nausées; de temps en temps les objets se mettent à vous exister dans la main. Il y a eu la Nausée du « Rendez -Vous des Cheminots » et puis une autre, avant, une nuit que je regardais par la fenêtre; et puis une autre au Jardin public, un dimanche, et puis d'autres. Mais jamais ça n'avait été aussi fort qu'aujourd'hui”.

⁸³ Do original: “La Nausee ne m'a pas quitté et je ne crois pas qu'elle me quittera de sitôt; mais je ne la subis plus, ce n'est plus une maladie ni une quinte passagère: c'est moi”.

núcleo unificador da consciência, ou seja, um eu transcendental que está presente em todas os movimentos da consciência:

O eu parece estar ali de maneira constante e até necessária, e essa constância não é, manifestamente, a de um vivido que persiste estupidamente, a constância de uma “ideia fixa”. Ele faz parte, ao contrário, de cada vivido que chega e se escoa, seu olhar se dirige ao objeto “através” de cada cogito atual. O raio de luz desse olhar muda a cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada novo cogito e desaparecendo junto com ele. O eu, porém, é um idêntico (Husserl, 1913/2006, p. 123)

Husserl propõe que “todo cogito, todo ato num sentido eminente é caracterizado como ato do eu, ele ‘provém do eu’, ‘vive atualmente’ nele” (Husserl, 1913/2016, p. 182). Husserl indica aqui uma oposição ao que havia apresentado em suas *Investigações Lógicas* (1901), onde afirma não encontrar esse “centro de referência necessário” (Husserl, 1901/2015, p. 310).

No momento da publicação das *Investigações*, Husserl (1901) encontrava-se sob influência do pensamento e do método de Brentano, utilizando-se de uma psicologia descritiva (Carvalho, 2022). Somente após *Ideias* (1913), Husserl inicia o percurso de busca por um campo transcendental, através da redução fenomenológica. Conforme aponta Carvalho (2022), ao realizar a suspensão de juízos acerca da tese natural do mundo, que poder-se-ia encontrar a consciência pura – uma consciência originária que imprime sentido às coisas. Em concordância com Dias (2022), o ego transcendental – o “eu puro” – que Husserl buscava surgia como produto da *epoché*, tal como o *cogito* cartesiano que se manifesta após a “retirada” das noções contingentes sobre o mundo.

No *Ideias*, temos a chamada “virada transcendental” husserliana, o que o leva ao idealismo transcendental. É precisamente aí que Husserl dirá, em uma reedição das *Investigações Lógicas*, ter encontrado um método possível para compreensão da consciência pura. “[...] aprendi a encontrá-lo, ou aprendi, na captação pura do dado, a não me deixar transtornar por temores diante dos abastardamentos da metafísica do eu” (Husserl, 1901/2015, p. 311)⁸⁴. Nesse sentido, conforme Dias (2022, pp. 985-986): “a análise fenomenológica permite explicitar os actos, o *cogito*, os objectos, mas não o *ego*, que acaba por prefigurar-se como centro de actividade, unidade última da consciência”.

⁸⁴ Interessante notar, conforme apresenta Carvalho (2022, p. 10), que na 2ª edição das *Investigações Lógicas* há um adendo, no qual, novamente, Husserl retorna à posição das *Ideias*: “Seja expressamente sublinhado que a minha tomada de posição, aqui realizada (e que já não aprovo, como já o disse), a respeito da questão do eu puro permanece irrelevante para as investigações desse volume” (Husserl, 1901/2015, p. 312).

Ainda anterior à discussão do “eu” em Husserl, já havia a necessidade de compreender a estrutura da consciência. Mencionamos os atos intencionais, mas, para além deles, é preciso pensar a consciência em sua estrutura de unidade e individualidade – influência kantiana na obra de Husserl. É nesta direção que o filósofo alemão propõe, em suas *Investigações Lógicas*, uma noção de tempo, que busca dar conta desse caráter unificador da consciência. A tentativa, conforme apresentada por Mastro (2020), é não recair no eu transcendental kantiano. Mastro ainda expõe que:

Na obra, o tempo é descrito como um fluxo eternamente presente que retém as vivências na consciência; estas se autounificam na medida em que a vivência presente carrega uma multiplicidade de momentos já sidos. Disto resulta que a cauda de retenções das vivências, viabilizada pelo tempo orgânico, constrói uma rede de interligações e um adensamento que individualiza e unifica por si a consciência. É também por conta deste seu caráter autounificante que a consciência constitui seus objetos, posto ser a retenção de suas vivências que opera a síntese das múltiplas faces de um fenômeno e, portanto, que põe a coisa (p. 219)⁸⁵

A esse respeito, Husserl aponta na unidade da consciência um caráter de exterioridade. Nesse momento Sartre rompe com o pensamento husserliano do “eu”, haja vista uma possível inutilidade da postulação de um “eu” transcendental no que diz respeito (1) à construção do mundo fenomênico e (2) da consciência, de modo que a relação noético-noemática parece dar conta da constituição do conhecimento (Mastro, 2020).

Aqui entra a crítica e superação sartriana da concepção de “eu” em Husserl. A questão do “eu” pode ser respondida encontrando-o na reflexão. O ego surge enquanto fenômeno na tomada de consciência de si, momento no qual a consciência (antes irrefletida) visa a si mesma enquanto objeto. “Quando a consciência se volta para uma vivência passada, o eu “aparece” no horizonte desta última: durante a rememoração de um acontecimento passado, o homem se lembra deste como se um eu o acompanhasse e fosse seu agente” (Mastro, 2020, p. 219).

Nas *Investigações*, também nos deparamos com a conclusão do ego como aquilo que, mediante reflexão, está para além das experiências particulares – visa-se a essência, o universal e necessário – por não se reduzir a elas. Assim, Husserl as identifica como um conjunto de vivências que se unificam. O problema e crítica de Sartre contrariam aquilo que

⁸⁵ Cf.: Husserl, *A Ideia da Fenomenologia*. (Trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1989, p. 369-370.

aparece no desenvolvimento da teoria husserliana, especialmente quando Husserl apresenta a noção de um *eu puro* dentro da consciência (Mastro, 2020).

Alegar-se-ia que a presença de um eu puro enquanto unificador das vivências pudesse ser defendido pelo resultado da epoché. Uma vez que a redução fenomenológica suspende apenas a atribuição de ser aos objetos, o eu mantém-se na consciência refletida. Mas isso não é necessariamente suficiente para se defender o eu como um polo agente e unificador: mesmo que a narrativa egológica se mantivesse depois da epoché, o eu poderia continuar sendo apenas a forma como as vivências parecem na reflexão, como algo que as acompanha. Para Sartre, um eu puro não poderia de modo algum ser admitido porque a consciência é, em última análise, sempre irrefletida: uma reflexão é sempre o debruçar-se de uma consciência irrefletida sobre outra consciência irrefletida. O eu não é inerente a nenhuma das duas; é, portanto, sempre objeto. Até esta altura da argumentação, a defesa do eu puro em Husserl não parece sustentar-se (Mastro, 2020, p. 220).

O filósofo francês incorpora a noção de intencionalidade proposta por Husserl, percebendo nela a possibilidade de superação (1) da dicotomia sujeito/objeto, e (2) da concepção de que as características dos objetos apreendidos pela consciência enquanto fenômenos são imanentes à própria consciência. Na *Transcendência do ego*, Sartre incorpora a posição husserliana presente nas *Investigações*, ou seja, o teor de uma noção da egologia como estudo “eu”, e conclui a existência de um “eu” que não é interno à consciência, mas sim um objeto por ela contruído. Conforme escreve Sartre (1936/1966, p. 44, tradução nossa),

O Ego é a unidade de estados e de ações – facultativamente de qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e ele próprio é transcendente. É um polo transcendente de unidade sintética, como o polo objeto da atitude irrefletida. Apenas este polo não aparece senão no mundo da reflexão⁸⁶.

Sartre aponta uma alternativa ao pensamento de um ego como polo unificador das experiências, através da superposição de consciências irrefletidas. Isso é exemplificado na *Transcendência*, quando fala sobre a experiência da leitura. Ao lembrarmos de algo, há necessidade de se observar os “objetos ressuscitados”, de modo que a consciência não se posiciona sobre si mesma. Lembra-se acerca do evento, do objeto, de alguma coisa. “Ela

⁸⁶ Do original: “L'Ego est unité des états et des actions, - facultativement des qualités. Il est unité d'unités transcendentes et transcendant lui-même. C'est un pôle transcendant d'unité synthétique, comme le pôle objet de l'attitude irréfléchie. Seulement ce pôle n'apparaît que dans le monde de la réflexion”

(essa consciencia) era apenas consciência do objeto e consciência não posicional dela mesma” (Sartre, 1936/1966, p. 30-31, tradução nossa)⁸⁷.

Dessa forma, Sartre aponta para uma consciência que é, originalmente, irrefletida, ou seja, não possui um “eu” enquanto presença. Este eu só pode surgir em um “segundo” momento, quando a consciência se torna reflexiva (tem a si mesma como objeto). Como afirma Dias (2022), essa ideia indica que, “no primeiro nível, o ego é uma estrutura ausente. É a consciência refletida que o “forja” como interioridade, apenas “captável” através da operação reflexiva e por perfis variáveis, quando opera um desdobramento sobre si ou, melhor, sobre a *Erlebnis*” (p. 986).

O que se desdobra desse pensamento é a implicação de excluir um discurso egológico e também uma rejeição a uma noção psicológica de inconsciente. Dito de outra maneira, a consciência é tida como pura extroversão, que se direciona para o mundo; pois,

Sartre considera que se o ego transcendental é um princípio de unidade e individualidade da consciência, a fenomenologia pode “dispensá-lo” com “base” na própria intencionalidade, visto qualquer consciência ser sempre consciência de qualquer coisa; a consciência “possível” é sempre consciência de objecto e a unidade da consciência está, à partida, justificada pela “continuidade” ou encadeamento no fluxo dos actos de apreensão do objecto intencional ocorrido no tempo (Dias, 2022, p. 987).

Se toda consciência é consciência de alguma coisa, significa dizer que a transcendência (este movimento para fora de si), é “estrutura constitutiva da consciencia” (Sartre, 1943, p. 31). Assim, a consciência existe como “consciência de outra coisa que não ela mesma” (p. 31). Desse modo, verifica-se o absoluto: que é a consciência e sua capacidade de constatar o mundo como fenômeno, assim como a indissolubilidade com o mundo, mas sem se confundirem um com o outro (Carvalho, 2022).

Essa concepção de consciência como pura intencionalidade, sem a necessidade de um ego transcendental, tem implicações fundamentais para a compreensão do corpo e das emoções em Sartre – aspectos essenciais para a tese aqui desenvolvida. Se a consciência é originalmente irrefletida e se define por seu movimento para fora de si, então o corpo não pode ser reduzido a uma mera representação interna ou a um dado subjetivo; ele se impõe como uma realidade concreta na relação com o mundo. Sartre avança nessa compreensão em *O Ser e o Nada*, ao apresentar a distinção entre o “corpo-para-si” e o “corpo-para-outro”,

⁸⁷ Do original: “[...] elle était seulement conscience de l'objet et conscience nonpositionnelle d'elle-même”.

indicando que o corpo não é um objeto meramente passivo da consciência, mas se constitui na relação com o mundo e com os outros. Essa abordagem permite afastar interpretações cartesianas ou idealistas do corpo, sublinhando seu caráter existencial e situacional.

Da mesma forma, as emoções, longe de serem estados internos estáticos, assumem um caráter ativo e projetivo, por serem um modo da consciência captar o mundo. Em *Esboço para uma teoria das emoções*, Sartre as descreve como modos específicos da consciência de apreender e transformar sua realidade. As emoções não são meramente reações causais a estímulos externos, e sim formas pelas quais a consciência responde à sua facticidade, alterando intencionalmente o sentido da situação vivida. Logo, podemos dizer que as emoções não se limitam a ser um “conteúdo psíquico” ou a um fenômeno subjetivo supostamente interiorizado, mas fazem parte da estrutura dialética da existência.

Ao destacar o corpo e as emoções na perspectiva sartriana, torna-se possível estabelecer um vínculo direto entre essa compreensão fenomenológica da consciência e a questão da existência corpórea, ponto crucial para uma abordagem fenomenológica-existencial da psicossomática. A rejeição de um ego transcendental e a ênfase na consciência como pura exterioridade reforçam a ideia de que o corpo e as emoções não são meras instâncias separadas da subjetividade, mas constituem formas fundamentais de inserção no mundo. Isso abre caminho para uma análise da relação entre mente e corpo que ultrapassa dicotomias tradicionais, permitindo uma compreensão mais integrada do adoecimento psicossomático.

2.4 A consciência corporificada e o mundo como horizonte da existência

Ao longo deste capítulo foram apresentadas as principais bases conceituais e ontológicas da fenomenologia e do existencialismo, com o intuito de preparar o terreno para a proposição de uma abordagem da psicossomática relacionada ao projeto de ser. Por meio de um percurso que partiu de Husserl, passou por Heidegger e culminou em Sartre, foi possível descrever como a experiência humana, em sua dimensão existencial (consciente e corporal), pode ser compreendida para além das dualidades mente-corpo ou sujeito-objeto. Em vez de operar a partir de dicotomias, esses pensadores colocaram em evidência uma forma de apreensão do mundo de forma direta, caracterizada pela noção de abertura, através da experiência da corporeidade situada e pela liberdade sobre a escolha do projeto existencial.

A fenomenologia husserliana apresenta um novo paradigma para a compreensão da consciência, não mais como um recipiente de conteúdos mentais, antes como uma estrutura intencional, voltada sempre para algo fora de si. Com a noção de redução fenomenológica, Husserl propôs suspender os juízos naturalistas e descrever os fenômenos tal como se dão à consciência. Essa perspectiva permitiu repensar a corporeidade como um dado da experiência vivida, como aquilo que possibilita a própria orientação no mundo – o corpo como “ponto zero” da espacialidade e da percepção.

Heidegger, ao deslocar o foco da consciência para a existência como um todo, ampliou o escopo da fenomenologia para dar ênfase a noções como a temporalidade, a espacialidade e a angústia enquanto estruturas ontológicas da vida humana. No pensamento do filósofo alemão, a existência deixa de ter caráter enfático na consciência e inclui-se a noção de existência para a fenomenologia. A análise da existência como ser-no-mundo e a crítica à dicotomia sujeito-objeto abriram caminho para que a fenomenologia ganhasse densidade ontológica, aproximando-se de questões concretas da vida, como o cuidado, a morte e a possibilidade. Contudo, a noção de “corpo” ainda fica mais tangencial em seu pensamento.

Sartre, por sua vez, ofereceu uma fenomenologia-existencial que radicalizou a liberdade. Sartre parte do mesmo ponto de Husserl, em que a consciência, sendo pura exterioridade, jamais se contém a si mesma, mas está constantemente projetando-se para além do que é. No entanto, supera aqui a noção de ego de Husserl. Sartre ainda jovem inicia um caminho de crítica ao “pai” da fenomenologia em 1936, com a transcendência do ego. Assim, incorpora noções de fenomenologia como repertório crítico para a análise das emoções em diálogo com seus contemporâneos no texto de 1939. Nesta obra, as emoções ganham um estatuto fundamental: não são meros efeitos fisiológicos, tampouco simples expressões subjetivas, mas formas da consciência de se posicionar diante do mundo, de respondê-lo, de transformá-lo. Em 1943, com esse caminho já trilhado, chega à publicação de sua grande obra de juventude, *O Ser e o Nada*. Nesta obra, o corpo ganha importância na terceira parte, momento em que se discute a noção de corpo-para-si e corpo-para-outro, como veremos no capítulo a seguir.

Essas contribuições oferecem as chaves para o desenvolvimento da psicossomática em chave fenomenológico-existencial, pois deslocam o foco das explicações causais e lineares para uma compreensão da existência como totalidade vivida. O adoecimento psicossomático deixa de ser um “problema do corpo” ou “um sintoma da mente”, e passa a ser compreendido

como uma forma de expressão da existência em crise, uma modulação da relação do sujeito com o mundo, consigo e com os outros.

A fenomenologia e o existencialismo, ao recusarem tanto o materialismo reducionista quanto o idealismo abstrato, permitem pensar o corpo como **corpo vivido**, expressão corpórea da consciência. Nesse sentido, torna-se mais coerente pensar as emoções como **formas da relação existencial com o mundo**, e a liberdade como **condição** para essa relação e orientação do projeto existencial. Diante desses caminhos filosóficos que nos permitiram organizar a base teórica necessária, nos direcionaremos agora à análise do corpo na obra de Jean-Paul Sartre, a fim de correlacioná-lo a uma nova perspectiva para se pensar a psicossomática.

Capítulo 3 - O corpo e as emoções em Sartre

O corpo é individualização de meu engajamento no mundo.
(Sartre, *O Ser e o Nada*)

A tradição fenomenológica, em especial nas obras de Husserl, Sartre e Merleau-Ponty, aborda com sutileza um ponto específico da relação do humano com seu próprio corpo, que vai ao encontro da tradição do pensamento hegemônico ocidental sobre o estatuto da corporeidade. Vejamos um pouco do que pode ser compreendido nessa trilha filosófica.

O pensamento filosófico e científico, em geral, tende a dar pouco enfoque para a **experiência** humana corporificada. Quando falamos sobre o corpo, é comum que o apresentemos enquanto objeto, com o objetivo de descrevê-lo em seus diversos aspectos a fim de se obter uma imagem “considerada” mais objetiva sobre ele⁸⁸. O corpo se torna, para o indivíduo, um “outro” na relação que estabelece consigo mesmo, e, por tal razão, ganha, na sequência, o caráter de ser um inferno⁸⁹ para nós mesmos – isto é, aquilo que nos limita.

É fato que, mesmo na fenomenologia, ainda é dada pouca atenção ao corpo como possível meio filosófico. O próprio Husserl deu pouca ênfase à experiência do corpo em seus escritos. Cerbone (2014, p. 133) nos aponta que os esforços husserlianos para “isolar e descrever a consciência ‘pura’ ou ‘absoluta’ e o ego puro, não empírico, bem como os procedimentos necessários da redução fenomenológica, incitam a imageria de um tipo de campo, ou reino, fantasmático, descorporificado, da consciência”.

O que Cerbone (2014) expõe é que, ao retomar um método semelhante ao de Descartes na tentativa de encontrar um eu “dentro” da consciência, como produto da *epoché*, Husserl buscava tornar a fenomenologia uma epistemologia que serviria de base para todas as outras ciências. Nesse caminho, contraditoriamente à própria crítica husserliana ao positivismo, o filósofo alemão propõe um caminho de investigação que rompe com a dicotomia sujeito x objeto; mas ainda encontra na ideia de um *cogito* (ou um *ego*) o local fundamental de análise da aparição através de uma consciência pura, desconectada do substrato corpóreo que está a ela unida.

Apesar desse caráter estar presente ao longo de sua obra, Husserl não é partidário da concepção dualista sobre a relação consciência e corpo – fato que se verifica no estudo do segundo volume de *Ideias*. Cerbone (2014, p. 134) nos apresenta duas das principais ideias

⁸⁸ Ver capítulo 1.

