

MELANCOLIA: DA BILE NEGRA À CORRUPÇÃO DOS AFETOS

Marcela Cristina dos Santos*

Resumo: O artigo visa analisar, a partir de um recuo histórico breve, como certos aspectos da filosofia pré-socrática e a concepção cartesiana das paixões da alma se vinculam com os diferentes modelos de entender e explicar a afecção melancólica. O intuito dessa análise é mostrar como as diferentes formas de apreender a natureza humana se articulam com a medicina e, conseqüentemente, com a noção de saúde e doença.

Palavras-chave: Descartes. Doença. Filosofia. Hipócrates. Medicina.

MÉLANCOLIE: DE LA BILE NOIRE À LA CORRUPTION DES AFFECTIONS

Résumé: L'article vise à analyser, à partir d'une brève retraite historique, comment certains aspects de la philosophie pré-socratique et de la conception cartésienne des passions de l'âme sont liés aux différents modèles de compréhension et d'explication de l'affection mélancolique. Le but de cette analyse est de montrer comment les différentes façons d'appréhender la nature humaine sont articulées avec la médecine et, par conséquent, avec la notion de santé et de maladie.

Mots-clés: Descartes. Maladie. Philosophie. Hippocrate. Médecine.

1. INTRODUÇÃO

Desde a antiguidade, a tristeza foi observada e interpretada de diferentes maneiras, de modo que os afetos, em geral, ocupam um lugar de destaque sobre as reflexões humanas. Além disso, podemos ousar dizer que eles, muitas vezes, surgem como causa de expressões artísticas, como, por exemplo, os poemas, as pinturas, as músicas, as reflexões filosóficas, etc. Porém, acreditamos que a tristeza contém em si um traço bastante peculiar, o qual reside na íntima relação que mantém com a condição de saúde e doença humana. Empiricamente, sabemos que as sensações provocadas pela tristeza podem estagnar e até prejudicar consideravelmente a vida dos indivíduos, entretanto, também reconhecemos seus efeitos positivos, isto é, quem entre nós já não experimentou esse afeto como uma oportunidade para refletir sobre si mesmo e as

* Graduada em Filosofia pela UNIFESP; Especialista em Teoria Psicanalítica pela PUC-SP; Mestranda pela UFES.

próprias ações? Quem entre nós já não se viu obrigado a mudar de percurso ou, pelo menos, teve a necessidade de fazer novas escolhas devido a desapontamentos, frustrações, perdas ou mortes? Enfim, embora sejam vários os eventos e as circunstâncias que possam causar a tristeza, não devemos entendê-la como uma anomalia, mas sim como parte da condição humana, embora possa ser atrelada a quadros patológicos graves e difíceis, como a melancolia e a depressão. Mas, nem sempre a melancolia foi explicada como um estado anormal de saúde causado pelo afeto da tristeza ou pelo seu excesso, ao contrário, a história da melancolia nos ensina que esta afecção surge vinculada, primeiramente, ao corpo humano, o quadro melancólico é explicado como um desdobramento do excesso de bile negra no organismo, fato que passa a ser entendido como a causa do comportamento do melancólico. Gradualmente, essa perspectiva médica vai sendo abandonada e, em seu lugar, adota-se a explicação de que a condição melancólica é efeito direto dos afetos ou de uma falha das percepções e sensações. Dessa maneira, analisaremos primeiro como a melancolia definida por Hipócrates se articula com elementos importantes da filosofia pré-socrática; posteriormente, passaremos a analisar certos aspectos da filosofia cartesiana a respeito da noção das paixões da alma, de modo que consigamos perceber que as noções de saúde e doença encontram-se intimamente enlaçadas com o pensamento filosófico e o modo como o ser humano apreende a natureza humana e o universo.

2. A MELANCOLIA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Na Grécia antiga, há dois modelos distintos de discursos que forjam o modo como o ser humano entende e explica o estado de saúde e a doença humana: o primeiro corresponde ao registro das mitologias e divindades gregas. Durante muito tempo, esse era o principal modelo de explicação dos fenômenos do mundo, assim, as mitologias estavam na base tanto da organização social e cultural da Grécia antiga, como na forma como o ser humano lidava com os fenômenos da realidade que o cercava. Porém, progressivamente, o discurso mítico passou a ser substituído pelo discurso racional ou

natural¹⁴⁶, isso significa que o pensamento do homem grego passou a se fundamentar, sobretudo, nos dados empíricos, da experiência e da observação.