⁸⁹ Referência a famosa frase de Sartre, encontrada na peça *Huis Clos* (Entre quatro paredes).

sobre o corpo expressas na obra husserliana supracitada: (1) “o corpo é algo que aparece na experiência como algo categoricamente distinto” e; (2) “o corpo e a autoexperiência corporal desempenham um papel essencial com respeito à possibilidade de formas diferentes de intencionalidade”.

Se iniciamos nosso estudo observando a segunda asserção, podemos entendê-la, segundo Cerbone (2014), como algo constitucional: “a constituição na experiência de vários tipos de objetos envolve o corpo” (p. 135). Esse **envolvimento** não se refere às leis fisiológicas ou mecânicas perceptuais, e sim a uma constatação fenomenológica: para que se tenha experiências que sejam **sobre** ou **de** alguma coisa (do mundo concreto, possuidor de objetos espaço-temporais), eu devo me experienciar como corporificado, como existente de um corpo. Nas palavras de Husserl (1952/2000, p. 61), “o Corpo⁹⁰ é, em primeiro lugar, o meio de toda percepção; é o órgão da percepção e está necessariamente envolvido em toda percepção”.

Algo que reforça essa tese é a discussão que mencionamos anteriormente sobre a orientação que a consciência apresenta para alcançar determinados objetos. Assim, nossa experiência perceptual do mundo está sempre em perspectiva: cada pessoa percebe a realidade sob um determinado ponto de vista. Husserl afirma que o corpo é sempre o “ponto-zero da orientação” (1952/2000, p. 62). Desse modo, o corpo é o ponto de referência que, em relação à localização do objeto, determina o modo pelo qual o objeto será percebido. Enxergo a tela e o teclado de meu *notebook* que estão abertos sobre a mesa no momento em que escrevo, porque este é o lado que está diante de meus olhos, sendo esta imagem a [quase] totalidade da minha experiência visual nesse momento, dada a proximidade dos meus olhos para com a tela. Dito de outra forma,

se considerarmos o caráter métrico de nossa experiência perceptual, ou seja, que coisas são manifestas como “aqui” ou “ali”, como “próximas” ou “distantes”, “acima” e “abaixo”, à “direita” ou à “esquerda” e assim por diante, todas essas locuções pressupõem estarmos localizados e orientados com respeito às coisas que são assim manifestas. Estarmos localizados e orientados, por nossa vez, pressupõe nossa morada

⁹⁰ Como bem pontua Cerbone (2014), antes de dar continuidade à discussão, é importante compreendermos o emprego do conceito de “Corpo”, com a letra inicial maiúscula. Na língua alemã, todo substantivo é escrito com a primeira letra em caixa alta; entretanto, a opção da tradução por manter o “C” na obra husserliana é para indicar a palavra *Leib*, em oposição ao termo “corpo”, com inicial minúscula, empregada para traduzir *Körper*. Ambas as palavras significam “corpo” em português, contudo, a distinção dos termos ocorre por haver uma diferença de sentido atribuída às palavras. *Leib* seria um correto do inglês *body*, que dá o sentido de um corpo vivo, ou, em termos fenomenológicos, experienciado; em oposição ao *Körper*, que tem um correlato em inglês *corpse*, dando ideia de um corpo enquanto entidade material, física, objetual.

corporal no espaço que experienciamos. Se não tivéssemos localização alguma no espaço que percebemos, então as coisas não apareceriam com orientação perspectiva alguma (Cerbone, 2014, p. 137).

Contraditoriamente, nem sempre nossas descrições sobre localização se aplicarão corretamente a respeito de nossos próprios corpos. Cerbone (2014) comenta que não estamos nem perto, nem longe de nossos próprios corpos, estamos vivendo-o (mesmo que irrefletidamente). Por isso a compreensão de que o corpo é o ponto-zero de nossa orientação.

Dessa maneira, Husserl já aponta a importância do corpo como fundamento da experiência perceptiva, rompendo com uma visão estritamente cartesiana da relação entre consciência e corporeidade. No entanto, sua fenomenologia ainda mantém uma distinção entre a consciência pura e o corpo, sem explorar plenamente as implicações existenciais desse dado. Como já indicado, nesse ponto Sartre avança, desenvolvendo uma concepção do corpo que não apenas o reconhece no centro da experiência perceptiva, mas também o insere diretamente na estrutura da existência. Em Sartre, o corpo não é apenas um meio através do qual a consciência apreende o mundo, mas uma dimensão constitutiva do ser-no-mundo, inseparável da maneira como o sujeito se engaja na realidade.

A seguir, examinaremos como essa perspectiva sartreana do corpo transforma a compreensão da corporeidade na fenomenologia, e como ela se articula à questão das emoções.

3.1 A noção de corpo para Sartre

Na obra sartriana, a discussão sobre o corpo ganha ênfase no segundo capítulo da terceira parte de *O Ser e o Nada*. Antes da publicação desta obra, Sartre já havia escrito suas obras dialogando sobre a relação entre a consciência humana e a tese de sua liberdade (1938). Mais adiante, quando discutirmos as emoções em Sartre, falaremos mais sobre isso. Por ora, vamos nos ater a sua noção de corpo.

Na descrição dada por Sartre (1943), o corpo apresenta um duplo caráter de existência: (1) um objeto no mundo e (2) enquanto experiência vivida imediata da consciência. Bornheim (2007) afirma que a discussão sobre o corpo elaborada por Sartre deriva de uma progressão da análise da intersubjetividade, que ocorre por meio de duas perspectivas: “a primeira, negativa, surge do próprio seio da contingência fundamental e da

impossibilidade de resolver a pluralidade de consciências numa síntese totalizadora. A segunda, positiva, brota do outro enquanto considerado como ser-objeto” (p. 95).

Assim sendo, podemos compreender que o corpo existe como um certo instrumento material, sendo uma forma de ser-Em-si, enquanto a consciência que existe nesse corpo dá significado aos dados sensoriais brutos (visão, audição, paladar, tato e olfato), que via de regra são captados pelo corpo. Em conformidade com Catalano (1985), compreendemos que, se o ser-Em-si é algo que existe em sua plena positividade, incapaz de reflexão, em oposição ao ser-Para-si, que existe através da negatividade e não se prende à existência como algo “simplesmente dado”; o Para-si é algo que, em sua gênese, se distancia de uma forma de existência “pronta”; embora vivendo, se afasta de um modo de existência já definido. Logo, o Para-si é uma nadificação do Em-si, ou seja, o corpo é o Em-si como algo nadificado, não pronto, não carregado de sentido prévio à experiência vivida do Para-si.

É preciso certo cuidado, como aponta Campos (2017), para não incorrer à noção de corpo a partir da ontologia sartriana por meio da seguinte dúvida: “mas, afinal, o corpo é um ser-em-si ou um ser-para-si?”. Apesar de legítima a pergunta, ela já aponta em sua elaboração um caminho separativo entre mente e corpo tal qual um correlato de para-si e em-si, algo que se distancia da noção dialética e originariamente unitária do ser humano como um todo. Esse argumento se comprova na própria descrição sartriana: o para-si precisa do em-si para existir, e em consequência significa dizer que não há consciência sem corpo e, por fim, o corpo só pode ser pensado como “coisa isolada” quando se pensa o corpo como objeto sem vida “no cadáver” (Sartre, 1943, p. 384). Sartre (1943) irá afirmar que “a consciência *existe seu corpo*”⁹¹ (p. 446, tradução nossa, grifo do autor).

O filósofo francês, portanto, coloca em xeque o que a tradição do pensamento ocidental propunha para o corpo – o paralelismo com a ideia de máquina, dotada de leis próprias e imutáveis – visando restituir o caráter vivencial do corpo.

O problema do corpo e de suas relações com a consciência é geralmente obscurecido pelo fato de começarmos considerando o corpo como certa coisa dotada de leis próprias e suscetível de ser definido do lado de fora, enquanto a consciência é alcançada pelo tipo de intuição íntima que lhe é própria. Com efeito: se, depois de ter captado “minha” consciência em sua interioridade absoluta, tento, por uma série de atos reflexivos, uni-la a certo objeto vivente, constituído por um sistema nervoso, um

⁹¹ Do original: “Il faudrait plutôt dire, en servant comme d’un transitif du verbe *exister*, qu’elle **exist son corps**”.

cérebro, glândulas, órgãos digestivos, respiratórios e circulatórios [...], irei deparar com dificuldades insuperáveis: mas essas dificuldades provêm do fato de que tento unir minha consciência, não ao meu corpo, mas ao corpo dos outros. Com efeito, o corpo cuja descrição acabo de esboçar não é meu corpo tal como é para mim. Não vi e jamais verei meu cérebro, ou minhas glândulas endócrinas. [...] Não nego, nem pretendo ser desprovido de cérebro, coração ou estômago. [...] Sem dúvida, pude ver a mim mesmo durante uma radioscopia: a imagem de minhas vértebras em uma tela. Mas eu estava, precisamente, do lado de fora, no meio do mundo; captava um objeto inteiramente constituído, como um isto entre outros istos, e somente através de um raciocínio podia retomá-lo como meu: era, então, muito mais minha propriedade do que meu ser (Sartre, 1943, pp. 413-414, tradução nossa).

Sartre (1943) coloca em questão a confusão que fazemos ao pensar o corpo para nós mesmos (enquanto entidade existencial), e o corpo para os outros (compreendido como um objeto). Tende-se a estudar o corpo, assim como outros objetos, à distância de nós mesmos; o que nos leva a considerá-lo como um ser-para-outro.

Um exemplo prático que Sartre nos fornece para evidenciar essa condição contraditória, é o problema da visão. Ele afirma que o olho humano é incapaz de ver-se no ato de enxergar. Ou seja, mesmo que fosse possível para alguém ver o seu próprio olho por distintos meios (no espelho, na câmera do celular, em uma fotografia, etc.), o seu olho está “dirigindo seu olhar para o mundo” (Sartre, 1943, p. 405, tradução nossa). Percebemos o mundo como um outro. Quando alguém, como nos exemplos apresentados, pode ver seu olho, essa pessoa o vê como algo no mundo, ou seja, o olho que se apresenta é um outro em relação ao olho que está enxergando.

Sabemos que o olho é um órgão sensível a ondas eletromagnéticas, tendo uma determinada estrutura que possibilita uma “certa” percepção visual mais ou menos nítida. No entanto, não é possível ver o olho em seu ato de enxergar. O olho experimenta o olhar. Assim, o olho não pode captar a si mesmo enquanto revela ao sujeito um aspecto visível do mundo (Sartre, 1943). Não há essa dupla consciência no ato de experienciar o mundo, tal como a consciência que vive o corpo, que em geral, costuma ser irrefletida.

A descrição fenomenológica sartriana parte, portanto, da ideia do olho como um objeto que vê, na tentativa de recuperar a **descrição da nossa experiência** ao enxergar. O olho, enquanto órgão do corpo, é recuperado em **termos de possibilidade** e não como um mecanismo regulado por determinadas leis (ópticas). Nesse raciocínio, constatamos que o

corpo adquire duas formas de aparecimento inconciliáveis – de objeto e de experiência. “O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo”⁹² (Sartre, 1943, p. 416, tradução nossa, grifo do autor). Em Sartre, o humano não é descrito como a **união** de uma consciência a um corpo.

Nessa perspectiva, Sartre (1943) argumenta que o obscurecimento do corpo enquanto **meu** corpo, tende a surgir por ser algo que está no-meio-do-mundo. Dessa maneira, como estou sempre vivendo meu corpo, tendo a não o perceber como aquilo que age. Por exemplo: enquanto estamos escrevendo um texto, estamos direcionando nossa consciência para o fluxo de pensamentos que nos permite organizá-lo. Isso ocorre a tal ponto que tendemos a vivenciar a experiência da escrita como o ato de apertar determinadas teclas no teclado de nosso computador. Na relação que estabelecemos com o mundo, o objeto tende a ser nosso computador. Nossa experiência de vida (consciência de primeiro grau) só nos permite a vivência da escrita, obscurecendo para nós a qualidade de nossas mãos e braços como objetos que possibilitam o digitar no teclado. Só consigo me aperceber desta relação, ao afastar-me da experiência fluida da escrita e me olhar “de fora”, ao intencionar minha experiência de escrever e refletir sobre ela.

Por isso, há uma tendência nossa em compreender o Para-si e o mundo como coisas separadas uma da outra, embora se relacionem como marco de fundamento da consciência: ao entrar em contato com o mundo, entra em contato consigo mesma e dota ambos de sentido. É nessa direção que o corpo acaba sendo compreendido como aquilo que está “negado” à minha percepção, ainda que ele seja o meu centro de referência em relação ao mundo.

Sartre (1943) explica essa relação dizendo que: “somente pelo fato de que há um mundo, esse mundo não poderia existir sem uma orientação unívoca com relação a mim” (p. 389, tradução nossa). Portanto, é o corpo que me possibilita um determinado ponto de vista em relação ao mundo, entretanto, esse ponto de vista não é meramente contemplativo, como se nossa consciência estivesse acima da realidade, sobrevoando-a; o corpo está comprometido com o mundo, sendo que ele está **inserido** nesse mundo. Nas palavras de Sartre (1943), “ser, para a realidade humana, é ser-aí; ou seja, ‘aí, sentado na cadeira’, ‘aí junto a esta mesa’, ‘aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção etc.’”⁹³ (p. 420, tradução nossa).

⁹² Do original: “*C’est tout entier que l’être-pour-soi doit être corps et tout entier qu’il doit être conscience: il ne saurait être uni à u corps*”

⁹³ Do original: “*Être, pour la réalité-humaine, c’est être-là; c’est-à-dire ‘là sur cette chaise’, ‘là, à cette table’, ‘là, au Sommet de cette montagne, avec ces dimensions, cette orientation, etc.’*”

A partir do exposto até agora, verificamos a prova ontológica (ou seja, que toda consciência é consciência de algo [intencionalidade]; sendo intencional, não pode haver conteúdos que lhes são internos [tese da vacuidade]; logo, a coisa que se está consciente deve estar fora da consciência). Sartre argumenta em prol de uma rejeição da noção de sensação enquanto um evento interno e privado, resultado de uma afetação com o mundo. A sensação (oriunda dos órgãos dos sentidos), tal como pensada costumeiramente em psicologia, parece descrever o corpo como um mediador entre a externalidade (mundo) e a internalidade (consciência), o que tem por consequência a afirmação de que não temos contato com o mundo, mas com as impressões que o mundo pode nos causar. Isso retira dos indivíduos a possibilidade de pensar a existência como experiência direta com o mundo, de tal forma que se torna possível argumentar, por exemplo, que o sofrimento advém da impressão (“errada”) que o indivíduo tem da realidade (qualquer que seja “a realidade”), e que é possível retirar o sofrimento do indivíduo ao auxiliá-lo a modificar sua impressão (“crença” ou “fantasia”) sobre o real.

Na perspectiva sartriana, somos sujeitos incorporados. Em concordância com Campos (2017), e em oposição à noção clássica de sensação em psicologia, quer dizer que “eventos corporais como dor, prazer, calor, frio, amargor, doçura, ira, etc., para ele, não são sensações, no sentido que acabamos de descrever, e sim *atos conscientes*. Ou seja, *são* a própria consciência.” (p. 25, grifos da autora). No entendimento de Sartre (1943), essa compreensão pode ser constatada em alguns trechos do *Ser e o Nada*, como, por exemplo:

O prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente – da consciência de prazer [...]: não é uma representação, é um acontecimento concreto, pleno e absoluto. [...] Não há *antes* uma consciência que recebesse *depois* a afecção prazer, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade de consciente, como um feixe de luz. Há um ser indivisível, indissolúvel. (Sartre, 1943, p. 11 grifos do autor)

E também:

O corpo de Pedro de modo algum se distingue de Pedro-para-mim (...): esse franzir de cenho, esse rubor da face, essa tartamudez, esse leve tremor das mãos, esses olhares enviesados que parecem ao mesmo tempo tímidos e ameaçadores, tais fenômenos não *expressam* ira, mas *são* a ira (Sartre, 1943, p. 386, grifos do autor)

Portanto, a ira não é um estado privado (ou interno) de Pedro que acontece em seu corpo após o mesmo ter sido afetado por uma causa externa que lhe produziu alterações

fisiológicas (teoria de Cannon-Bard) e que, quando constatadas por ele (teoria de James), o teria deixado irado. Cenho franzido e rubor, em uma perspectiva sartreana, **não são efeitos** (afecções) causados no corpo pelo objeto que provocou a ira – eles são a própria ira. O prazer, de modo análogo, não é considerado uma afecção – não no sentido de o corpo ser afetado “de fora” por algo prazeroso – que adere *a posteriori*, tal como propõe Kant, uma consciência. “Não há uma causa exterior produzindo um evento psíquico [o prazer] nem um evento psíquico produzindo consciência de si” (Sartre, 1943, p. 21). **O prazer é, ele mesmo, uma forma de consciência, ou seja, uma forma de o sujeito dirigir-se intencionalmente para algo no mundo.**

No fim das contas, ao falarmos da percepção, é que percebo os objetos do mundo segundo uma ordem, uma determinada **orientação**. Se voltarmos ao exemplo da redação do presente texto, posso descrever que minha percepção visual está focada na tela de meu computador. Contudo, ainda assim posso ver, periféricamente, minhas mãos se mexendo e pressionando o teclado, alterando constantemente o que minha visão apreende (minha tese tomando forma). Ao mesmo tempo, sei que não estou isolado vendo apenas uma tela. Se tomarmos emprestado alguns termos da psicologia da Gestalt, poderíamos dizer que a tela aparece como **figura**⁹⁴ sobre um **fundo**⁹⁵ de outros objetos ao meu redor: mãos, mesa, celular, garrafa de água, livros; além das outras percepções que me aparecem aos sentidos (o barulho da construção no prédio ao lado, o cheiro do café presente na clínica, a sensação de frio de inverno, etc.).

É por meio de mim, enquanto para-si, que organizo a experiência perceptual que tenho neste campo de objetos visto pelos meus sentidos. Entretanto, não é necessário – como uma imposição arbitrária – que tudo isso descrito seja dessa maneira, não podendo ser de outra forma. Toda a percepção da realidade vivenciada que descrevi é contingente: poderia ser de outra maneira. Mas, mesmo que a realidade se apresentasse de outro modo que não o do exemplo citado, ainda assim os objetos que eu poderia ter à minha disposição apareceriam sempre de uma só vez, como uma **totalidade**. Mesmo assim, apareceriam sob uma perspectiva muito particular: a minha. Essa perspectiva me possibilita o encontro com os objetos do mundo de uma determinada maneira. Como afirma Merleau-Ponty (1999, p. 136), “é preciso que os objetos me mostrem sempre somente uma das faces”, na medida em que os percebo.

⁹⁴ Imagem que se destaca no campo visual

⁹⁵ Determinadas percepções que tenho, mas que, por meio da intencionalidade, não visio neste momento, a fim de orientar o foco para a figura.

Por essa razão, em fenomenologia, dizem que nossa consciência (e, no limite, nosso ser como um todo) é uma intencionalidade. A consciência possibilita um direcionamento de nós mesmos para o mundo, como um alvo demarcado. Isso demonstra certa forma de orientação do indivíduo para o mundo, atribuindo-lhe sentido. A intencionalidade, sendo estrutura constitutiva do Para-si, é o que possibilita a mudança e direcionamento do olhar a cada momento, de forma que o mundo aparece para mim através da manifestação dos objetos nele presentes, enquanto “o objeto aparece sobre fundo de mundo e se manifesta em relação de exterioridade com outros ‘istos’ que acabam de aparecer”⁹⁶ (Sartre, 1943, p. 430, tradução nossa). Nesse sentido, compreendemos o corpo (entendendo-o como parte do para-si) enquanto algo coextensivo ao mundo, central para o ponto de vista da primeira pessoa e fundamental à fenomenologia.

O corpo tal como vivido para mim é o ponto de vista sobre o qual não posso mais ter um ponto de vista; é a possibilidade que sou de andar, de correr, de nadar, etc., e não algo que vi em tratados de fisiologia. Este último, Sartre o considera um corpo morto, aquele cujo ser é o ser de um “isto”. Tomar um ponto de vista sobre meu próprio ponto de vista acerca do mundo (meu corpo) seria captá-lo enquanto um “isto” disposto em rede com os demais “istos”. Entretanto, neste caso, a relação se tornaria uma relação de conhecimento e nos desviaríamos do corpo-Para-mim, que é fundamentalmente vivido. Com isso, Sartre busca nos dizer que o corpo (isso vale igualmente para a consciência, pois ela “existe seu corpo”) é uma dimensão vivida a todo o momento. Sobre este pano de fundo é que as relações de conhecimento podem se fundamentar (Inague Júnior, 2014, p. 147).

O caráter de “isto” a que Inague Júnior (2014) se refere, inclui também a noção de corpo-para-mim, já que o ser-no-meio-do-mundo está sempre, e a todo momento, cerceado por campos perceptivos e práticos. Ou seja, o corpo está situado como um centro de referência objetivo, que está alocado em um determinado campo ao seu entorno (Sartre, 1943). Entretanto,

[...] esse centro, como estrutura do campo perceptivo considerado, não é visto por nós: somos o centro. Assim, a ordem dos objetos do mundo nos devolve perpetuamente a imagem de um objeto que, por princípio, não pode ser objeto para nós, já que é aquilo que temos-de-ser. Assim, a estrutura do mundo pressupõe que não podemos ver sem

⁹⁶ Do original: “*L’objet paraît sur fond de monde et se manifeste en relation d’extériorité avec d’autres ceci qui viennent d’apparaître*”

sermos visíveis. As referências intramundanas só podem efetuar-se com objetos do mundo, e o mundo visto define perpetuamente um objeto visível, ao qual remete suas perspectivas e disposições.⁹⁷ (Sartre, 1943, p. 431, tradução nossa).

Inague Júnior (2014) explica que Sartre (1943) define o corpo-Para-si de duas maneiras: primeiro, como um “não objeto”, e, em determinados casos, como um “quase-objeto”: “aquilo que me faço ser e que, por isso mesmo, não pode ser um objeto-para-mim às últimas consequências” (Inague Júnior, 2014, p. 149). “[O corpo] é o em-si transcendido pelo para-si nadificador e que recaptura o para-si nesse transcender mesmo”⁹⁸ (Sartre, 1943, p. 421, tradução nossa). Sartre (1943) afirma que o corpo “está por toda parte no mundo”, de modo que se situa em um campo de referências práticas, o que possibilita sermos uma “[...] perpétua expansão que remete constantemente a um centro e de ser esta imagem-vivida que o mundo me devolve” (Inague Júnior, 2014, p. 86).

Fazendo um paralelo com o pensamento de Merleau-Ponty (1999), o corpo me possibilita a capacidade de ter um ponto de vista sobre o mundo; contraditoriamente, pela própria estrutura do mundo, não posso ter um ponto de vista sobre mim mesmo, porque não sou objeto de minha pessoa, sou um existente. Nesse raciocínio, assim como para a percepção, existem diversos objetos que indicam diretrizes sobre o campo a ser percebido, orientado em relação a mim; também na ação surge algo similar: o corpo é experimentado como “instrumento e alvo de nossas ações” (Sartre, 1943, p. 359).

Nossa ação para o mundo direciona-se aos objetos que estão por aí, à nossa disposição. Esses objetos podem ser apreendidos como coisas ou utensílios (Santos, 2011, p. 92). A utilidade de um dado objeto é dada na medida em que estabelece referências práticas, a partir de mim mesmo, em relação a esses objetos. Assim, capto meu corpo por meio da ação que exerço sobre o mundo, ainda que, inicialmente, essa consciência seja irrefletida de mim mesmo, obscureça a minha experiência enquanto vivente.

Quando realizo uma determinada atividade, como ouvir música, percebo que a ação de ouvir não aparece, em um primeiro plano, como algo refletido, mas como uma ação “de segundo plano”. Na medida em que ouço a música, revelam-se para mim os instrumentos

⁹⁷ Do original: “[...] ce centre, comme structure du champ perceptif considéré, nous ne le voyons pas: nous le sommes. Ainsi, l’ordre des objets du monde nous renvoie perpétuellement l’image d’un objet qui, par principe, ne peut être objet pour nous puisqu’il est ce que nous avons à être. Ainsi, la structure du monde implique que nous ne pouvons voir sans être visibles. Les références intramondaines ne peuvent se faire qu’à des objets du monde et le monde vu définit perpétuellement un objet visible auquel renvoient ses perspectives et ses dispositions”.

⁹⁸ Do original: “il est l’em-soi dépassé par le pour-soinément et ressaisissant le pour-soi dans ce dépassement même”

utilizados, um determinado ritmo, uma certa harmonia, talvez uma letra cantada, etc.; mas me é ocultado o ouvido que ouve – não que ele seja inexistente à minha audição, mas não capto, de início, o ouvido que ouve como “meu ouvido que neste momento recebe uma certa vibração sonora”. No ato de ouvir, os ouvidos são tão somente um utensílio que possibilita a audição; assim como, de forma análoga, meus olhos não são percebidos enquanto aquilo que possibilita minha visão, mas aquilo que está em ato já vendo o que está a minha frente. Isso vale também para os outros sentidos.

Em suma, nossa consciência no ato de agir não capta o corpo como um instrumento, mas vive-o. São os utensílios do mundo à minha disposição que indicam a referência ao meu corpo: a cadeira me indica que estou sentado, a temperatura me indica que está frio, etc. Assim, o corpo se adapta aos objetos do mundo, lidando com a resistência que as coisas imprimem em si. Merleau-Ponty (1999) chega a dizer que o corpo funciona como um instrumento, assim como os objetos; mas o corpo é aquilo pelo qual a instrumentalidade dos objetos se torna possível. Um exemplo muito interessante sobre o corpo e sua “extensividade”, ou seja, que a percepção do mundo pode ser expandida através dos objetos no mundo, pode ser encontrada no exemplo da bengala, apresentada por Ponty na *Fenomenologia da Percepção*:

A bengala do cego deixou de ser para ele um objeto, ela não mais é percebida por si mesma, sua extremidade transformou-se em zona sensível, ela aumenta a amplitude e o raio de ação do tocar, tornou-se o análogo de um olhar. Na exploração dos objetos, o comprimento da bengala não intervém expressamente e como meio-termo: o cego o conhece pela posição dos objetos, antes que a posição dos objetos por ele. A posição dos objetos está imediatamente dada pela amplitude do gesto que a alcança e no qual está compreendido, além da potência de extensão do braço, o raio de ação da bengala. (Merleau-Ponty, 1999, p. 198).

Da mesma maneira, podemos pensar na utilização de diversos aparelhos eletrônicos na atualidade. Eles se tornam uma extensão minha em relação ao mundo na medida em que podem ser utilizados como mais um recurso de nossas “memórias”; na conexão [quase que] instantânea com outras pessoas; na interposição entre mim e algumas possibilidades de afeto, como, por exemplo, o tédio.

Nessa linha de pensamento, podemos nos amparar em Heidegger (1927/2022), em suas conclusões de que na ação humana é possível atribuir determinada instrumentalidade a um dado objeto. O pensador alemão explica que, em sua concepção, “Rigorosamente, *um*

instrumento nunca ‘é’. O instrumento *só* pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser.” (p.116, grifos do autor). Nesse sentido, é a relação que se estabelece com o instrumento que possibilita sua forma de ser, haja vista que os instrumentos são tidos como “algo para [...]” (p. 116). Na estrutura “ser para”, acha-se uma atribuição ou referência de algo para algo.

Parece confuso, mas tentemos nos deter à análise heideggeriana. Lidar com o mundo é sempre lidar com um ente intramundano, haja vista que estamos imersos no mundo espaço-temporalmente e lidamos com as coisas e pessoas que nele existem. Assim, quando existe a possibilidade de um manuseio de determinado objeto, diz-se, na linguagem heideggeriana, que este ente é um *instrumento* (*Zeug*) ou um manual, pois os objetos do mundo estão a nossas mãos. Portanto, o ser dos objetos reside em sua manualidade (*Zuhandenheit*). Com isso, o sentido de ser daquilo que é manual está em seu manuseio. Um exemplo apresentado por Heidegger (1927/2022) é a relação de um martelo com o ato de martelar. O martelo, enquanto objeto situado no espaço e no tempo, atua como simplesmente dado (*Vorhandenheit*)⁹⁹, mas ao utilizarmos o martelo para martelar, desvelamos o sentido de ser do martelo, sua utilidade.

Assim, Heidegger direciona sua argumentação ao sentido existencial e fenomenológico da experiência que temos sobre as coisas, em oposição ao modo como as ciências o fazem. Na ciência, qualquer tipo de experiência se torna um simples dado, algo “isolado” e “puro”, ou seja, simplesmente é. As coisas são demonstradas mediante cálculos, medições e produções, mas escapa ao plano científico o martelar. O sentido atribuído a esse ato só pode ser adquirido no uso, no manuseio de algo.

Então, conforme dito anteriormente, Heidegger compreende o corpo como parte do envolvimento prático e cotidiano do *Dasein* com o mundo. O corpo, nesse contexto, não é tomado como um objeto isolado ou reduzido a termos biológicos, mas enquanto aquilo que está inserido e opera dentro das possibilidades existenciais do *Dasein*. Nesta concepção, o corpo aparece implícito, como o meio pelo qual o *Dasein* habita e interage com a temporalidade, a espacialidade e a afetividade. O corpo não é tematizado enquanto “presente à mão” (*vorhanden*), mas “pronto para uso” (*zuhanden*), integrado às práticas cotidianas.

⁹⁹ Os termos em alemão nos ajudam a compreender a construção do pensamento heideggeriano. A partícula “Zu”, em alemão, pode significar várias coisas, mas quando utilizada como prefixo, a exemplo do caso de *Zuhandenheit*, ela nos demonstra um sentido, uma direção, um intencionalismo “para” algo. Em oposição, a utilização da partícula “Vor” nos remete a algo que antecipa, ou vem à frente, como em *Vorhandenheit*. Dessa forma, *Zuhandenheit* é traduzido como manualidade, no sentido de uma que se realiza enquanto *Vorhandenheit* seria algo anterior à própria experiência da utilização de algo.

À vista do exposto, cabe mencionar uma convergência entre Heidegger e Merleau-Ponty na maneira como ambos compreendem o corpo. Para eles, o corpo é um elemento inseparável da existência e da experiência do mundo. Em Heidegger, a corporalidade do *Dasein* não pode ser reduzida a um mero objeto presente no espaço, mas deve ser entendida como um modo de ser que se manifesta no engajamento prático com o mundo. O corpo não é um instrumento externo à existência humana, e sim parte integrante de seu ser-no-mundo.

Merleau-Ponty, por sua vez, expande essa concepção ao enfatizar a corporeidade como a base da percepção e da subjetividade. A seu ver, o corpo não é apenas um meio de interação com o mundo, mas a própria condição da experiência. A percepção não ocorre de maneira desincorporada, mas sempre a partir de um corpo situado, que sente e age no mundo. Assim, tanto Heidegger quanto Merleau-Ponty rejeitam a visão filosófica moderna do corpo como uma mera máquina separada da mente, propondo uma compreensão em que a corporeidade é inseparável da subjetividade e da existência.

Sartre dialoga com essas concepções e também introduz uma perspectiva distinta, enfatizando a ambiguidade da relação entre a consciência e o corpo. Se para Heidegger e Merleau-Ponty o corpo é o meio pelo qual o ser humano se engaja no mundo, para Sartre ele também pode ser experimentado enquanto objeto que escapa à consciência no existir. Esse ponto se torna particularmente evidente em sua análise do olhar do outro: quando somos vistos por alguém, nosso corpo deixa de ser apenas algo vivido subjetivamente e passa a ser um objeto para a consciência alheia. Esse paradoxo entre subjetividade e objetificação é central para a fenomenologia sartriana, e se desdobra em diversas dimensões da existência, incluindo a afetividade.

3.1.1 O captar ontológico do corpo: para-si e para-outro

Sartre descreve os modos de ser (ou ainda, as dimensões ontológicas corpóreas): o corpo-para-si (ou facticidade); o corpo-para-outro; e o “para-si-para-outro” (uma terceira dimensão que aponta para a intersubjetividade. As dimensões apresentadas precisam, afirma Sartre, efetivar-se de modo a respeitar a ordem do Ser, do fenômeno **corpo** tal como ele é encontrado, e não a uma ordem que seja puramente lógica (seja dedutiva ou indutiva).

A partir da observação direta do corpo enquanto fenômeno, Sartre demarca dois modos pelos quais podemos alcançá-lo, sendo um irredutível ao outro: (1) o **Corpo Concreto**; e (2) o **Corpo Abstrato**. Estes são dois modos de demarcação do fenômeno

Corpo: podemos alcançar o corpo concreto, o corpo como ser para si, tal como somos um Corpo por um tipo de acesso que nos é próprio, sem qualquer distância entre o corpo e a consciência. De outra perspectiva, podemos tomar nosso corpo e o corpo de outra pessoa de modo abstrato, por meio da consciência reflexiva. “Esta demarcação entre o corpo que sou (concreto), e o corpo para o outro (abstrato) permite não confundir dois planos ontológicos radicalmente distintos, o que não quer dizer separados” (Fuchs, 2018, p. 298).

Quando se afirma que tais demarcações falam de um mesmo corpo, e que este [corpo] não pode ser compreendido de forma separada, o que se quer dizer é que não existe um corpo concreto de um lado, e de outro um que seja abstrato. O que há são dois modos distintos de alcançar o corpo enquanto fenômeno. Assim, o corpo que somos é alcançado por uma consciência perceptiva e espontânea (irrefletida), que, em sua origem, não evidencia característica de separação entre o corpo e a consciência. O corpo abstrato, por outra perspectiva demarcatória, pode ser alcançado por uma consciência de segundo grau (reflexiva), a qual, por ser tal como é, parece apresentar uma distância ou “separação” deste corpo. Essa distância ou separação é feita de nada, servindo apenas para uma demarcação contextual do corpo.

Para ilustrar essas noções de corpo concreto e corpo abstrato, vejamos um trecho do livro exemplo *O Paciente Psiquiátrico* (1956), do psiquiatra holandês Jan Hendrik van den Berg (2014 – 2012):

Os lamentos do paciente quanto ao seu estado físico (não tem a menor aparência de estar enfermo), referem-se ao seu coração. Há muitos anos que vem sofrendo de palpitações, especialmente em crises esporádicas. A princípio essas crises eram suportáveis, mas se tornaram gradualmente tão violentas que receava desmaiar de fraqueza. No intervalo dessas crises, sofre de dor permanente no peito. Parece-lhe que seu coração bate depressa demais. Há qualquer coisa de errado em seu peito; alguma coisa que vai rebentar. O paciente tem medo que seu coração pare subitamente de bater. É por isso que conserva a mão dentro do colete; quer estar alerta quanto ao seu batimento. O seu pulso, de fato, tem ritmo muito rápido e ligeiramente irregular. Afinal de contas, seria talvez conveniente consultar um cardiologista. Replica, todavia que já consultou grande número de cardiologistas, que lhe asseguraram unanimemente estar perfeito o seu coração. Mostra-me a carta que recebeu do último cardiologista consultado, o mesmo que lhe sugeriu consultar um psiquiatra. Os dizeres dessa carta confirmam que o exame cuidadoso não revelou qualquer anomalia, a não ser as

batidas muito rápidas e o pulso ligeiramente irregular. Junto a carta está um filme eletrocardiográfico, que de sobejo prova nada haver de anormal no coração (Berg, 1956/1981, p. 15).

No relato acima, o paciente descreve uma experiência de sofrimento vivido. Ele se refere a um coração concreto; por outro lado, o coração quando examinado é tomado de maneira abstrata pelo(s) médico(s) cardiologista(s). Contudo, trata-se do mesmo coração. O coração que palpita e possibilita um pulso irregular é de corpo concreto de um paciente concreto que percebe e sofre – é corpo e é consciência ao mesmo tempo. De outro lado, o coração quando examinado é tomado de modo abstrato – não vivido, mas examinado por meio de metodologias específicas. Ambas as perspectivas, concreta e abstrata, de paciente e de médico, são fenômenos da realidade: é verdadeiro o sofrer, assim como é verdadeira a ausência de um problema, de fato, cardíaco.

Pela ordem ontológica chegamos ao corpo concreto, entendendo-o como o corpo que somos (nas mais diferentes situações), agindo intencionalmente (em movimento para o futuro). Esse corpo concreto pode ser compreendido como ser para-si, tal qual o exemplo do paciente que sofre as palpitações no coração, tem dor no peito, permanece com a mão sob o colete, etc. Esse corpo concreto se encontra “aí”, no meio do mundo, situado entre as coisas, existindo em um dado tempo e em uma dada localidade; porém, ele pode ser abstraído de sua realidade e constatado por uma consciência reflexiva que o analisa de maneira abstrata – no caso do exame médico.

Seguindo a ordem ontológica, é necessário compreender primeiro o corpo concreto – ou o corpo como ser-para-si, corpo e consciência. Esse corpo concreto pode ser visto de forma abstrata, tanto pelo outro quanto pelo próprio sujeito. Um exemplo de abstração do próprio corpo seria: quando o paciente reclama da dor no seu peito, ou das palpitações cardíacas, ele está tomando o corpo de maneira abstrata, o que se constata quando ele diz: “meu coração está acelerado”. Quando se emite essa asserção, verifica-se uma atitude reflexiva em relação ao seu coração acelerado, a qual aparece enquanto fenômeno – um distanciamento do paciente em relação a seu coração. O paciente toma o corpo enquanto propriedade, mais do que como parte de si – situação oposta a quando está vivenciando as palpitações, em que não há distância alguma entre o paciente que tem consciência da experiência total do coração acelerado: ele é o coração acelerado.

A pessoa que examina/constata o próprio corpo toma-o, muitas vezes, abstratamente, do mesmo modo que pode examinar/constatar outros objetos: um relógio, uma mesa, o

celular, etc. Esses objetos também são possíveis de alcançar pelo outro, por meio de uma consciência que se direciona a eles. De igual forma, outro também pode alcançar o corpo do paciente, como alcança qualquer outro “corpo” presente numa situação dada: este é o plano ontológico por meio do qual o corpo é captado pelo outro, como objeto.