De acordo com Micea Eliade¹⁴⁷, em *Mito e Realidade* (2013), o impacto entre o pensamento racional e o mítico causou transformações profundas; aos poucos, o homem grego foi modificando a maneira de ver e entender os fenômenos do mundo e a realidade que o cercava. Uma das principais causas dessa mudança, segundo o autor referido, relaciona-se ao enfraquecimento da religião que vai, pouco a pouco, perdendo o caráter de verdade e torna-se um elemento questionável em vista das descobertas e indagações relativas a natureza do mundo e do universo. Essas indagações atingem todos os campos do conhecimento humano, de modo que o olhar do homem grego volta-se tanto para sua condição humana como também se vincula a explicações a partir da natureza. As palavras de Eliade são esclarecedoras:

Todos sabem que, desde os tempos de Xenófanes (cerca de 565-470) — que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões "mitológicas" da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo — *os gregos foram despojando progressivamente o mythos de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao logos*; assim como, posteriormente, a história, *o mythos acabou por denotar tudo "o que não pode existir realmente"*. O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da "falsidade" ou "ilusão" tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos (ELIADE, 2013, p. 6, grifo nosso).

Gradualmente, a religião vai perdendo o caráter de verdade, possibilidades diversas de explicações e interpretações da realidade. Assim sendo, o pensamento do homem grego se volta para os fenômenos naturais de tal modo que a natureza passa a representar a fonte primária para os conhecimentos humanos. Por sua vez, o discurso mítico torna-se cada vez mais questionável e ilegítimo enquanto o discurso racional vai se estabelecendo e, aos poucos, tornando-se legítimo.

Ainda de acordo com Micea Eliade (2013), o valor do pensamento mítico encontra-se no caráter que ele desempenha na estrutura da organização social da Grécia

¹⁴⁶ Os comentadores Martins, Martins, Toledo e Ferreira (1997) utilizam a expressão *discurso natural* para se referirem ao discurso que se fundamenta na racionalidade ou no conhecimento empírico. Parece-nos, aqui, interessante utilizarmos tal expressão, já que traz certa correspondência de *oposição* (ou distinção) ao discurso mitológico ou sobrenatural.

¹⁴⁷ Micea Eliade (1907-1986) nasceu na Romênia, foi professor, mitólogo e filósofo. Recomendamos a leitura da obra *Mito e Realidade*, capítulo V, *O tempo pode ser dominado*, pois traz reflexões importantes a respeito da origem dos mitos e sobre a estrutura do pensamento freudiano, colaborando para as reflexões a respeito do tempo psíquico do sujeito, ao mesmo tempo em que relaciona com a ideia de tempo psíquico no divã, isto é, colocando em questão a ideia de tempo cronológico e tempo mental.

antiga. O mito transforma-se gradualmente em fonte de dúvidas, fato que se liga ao momento em que o saber racional começa a prevalecer. Assim sendo, o *lógos*¹⁴⁸ se transforma em alicerce seguro para o conhecimento humano, a verdade deve passar necessariamente pela análise da realidade e dos dados empíricos da natureza. Dito isto, será dentro deste contexto que veremos surgir o advento do pensamento médico hipocrático. Assim sendo, pode-se perceber que o surgimento da filosofia pré-socrática ou naturalista se configura como um dos principais elementos para a estruturação do pensamento médico de Hipócrates de Cós.

Resumidamente, pode-se colocar que as principais condições para o desenvolvimento do saber médico-hipocrático são: o enfraquecimento do pensamento religioso e o nascimento de um novo tipo de discurso que se pauta na experiência e nos dados sensíveis da natureza. Logo, a medicina hipocrática se enlaça com o nascimento da filosofia que passa a configurar o modo como o homem grego explica e interpreta a realidade. O advento de um pensamento que se estrutura nos dados empíricos e na experiência sensível, em contradição ao pensamento mítico, corresponde a estrutura dos pensamentos dos filósofos pré-socráticos, porém, entre estes, pode-se destacar dois principais nomes da filosofia naturalista que são: Alcmeón de Crotona e Empédocles de Agrigento¹⁴⁹.

De acordo com os comentadores Martins, Martins, Toledo e Ferreira (1997), a medicina grega é fortemente impactada com o enfraquecimento do pensamento mítico, um novo modelo de medicina surge a partir da forma como os filósofos pré-socráticos entendiam o macro e o microcosmo. Os referidos autores esclarecem que havia, na Grécia antiga, um modelo de medicina que apreendia o estado de saúde e doença como uma consequência direta das vontades e desejos dos deuses e das divindades, medicina fortemente empregada no período homérico. Contudo, com o advento da filosofia, pode-se observar que a medicina coloca no centro das investigações a respeito da saúde e da doença o corpo humano, logo, ele torna-se o principal objeto de interesse e passa a ser entendido como a principal condição de saúde do homem grego. A medicina

¹⁴⁸ Segundo o Glossário de Termos Gregos do livro *Introdução à História da filosofia: Dos pré-socráticos a Aristóteles*, o termo *lógos* pode ser compreendido como *dar valor, sentido, razão, a causa, o fundamento de alguma coisa* (CHAUI, 2002).

¹⁴⁹ De acordo com Chauí (2012, p. 53-54), Alcmeón de Crotona faria parte da *escola pitagórica* ou *itálica*, da Magna Grécia, já Empédocles de Agrigento seria um representante da *escola pluralista*, e os filósofos pertencentes a essa escola tentariam, “[...] conciliar Heráclito e Parmênides para salvar a filosofia de sua primeira crise”.

exercida nos templos de Asclépio fundamenta-se em rituais e sacrifícios voltados para as divindades gregas. A medicina cujas bases se fundamentam na religião vai, paralelamente, perdendo o caráter de verdade com o enfraquecimento do discurso mítico. Com isso, vemos, ao mesmo tempo, surgir, com o discurso racional, um tipo de medicina pautada na experiência, isto é, a medicina hipocrática.

Desse modo, tanto o saber médico como a filosofia pré-socrática passam a operar as investigações por meio da análise e apreensão da natureza, da *physis*, o que significa dizer que o modelo de pensamento racional corresponde a uma estrutura que impacta a relação do homem consigo mesmo e com a natureza. Filosofia e medicina partem dos mesmos princípios para atingir verdades que podem ser explicadas por meio da observação da natureza ou do corpo humano.

De acordo com Werner Jaeger, na obra *Paidéia*, de 1994, as contribuições filosóficas sobre os conhecimentos médicos foram as mais diversas, isso porque a configuração da medicina hipocrática estaria alicerçada sobre ideias filosóficas naturalistas que deram as condições necessárias para o desenvolvimento e para a elaboração da teoria humoral hipocrática. Segundo o referido autor, as principais influências foram o pensamento de Alcméon de Crotona e Empédocles de Agrigento, os quais estariam nas bases do pensamento da teoria médica hipocrática da seguinte maneira:

[...] os filósofos assimilam no seu pensamento conhecimentos de Medicina, especialmente de fisiologia, como Anaxágoras ou Diógenes de Apolônia, ou são simultaneamente filósofos e médicos, como sucede com Alcméon, Empédocles e Hípon [...] esta fusão de interesses não deixa de repercutir sobre os médicos, que agora tomam, em parte, as teorias físicas dos filósofos para base das suas próprias doutrinas, como se pode ver em algumas das chamadas obras hipocráticas. Por conseguinte, à fase de frutífera aproximação inicial das duas formas de conhecimento da natureza, de tão diversa modalidade, segue-se um período de ingerências mútuas e flutuantes em que parecem apagar-se todas as fronteiras (JAEGER, 1994, p. 1008, grifo nosso).

Nessa fase de *ingerências mútuas e flutuantes* que Jaeger se refere, a filosofia e a medicina, ao se confundirem, permitem que haja uma sólida e extensa fertilização de suas ideias. Esse tipo de conhecimento partilhado trouxe resultados frutíferos principalmente nas áreas médicas, entretanto, o que importa aqui é entender como o pensamento racional fundamentado sobre a realidade sensível serviu, aos poucos, para

ampliar os conhecimentos que os gregos tinham sobre a saúde humana. Logo, nesse período de transição, algumas ideias filosóficas são essenciais para entendermos as principais características que se encontram na base do pensamento médico hipocrático. Isto é, a estrutura da filosofia pré-socrática introduz, ao saber médico, uma nova forma de investigar a doença humana, colocando em questão o corpo como objeto principal de investigação. Para Hipócrates, a saúde e a doença correspondem ao equilíbrio ou desequilíbrio dos humores corporais, assim, é possível testemunhar o abandono do modelo médico que pensa a doença a partir das origens divinas e o advento da medicina que explica as doenças a partir do organismo humano. Segundo Jaeger, Alcmeón e Empédocles podem ser os principais responsáveis pela estrutura do pensamento médico hipocrático, mas ele também deixa claro que houve outras contribuições de outros pensadores, o fato é que o pensamento desses dois filósofos se encontra nas entrelinhas do pensamento hipocrático.