Então, temos o corpo-para-si (o corpo concreto) e, sendo esse corpo, é-se o corpo-dor, o corpo-prazer, os olhos fatigados, os dedos sobre o teclado, o pescoço enrijecido, o coração palpitante, etc. Essa é a primeira forma de alcançarmos o corpo por meio de uma consciência perceptiva espontânea, imediata, e sem alguma distância do corpo. Neste plano, é-se integralmente corpo e consciência, um ser psicofísico e pré-reflexivo. Por outro lado, este corpo que se é alcançado, só o é pelo outro. Numa partida de futebol, o jogador é inteiramente pernas que correm pelo campo de futebol, pés que chutam a bola em dada direção; se porventura ele sofre um acidente e a perna é fraturada, ele é inteiramente essa perna e a dor que lhe impõe. Contudo, os torcedores o captam como objeto: constatam que o jogador chuta a bola em dada direção e teve a perna quebrada, que por suas reações físicas, expressão facial, contorções do corpo, está com dor. Tudo isso é alcançado de fora, pelo outro.

Em síntese, o corpo-para-si (ou facticidade) manifesta o ser contingente do para-si, isto é, uma presença ao mundo como condição situada da realidade humana, constantemente transcendida em possibilidades. O aspecto do corpo não pode ser definido fora das relações que se estabelece com o mundo, tampouco separado da consciência. Nesse sentido, o corpo não é puramente uma entidade espacial tal como outros seres-em-si; ao contrário, o corpo move-se e interage com o espaço e com os outros objetos, modificando o que “está posto”. Isso se evidencia pela ação e pelos sentidos que definem tanto uma determinada ordenação em direção ao mundo, quanto um “centro de referência”, como apontavam Husserl (1901) e Ponty (1999). Assim, o corpo não pode ser compreendido como mero utensílio, mas como algo que [me] constitui aquele que sou.

Neste sentido, meu corpo está por toda parte no mundo: está tanto lá adiante, no fato de que o poste luminoso esconde o arbusto que cresce na calçada, quanto no fato de que a mansarda, mais longe, acha-se acima das janelas do sexto andar, ou no fato de que o automóvel que passa rumo da direita para a esquerda, detrás do caminhão, ou de que a mulher atravessando a rua parece menor do que o homem sentado à varanda do bar. Meu corpo, ao mesmo tempo, é coextensivo ao mundo, está expandido

integralmente através das coisas e concentrado nesse ponto único que todas elas indicam e que eu sou sem poder conhecê-lo (Sartre, 1943, p. 432, tradução nossa).¹⁰⁰

Diante deste excerto, entendo que existo meu corpo. No mesmo sentido, minha consciência existe meu corpo. Isso se apresenta de tal forma amalgamado, que o próprio existir corpóreo-consciente se confunde com o modo pelo qual nos afetamos, uma vez que as emoções são um modo de ser da consciência. Dito de outro modo, o que Sartre chama de corpo-para-si manifesta a própria consciência (irrefletida, inicialmente) como uma facticidade.

Esta consciência visa uma superação de sua existência (como um em-si, um objeto) por meio da intencionalidade (que se manifesta, dentre outros modos, por meio da ação no mundo), o que permite a transcendência. É justamente por transcendermos a nós mesmos que acabamos superando, ultrapassando e até transcendendo o nosso próprio corpo. Contudo, este transcender não elimina o corpo, mas instaura um impulso inicial para o vivido.

O segundo modo de ser, corpo-para-outro, remete a uma dimensão corpórea abstrata, que não surge enquanto fenômeno do vivido, mas do conhecido. Ele é alcançado enquanto fenômeno em relação sintética com o mundo e com a consciência; ou seja, ele é alcançado na relação com o outro. Sartre (1943) diz que este é um “corpo-mais-do-que-corpo” (p. 473), tendo em vista que este é um objeto psíquico na medida em que facticidade e transcendência se confundem.

Quando o corpo do outro surge, acontece como um centro de referência secundário, indicado pelos objetos com os quais nos relacionamos (por exemplo, verificar um corpo – uma pessoa – em determinada situação); por outro ângulo, esse corpo do outro é também carne (uma coisa). Dessa forma, há uma diferença substancial entre o **corpo-para-outro**, que, em síntese, é o outro em situação; e o cadáver, um “isto” em uma relação de exterioridade com outros “istos” aí no mundo – sendo esse um ser que não pode mais se transcender.

Isto quer dizer que o corpo do Outro é apreendido por mim tal como um Em-si, de modo que transcendendo sempre rumo às minhas possibilidades, revelado por características contingentes. Essas características revelam que

¹⁰⁰ Do original: “*En ce sens, mon corps est partout sur le monde: il est aussibien là-bas, dans le fait que le bec de gaz masque l’arbuste qui croît sur le trottoir, que dans le fait que la mansarde, là-haut, est au dessus des fenêtres du sixième ou dans celui que l’auto qui passe se meut de droite à gauche derrière le camion. Ou que la Femme qui traverse la rue paraît plus petite que l’homme qui est assis à la terrasse du café. Mon corps est à la fois coextensif au monde, épandu tout à travers les choses et, à la fois, ramassé en ce seul point qu’elles induisent toutes et que je suis sans pouvoir le connaître*” (Sartre, 1943, p. 432).

O corpo do Outro é o puro fato da presença do Outro em meu mundo como um ser-aí que se traduz por um ser-como-isto [...] como corpo sem captar, ao mesmo tempo, de modo não explícito, meu corpo como o centro de referência indicado pelo Outro (Sartre, 1943, p. 382).

Desse modo, a relação de alteridade com o corpo do Outro não me permite percebê-lo apenas como carne, ou seja, um objeto isolado em pura relação de exterioridade com outros objetos, mas, ao contrário, este corpo me é “dado originalmente como corpo em situação” (Sartre, 1943, p. 384), sendo impossível separá-lo dessa experiência vivida.

Retoma-se, com isso, a máxima sartriana que argumenta em prol da existência preceder a essência, pois não há primeiro o corpo para depois haver a ação, mas o corpo deve ser a contingência objetiva da ação do outro. Com isso, o Outro, enquanto corpo, não pode ser inserido em uma situação já existente ou previamente definida, uma vez que é justamente a partir dele que passa a existir a situação.

Jamais será possível compreender o problema psicológico da percepção do corpo do Outro se não captarmos primeiro esta verdade essencial: o corpo do Outro é percebido de modo totalmente diferente dos demais corpos; porque, para percebê-lo, vamos sempre do que está fora dele, no espaço e no tempo, a ele mesmo; captamos sua atitude a contrapelo por uma espécie de inversão do tempo e do espaço. Perceber o Outro é fazer anunciar através do mundo aquilo que ele é (Sartre, 1943, p. 384).

Ainda assim, de outra perspectiva, o outro aparece à nossa consciência enquanto um ‘para-si objeto’, como uma transcendência-transcendida. Isso significa que enquanto nos projetamos na vida, em nossas respectivas possibilidades, apreendemos o outro como um “isto” incapaz de transcendência. O outro não é isto exatamente como um objeto, mas é “indicado primeiramente pelas coisas como um instrumento” (Sartre, 1943, p. 380).

Porém, o corpo do outro pode aparecer como ponto de vista para mim, mas o meu corpo é o ponto de vista do qual eu não posso ter um ponto de vista, se revelando como um instrumento que não posso utilizar, mas o outro pode utilizá-lo com outros instrumentos. Assim, “o corpo do Outro é indicado pela ronda das coisas-utensílios, mas indica, por sua vez, outros objetos, e, finalmente, integra-se em meu mundo e indica meu corpo”, (SARTRE, 2015, p. 428), revelando como o corpo do Outro se mostra diferente de meu corpo-para-mim (Coelho, 2023, p. 19).

Resulta disso a compreensão de que, a partir do corpo do outro, encontramos a possibilidade de que o outro nos conheça, mas “tal possibilidade se desvela

fundamentalmente no e por meu ser-objeto-para o Outro” (Sartre, 1943, p. 380), fazendo assim com que o corpo Outro não seja diferente daquilo que o Outro é para mim. Dito de outra forma, se conhecemos o mundo pelos sentidos, acessamos primeiramente o outro pelos sentidos; logo, o outro é fenômeno para mim. Sendo este outro um fenômeno, ele se revela à minha consciência por meio dos meus sentidos, de forma que se apresenta para mim como facticidade, enquanto me percebe, também, como uma facticidade outra.

Então, o corpo do outro aparece como uma indicação de uma coisa no mundo. Portanto, de forma análoga: “o corpo do Outro acha-se presente por toda parte, na própria indicação que as coisas-utensílios lhe dão, na medida em que se revelam utilizadas por ele e por ele conhecidas” (Sartre, 1943, p. 381). Assim, quando o outro aparece, “há algo de novo: ele aparece agora sobre fundo de mundo como um isto que posso olhar, captar, utilizar diretamente” (p. 384). Mais à frente, ainda n’*O Ser e o Nada*, Sartre afirma que:

Não podemos sair disso: o ‘objeto psíquico’ está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais. [...] O corpo é o objeto psíquico por excelência, o único objeto psíquico. Mas, se considerarmos que o corpo é transcendência-transcendida, sua percepção não poderia, por natureza, ser do mesmo tipo da percepção dos objetos inanimados. [...] Todavia, o corpo do outro é dado imediatamente a nós como aquilo que o outro é. Nesse sentido, apreendemo-lo como aquilo que é perpetuamente transcendido rumo a um fim por cada significação particular [...] (Sartre, 1943, p. 387).

Se captamos o Outro naquilo que ele é, também o caráter do outro não é diferente da facticidade; portanto, captamos o Outro também como livre, uma qualidade objetiva capaz de transitar e modificar situações. Porém, não se trata aqui de um transcender puramente subjetivo, mas de um fato objetivo: o corpo do outro não aparece fora de um meio contingencial, que o delimita.

Por fim, o terceiro modo de ser manifesta a experiência de ser um objeto para outro, alcançado pelo outro, em particular, pelo olhar – para-si-para-outro. Sartre (1943) dirá que o outro nos dá pistas sobre um “eu” que não podemos conhecer sozinhos, tal como apresentado por afetos como “o medo, o orgulho ou a vergonha” (p. 307). Esse tipo de experiência permite que, através do outro, eu possa me conhecer. Um exemplo disso, na *Náusea*:

É o reflexo de meu rosto. Muitas vezes, nesses dias perdidos, fico a contemplá-lo. Não entendo nada desse rosto. Os dos outros têm um sentido. O meu não. Sequer posso decidir se é bonito ou feio. Acho que é feio, porque me disseram. Mas isso não

me impressiona. No fundo, até me choca que se possam atribuir a ele qualidades desse gênero, como se se chamassem de bonito ou feio um bocado de terra ou um bloco de rocha (Sartre, 1938, p. 22)¹⁰¹.

Por meio da relação, estabeleço analogia entre meu corpo (para-si) e o corpo-para-outro. Como já dito, as dimensões ontológicas são irreduzíveis entre si – o que vai ao encontro da distinção mais ampla, desenvolvida ao longo da obra, entre para-si e para-outro.

A dialética deste fenômeno ocorre da seguinte maneira: o outro apreende no plano da relação o meu corpo (o corpo para si para o outro) na relação concreta. Desta forma, um indivíduo apresenta-se perante o outro, e o outro é compreendido pelo indivíduo enquanto um “eu”. Isso significa dizer que na relação espontânea e imediata com o outro enquanto fenômeno, o corpo não acaba sendo reduzido a um simples objeto, mas alcança-se um corpo concreto, em movimento e reciprocidade (Fuchs, 2018).

Seguiremos, no próximo tópico, intercalando as noções sartrianas previamente elencadas, com o que é compreendido por Sartre quando ele fala sobre as emoções. Para ele, elas não podem ser compreendidas como meros estados internos ou reações passivas a estímulos externos. Diferentemente de abordagens filosóficas e psicológicas tradicionais que as tratam como reações “automáticas” (e também passivas), Sartre as entende como formas ativas de relação com o mundo, já que as emoções são um modo da consciência captar a realidade. Ou seja, as emoções não são apenas um “sentir”, mas uma maneira de dar sentido à realidade, apreendendo-a de uma certa maneira constitutiva da subjetividade e do projeto existencial daquele que vive. Sendo um modo de ser da consciência, a emoção vivida é uma forma de lidar com uma situação, funcionando como uma espécie de “mágica” que altera simbolicamente a relação do sujeito com o mundo.

Essa perspectiva sartriana sobre as emoções nos conduz a um exame mais detalhado de seu papel na constituição da experiência humana e no modo com o qual a consciência estrutura sua própria existência. Veremos mais sobre isso no tópico a seguir.

3.2 As Emoções na Filosofia de Sartre

¹⁰¹ Do original: “C’est le reflet de mon visage. Souvent, dans ces journées perdues, je reste à le contempler. Je n’y comprends rien, à ce visage. Ceux des autres ont un sens. Pas le mien. Je ne peux même pas décider s’il est beau ou laid. Je pense qu’il est laid, parce qu’on me l’a dit. Mais cela ne me frappe pas. Au fond, je suis même choqué qu’on puisse lui attribuer des qualités de ce genre, comme si on appelait beau ou laid un morceau de terre ou bien un bloc de Rocher”

Sartre dedica o ensaio *Esboço de uma Teoria das Emoções*, publicado em 1938, para se debruçar sobre o estudo das emoções. Nesta obra, estruturada em três partes, o filósofo francês se propõe a (1) responder à ideia clássica sobre as emoções, que as descreviam como puro desequilíbrio homeostático¹⁰²; (2) questionar a descrição psicanalítica das emoções, resultado do pensamento da época, que reforçava uma noção introspeccionista das emoções tidas como estados internos dos indivíduos; e (3) propor uma contribuição fenomenológica às emoções, descrevendo-as como mais uma forma ou tipo de consciência que apreende como o mundo dá sentido ao mesmo na medida em que se afeta por ele.

A primeira parte, como ponto central de uma teoria filosófica alinhada à fenomenologia, propõe uma crítica à noção de emoção como um puro produto fisiológico – ou, em última instância, da “natureza”. Tal crítica merece atenção, porque, muitas vezes, o caráter fenomenológico e existencial tende a ser apontado como “anticientífico” ou “negacionista” quando propõe uma crítica à redução das emoções humanas à biologia. Não se trata, nem aqui, nem no *Esboço* sartriano, de negar o caráter biológico da existência, bem como os componentes neurofisiológicos necessários para compreendermos o humano enquanto humano. A fenomenologia almeja compreender as condições de possibilidade de uma determinada experiência. Isso implica compreender condições necessárias e suficientes para se apreender, **de alguma maneira**, a realidade.

Assim, em sua crítica a William James, Sartre coloca em xeque a visão meramente fisiológica, não porque estaria errada, mas por negligenciar um tópico que a psicanálise apresenta e é signa de nota: as emoções, como forma de expressão intencional da consciência, têm um significado. Mesmo que haja uma resposta de luta ou fuga, essa reação se dá, também, de um ponto de vista sobre **como** o indivíduo apreende a situação vivida. Ademais, as emoções não são somente uma eliciação de resposta automática em luta e fuga, mas ganham um caráter mais complexo. Quando pensamos em emoções ditas básicas, como propuseram antigos, medievais e até mesmo os contemporâneos, estamos pensando não somente em uma expressão física, mas também de interpretação do mundo.

Isso implica dizer que sim, há uma necessidade de um corpo biológico que, como uma parte daquilo que constitui a existência humana, irá reagir ao meio que o cerca, “respondendo” de maneira fisiológica (liberação de hormônios, neurotransmissores, alterações momentâneas no funcionamento físico/orgânico, etc.). O que está posto em

¹⁰² Na década de 1920, Walter B. Cannon (1871-1947), fisiologista norte americano, cunhou o termo **homeostase**, designando a tendência das funções corporais de manter o equilíbrio.

questão – e esse é o ponto filosófico-psicológico da fenomenologia-existencial –, é a explicação de **suficiência** do corpo humano enquanto algo que meramente responde ao ambiente, quase que de maneira passiva, sem possibilidade de se pensar outras formas de reação; ou seja, de um humano determinado e passivo diante de sua realidade externa.

Tal compreensão é o ponto central da crítica sartriana. Não se negam as valiosas contribuições de Charles Darwin n’*A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais*, obra publicada em 1872, no sentido comparativo de reações emocionais entre diferentes animais e seu papel adaptativo na tomada de decisões que podem levar à sobrevivência e reprodução das espécies; nem mesmo quanto à expressão de alguns comportamentos que, como o próprio Darwin aponta, indicam hábito e não necessariamente comportamento herdado; nem mesmo de se desprezar qualquer conhecimento acerca do funcionamento do sistema nervoso em sua integralidade.

O foco argumentativo da fenomenologia-existencial se direciona ao entendimento do humano enquanto ser que existe transcendendo o puro naturalismo e/ou determinismo (seja material, biológico; ou idealista, esotérico). Este transcender se evidencia na célebre frase de Ortega e Gasset (1935/1982, p. 49), de que “[...] o homem não tem natureza [...] tem história”. Essa noção fundamental para o existencialismo não pode ser lida e (sub)entendida por uma leitura desconectada de toda uma compreensão, novamente, filosófica, moldada por um amplo arcabouço teórico-conceitual, sem o qual se compreende o que se quer e não o que o autor de fato está evidenciando.

Dizer, como expõe o pensamento existencial, que o ser humano não tem natureza, não significa retirar deste primeiro seu caráter biológico, fisiológico e/ou físico-químico. É reiterar que este ser também biológico se constrói para além dos limites do que seu DNA lhe proporciona como determinação de sua constituição física (fenotípica). Evidenciar que o ser humano coexiste em sua biologia com seu caráter histórico é dizer que a característica **necessária** de sua existência material – composição de átomos de carbono e ligações de hidrogênio que compõe as bases nitrogenadas de seu DNA, por exemplo –, não são **suficientes** para explicar a ampla e polissêmica gama de comportamentos que geram a História humana em todas as suas produções: artísticas, literárias, técnicas, científicas, políticas, econômicas e socioculturais.

Assim, em Sartre temos o argumento de que as emoções surgem como respostas que influenciam o projeto de vida do indivíduo, diante das situações vividas. O ser humano não é um ser passivo frente aos estímulos do mundo, mas um ser que se projeta, que atribui

significados e valores às situações com as quais se depara. As emoções são, então, formas de apreensão da realidade que se evidenciam na relação entre a consciência e o mundo. A consciência, projetada no mundo, encontra situações que ela percebe como uma ameaça ou um benefício para seu projeto de vida; e, na medida em que as vivencia e se intenciona ao mundo, as respostas fisiológicas são desencadeadas. Essa percepção não é apenas uma constatação intelectual, mas envolve o corpo como mediador ativo entre o sujeito e a realidade. É por meio da experiência psicofísica que a consciência se projeta no mundo e, ao fazê-la, gera respostas emocionais que são tanto uma forma de apreensão quanto uma maneira de agir sobre o mundo.