De acordo com outro comentador, Ivan Frias (2005), Alcmeón de Crotona, um dos principais nomes da escola pitagórica, deve ser pensado como um dos filósofos naturalistas mais importantes na configuração do pensamento médico hipocrático. Dado que o filósofo permitiu uma nova concepção a respeito da saúde humana, especificidade que se vincula à ideia de equilíbrio. Segundo Frias (2005, p.25), a saúde humana seria pensada pelo filósofo pré-socrático como um resultado de “potências (*dýnamis*) opostas que, misturadas de forma equilibrada no interior do corpo humano, conferem a este [ao homem] o estado de saúde”. Além de Alcmeón, Empédocles de Agrigento também estaria na base do pensamento hipocrático, e a principal influência de seu pensamento consistiria na forma como ele entendia a natureza. Para o pré-socrático, “a natureza era constituída por quatro raízes ou elementos primordiais: a água, o fogo, a terra e o ar. Havia ainda, segundo ele [Empédocles], dois outros princípios cosmogônicos: o Amor e o Ódio” (FRIAS, 2005, p.27). Esses *elementos primordiais* presentes no pensamento filosófico teriam correspondência aos quatro elementos ou humores da teoria humoral hipocrática. De modo didático, encontramos em Empédocles e no pensamento médico hipocrático, respectivamente, os seguintes elementos: Empédocles de Agrigento: água, fogo, terra, ar; Teoria humoral hipocrática: Flegma (fleuma), bile amarela, bile negra e sangue.

Ainda com Jaeger, tanto o pensamento de Alcmeón como o de Empédocles estariam articulados e, ao mesmo tempo, fariam parte central do discurso médico

hipocrático. Segundo o autor, a principal ideia de Alcméon estaria presente na teoria médica sobre a forma de equilíbrio, condição essencial para pensar a saúde, isto é, a *eucrasia*. Contudo, as influências filosóficas não estariam limitadas apenas a esses filósofos e a essas ideias filosóficas. Tales de Mileto também pode ser invocado, já que o pensamento hipocrático traz como *physis* do corpo os fluídos corporais (ou os humores), elementos que corresponderiam de certa forma à *physis* do filósofo da escola jônica. Chama a atenção o fato de o pensamento filosófico estar tão próximo e partilhar com o saber médico tantos elementos em comuns. Sem dúvida, deve-se articular os avanços dos tratamentos e das elaborações médicas ao pensamento filosófico ou, ao menos, ao modo como o discurso filosófico se estrutura e se desenvolve. A saúde e a doença passaram a ser compreendidas à luz desses saberes — filosóficos e médicos —, e essas novas formas de compreensão possibilitaram um maior alcance e um maior avanço sobre os diagnósticos e os tratamentos médicos. A ligação íntima desses saberes, situada no momento inicial de seus desenvolvimentos teóricos e filosóficos, permitiu uma ampliação sobre os conhecimentos (MARTINS; MARTINS; TOLEDO; FERREIRA, 1997; JAEGER, 1995 [1986]).

Dito de outra maneira, inicialmente, a filosofia e a medicina racionalista se viram intimamente ligadas, e tal relação trouxe elementos favoráveis para esses saberes, de modo que cada uma dessas áreas, a partir de suas especificidades, ampliou sua compreensão sobre a saúde humana, a medicina, os conhecimentos sobre a percepção da saúde como um acontecimento vinculado ao equilíbrio do corpo e à sua manutenção, elementos que se mostram essenciais para uma elaboração teórica. Além disso, a terapêutica hipocrática possibilita ampliar os conhecimentos sobre os benefícios e os malefícios da alimentação e das bebidas. Nesse cenário, a medicina se favoreceu tanto quanto a filosofia, posto que as investigações pautadas por um sistema mais rigoroso sobre a realidade possibilitaram uma ampliação e diversos avanços sobre o conhecimento humano nas diversas áreas e, principalmente, na saúde.

O pensamento hipocrático é uma consequência das novas formulações da base do pensamento do homem grego, que abandona, gradativamente, o modo mítico de entender a vida para um novo modelo racional. Fundamentando-se mais sobre a realidade sensível, a medicina de Hipócrates se opôs à medicina exercida nos templos

de Asclépio¹⁵⁰. Para Jaeger, o pensamento de Empédocles de Agrigento estaria, ao lado do pensamento de Alcmeón, na base da formulação da teoria humoral, isso porque nesta teoria os elementos primordiais do filósofo estariam diretamente relacionados aos humores hipocráticos. Na *Paidéia*, o autor esclarece o seguinte:

Já dissemos que alguns dos novos filósofos da natureza, como Empédocles, derrubaram as barreiras divisórias e se apoderaram, por seu turno, da Medicina. [...] Sua teoria física dos quatro elementos perdura na Medicina dos séculos seguintes sob a forma da doutrina das quatro qualidades fundamentais: o quente, o frio, o seco e o úmido. Combina-se de modos diversos e curiosos com a teoria médica dos humores básicos e desloca do corpo, que dominava na época, ou qualquer outra base para se converter no fundamento exclusivo da Medicina teórica (JAEGER, 1995 [1986], p. 1020).