Afirmar a historicidade como componente fundante do humano é apresentar a hipótese argumentativa daquilo que o diferencia em qualidade do mundo animal. É por sua **atividade** que transcende o puro determinismo que o humano constrói sua realidade superestrutural e simbólica. Nesse sentido, vale lembrarmos das palavras de Marx (1872/2009, pp. 189-190, tradução nossa):

Uma aranha executa atividades semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos construtores humanos, através da construção de células de cera. Mas o que distingue, desde o início, o pior construtor da melhor abelha é que ele construiu a célula em sua cabeça, antes de construí-la na cera. No final do processo de trabalho, surge um resultado que já estava presente na imaginação do trabalhador no início do processo¹⁰³.

Com isso em mente, a argumentação fenomenológica e existencial busca reiterar que o ser humano não é um mero ente passivo frente ao meio e puramente determinado pela biologia; mas um ser ativo que, ao agir, muda a realidade em que está inserido; e, mudando a realidade, muda a si mesmo. É condição da natureza, por exemplo, ao haver limitação física de um ser, que este não consiga sobreviver por seus próprios meios; por outro lado, é característica da cultura possibilitar vias alternativas à natureza que permitam não só a sobrevivência, mas a comunhão de alguma “falha” ou limitação biológica.

Quando retomamos o pensamento sartriano, ao partir de uma premissa epistemológica que argumenta e sustenta que o humano possui a capacidade de indeterminação e ação diante do mundo, tal compreensão irá estar presente em todos os estados e formas às quais a

¹⁰³ Do original: “Eine Spinne verrichtet Tätigkeiten, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war”

consciência apreende a realidade. Isso quer dizer que as emoções são vistas nessa perspectiva enquanto mais uma forma de captação do mundo que, embora não escolhidas deliberadamente, evidenciam uma relação existencial do indivíduo que se emociona com a realidade com a qual interage. Dessa forma, a emoção, ao contrário de um mero “desbalanço” químico, é constituída por uma relação intencional e de sentido.

A consciência, em Sartre, é o que torna possível a vivência emocional. A consciência não é uma simples reflexão ou introspecção; mas a abertura para o mundo, o espaço através do qual o sujeito interpreta os eventos e lhes atribui sentido. O corpo, sendo o mediador entre a consciência e o mundo, também é o campo onde as emoções se materializam. Quando nos emocionamos, não estamos apenas vivenciando uma mudança interna, estamos, simultaneamente, realizando uma relação ativa com o mundo que nos cerca. Essa relação é o que permite às emoções não serem reduzidas a reações fisiológicas automáticas, mas se tornem manifestações de nossa liberdade e da nossa capacidade de atribuir significado às situações.

Um exemplo que pode ilustrar essa situação é o seguinte: é possível que em uma exposição em público, alguém apresente algumas reações fisiológicas, como aumento da frequência cardíaca, sudorese, agitação psicomotora das mãos e/ou pés, gagueira, dentre outras. Existe, aqui, uma relação que pode ser entendida como medo e/ou ansiedade, e que pode ser recorrente para um grande número de pessoas. É possível argumentarmos, em consonância com a biologia, que se trata de uma reação **esperada**, decorrente de uma grande excitação do sistema nervoso simpático que mobiliza o organismo a uma possível (e futura) reação de luta ou fuga.

Contudo, apesar de ser um dado observável da realidade e passível de explicação biológico-fisiológica (a emoção, como reação, deve derivar de uma mudança na homeostase), tal argumentação distancia-nos do caráter vivencial de estar diante de um público, tendo expectativas sobre como se apresentará e como o público irá avaliar e agir diante da apresentação; experimentando reações físicas diante dessas expectativas e das ações, bem como lidando com elas. A situação exemplificada não mais diz respeito a uma condição de lutar ou fugir, o indivíduo tem de se apresentar ao público. Seu medo, em nossa compreensão, não é derivado da alteração biológica. Ao contrário, a reação biológico-fisiológica surge juntamente com a própria expectativa e exposição ao público. Dessa forma, se é inegável a alteração da reação do sistema nervoso; por outro lado, nos parece que tal reação surge em conjunto com uma dada **intenção** frente à situação descrita.

Nossa argumentação está a favor de um não-determinismo e do entendimento dos humanos como seres ativos; nossa compreensão é que o sujeito age de forma teleológica, ou seja, com uma intenção sobre um futuro que imagina. É possível que um indivíduo com medo de exposição em público tenha medo, também, da consequência de sua aparição, como, por exemplo, ser rejeitado pelo outro. Isso evidencia um projeto: ser aceito. Tal projeto se demonstra em ato por meio da intenção do indivíduo, que, por sua vez, indica uma relação do indivíduo sobre si mesmo, seja como capaz ou incapaz de realizar com êxito determinada atividade.

Portanto, as emoções, de uma perspectiva sartriana, são antes uma expressão da liberdade humana do que uma simples resposta a estímulos. Elas são o resultado da maneira como a consciência se projeta em um mundo que não se submete a uma lógica predeterminada, mas é constantemente reconfigurado pelas escolhas e significados que atribuímos a ele. O corpo não é um mero veículo passivo para essas emoções, mas sim o campo onde elas se tornam visíveis e concretas. Em última análise, as emoções são uma interação complexa entre o sujeito e o mundo, uma interação que envolve tanto a consciência quanto o corpo, e que reflete a liberdade do ser humano em projetar-se no mundo de maneira singular.

Nossa compreensão nos parece mais completa no que se refere à totalidade do indivíduo, porque incorpora e dá ênfase em suas ações em um projeto que o mesmo constrói sobre si mesmo e sobre o outro. Assim, distante da compreensão das emoções enquanto desregulação, a “[...] consciência [emocionada] não é de modo alguma desordem ou puro caos, ela tem um sentido, significa alguma coisa.” (Sartre, 1938, p. 35, tradução nossa). É nesse sentido que Sartre utiliza a palavra “psicofísico”, para se referir à relação entre a consciência e o corpo. Sartre utilizou esse termo em algumas de suas obras com a finalidade explorar questões relacionadas à existência humana e à consciência, tais como no mencionado *Esboço de uma Teoria das Emoções*; mas também em outras obras como *O Ser e o Nada*, *A Imaginação* e outras.

Como aponta Schneider (2006), reportando-se a Bertolino (2003), as escolhas dos indivíduos se dão no plano antropológico (da liberdade), instaurando-se, a partir disso, no nível psicológico (ou seja, pelas relações com o mundo e com os outros, escolho a mim mesmo, um *cogito*). Noutras palavras: ter consciência de si é refletir sobre escolhas a partir de situações concretas vivenciadas. Nas situações, o sujeito escolhe e, ao escolher, apreende o mundo de uma certa maneira: através de uma certa ação executada, de uma emoção que

sentiu; assim, unifica sua experiência de si. Vale lembrar que, para Sartre, a emoção é um modo de ser da consciência. Portanto, emocionar-se é também visar o mundo de um certo modo.

Ao lançar-se livremente em dada direção, a possibilidade escolhida acaba por se impor a ele como um futuro que deve ser realizado, ou seja, como um destino, que acaba por engendrar sua dinâmica psicológica. O sujeito experimenta-se, assim, como que arrastado por forças alheias, como se algo o estivesse fazendo agir, quando, na verdade, ele sabe que é ele próprio que se lança nessa direção, daí o sofrimento gerado pelas situações de impasse psicológico (Schneider, 2006, p. 304).

Já o *cogito*, em uma leitura fenomenológico-existencial, pode ser compreendido como a síntese das mais variadas formas de aparição do sujeito, pois a experimentação que o indivíduo faz de si mesmo se dá em uma experiência psicofísica. Com Sartre, rompe-se a dimensão de *cogito* cartesiana, ou seja, apriorística e abstrata; para se expor uma visão do *cogito* que se apresenta mediante experiências concretas, singulares e históricas (Schneider, 2006).

Da mesma forma, inverte-se, em Sartre, a lógica cartesiana que afirma que o sujeito não é, em primeira instância, reflexivo; mas pré-reflexivo: espontâneo e irrefletido. Nesse sentido, enquanto *cogito* não refletido, não há posicionamento do sujeito sobre si mesmo, como “em piloto automático”. Neste modo de ser, o sujeito realiza escolhas, pensa e sente sem uma distância de si que a reflexão possibilita, estando, desse modo, imerso em sua própria experiência concreta, preso em um plano “determinista” de sua existência “sou produto da minha condição” – eis a consciência de primeiro grau.

Depois temos de nos haver com a situação que experimentamos, temos de nos apropriar, tomar distância daquilo que fizemos, pensamos, sentimos anteriormente. Tomamos a situação anterior como objeto, refletimos sobre ela e, ao fazer esse exercício, aparecemos perante nós mesmos, ficamos posicionais do eu, posicionamo-nos enquanto sujeitos. É o que Sartre define como consciência de segundo grau (Schneider, 2006, p. 306).

Compreendemos, assim, que o sujeito não é aquilo que pretende ser, da ordem da vontade e da razão, como propuseram os antigos e medievais, especialmente pautados na ética das virtudes (Schneider, 2006). Assim como o sujeito não é (somente) da ordem do conhecimento, como pensavam os modernos. Para o pensamento existencial, o sujeito, ou ainda, o *cogito*, é da ordem do **saber**, no sentido de uma experiência espontânea na qual a

consciência se configura a partir de uma vivência concreta e dinâmica no mundo. Não se trata, portanto, de um sujeito que se define por abstrações universais ou ideias fixas sobre si mesmo, mas de um ser que se faz presente em sua singularidade e historicidade, um ser sempre em construção.

Essa visão do sujeito, como apresentada por Sartre, vai além da tradicional concepção que se tem sobre o corpo na modernidade e que é incorporada na contemporaneidade. Se, para Descartes, o *cogito* representava uma certeza fundamental, uma consciência abstrata e reflexiva que se bastava em sua reflexão sobre a existência, para Sartre, o *cogito* é, antes, um processo de constante transformação; uma síntese das várias experiências do sujeito que se projeta no mundo (uma totalização em curso). Assim como exposto, a consciência, para Sartre, não é algo fixo, uma substância que simplesmente observa; ela é, na verdade, a própria atividade de lançar-se ao mundo, de agir, de experimentar. Ele não é dado de antemão como uma essência, mas é vivido e se configura nas escolhas do indivíduo, nas suas ações e emoções que têm um caráter intencional e projetivo.

Assim, a emoção, é um exemplo claro dessa configuração de sujeito. Ao contrário da visão fisiológica que entende as emoções apenas como desequilíbrios químicos, ou algo imposto de fora, Sartre propõe que as emoções são formas de apreensão do mundo que o sujeito vive. Elas não são respostas automáticas do corpo, e sim manifestações de um engajamento intencional com o mundo. Quando uma pessoa se emociona, ela não está simplesmente reagindo de forma passiva a um estímulo externo, mas está projetando um significado sobre a situação com a qual se depara, de acordo com o projeto existencial que a mobiliza.

Isso nos remete à ideia de que o ser humano, para Sartre, não é um ente determinado ou passivo frente ao mundo, mas um ser ativo que constantemente se projeta e se define através de suas escolhas. O sujeito é sempre algo que se realiza, que se faz presente e se afirma através de suas relações com os outros e com o mundo. A emoção, portanto, é uma dessas ações, uma maneira de o sujeito se relacionar com o que o afeta, mas de maneira não apenas reativa: ela é uma forma de atuar sobre a realidade, de se posicionar diante dela.

Essa noção de sujeito como um ser que se constrói a partir de suas escolhas, que está em constante processo de se afirmar, nos leva a entender as emoções como algo dinâmico, que se inscreve na existência do sujeito como parte do seu projeto de ser. Ao contrário de uma visão que as concebe como estados fechados e imutáveis, as emoções, no entendimento de Sartre, são vistas como possibilidades de revelação do ser, como formas pelas quais a

consciência se põe em relação ao mundo, à sua história e às suas projeções. A consciência emocional não é apenas uma resposta fisiológica, mas uma vivência que marca a experiência de ser-no-mundo.

Ao compreender as emoções nesse sentido, como uma parte integrante da experiência existencial, Sartre nos oferece uma forma distinta de pensar a relação entre sujeito e mundo. A emoção, assim, se torna uma chave para a compreensão do sujeito como ser projetado, que se define não apenas pela razão ou pela vontade, mas também pelas suas emoções e suas ações no mundo, que são expressões de sua liberdade e de sua capacidade de se lançar em direção ao futuro. Ela é, portanto, uma experiência psicofísica, como sugerido por Sartre, uma experiência que implica tanto o corpo quanto a mente, mas que não se reduz a uma simples reação biológica. A emoção, como o *cogito*, é um campo dinâmico e aberto, onde o sujeito se revela constantemente por meio das suas escolhas, suas vivências e, portanto, pela sua própria humanidade.

Capítulo 4 – Aproximações e distanciamentos entre Sartre e a psicossomática

O corpo [...] é uma situação, é nossa tomada de posse do mundo e um esboço de nossos projetos.
(Beauvoir, *O Segundo Sexo*).

Neste capítulo, daremos continuidade ao presente trabalho a partir da articulação entre os elementos explorados nos capítulos anteriores, visando compor uma síntese teórica que possa explicitar a nossa hipótese: como o projeto de ser pode estar atrelado ao adoecimento psicossomático.

Nos três primeiros capítulos, exploramos como a filosofia e a medicina, em diferentes períodos históricos, compreenderam, absorveram, superaram ou até descartaram noções sobre o corpo e sobre as emoções humanas; e também adentramos em nosso eixo teórico-metodológico de compreensão das experiências humanas através da fenomenologia e do existencialismo, dando ênfase ao pensamento sartriano, que também propôs, especialmente em sua juventude, obras que apresentam uma noção distinta de corpo e de emoções em relação ao pensamento hegemônico atual.

Como mencionado, pretendemos neste capítulo articular o material levantado nos capítulos anteriores, propondo uma síntese de articulação teórica a fim de pensarmos como avaliar o papel do adoecimento psicossomático, não por uma via neuroendócrina ou mesmo introspeccionista/inconsciente. Nosso objetivo é não perder de vista o papel ativo do indivíduo sobre sua vida e os projetos (ainda que não refletidos) que podem levá-lo ao adoecimento.

Como exploramos anteriormente, a psicossomática é um termo “recente” historicamente no que diz respeito à relação entre mente/corpo/adoecimento. Em sua etimologia, a palavra psicossomática surgiu como um termo que pudesse definir casos cujas sintomatologias específicas não apresentassem causa específica (Heinroth, 1818). A primeira hipótese formulada foi de que eventos psicológicos (mentais ou emocionais) poderiam, em alguns casos, levar determinados indivíduos ao adoecimento físico – ainda que não fosse compreendido como isso teria ocorrido.

Diante disso, aos poucos, a psicossomática se tornou um campo de estudo da medicina, englobado sobremaneira pela psicanálise como principal fonte de estudos, embora

não restrito a ela. A psicossomática se tornou, então, uma tentativa explicativa para o adoecimento que carece de alteração anátomo-funcional clara que justifique a queixa de um paciente. Dessa maneira, a noção de inconsciente freudiano e, posteriormente, o próprio cérebro e suas inervações ganglionares surgiram como fio argumentativo para o adoecimento, sobretudo diante de casos em que os métodos biomédicos atuais que atuam sob uma perspectiva lógico-formal parecem encontrar um limite metodológico.

Neste sentido, a psicossomática enquanto campo de estudo busca examinar a interação entre processos psicológicos (ou ainda mentais ou emocionais) e sua possível relação com sintomas físicos, almejando dar conta de explicitar como o plano psicológico dos indivíduos pode afetar sua saúde, comportamentos, afetividade, etc. – tema de interesse da humanidade desde os primórdios da civilização ocidental.

Conforme exposto no **Capítulo 1 – Breve Introdução às Relações Mente/Corpo/Adoecimento**, a filosofia e medicina antigas buscaram verificar, compreender e descrever **se e como** a relação entre a consciência (anteriormente alma, espírito ou mente) e o corpo (enquanto entidade que se afeta) ocorria e quais as condições de possibilidade de alteração que, em uma dessas duas partes, afeta a outra. Algo notório nessa relação é que a ação humana acaba sendo emparelhada com a ética e a moralidade, tangenciando também o que hoje chamamos de pedagogia. Disso, o estudo dessa relação entre mente e corpo acabava implicando também em discussões éticas; ou seja, como, supostamente, os indivíduos deveriam agir consigo mesmos e com os outros, a fim de apresentar possibilidades do que poderia ser entendido como melhoria comportamental, social, política, etc.

As perspectivas médicas da antiguidade, fortemente influenciadas e moldadas pela filosofia, já atestavam um grande interesse na interação entre emoções e corpo, como pôde ser verificado nas obras de Hipócrates e Galeno, por exemplo. Existiam diversas explicações sobre o comportamento humano: como lidar com as particularidades de cada um e o que fazer para prevenir que sentimentos afetassem a saúde orgânica. Exemplos que podem ser mencionados seriam o papel da paixão (similar ao atual “hiperfoco”¹⁰⁴), que poderia impactar a alimentação, o sono e a produtividade; a ira, que poderia estar ligada a comportamentos tidos como “desviantes” e também a problemas digestivos; e a tristeza, ainda hoje associada a dores físicas e, em casos extremos, à ideação suicida.

¹⁰⁴ “Hiperfoco, em termos gerais e anedóticos, é um fenômeno que reflete a absorção completa de uma pessoa em uma tarefa, a tal ponto que a pessoa parece ignorar completamente ou “desligar” todo o resto. Geralmente, é relatado que ocorre quando uma pessoa está envolvida em uma atividade que é particularmente divertida ou interessante” (Ahinoff; Abu-Akel, 2019, p. 1).

Essa realidade não está tão distante de nós se pararmos para pensar no mercado de bem-estar (*Wellness*) da atualidade. Materiais mais próximos das ciências médicas, por sua vez, citam (sem mencionar as metodologias aplicadas) estudos sobre como ações – de “felicidade”, “pró-atividade”, “resiliência”; dentre outras – são indicativos de indivíduos que vivem mais e melhor (Gazzinga, 2018; Papila & Feldman, 2013). Logo, a ideia passada é “seja feliz, será melhor para você”, sem haver um questionamento sobre como e para que ser dessa maneira.

Do mesmo modo, no mundo corporativo e nas redes sociais virtuais, encontramos um discurso de que as pessoas devem ser felizes, motivadas, cumprirem todas as suas atividades diárias para que seja uma pessoa de “sucesso” (financeiro, emocional, físico ou até espiritual). Exemplo claro desta situação são profissionais que se apresentam como *coaches*, *influencers* e derivados que ganham destaque nas redes sociais vendendo promessas de lucro de dinheiro e qualidade de vida, alinhados à noção ético-estética de “corpo são, mente sã”. Não por acaso, ocorre o aumento do número de homens jovens utilizando hormônios sintéticos para hipertrofia¹⁰⁵, assim como de mulheres jovens recorrendo a remédios que possibilitem o emagrecimento, além do aumento no número de cirurgias plásticas¹⁰⁶.