A base filosófica que se assenta à teoria humoral hipocrática dá corpo à *Coleção hipocrática*. Segundo o referido autor, o pensamento de Empédocles e Alcmeón está entre os maiores responsáveis pela elaboração da teoria médica. Os quatro humores e a saúde pensada como equilíbrio são os elementos que mais se destacam dentro do pensamento hipocrático. Esses filósofos teriam contribuído com modos de pensar a saúde humana a partir da concepção do equilíbrio (eucrasia) e também dos elementos presentes da natureza. É importante frisar que a teoria humoral hipocrática é a primeira tentativa de elaboração racional sobre a condição de saúde humana, logo, o que encontramos nessa estrutura teórica é o corpo humano ocupando o centro da cena de investigação sobre as doenças. Dessa maneira, tanto a terapêutica quanto o exercício da medicina estarão voltados para o organismo humano, o corpo do homem. Diferentemente da medicina exercida nos templos de Asclépio, a cura será pensada a partir do microcosmo — o corpo humano — não havendo, assim, espaço para as forças ou entidades sobrenaturais ou divinas. O homem grego passa a compreender que o seu destino está em suas mãos.

Na *Coleção Hipocrática* é possível encontrar diversas passagens a respeito do modo como os médicos hipocráticos passaram a entender e explicar a saúde e as doenças humanas. Sendo assim, a partir desta obra escolhemos uma passagem importante de um dos tratados que compõe a coleção de Hipócrates denominado *Da*

¹⁵⁰De acordo com Ivan Frias (2002) em *Doença do corpo, doença da alma*, algumas medicinas antecederam a medicina hipocrática. O autor destaca alguns médicos e filósofos, por exemplo, Alcmeón de Crotona e Empédocles de Agrigento, que formularam teorias médicas que foram posteriormente utilizadas no corpo da coleção hipocrática. Sendo assim, embora consideremos Hipócrates como o patrono da medicina, alguns outros filósofos-médicos o antecederam e fizeram parte da transição médica que temos entre a medicina desenvolvida pelos asclepiades e pelos hipocráticos.

*Natureza do Homem*¹⁵¹, nele, o médico esclarece sobre as principais condições para o estado de saúde, assim como também esclarece a condição para o estado de adoecimento. O equilíbrio e o desequilíbrio dos humores são ideias médicas essenciais para sua compreensão de saúde.

[...] *Le corps de l'homme a en lui sang, pituite, bile jaune et noire ; c'est là ce qui en constitue la nature et ce qui y crée la maladie et la santé. Il y a essentiellement santé quand ces principes son dans un just rapport de crase, de force et de quantité, et que le mëlange en est parfait ; il y a maladie quand un de ces principes est soit en défaut soit en excès, ou, s' isolant dans le corps, n'est pas combiné avec tout le reste* (HIPÓCRATES, 1861, p. 39-40, grifo nosso)¹⁵².

O corpo é colocado no centro das investigações médicas, tornando-se o principal elemento de interesse, sendo assim, o médico grego não consegue conceber a doença a partir da concepção que temos hoje de contágio ou epidemia. Para ele, a doença é resultado direto do mau equilíbrio dos humores corporais, esses são equilibrados ou desequilibrados a partir, principalmente, da alimentação, da bebida e das atividades físicas. Mas, para que o corpo seja inserido no discurso médico é necessário que o conceito de corpo também se transforme, de modo que seja possível entendê-lo como passível de investigação médica. Porém, o que se observa é que, paralelamente a transformação do conceito de corpo, transforma-se também o conceito de *psyche*. Indagamos, a partir de agora: como ou quais os principais elementos que possibilitam pensar o corpo como objeto de investigação médica e, conseqüentemente, como causa dos efeitos da saúde e das doenças humanas?

De acordo com Giovanni Reale, em *Corpo, alma e saúde* (2002), no período homérico, *psyche* e corpo eram entidades que deveriam ser pensadas inseparavelmente, porém, o sistema de crença e cultura do homem grego foi transformado a partir de um novo tipo de padrão religioso, o orfismo. Sobre o orfismo, Reale (2002) esclarece que o modo de compreender a natureza e o destino humano se transformou a partir da nova concepção religiosa, fato que também teria atingido a forma de entendimento que o

¹⁵¹ Esse trabalho é atribuído ao genro de Hipócrates, Políbio de Cós. Entre os diversos textos cuja autoria é desconhecida ou duvidosa, o texto *Da Natureza do Homem* é citado na obra de Aristóteles, que traz Políbio como o seu autor. Para saber mais, recomendamos a leitura da obra de Cairus e Wilson (2005).

¹⁵² Tradução nossa: o corpo do homem tem nele sangue, pituita, bílis amarela e negra; esta é a sua natureza e cria doenças e saúde. Há essencialmente saúde quando esses princípios estão em uma razão adequada de equilíbrio, força e quantidade, e que a mistura é perfeita; há doença quando um desses princípios é falho ou em excesso, ou, isolando-se no corpo, não é combinado com todo o resto.

homem grego tinha sobre o corpo e a alma humana. O referido autor, ao fazer referência a uma passagem da obra de Eric Robertson Dodds (1951), parece conseguir ilustrar bem como esse padrão religioso teria atingido significativamente a percepção do homem grego. Citemos convenientemente esse trecho:

Seja ou não verdade que, nos lábios de um ateniense vulgar do século V, a palavra *psyche* tinha, ou deveria ter, um leve saber de sobrenatural, o que não deveria ter era qualquer sabor de puritanismo ou qualquer sugestão do estádio metafísico. *A 'alma' não era uma prisioneira relutante do corpo; era a vida ou espírito do corpo e aí estava perfeitamente em casa. Foi aqui que o seu novo padrão religioso deu a contribuição decisiva: atribuindo ao homem um eu ocultor, de origem divina, e opondo, assim, a alma e o corpo, introduziu na cultura europeia uma nova interpretação da existência humana [...]* (DODDS, 2002, p. 113 *apud* REALE, 2002, grifo nosso).

O orfismo se configura, na Grécia antiga, como o principal fenômeno religioso que modifica e transforma o modo de compreender a vida e o destino humano. Desse modo, o corpo pode ser pensado como elemento ou instância separada da alma e vice-versa, de modo que se pode pensar em um “aprisionamento da alma pelo corpo”, concepção que era impossível aos homens homéricos, já que a alma representaria, para estes, segundo Reale (2002), *a vida e o espírito do corpo*. Logo, o corpo assume no discurso do homem grego um caráter unitário, podendo ser pensado separadamente da alma, concepção inexistente nas narrativas épicas.

Mais um ponto interessante, a nosso ver, refere-se à adoção do orfismo nas correntes filosóficas, principalmente nas das escolas pitagóricas em que, coincidentemente, faz parte Alcmeón de Crotona. Segundo Reale (2002, p.118), Pitágoras de Samos teria sido o primeiro a adotar o orfismo, e ele ainda esclarece que “Seguramente Pitágoras acolheu algumas das regras de purificação dos órficos, mas as enriqueceu consideravelmente. As normas dietéticas e de abstinências de certos alimentos, que visavam a purificar o corpo para torná-lo dócil à alma...” (Reale, 2002, p.118). Nesse sentido, o pensamento pitagórico que se assentou sobre a base do pensamento órfico e que participa da constituição e da configuração do modelo médico hipocrático teria inserido no discurso médico a instância corpórea — lembrando aqui que Alcmeón faz parte dos círculos dos filósofos pitagóricos.

O corpo passa a ocupar, com o pensamento filosófico e hipocrático, o principal lugar nas reflexões dos homens gregos, principalmente no que se refere à compreensão da saúde humana¹⁵³. Esse fato pode ser pensado como um dos grandes avanços da medicina grega, já que a medicina grega racionalista traz para o centro de suas investigações o corpo humano como a base da compreensão da saúde. Assim, os médicos hipocráticos, diferentemente dos médicos dos templos de Asclépio, se concentravam em examinar a saúde humana a partir de teorias médicas, sobretudo a teoria humoral, visto que essa teoria colocou o corpo no centro das investigações médicas, possibilitando assim avanços e maiores sistematizações sobre os conhecimentos obtidos. Conseqüentemente, as enfermidades constituem uma verdade do corpo, o que deixa de lado a concepção de castigo divino. A medicina racionalista, mais especificamente a medicina hipocrática, se desenvolveu a partir de condições bem especiais, entre essas, o enfraquecimento da visão religiosa do homem grego, bem como um novo padrão religioso que permitiu tanto novas formulações teóricas como o abandono de certas crenças, além disso, o advento da filosofia também foi condição essencial para o desenvolvimento teórico do pensamento médico.

Dessa forma, ao nos debruçarmos, nesse primeiro momento, sobre o estudo da melancolia, devemos ter em mente que o surgimento da palavra melancolia coincide com o advento da concepção médica que vincula a doença ou a saúde ao corpo humano, ou melhor, aos humores corporais ou, ainda mais precisamente em relação à melancolia, à bile negra. Sendo assim, se efetivamente não podemos afirmar que os versos homéricos não se referem à melancolia nem a um quadro melancólico, devemos questionar, agora, em qual tipo de discurso e em que consiste o caráter da melancolia no seio do pensamento médico hipocrático.