A ideologia do produtivismo ganha cada vez mais ênfase e, contraditoriamente, possibilita o aumento no número de pessoas que se veem como “procrastinadoras”. Em 2023, a revista *Forbes Brasil* realizou uma pesquisa¹⁰⁷ e constatou que a palavra “procrastinação” aumentou 90% em número de pesquisas no Google nos últimos cinco anos (no caso entre 2019 a 2023). Portanto, para ser produtivo, supõe-se que seja necessário diminuir a procrastinação. Entretanto, a superação desse estado tem sido atribuída ao excesso de estímulos e suposto “vício em dopamina”, neurotransmissor responsável pela motivação e aprendizagem, mas associado cada vez mais – e de forma reducionista – ao prazer. De acordo com uma reportagem postada n’*O Globo* em 2023: “Dados exclusivos do Google Trends mostram que as buscas pelo termo mais que triplicaram no Brasil (+230%) e dobraram no mundo (+100%) na comparação de 1º de janeiro a 14 de novembro de 2023 com o mesmo período de 2018”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Ver em: <https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/o-culto-ao-corpo-leva-cada-vez-mais-jovens-ao-consumo-de-anabolizantes/>

¹⁰⁶ Ver em: <https://jornal.usp.br/atualidades/cresceu-mais-de-140-o-numero-de-procedimentos-esteticos-em-jovens-nos-ultimos-dez-anos/>

¹⁰⁷ Ver em: <https://forbes.com.br/carreira/2023/06/procrastinacao-tem-recorde-de-buscas-no-google-veja-como-combater/>

¹⁰⁸ Ver em: <https://oglobo.globo.com/blogs/espiritualidade-e-bem-estar/post/2023/11/buscas-por-termo-dopamina-mais-que-triplicam-no-brasil.ghml>

O explorar histórico, filosófico e médico das compreensões sobre a relação entre mente e corpo e seus impactos no adoecimento nos ajuda a entender tanto as noções atuais sobre o corpo e o sentir, que na verdade têm origens longínquas, como também nos possibilita perceber as influências e atualizações histórico-científicas sobre o estatuto do corpo e das emoções.

É aqui que reside também nosso interesse em compreender as (possíveis) relações entre um outro entendimento sobre a psicossomática e a leitura desta por um olhar fenomenológico-existencial, principalmente o sartriano, através da noção de projeto de ser. No sentido psicoterapêutico, pensar o projeto original de um indivíduo não está relacionado à busca pela causalidade dos fenômenos, por exemplo, do adoecimento ou do sofrimento psíquico, mas sua finalidade, ou ainda, seu **para que** de ser como se é: sua função teleológica ligada ao modo como o indivíduo se relaciona com o mundo.

Nisso, verificamos que, para Husserl, o papel do corpo não é ser um mero objeto entre outros objetos, mas o ponto central sob o qual temos uma perspectiva sobre o mundo e sobre a existência. Esse (nosso) corpo, diferente do olhar técnico-científico, que tende à universalização e à abstração, é restaurado em fenomenologia sob a perspectiva de um corpo vivido, que instaura para nós, por meio da consciência, a percepção que temos sobre a realidade e sobre nós mesmos. Se o corpo é o marco zero de nossa experiência de mundo, é por meio dele que orientamos nossas ações e, assim, nos deparamos com nós mesmos, desvelando para si quem se é; e desvelando também o mundo e seus objetos enquanto entidades inteligíveis sob a forma de fenômenos.

Frente a tal questão que alguns autores da psicopatologia fenomenológica irão discutir, de forma esquematizada, a estrutura do ser no mundo e os caminhos para o pensar psicopatológico.

Na Psicopatologia há uma série de modos de consideração, um conjunto de caminhos paralelos, que são em si mesmos legítimos, que se completam sem se prejudicarem. Meus esforços visam à distinção, separar nitidamente os caminhos, bem como a expor a pluridimensionalidade da Psicopatologia (Jaspers, 1913/1979, p. 8).

Esse corpo, pouco explorado por Husserl no todo de sua obra, é resgatado por Heidegger ao propor, com o conceito de *Dasein*, a unicidade da relação corpo/mente e indivíduo/mundo. Não há, no entendimento heideggeriano, possibilidade de cisão entre o ser vivente e a realidade na qual existe. Somente sou algo na medida em que existo situacionalmente, nas mais diferentes formas em que me é possível surgir enquanto fenômeno

para mim e para os outros. É somente na situação que surge a manifestação do indivíduo, pois o indivíduo não pode ser fora da experiência com o mundo – o que, para nós, coloca em dúvida algumas concepções generalistas sobre o que define o sujeito saudável, haja vista a pluralidade do existir humano. Isso suprime, para a compreensão fenomenológica, a concepção de natureza humana, que argumenta em prol de uma forma específica de existir do humano, anterior a sua experiência relacional com o mundo. Além de que, desdobra-se, para nós, na própria compreensão sobre o adoecimento.

Também no **Capítulo 1 - Breve Introdução às Relações Mente/Corpo/Adoecimento**, discutimos a ideia dos humores, formas teórico-arquetípicas de expressão corporal, física e comportamental do humano, apresentada por Hipócrates e atualizada ao longo do pensamento humano – que, inclusive, se mostra presente nos dias atuais, costumeiramente ligada a certos setores do pensamento religioso, em especial, o cristão. Na teoria dos humores, argumenta-se que a partir da investigação sobre a fisionomia, o comportamento e certos tipos de queixas médicas, seria possível pressupor que o indivíduo é pertencente a uma certa classe descritiva de existência, por exemplo, colérico, melancólico, sanguíneo ou fleumático, podendo, até mesmo, ser tomada como forma de compreensão de quais seriam os padrões de afetividade, corporeidade e temporalidade esperados para cada um desses quatro tipos de categorias ou (proto)personalidades.

Atualmente, não há evidências científicas que sustentem a pressuposição de um certo tipo de humor enquanto algo que defina a personalidade de um indivíduo (e seus possíveis padrões físicos, comportamentais e de saúde); e, por consequência, possam ser verificadas e delimitadas dessa maneira apriorística, ou seja, anteriores à existência do indivíduo no mundo concreto, em uma determinada facticidade, determinando quem é ou como será esse indivíduo.

Na mesma senda, para uma compreensão fenomenológica-existencial, não se é possível compreender uma natureza humana como forma abrangente de entendimento sobre o comportamento humano. Não seria coerente pensar em uma essência individual que possa se manifestar de tal forma e com tanta previsibilidade sobre os mais diversos eixos da vida de um indivíduo, tal como a teoria dos humores parecia pressupor. Para nossa compreensão, tudo o que diz respeito a como o indivíduo é, só pode ser compreendido e explicado a partir de sua relação dialética com a situação em que este se encontra; não porque a situação o determina, mas porque a situação limita e condiciona possibilidades de existência e de escolha, que, apesar de livres, não são plenas.

Nisto consiste a noção de ser-no-mundo introduzido por Heidegger e incorporado por outros autores por ele influenciados. Nesse sentido, se, de forma ampla, o indivíduo só pode se apresentar de uma certa maneira a depender de suas condições de possibilidade de escolha diante de uma determinada situação, torna-se evidente que seu corpo está imerso no mundo, porque é mediante o corpo que o indivíduo pode deliberar sobre si. Dessa forma, o corpo tem importância na medida em que delimita certos modos de ser no mundo e, a partir da experiência real e concreta, a qual o pensamento existencial se baseia para encontrar a **pessoa** e não “o humano”, que determinado indivíduo poderá se afetar. Ou seja, não consideramos possível uma previsibilidade universal do sentir humano frente às situações das quais vive. É somente a partir do viver que é possível emocionar-se, e não o contrário.

Vale notar, também, que em Sartre o corpo do ser-no-mundo não é mero objeto a ser utilizado, assim como não é apenas um mediador entre interioridade e exterioridade. Já verificamos anteriormente o ponto da intencionalidade, que pressupõe o movimento da consciência para uma relação com o mundo. Assim, não há, no pensamento fenomenológico como um todo, a noção de “mundo interno”. Aqui, Sartre radicaliza tal posição argumentando contra a noção de **sensação** enquanto objeto psíquico.

A sensação, para o pensamento psicológico, é um dado bruto da realidade que chega até nós por meio de impactos físico-químicos advindos do mundo, que devem chegar a áreas específicas do cérebro onde serão processadas e interpretadas de alguma maneira (Gazzinga, 2018). Há aqui uma noção de interioridade de um ponto de vista material: o cérebro, ente interno ao indivíduo; aquilo que permite que tenhamos acesso ao mundo, de forma que o corpo, através dos sentidos, serviria tal como uma membrana que distingue o exterior (mundo) do interior (consciência).

Sartre, em direção oposta, busca mostrar que consciência e mundo estão em contato direto e imediato. Para tanto, é preciso que ela (a consciência) seja compreendida como algo verdadeiramente incorporado. Neste ponto, Sartre dialoga e rompe não somente com as noções e critérios biomédicos, mas também com a tradição filosófica. Se hoje, pensa-se o corpo como ente quase [que] determinado por sua biologia; anteriormente percebia-se o corpo como aquilo que possui movimentos em sua alma que o mobilizam para uma determinada ação.

A ideia de afecção – que gera sensação – supõe um acontecimento através do qual o mundo atinge o corpo, resultando em efeitos ou impressões. Para a compreensão fisiológica atual, essas impressões é que são percebidas pela consciência; ou seja, neste olhar, a

consciência não tem acesso ao objeto mundano que causou as impressões, mas apenas às próprias impressões (Campos, 2017).

Ou seja, o argumento é baseado na rejeição sartreana da ideia de que aquilo de que temos consciência sejam efeitos causados no corpo pelos objetos ou eventos do mundo, e não os próprios objetos ou eventos. A importância de se rechaçar essa ideia reside no seguinte: se aquilo de que temos consciência não forem os objetos mesmos e sim as afecções que eles provocam em nosso corpo, então o corpo adquire o status de mero “receptáculo” de afecções vindas do exterior e “morada” da consciência, i.e., o corpo é relegado a mero meio através do qual a consciência interage com o mundo, como se fosse uma membrana que recobre a consciência e que é responsável pela troca de informações com o mundo. E as afecções no corpo – as sensações – se tornam uma espécie de intermediário ou mediador entre o sujeito e o mundo concreto; um intermediário ou mediador separando sujeito consciente e mundo. Para que isso não se dê, é necessário que o corpo não seja essa “membrana” justaposta à consciência, viz., é necessário que ele seja parte da consciência e vice-versa. (Campos, 2017, p. 25).

Dessa forma, pensa-se corpo e emoções não apenas como um produto da biologia e da fisiologia desenvolvidos e moldados pela filogênese. Óbvio que o conhecimento acerca da evolução não é descartado, como pode-se verificar na obra de Bergson, *A evolução criadora*, publicada em 1907. A questão que se colocava, por exemplo, na fenomenologia-existencial de Heidegger (1927/2014), era a busca pelo sentido pré-ontológico do ser, antes das definições, classificações e teorias por nós criadas. Nessa busca pelo plano pré-ontológico, encontramos um ser que se questiona sobre si e, diferente de outros seres, possui alguma abertura para um agir distinto, criativo e dinâmico mediante cada situação em que se encontra.

Disso, verificamos que o corpo que adoece é, para nós, um corpo que apresenta não somente uma alteração físico-química, mas existencial, e, para que isso ocorra, é necessário que sejamos, tal como propôs Sartre, uma consciência incorporada; um ente psicofísico, de modo que, ao pensarmos a psicossomática, não seria meramente um corpo que adoece, linearmente, por conta de uma emoção. Ao contrário, é no contato direto com a vida que se cria o existir, e nessa relação é possível que surja o fenômeno do adoecimento. Em consonância com esse argumento, Schneider (2023), pensando em uma psicopatologia, aponta que pensar o humano e seu adoecer, do ponto de vista psicológico, é pensar menos no

transtorno como material classificatório e preditivo sobre o humano; mas pensar no sofrimento existencial que este sujeito apresenta diante das complicações de seu Ser no percurso de sua constituição enquanto sujeito.

Sartre, n' *O Ser e o Nada* (1943), coloca o *cogito* cartesiano, herdeiro dos dualismos antigos, em um outro patamar, reconfigurando a noção de subjetividade e liberdade. Para Sartre (1943), “O *cogito* pré-reflexivo é condição para o *cogito* cartesiano” (p. 20). Então, antes de se ter uma compreensão clara e evidente sobre si mesmo (como propunha Descartes), o indivíduo experiencia o existir, com um grau anterior à reflexão. É somente após a condição pré-reflexiva que se torna possível o *cogito* tal como proposto pelos modernos.

É diante disso que a consciência se apresentará como fundamentalmente negativa e projetiva na obra sartriana: ela se define por sua ausência de conteúdo/preenchimento em si mesma, e por sua constante busca de significado no mundo. Esta concepção difere-se da tradição hegemônica que define consciência como conjunto das experiências de um “Eu”, através de processos psicológicos básicos moldados pela atuação das mais diferentes circuitarias cerebrais. No olhar sartriano, é no existir, enquanto entidade espaço-temporal, que se capta a noção de um “Eu” (este que **nos parece**, no cotidiano, como muito íntimo e interno a nós mesmos) no mundo, à medida em que me projeto e escolho um modo de vida. Nesse contexto, o corpo assume uma posição paradoxal. Eu o vivo, mas raramente o percebo enquanto “meu corpo”, o que o torna, simultaneamente, um objeto no mundo (quando constato o meu corpo – enquanto ente biológico – o capto em terceira pessoa) e a própria condição da experiência subjetiva, que sai de uma posição pré-reflexiva para reflexiva.

A relação entre liberdade e corpo em Sartre é marcada por uma tensão. Se, por um lado, o sujeito é pura transcendência e liberdade, por outro, ele é inevitavelmente ancorado em um corpo que o situa no mundo e impõe limites concretos à sua existência. Aqui, já temos uma definição de indivíduo distinta das visões da filosofia antiga e também distinta do olhar médico contemporâneo. A discussão sobre a alma enquanto substância e a discussão sobre os componentes “internos” à consciência do indivíduo perdem lugar para uma noção relacional de existência. O pensamento sartriano rejeita concepções introspeccionistas quanto ao indivíduo, que buscam apresentar relações causais para questões multifacetadas.

Campos (2017) nos auxilia a enriquecer a reflexão, trazendo o conceito de consciência intencional encarnada de Merleau-Ponty. A autora menciona que o corpo é o meio pelo qual a consciência se expressa, se manifesta, não apenas como meio de ação, mas também como um

fardo, um obstáculo à liberdade plena. Isso se torna evidente na maneira como Sartre articula a presença corpórea como uma dimensão da consciência. **No embate entre a liberdade e as contingências do corpo, nasce a experiência do limite, algo que se reflete diretamente na experiência da doença.** Se, pela consciência, há infinitas possibilidades; por meio do corpo – que expressa sua consciência –, as possibilidades são finitas, dada a condição espaço-temporal em que existimos.

Na trilha do pensamento sartriano, nos parece que o meio mais coerente de pensarmos o adoecimento psicossomático seria pela existência (em termos do projeto de ser) ligada ao contexto (ou, no “mundo”) em que está situado. Isso lança um olhar para o adoecimento menos como uma realidade individualizada, mas interrelacionada às possibilidades concretas – da dialética entre indivíduo e sua situação – por conseguinte, do existir e da possibilidade ou não do adoecimento. Tal visão parece se aproximar das leituras mais contemporâneas referentes ao adoecimento psicossomático, que buscam avaliar a relação do ambiente com o indivíduo – apesar de alguns teóricos ainda buscarem, na avaliação dessa relação, a predição das capacidades dos indivíduos e da proposição de tomarem certos tipos de ações que podem retirá-los do adoecimento ou ainda buscar compreender fatores como estresse e desequilíbrio químico como relações que talvez apontassem para alguma causalidade.

Apontamos aqui para a importância da discussão sobre o corpo na obra sartriana. Sartre (1943) argumenta que, ao avaliarmos o corpo, podemos apreendê-lo de forma concreta ou de forma abstrata. Quando experimento meu corpo, ao agir, por exemplo, sou todo inteiro consciência e todo inteiro corpo (ente psicofísico), relacionando-me com um determinado contexto. O que percebo, sinto, expresso está relacionado a como apreendo (interiorizo) o ambiente em que estou situado e me dirijo (exteriorizo) a ele – e isso diz respeito a minha experiência concreta.

Por outro lado, na discussão que propomos na presente tese, por exemplo, o corpo tendeu (e tende) a ser compreendido como um ente abstrato. Sabemos que o corpo existe e que temos um corpo, mas pouco nos damos conta dele; e, quando o percebemos, costumeiramente ocorre por meio da reflexão e/ou do outro. Quando reflito, me dou conta do Eu, isto é, do “eu que estou com as mãos no teclado escrevendo”, do “eu que tenho que ir trabalhar às 14h”, do “eu que estou aqui”. Portanto, na reflexão também é possível resgatar a concretude.

Para o olhar de outra consciência que me captura, sou um ente abstrato, tendo a ser algo semelhante a outros objetos do mundo; uma vez que, quando estou sendo visto, sou

captado pelo olhar do outro que me coisifica e me determina. Isso serve, entre outras coisas, para o olhar biomédico, que tende a cristalizar a pessoa aos seus exames, por vezes desconsiderando sua vivência e transformando-a em um ente abstrato, idêntico ao resultado de seu diagnóstico.

Ao longo desta tese, verificamos que essa noção de adoecimento, longe de ser nova, tem como componente de sua gênese muito de sua “ascendência” moderna. No mundo moderno, o universo começou a ser teorizado como um sistema mecânico, regido por leis de funcionamento. Consequentemente, o corpo humano, enquanto ente existente desse universo, também foi compreendido sob a mesma lógica mecânica.

Lembremos de dois nomes mencionados no **Capítulo 1 - Breve Introdução às Relações Mente/Corpo/Adoecimento**: o médico inglês William Harvey, e o filósofo francês René Descartes. Para ambos, o universo era compreendido como um todo organizado, muito provavelmente regido por alguma divindade – pensamento herdeiro da antiguidade, que considerava a existência do cosmos um todo organizado. Nesse direcionamento, o corpo devia ter leis específicas que poderiam ser compreendidas tais como as da mente. Contudo, para ambos os pesquisadores do século XVII, a mente parecia mais fácil de ser compreendida ou teorizada. Quando foi descoberto o mecanismo da circulação sanguínea, pareceu fechar-se uma *gestalt* e reivindicar-se o seguinte: a existência das coisas segue regras, cabe a nós descobri-la.

É fundamental notar e explicitar que ambos os autores citados possibilitaram o desenvolvimento do pensamento, da técnica e da ciência, e, não à toa, a noção mecânica sobre a existência como um todo não só se tornou hegemônica naquela época, como se reproduz até hoje. Isso pode ser constatado por meio de frases como “o corpo humano é uma máquina”, repetida tanto pelo senso comum como por alguns profissionais da saúde, mesmo que, atualmente, não existam evidências que sustentem a tese de que o corpo (ou mesmo o universo!) funcione apenas por meio de mecânicas causais.