De acordo com Jacques Jouanna, em *Greek Medicine from Hippocrates to Galen* (2012), o tratado *Da natureza do Homem* da *Coleção Hipocrática* é considerado, por muitos, a pedra fundamental da história da bile negra, humor que, em excesso, vincula-se ao surgimento do quadro melancólico. Contudo, Jouanna (2012) ainda esclarece que não há nenhuma menção a respeito do temperamento melancólico ou da melancolia nesse tratado, sendo antes o tratado mais antigo que faz referência a respeito da

¹⁵³A medicina hipocrática se refere à medicina que se baseia sobre os fenômenos da natureza, a observação, a experiência, o corpo, ou seja, tudo aquilo que pode ser observado e experimentado pelos cinco sentidos. Essa medicina se opõe radicalmente à medicina do período homérico, aquela que era pensada a partir das invocações e das benevolências de Asclépio.

melancolia que foi intitulado: *Os Aires, água, lugares da Coleção hipocrática*. Este documento traz efetivamente o termo melancolia como uma doença que se liga a uma condição específica do corpo humano.

The oldest text where melancholy is attested is the Hippocratic treatise *Airs, Waters, Places*, which could well be the work of Hippocrates himself, although this cannot be proven beyond doubt. Less theoretical than *Nature of Man*, the treatise *Airs, Waters, Places* is aimed at practitioners, and it enumerates the illnesses that are likely to occur according to the orientation of places or the succession of seasons. *Melancholy is mentioned here in the discussion of climate. The author states that if we take the example of a year where the summer and start of the autumn are characterised by dryness with a northerly wind, the climate favours phlegmatic constitutions, but is very harsh to bilious ones* (JOUANNA, 2012, p. 232, grifo nosso)¹⁵⁴.

Se no tratado *Da Natureza do Homem* não há referências ao temperamento melancólico ou à melancolia, ele deixa claro o modo como os médicos hipocráticos concebiam a saúde e a doença. Em relação às descrições das doenças, a melancolia, entre tantas outras enfermidades, também foi alvo de uma descrição elaborada por parte dos médicos hipocráticos. É possível encontrar na obra *Aforismos*, de Hipócrates, algumas descrições e definições médicas das enfermidades, entre elas, a melancolia, descrita no aforismo vinte e três: “*quando tristeza e medo perduram por longo tempo, tal estado é melancólico*”¹⁵⁵ (PIGEAUD, 2009, p. 118). Tal aforismo chama atenção para dois aspectos interessantes, são eles: a associação de dois estados de ânimo ou paixões, a tristeza e o medo, e, a *duração* que esses estados persistem no sujeito, isto é,

¹⁵⁴ Tradução nossa: O texto mais antigo em que a melancolia é atestada é o tratado de Hipócrates *Airs, Waters, Places*, que poderia muito bem ser obra do próprio Hipócrates, embora isso não possa ser provado além de qualquer dúvida. Menos teórico do que *Da Natureza do homem*, o tratado *Airs, Waters, Places* é voltado para as práticas e as definições das doenças que provavelmente ocorreram de acordo com localizações dos lugares ou a sucessão das estações. *A melancolia é mencionada aqui através da discussão do clima. O autor afirma que, se tomarmos como exemplo o ano em que o verão e o início do outono são caracterizados pela seca e pelos ventos do norte, este clima favoreceria as constituições fleumáticas, mas seria muito severa para as pessoas biliosas.* (JOUANNA, 2012, p. 232, grifo nosso).

¹⁵⁵ De acordo com o psicanalista e psiquiatra Antônio Quinet (2017), em *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*, a causa da melancolia para a medicina hipocrática era o acúmulo da bile negra, que poderia estar vinculado ao corpo ou ao intelecto. Se no corpo teríamos como sintoma a epilepsia, no intelecto ocorreria à melancolia. Além disso, Quinet coloca que não há humor triste dentro da definição médica hipocrática sobre a melancolia e sim a presença de “estado de delírio sem humor triste”. Gostaríamos de chamar atenção para esses dois pontos, porque ao atravessarmos a história da melancolia, nos deparamos que com o aforismo 23 que faz parte do Corpus Hipocrático (e sabemos que se refere a um texto do gênero de Hipócrates de Cós), aonde a melancolia é definida por um estado de presença de medo e tristeza em um maior intervalo de tempo.

a definição da doença leva em consideração o tempo que esses estados se manifestam no paciente, no enfermo.