A crítica contemporânea a esse modelo emerge, em grande medida, da constatação de seus limites. As visões holística e sistêmica, como mencionado no **Capítulo 1 - Breve Introdução às Relações Mente/Corpo/Adoecimento** – que estão ganhando força em diversas áreas do conhecimento, incluindo a saúde – denunciam a redução do corpo a um objeto isolado, desprovido de historicidade, intencionalidade e intersubjetividade. Essa crítica sustenta que a saúde e a doença não podem ser compreendidas unicamente a partir de causas

locais ou lineares, como propõe o modelo biomédico tradicional, herdeiro do pensamento moderno.

Para estas perspectivas contemporâneas, saúde e doença, por exemplo, são vistas como expressões de um campo relacional complexo entre organismo, ambiente, cultura e história de vida. Conceitos como complexidade, interdependência, emergência e não-linearidade, advindos dessas abordagens, se opõem às noções do paradigma moderno e apontam para novos olhares que propõe reintegrar o sujeito à sua própria experiência corporal e ao mundo vivido. Tratam-se de inflexões epistemológicas que buscam alternativas ao legado do pensamento moderno, reabilitando dimensões antes desconsideradas – como a subjetividade, a intencionalidade e o sentido –, agora constitutivas do real.

A visão holista parte do princípio de que a totalidade de algo é mais complexa do que o simples somatório das partes. Ou seja, para compreender um determinado fenômeno – o corpo humano, uma pessoa ou até mesmo a saúde –, não basta analisar seus componentes de maneira isolada (por exemplo, como órgãos, tecidos ou sintomas), mas é preciso considerar a totalidade da experiência, incluindo aspectos físicos, psíquicos, sociais, culturais, espirituais e/ou existenciais.

De outro lado, a visão sistêmica deriva da teoria dos sistemas desenvolvida pelo biólogo austríaco Karl Ludwig von Bertalanffy (1901 – 1972). Para esta teoria, todo fenômeno é um sistema composto de partes inter-relacionadas, que se influenciam mutuamente. Nesta perspectiva, o foco está nas relações, conexões e dinâmicas internas de um dado fenômeno. No caso do corpo humano, por exemplo, ele não é apenas um conjunto de órgãos funcionando em paralelo, mas um sistema dinâmico, integrado e adaptativo, em constante interação com o ambiente externo (físico, emocional, social).

No campo da saúde, por exemplo, essa abordagem entende que um adoecimento não é mera disfunção localizada em um órgão, podendo ser expressão de um desajuste que envolve emoções, relações sociais, estilo de vida, sentido existencial, entre outros fatores. Assim, a visão holista propõe uma compreensão integrada do ser humano, em oposição ao modelo paradigmático moderno em ciência, que tende a ver o corpo como uma máquina composta de peças.

Nesse sentido, no mundo contemporâneo, verifica-se que nossos antepassados modernos nos possibilitaram o desenvolvimento em diferentes campos do conhecimento, mas, como seres históricos, chegaram aos seus entendimentos conforme os limites da técnica, ciência e pensamento da época lhes possibilitaram. No advento da contemporaneidade,

começam a ser perceptíveis críticas ao pensamento hegemônico moderno, que parece chegar aos limites de suas possibilidades explicativas sobre a realidade. É nesta trilha, retomando o eixo central desta tese, que o pensamento sartriano possibilita críticas que superem o que ainda nos causa embaraço, como é o caso do adoecimento psicossomático.

O sujeito adoecido, no direcionamento do pensamento sartriano, se encontra em uma condição onde sua liberdade **parece** comprometida, tendo em vista que o indivíduo se apreende como limitado em suas possibilidades de escolhas e ações. Ou seja, seu corpo, que antes parecia transparente, no sentido de pleno em suas possibilidades de ação, e que operava como veículo de sua intencionalidade, passa a se tornar opaco e resistente (tal como um ser-em-si). A execução do projeto de ser se encontra restrita. Schneider (2002) expressa isso da seguinte maneira:

[...] podemos ter a clareza de que não é a consciência que adocece, já que ela é pura relação às coisas, puro nada, pura diafanidade. Quem tem possibilidade de “adoecer”, ou melhor, de se “complicar” é o sujeito. O que isto significa? Significa que essa totalização psicofísica (corpo/consciência) é o sujeito, objeto no mundo, que não existe “a priori”, mas que é resultante de um processo histórico de mediações sociais, familiares, ou seja, fruto de uma construção psicossocial, que se totaliza, destotaliza, retotaliza, a todo momento, conforme o movimento na vida de relações. Assim, a patologia é uma perturbação sempre psicofísica, que acontece enquanto movimento do sujeito no mundo, resultante da sua história de relações (Schneider, 2002, pp. 288-289).

Essa dualidade leva diretamente à questão do sujeito adoecido. O adoecimento marca uma ruptura na experiência cotidiana do sujeito. Se, em condições normais, o corpo é vivido de maneira fluida, como meio de ação no mundo, na doença ele é visado e se torna uma presença incômoda.

O sujeito adoecido experimenta uma cisão: por um lado, ele continua sendo um sujeito livre e consciente, capaz de agir e projetar-se; por outro, vê-se reduzido à condição de objeto, submetido a forças que não controla e sob o julgo do olhar de outrem. Ou seja, apresenta-se a dualidade bem expressa na fenomenologia da corporeidade: o corpo é simultaneamente um **corpo-para-si** (expressão da liberdade) e um **corpo-para-outro** (objeto de diagnóstico, tratamento e cuidado).

Esse fenômeno pode ser melhor compreendido quando consideramos a experiência da náusea em Sartre. Em *A Náusea* (1938), Antoine Roquentin sente um profundo mal-estar

diante do mundo, uma espécie de estranhamento radical que o afasta do ‘fluir’ da realidade cotidiana. Solitário na cidade fictícia de Bouville, o protagonista experimenta, de forma crescente e inquietante, uma sensação de desconexão com o mundo, culminando naquilo que ele chama de "náusea" – símbolo de um desconforto existencial: o desvelamento de sua consciência e das coisas do mundo, contingentes e despidas de sentido ou finalidade.

As coisas do mundo, antes familiares e funcionais, tornam-se opacas, excessivamente materiais e absurdas. Esse estranhamento consigo e com o cotidiano aproxima-se daquilo que a psicopatologia fenomenológica busca compreender: não como sintomas isolados ou desvios funcionais, mas como transformações no modo como o sujeito se dá ao mundo e nele se vê implicado.

Esse desconforto existencial se reflete diretamente no corpo e na percepção de Roquentin diante da materialidade das coisas do mundo. A experiência da náusea pode ser vista como momento de crise, no qual a estabilidade do sujeito é abalada e ele se depara com a gratuidade de sua existência. Sob uma perspectiva sartriana, a náusea (ou a angústia, apresentada no **Capítulo 2 - A Fenomenologia e o Existencialismo** como um dos temas chave do existencialismo) pode ser compreendida como uma forma de psicopatologia da experiência vivida. Na narrativa, Roquentin não está doente de alguma condição que possa ser explicada nos moldes físico-químicos; o que se apresenta é uma ruptura na maneira como percebe o mundo e a si mesmo e a tomada de consciência de sua condição.

Portanto, verificamos que Roquentin, como todo *ser-aí*, imbuído de um projeto de ser, poderá se afetar e adoecer, em um sentido abrangente, a partir do modo como entra em contato com a realidade e compreende suas possibilidades de existência. Isso tem implicações diretas para a psicopatologia e para a psicossomática, enquanto áreas de estudo, pois ilustra como estados subjetivos podem se inscrever no corpo de maneira concreta, à medida que coadunam ou repelem o projeto existencial. Roquentin relata sensações físicas intensas – desconforto, enjoo, mal-estar – que não têm origem orgânica, mas existencial. Por isso o corpo, nessa perspectiva, não é um mero recipiente da consciência, mas um campo de inscrição do sentido ou da ausência dele. O mal-estar corporal é expressão da crise de sentido vivida pela consciência – há um conflito ontológico.

Disso, argumentamos que a psicossomática, quando pensada a partir da fenomenologia e do existencialismo, revela-se como um campo que transcende uma articulação simplista entre mente e corpo como entes passivos a meras relações de causa e efeito. Desta forma, em vez de considerar o corpo apenas como um organismo biológico,

nossa perspectiva o entende como um ente que possibilita a condição humana, na medida em que não somos, como já dito, apenas seres de razão e vontade; mas também de afetos e projetos nem sempre claros ao *cogito*, mas inseparáveis do modo como o sujeito se lança ao mundo. Como aponta Schneider (2002), somos corpo/consciência, ente psicofísico. “Consciência é, assim, a dimensão da subjetividade da realidade humana. [...] Já o ego ou personalidade, característica distintiva do homem, é a unificação do corpo/consciência em direção a um fim – o projeto” (p. 288).

Assim, sintomas físicos, em uma possível articulação da psicossomática com a fenomenologia-existencial sartriana, não são, para todos os casos, meras disfunções biológicas ou mecânicas, mas podem expressar conflitos mais profundos relacionados à dimensão corpórea de um projeto de ser que se manifesta em sua liberdade, identidade e significado particulares.

Argumentamos aqui que a doença psicossomática pode ser interpretada como a materialização, ou ainda, a expressão corpórea de conflitos existenciais. Se o ser humano é essencialmente um projeto, conforme Sartre sugere, os sintomas psicossomáticos podem ser compreendidos como manifestações de tensões entre o projeto original e as contingências da existência concreta. O adoecimento do corpo pode então ser compreendido como o modo pelo qual o sujeito age, por vezes de maneira silenciosa e não refletida, às tensões entre sua liberdade ontológica – sempre livre para projetar-se – e sua facticidade.

Em outras palavras, o corpo não adoece apenas por fatores orgânicos, mas também como resposta a dilemas vividos, como o conflito entre a liberdade e as imposições sociais ou entre o desejo e as possibilidades de materialização de uma vida idealizada. Doença e sintoma, então, podem surgir como corporificação do mal-estar ontológico, como recusa de uma existência que se tornou insustentável, na medida em que o projeto original de um indivíduo entra em conflito com as possibilidades reais e concretas de sua objetivação.

Essa leitura nos leva a afirmar que a doença psicossomática, olhada pelo prisma sartriano, pode ser vista como materialização dos conflitos fundamentais do existir. Se, conforme o pensamento existencial, o ser humano é aquilo que ele faz de si mesmo, ou seja, um projeto de ser que nunca está dado – uma totalização em curso, como afirma Sartre – então o corpo pode adoecer como reflexo da disjunção entre o projeto originário do sujeito e as exigências, imposições e constrangimentos da vida concreta. Tal como vemos em experiências de má-fé, o sujeito pode tentar negar (para si e para os outros) sua liberdade,

conformando-se a papéis ou expectativas alheias – e é nesse terreno de alienação que o corpo pode manifestar sua recusa, revelando a crise de autenticidade existencial.

Isso pode ser verificado, também, na análise existencial proposta por Sartre n’ *O Idiota da Família* (1971), obra na qual o filósofo examina a biografia do romancista Gustave Flaubert, para investigar como a identidade de um sujeito se forma em meio às expectativas e pressões do meio social, da família e de determinantes sociomateriais. Flaubert, desde cedo, experimentou uma tensão entre suas inclinações pessoais e as expectativas de seu pai. Flaubert é visto pela família como indivíduo fraco e, por vezes, lento em seu desenvolvimento. Verifica-se ao longo da obra e do desenvolvimento de Flaubert que a disputa entre suas aspirações e os desígnios de seu pai marcam toda sua vida.

Isso se mostra frequentemente em sua obra literária. Em *Madame Bovary* (1856), por exemplo, temos a história de uma mulher, Emma, que se sente alienada pela vida monótona e convencional em que se encontra após o casamento, o que a leva a procurar um significado para a vida em disputa com o que é dela esperado. Sua busca por um preenchimento existencial, no entanto, é frustrada, o que agrava seu sofrimento.

Podemos aqui fazer uma leitura de uma vida com profundo sofrimento existencial: a incapacidade de lidar com a vida cotidiana e o desejo de escapar dela, o que eventualmente leva ao seu declínio. Ao mesmo tempo percebe-se um desencanto com a sociedade burguesa, o conformismo e a busca por sinais de sucesso como riqueza, status e poder. Emma Bovary ilustra, em sua angústia e insatisfação, a experiência do colapso entre aquilo que idealiza e a realidade em que se encontra. Seus sintomas e condutas (adultério, consumo compulsivo, melancolia, etc.) podem ser lidos como manifestações de um sujeito cujo projeto existencial se vê continuamente frustrado pelas contingências do mundo. Emma é símbolo de um corpo tomado pelo tédio, pela alienação e pela náusea de uma vida não escolhida.

Esse tipo de adoecimento na vida adulta, como visto em Emma Bovary, pode ser tomado como uma consequência da impossibilidade de realização tanto dos ideais românticos que a personagem possui quanto de um conflito inerente à condição humana: confrontar suas expectativas com a realidade. Neste sentido, Emma é tomada por um vazio existencial, o que a torna vulnerável a comportamentos como a infidelidade, a irresponsabilidade financeira e, finalmente, o suicídio.

Voltando à biografia de Flaubert, constata-se que na vida adulta, o romancista francês dedicou-se a uma vida boemia e pela busca de reconhecimento por sua literatura. Ele foi influenciado, em contrapartida, pelo projeto que o pai fez para ele e o pressiona a concretizar:

o de ser médico. Essa imposição externa gerou um conflito que moldou a trajetória do escritor, levando-o a diversas crises de saúde na vida adulta.

Podemos analisar juntamente a Sartre que a formação da identidade pode ser aplicada à psicossomática, especialmente no que tange à constituição do sujeito adoecido. Assim como Flaubert se viu preso entre seu desejo de liberdade e as exigências do pai, muito do que nos torna quem somos tem influência daquilo que fizeram de nós, o que, para além das visões simplistas de terapismo atual, nos evidencia um profundo vislumbre do sofrimento existencial que pode advir de pressões externas a nós mesmos, que nos forçam a nos conformar a papéis que não correspondem às nossas aspirações. Assim, diante do sofrimento, podemos verificar o adoecimento como uma recusa do indivíduo a liberdade. Esta recusa pode se expressar no existir concreto do corpo, visto não ser aceita em nível de consciência reflexiva pelo indivíduo, no sentido do autoengano (ou má-fé) proposto por Sartre, o que pode colocar o indivíduo em situações que constroem o sentido do projeto de vida.

Concluímos até aqui que a fenomenologia-existencial sartriana parece oferecer ferramentas para compreender a complexidade da psicossomática, sem recorrer a causalidades intrínsecas ou extrínsecas aos indivíduos. Em vez de restringir-se a uma visão mecanicista do corpo, essa abordagem reconhece que a corporeidade é sempre atravessada por questões que dizem respeito à identidade e ao sentido. O sujeito adoecido não é apenas um organismo disfuncional, mas um ser cuja existência é marcada por embates entre sua liberdade e as condições concretas de sua vida.

Dessa forma, a articulação entre Sartre e a psicossomática nos permite pensar o adoecimento não como uma falha do organismo, mas como uma resposta à própria complexidade da existência humana. O corpo – e, no limite, o indivíduo – pode adoecer, mas não por ser passivo ao meio em que está inserido, mas justamente por seu caráter ativo na medida em que resgata para si o sentido originário de seu projetar-se.

Considerações Finais

Ao longo desta tese, buscamos articular uma reflexão sobre a relação entre mente, corpo e adoecimento a partir de um diálogo entre a psicossomática e a fenomenologia existencial, em especial de inspiração sartriana. Para isso, percorremos um caminho que nos levou a revisitar a história das concepções hegemônicas sobre o corpo no mundo ocidental, e suas dimensões médica e filosófica, as quais compunham em si um pensamento que, hoje, podemos considerar psicológico ou protopsicológico. Neste percurso, identificamos como diferentes paradigmas moldaram, continuaram, superaram e/ou romperam com as compreensões que historicamente foram apresentadas sobre o corpo, sobre o comportamento e sobre o adoecimento humano.

Nos primeiros capítulos, nossa dedicação foi exclusivamente histórica e conceitual, com objetivo de traçar como as dimensões médicas, filosóficas, teológicas e científicas construíram diferentes compreensões sobre o corpo: ora como um objeto de menor preocupação filosófica, mas, contraditoriamente, de grande interesse médico sustentado por influências da própria filosofia antiga; posteriormente como um objeto que deve ser moldado para que possa purificar o espírito que nele vive; seguido de uma compreensão que intencionava compreender o corpo enquanto mais um elemento com mecanismos padronizáveis, chegando a uma compreensão mais contemporânea onde verifica-se um movimento que busca integralizar a compreensão não mais do corpo apenas como um objeto, mas um organismo integrado a processos subjetivos e culturais – ainda que com fortes implicações biologizantes como a tentativa de reduzir a mente e o comportamento humanos ao cérebro.

Esse percurso permitiu evidenciar como o pensamento acerca das relações entre mente/corpo e adoecimento possui raízes que remontam aos primórdios das civilizações humanas, mas tendo com a delimitação “psicossomática” a emergência de um campo do estudo em constante tensão entre uma visão, aparentemente, causalística – que busca explicá-la por mecanismos, a princípio, pouco claros, mas que com o avanço da medicina liga-se ao pensamento psicanalítico buscando uma robustez teórica no século XIX e século XX, tendo uma atualização mais atual para um ponto de vista mais próximo, novamente, da biologia, por meio de perspectivas laboratoriais e neuroendócrinas – a abordagens não hegemônicas, como é o caso da fenomenologia e do existencialismo, que buscam dar uma contribuição aos estudos do corpo resgatando sua característica vivencial.

Foi a partir desse pano de fundo que introduzimos a fenomenologia e o existencialismo como vertentes filosóficas que oferecem uma compreensão alternativa do adoecimento psicossomático. Husserl nos forneceu as bases para pensar o corpo enquanto corpo vivido (*Leib*), em oposição à ideia do corpo como mero objeto físico (*Körper*). Heidegger ampliou essa discussão ao propor o ser-no-mundo como condição fundamental da existência humana, destacando como as formas de ser do *Dasein* são afetadas pelo adoecimento. Finalmente, Sartre contribuiu com a noção de projeto de ser enquanto forma de pensar a consciência como atividade constituinte da realidade humana, endossando as críticas fenomenológicas e existenciais às noções mecanicistas de sofrimento e colocando o corpo como um meio pelo qual a consciência se engaja com o mundo.

Com base nesses elementos, propusemos que o adoecimento psicossomático não pode ser compreendido apenas como uma consequência das emoções, de um desequilíbrio físico, um sintoma do inconsciente, ou algo que possa ser explicado por um nexos causal simplista. Antes, trata-se de uma expressão ontológica da relação do sujeito com sua própria existência. Compreendemos aqui que o projeto de ser (e, em especial, sua não concretização) está implicado com o adoecimento, na medida em que o indivíduo não consegue viver uma vida autêntica; ou seja, uma vida em que a liberdade se assuma como tal, em face das situações concretas que a circunscrevem. O corpo adoecido emerge, assim, como um modo de significar o fracasso, a hesitação ou o conflito constitutivo da liberdade no meio de um mundo que oferece resistências, exigências e limites. As doenças psicossomáticas configuram, nesse contexto, modos de ser corpóreos (concretos), manifestações existenciais de uma forma específica de se posicionar no mundo frente às próprias possibilidades e impossibilidades.

Tal concepção demanda uma reorientação epistemológica e metodológica que ultrapassa o paradigma biomédico e as hermenêuticas mecanicistas do sofrimento. Envolve, fundamentalmente, o reconhecimento de que o sintoma psicossomático não é um mero evento orgânico ou psíquico, mas um fenômeno situado no interior de uma totalidade existencial, carregado de sentido e vinculado ao modo singular como o sujeito se lança no mundo. É nesse ponto que a clínica, especialmente no âmbito da psicoterapia, encontra uma via de escuta fecunda: ao considerar o adoecimento como expressão do projeto de ser, torna-se imprescindível abrir espaço para a reconstituição da biografia do sujeito – não como um mero levantamento cronológico de fatos, mas como a apreensão dos sentidos vividos, das

escolhas efetuadas ou evitadas, dos engajamentos assumidos ou negados, e dos modos de existência que foram, ao longo do tempo, sedimentando-se como formas de má-fé.

A biografia (ou, ainda, os comportamentos manifestos), nesse contexto, é a expressão do projeto existencial. Cada escolha – ainda que sob o signo do conformismo, da alienação ou da negação – se diz de um modo de afirmação da liberdade sartriana; ou seja, mesmo recusando-se à escolha (concretização do projeto), não deixa de ser livre (de ter possibilidade de ação e materialização). A má-fé, portanto, enquanto mecanismo pelo qual o sujeito tenta escapar da angústia de sua própria liberdade e da responsabilidade por suas escolhas, pode se cristalizar no corpo como sintoma. O adoecimento psicossomático seria, assim, uma concretização no corpo (e, no limite, no existir) da liberdade, embora na forma de negação da mesma, explicitando-se o confronto entre o sujeito e o mundo.

Nesse sentido, a escuta clínica, orientada pela fenomenologia existencial, deve visar à reconstrução do encadeamento de sentidos que constituem a vida do sujeito, permitindo que ele se aproprie de sua história não como algo dado, mas como obra em permanente construção – marcada por escolhas, omissões, rupturas e fidelidades a determinados modos de ser. O trabalho psicoterapêutico torna-se, então, um espaço de desvelamento, onde o sintoma pode ser interrogado como expressão de um projeto em crise, e no qual o sujeito é convidado a reconhecer, naquilo que parece destino, a marca de sua liberdade originária. A reconexão com a própria historicidade – vivida e reinterpretada – pode, nesse processo, abrir brechas para a emergência de novos sentidos e para a possibilidade de reconfiguração existencial.

A psicoterapia, nesse horizonte, não se dirige à eliminação do sintoma em si, mas ao desvelamento de seu lugar no projeto do sujeito. Aqui não há, para nós, comportamento disfuncional. Todo comportamento se orienta justamente a alguma função na vida do indivíduo; logo, há uma intenção no comportar-se. O terapeuta, por sua vez, não ocupa o lugar, em nosso entendimento, de quem interpreta ou decifra, mas de quem compreende junto com o sujeito adoecido os diversos modos pelos quais ele se apresenta ao mundo vivido. Em última instância, nossa visão psicoterápica busca restituir ao sujeito um modo de assumir sua liberdade, mesmo nas tramas do adoecimento, e de reinscrever sua existência numa narrativa que ele possa reconhecer como sua.

Referências

- Agostinho (1894). *De Genesi ad litteram* (J. Zycha, Ed.). CSEL 28. F. Tempsky; G. Freytag.
- Agostinho (2017). *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics
- Ahinoff, M., & Abu-Akel, A. (2019). Hyperfocus: The forgotten frontier of attention. *Psychological Research*, 85(1), 1–12. <https://doi.org/10.1007/s00426-019-01245-1>
- Alexander, F. (1989). *Medicina Psicossomática*. Artes Médicas. Porto Alegre/RS.
- Alisson, H. E. (2022): *An Introduction to the Philosophy of Spinoza*. Cambridge University Press.
- Aristóteles (1978). *Acerca del Alma* (Libro II, 413b, 10). Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid, España.
- Augustine (s.d.): *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*. https://www.augustinus.it/latino/esposizione_romani/index.htm
- Bakhtin, M. (1987). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais* (T. Rezende Costa, Trad.). HUCITEC.
- Banhara, A. (2023, 21 de novembro). *Buscas por termo ‘dopamina’ mais que triplicam no Brasil*. O Globo – Espiritualidade e Bem-estar. Recuperado em [inserir data de acesso], de <https://oglobo.globo.com/blogs/espiritualidade-e-bem-estar/post/2023/11/buscas-por-termo-dopamina-mais-que-triplicam-no-brasil.ghtml>
- Baranski, Z. G., & Pertile, L. (Eds.). (2015). *Dante in context* (1ª ed.). Cambridge University Press.
- Beauvoir, S. (2013). *La force de l'âge*. Les Éditions Gallimard.
- Beauvoir, S. (1980 [1949]). *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Beliard, O. (1938). La Renaissance. In L. Lavastine (Ed.), *Histoire générale de la médecine* (Vol. 2, p. 189). Albin Michel Éditeur
- Brentano. F. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, p. 125
- Bornheim, G. (2007). *Sartre*. São Paulo: Perspectiva
- Campos, V. de S. (2017). Pondo a mão na consciência (incorporada): Sobre o estatuto do corpo no pensamento de Jean-Paul Sartre. *Contextura*, (11), 23–30.
- Carvalho, G. F. (2022): A ciência rigorosa em Husserl. *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília* 11 (24): p. 101-117. <https://doi.org/10.26512/pl.v11i24.46186>

- Catalano, J. (1974). *A commentary on Sartre's Being and Nothingness*. New York: Harper.
- Casanova, M. A. (2015). *Fenomenologia e existência: introdução à ontologia fundamental de Heidegger*. Petrópolis: Vozes.
- Cícero. (1877). *Tusculan disputations* (C. D. Yonge, Trad.). Harper & Brothers. Recuperado de <https://www.gutenberg.org/files/14988/14988-h/14988-h.htm>.
- Coelho, J. C. D. P. (2023). A noção de corpo em Sartre. *Poiesis: Revista de Filosofia*, 26(1). <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis>.
- Coelho, J. C. D. P. (2012). Sobre “o corpo”: Um estudo a partir da ontologia sartreana. *Atos de Pesquisa em Educação*, 7(2), 296–319.
- Darwin, C. (1998). *The expression of the emotions in man and animals* (3rd ed., P. Ekman, Ed.). Oxford University Press. (Obra original publicada em 1872)
- Dias, C. A. (1992). *Aventuras de Ali-Babá nos Túmulos de Ur. Ensaio Psicanalítico sobre somatopsicose*. Fenda Edições Ltda.
- Descartes (1643). *Letter of may 31*, Recuperado de www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1643_1.
- Duarte et al. (2010). *Dicionário Grego-Português [D G P]*. Cotia – SP: Ateliê Cultural. pp. 101 – 102.
- Edelstein L. (1967). *Ancient Medicine*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, USA.
- Encyclopaedia Britannica. (n.d.). *Herophilus*. In *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Herophilus>
- Eschenbach, W. (2004). *Parzival* (A. T. Hatto, Trans.; A. S. Atkinson, Ed.). Penguin Classics. (Original work published c. 1200)
- Forbes Brasil. (2023, 19 de junho). “*Procrastinação*” tem recorde de buscas no Google: veja como lidar com a sua. Forbes Brasil – Carreira. Recuperado em [inserir data de acesso], de <https://forbes.com.br/carreira/2023/06/procrastinacao-tem-recorde-de-buscas-no-google-veja-como-combater/>
- Freud, S. & Breuer, J. (2016). *Estudos sobre histeria*. Tradução de Laura Barreto. Companhia das Letras, São Paulo/SP.
- Galdi, M. B. & Campos, E. B. V. (2017). Modelos teóricos em psicossomática psicanalítica: uma revisão. *Temas em Psicologia*. Vol. 25. Nº 1, março/2017, pp. 29 – 40. i <https://doi.org/10.9788/TP2017.1-03Pt>
- Galen. (1821). *De locis affectis*. In *Opera omnia*, ed. C. G. Kuhn. Leipzig: C. Knobloch, Vol. 8–1.

- Gargano, R. (2011). Atitude Natural e Fenomenológica em Husserl. *Humanidades Em Diálogo*, 4(1) pp. 181–192. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-7547.hd.2011.106197>
- Gaukroger, S. (1998): “*Descartes’ Theory of the Passions*,” in J. Cottingham (ed.), *Descartes*, Oxford: Oxford University Press, 218
- Giles, T. R. (1975). *História do existencialismo e da fenomenologia*. Editora da Universidade de São Paulo.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Michael Chase (trans.), Arnold Davidson (ed.), Oxford: Blackwell.
- Hankinson, R. J. (2017), ‘*Humours and Humoral Teory*’, in Routledge History of Disease, ed. Mark Jackson, Abingdo, pp. 21–37
- Harvey, W. (1847). *The Works of William Harvey*, trans. R. Willis. London: Sydenham Society, pp. 127–129
- Hegel, G. W. F. (1975). *Princípios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2016) *Ciência da Lógica: I. A doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber; Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ. Vozes.
- Heidegger, M. (1927/2022). *Ser e tempo* (F. Castilho, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Heinroth, J. C. A. (1818). *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens oder der Seelenstorungen und Ihrer Behandlung*. F. C. W. Vogel, Leipzig, II, parágrafo 313, p. 49
- Hippocrates. (1868). On the sacred disease. Recuperado de <The Genuine Works of Hippocrates (umkc.edu)>.
- Hippocrates. (1849). *The Genuine Works of Hippocrates*, Translated from the Greek, with a preliminary discourse and annotations by Francis Adams. London: Sydenham Society
- Husserl, E. (1965). *A Filosofia como Ciência de Rigor*, Coimbra: Atlântida
- Husserl, E. (1970). *Logical investigations* (J. N. Findlay, Trans.). Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1900-1901)
- Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1997). *Thing and space: Lectures of 1907* (R. Rojcewicz, Trans. & Ed.; Vol. 7). Springer Science+Business Media. (Original work published 1973).
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, p. 114.

- Husserl, E. (2010). *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Husserl, E. (2012). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, Bd. 8). Hamburg: Meiner. (Original work published 1936)
- Jones, W. H. S. (1868): *Hippocrates Collected Works*. Harvard University Press, Cambridge, USA. Recuperado de <http://daedalus.umkc.edu/hippocrates/HippocratesLoeb1/page.ix.php> <
- Jornal da USP. (2024, 23/08). *O culto ao corpo leva cada vez mais jovens ao consumo de anabolizantes*. Jornal da USP – Campus Ribeirão Preto. Recuperado em 17 de Agosto de 2025, de <https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/o-culto-ao-corpo-leva-cada-vez-mais-jovens-ao-consumo-de-anabolizantes/>
- Jornal da USP. (2024, 14/06). *Cresceu mais de 140 % o número de procedimentos estéticos em jovens nos últimos dez anos*. Jornal da USP – Atualidades. Recuperado em 17 de Agosto de 2025, de <https://jornal.usp.br/atualidades/cresceu-mais-de-140-o-numero-de-procedimentos-esteticos-em-jovens-nos-ultimos-dez-anos/>
- Inague Júnior, M. (2014). Consciência, corpo e liberdade: perspectivas a partir de O Ser e o Nada. *Ekstasis Revista de hermenêutica e fenomenologia*. V.3, n.2, pp. 135-150. <https://doi.org/10.12957/ek.2014.15181>
- Kaltio, O. (2023): *THE PANTEGNI, THEORICA OF CONSTANTINE THE AFRICAN A Text-Historical Study of the First Medical Compendium in the Latin West*. DOCTORAL DISSERTATION to be presented for public discussion with the permission of the Faculty of Arts of the University of Helsinki, in Lecture Hall PIII, Porthania, April
- Kant, I. (2006). *Antropologia do ponto de vista pragmático* (Coleção Biblioteca Pólen). (R. R. Torres Filho & M. Suzuki, Dir.). São Paulo: Iluminuras. (Trabalho original publicado em 1798).
- Kant, I. (2013). *Crítica da razão pura* (M. P. dos Santos & A. F. Morujão, Trans., 5ª ed.). Fundação Calouste Gulbenkian. (Obra original publicada em 1781).
- Kierkegaard, S. (2013). *Ou-Ou. Um Fragmento de Vida* (E. M. de Sousa, Trad.). Lisboa: Relógio d'Água. (Título original: *Enten–Eller. Et Livs-fragment*, 1843)
- Kierkegaard, S. A. (2014). *The Concept of Anxiety*. New York: Liverlight.
- Kierkegaard, S. (2017). *O conceito de angústia* (Á. L. M. Valls, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1844)
- Kierkegaard, S. A. (2022). *A Doença para a Morte*. Editora Vozes, Petrópolis – RJ.
- Knuuttila, S. (2004) *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/medieval-emotions/>.

- Laplanche & Pontalis. (1970). Vocabulário de Psicanálise. São Paulo – SP. Martins Fontes. p. 502.
- Leibniz. (1979): *A Monadologia*, In: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Margetts E. L. (1950). The early story of the word “psychosomatic”. *Canad. M A. J.* Oct., Vol. 63, p. 403, nota 13.
- Marx, K. O Capital: crítica da economia política. São Paulo, Abril Cultural, 1985.
- Marx, K. (1867/2009). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Gustav Kiepenheuer Verlag. (Trabalho original publicado em 1867).
- Maurer, C. (2017). La théorie des Gefühls hégeliana in dialogo con le recenti teorie sulle emozioni. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 8(2), 162–181. <https://doi.org/10.4453/rifp.2017.0003>
- Mastro, F. (2020): A influência husserliana em A Transcendência do Ego e a fundamentação prática da obra sartriana. *Kinesis*, Vol. XII, nº 31, julho, p.214-230. <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2020.v12n31.p214-230>
- Neter, H. P. W. (1899). *Pharmacy in the Middle Ages*
- Newton, F. (1994): *Constantine the African and Monte Cassino: New Elements and the Text of the Isagoge*, In: Burnett & D. Jacquart (Eds.), *Constantine the African and 'Ali ibn al-'Abbas al Magusi* (pp. 16–47). Leiden, Germany: E.J. Brill. 41–2
- Nietzsche, F. (1882): *Die fröhliche Wissenschaft*. Drittes Buch Recuperado de <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Die+fr%C3%B6hliche+Wissenschaft.>>.
- Nietzsche, F. (2001). *A Gaia ciência* (P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1882)
- Nietzsche, F. (2011). *A genealogia da moral* (M. F. dos Santos, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1887)
- Nietzsche, F. (2012). *The Dionysiac World View*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gasset, J. O. (1982). *História como sistema: Mirabeau ou o político*. Tradução de J. A. G. Sobrinho & E. H. C. Costa. Brasília: UnB. (Obra original publicada em 1935).
- Pó, G. S. M. (2015). A fenomenologia do tédio no *Livro do Desassossego*: De Martin Heidegger a Fernando Pessoa [Tese de doutorado, Universidade de Évora].
- Pippin, R. B. (2008). *Hegel's practical philosophy: Rational agency as ethical life*. Cambridge University Press.

- Reynolds, J. (2013). *Existencialismo*. Editora Vozes, Petrópolis – RJ.
- Rezende, J. M. (2009). Ambroise Paré, o cirurgião que não sabia latim. In *À sombra do plátano: Crônicas de história da medicina* (Vol. 2, pp. 245–249). Editora Unifesp. História da Medicina series.
- Romero, F. (2023). O sentido das paixões e emoções: Hume., *AUFKLÄRUNG*, João Pessoa, v.10, n.1, Jan.Apr., p. 89-108. <https://doi.org/10.18012/arf.v10i1.64248>
- Ross, M. (2001) *Leibniz*. São Paulo: Edições Loyola.
- Russon, J. (2009). Emotional subjects: Mood and articulation in Hegel's philosophy of mind. *International Philosophical Quarterly*, 49(1), 41–52. 10.5840/ipq20094914
- Santos, V. (2011) Corpo e intersubjetividade em *O Ser e o Nada*. *Theoria*, Revista Eletrônica de Filosofia. V.3 n.8 – pp. 88-105
- Sartre, J.-P. (1939). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1966). *La transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: J. Vrin. (Obra original publicada em 1938).
- Sartre, J.-P. (1966): *L'existencialismo est un humanism*. Les Éditions Nagel 7, Rue de Savoie, Paris- VIIe (Obra original publicada em 1945).
- Sartre, J.-P. (1971). *L'idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857. Tome I*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2019). *A Náusea*. Editora Nova Fronteira, São Paulo – SP.
- Schultz, S. G. (2002). William Harvey and the Circulation of the Blood: The Birth of a Scientific Revolution and Modern Physiology. *News Physiol Sci* nº 17, pp. 175 - 180
- Sêneca. (2014). *Sobre a Ira*. Tradução de José Eduardo S. Lohner. Companhia das Letras, São Paulo – SP
- Sjöholm, C. (2017) *Descartes, Emotions and the Inner Life of the Subject*. In: Wehrs, D & Blake, T (eds.), *The Palgrave Handbook of Affect Studies and Textual Criticism*. pp. 653 – 669.
- Sokolowsky, R. (1999). *Introdução à fenomenologia*. Edições Loyola.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and the Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press.

- Taylor, G. J. (1990). La pensée opératoire et le concept d'alexithymie. Document. International Universities Press, Madison, Connecticut. *Rev. Franç. Psychanal.* pp. 769 - 784
- Tuke, D. H. "Psychosomatiatria" In. Tuke, D. H. (1892) *A Dictionary of Psychological Medicine*, Vol. 2, Philadelphia: Blackiston, p. 1034). Recuperado de <<https://wellcomecollection.org/works/g7ep9cx7/items?canvas=402&manifest=2>>.
- Vallée, D. (2020). L'émergence des émotions dans les sciences psychologiques. *ACRH: Histoire & Culture*, 15(2). <https://doi.org/10.4000/acrh.7293>
- Van den Berg, J. H. (1981). *O paciente psiquiátrico: Esboço de psicopatologia fenomenológica* (4. ed.). São Paulo: Mestre Jou.
- Virchow, R. L. K. (1858). *Die Cellular Pathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*. Berlin: A. Hirschwald
- Volich, R. M. (2000). *Psicossomática*. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.
- Wehrs, D. R., & Blake, T. (Eds.). (2017). *Descartes, emotions, and the inner life of the subject*. In *The Palgrave Handbook of Affect Studies and Textual Criticism* (pp. 653–669). Palgrave Macmillan.
- Weiner, H. (2008). The concept of psychosomatic medicine. In E. R. Wallace IV & J. Gach (Eds.), *History of psychiatry and medical psychology: With an epilogue on psychiatry and the mind-body relation* (pp. 577–600). Springer.
- Wolfgang, H. (2019). Franz Brentano. In: Zalta, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Recuperado de <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/brentano/>>.
- Yapijakis, C. (2009). *Hippocrates of Kos, the father of clinical medicine, and Asclepius as the god of health in ancient Greece*. In *Vivo*, 23(4), 507–514.