É importante observar que o elemento *temporal* passa a compor o diagnóstico médico. O que pode estar por trás desse elemento talvez se relacione a dificuldade médica em se diagnosticar a melancolia, já que a tristeza e o medo são aspectos comuns aos seres humanos. Assim, é uma hipótese pensarmos que, diante da dificuldade de diagnóstico, o médico hipocrático evoca, para o diagnóstico médico, o aspecto temporal, restringindo, assim, os possíveis enganos e erros de diagnóstico. Todavia, a definição hipocrática traz esse aspecto temporal que deve ser pensado como uma novidade no diagnóstico das doenças, isto é, a durabilidade dos fenômenos – medo e tristeza – desempenha um papel essencial para o diagnóstico médico. Esse critério de percepção sobre o estado de ânimo do sujeito permite ao médico distinguir a melancolia de outros tipos de afecções que também podem atingir o humor dos sujeitos.

Sem dúvida, a definição hipocrática a respeito da melancolia tornou-se clássica e tradicional, pois esses elementos continuam presentes nas definições e nos diagnósticos médicos contemporâneos, principalmente no que se refere às doenças psíquicas relacionadas ao humor. Sendo assim, o tempo ou a duração dos sintomas, geralmente, é um elemento que permite ao médico se situar diante da doença. Contudo, essa definição da melancolia pelo pensamento hipocrático traz uma solução e um problema ao mesmo tempo: a solução consiste em pensar que a partir do aforismo hipocrático, que traz uma descrição e uma definição sobre a doença, houve uma maior precisão sobre os diagnósticos e, conseqüentemente, uma maior eficácia sobre os tratamentos, pois o médico hipocrático, diante da melancolia, sabia que se tratava de uma doença da bile negra, então caberia a ele expurgar esse humor negro do organismo humano ou deslocá-lo para outras partes do corpo do enfermo. Contudo, o problema se vincula a uma tradição médica sobre a melancolia que se perpetuou por longo tempo, ou seja, houve a partir do pensamento médico hipocrático a supervalorização dos fenômenos da doença, de modo que se valorizava muito mais o estado de ânimo do sujeito a partir de sua fisiologia, pois os fenômenos psíquicos estavam intimamente ligados ao corpo e não havia distinção entre doenças do corpo ou da alma. Isso, muito provavelmente, trouxe

uma dificuldade em perceber a doença como inexistente em outros tipos de expressões de ânimo¹⁵⁶.

Em relação ao tratamento médico hipocrático sobre a melancolia, Starobinski (2016) esclarece que, como a melancolia era percebida e entendida como o excesso e o desequilíbrio da bile negra no corpo do sujeito, o tratamento mais comum era administrar porções de heléboro aos pacientes, erva muito conhecida pelos efeitos purgativos. Logo, por ser uma doença do excesso de bile negra, o mais coerente seria, a partir da teoria humoral, tentar expulsar do corpo humano o excesso desse humor que estava causando prejuízos à saúde.

O tratamento da melancolia por meio do heléboro se estendeu por séculos, o que não se deve aos efeitos terapêuticos da planta, mas, sim, por consequência de uma tradição da manutenção da teoria humoral hipocrática.

O heléboro que os antigos usavam para evacuar a bile era um extrato ou uma decocção da raiz do *Helleborus Níger*, ou talvez, às vezes, do *Helleborus viridis*, menos tóxico. Sabemos que o princípio ativo dessa ranunculácea, que tem certo efeito cardiotônico, produz sobretudo diarreias e vômitos. Irritantes para as mucosas, o extrato de heléboro pode provocar fezes pretas ou hemorrágicas: os antigos tinham assim a ilusão de terem livrado o organismo de um acúmulo de atrabílis. (STAROBINSKI, 2016, p. 24).

Diante desse cenário, pode-se afirmar que o pensamento hipocrático proporcionou avanços sobre os conhecimentos da saúde, principalmente ao que se refere aos diagnósticos e tratamentos médicos. Se compararmos ainda essa medicina com aquela que a antecede, que se assentava sobre o pensamento mítico do mundo, constataremos que houve uma sistematização maior sobre os conhecimentos relativos às descrições das doenças, o que trouxe, provavelmente, resultados positivos sobre o restabelecimento da saúde dos enfermos. Ainda pode-se dizer que, embora o legado hipocrático tenha trazido inúmeras mudanças sobre o modo como o homem grego compreendia as doenças humanas, a medicina hipocrática tornou-se um legado quase

¹⁵⁶Desejamos destacar ainda que Areteu da Capadócia, médico e pensador do século I d. C., trouxe a primeira referência a respeito de um quadro que deve ser pensado ao par, isto é, a melancolia e a mania representam, para ele, sintomas de uma mesma doença. Areteu foi o primeiro a pensar que o conjunto de sintomas presentes nesses dois quadros forma uma única afecção. O que traz ele, então, é a descrição de uma doença cíclica que é pensada a partir de sintomas diferentes, mas que compõe o mesmo quadro. Areteu pensou, assim, em uma doença que tem em si duas fases distintas e que vem acompanhada de um intervalo livre ou lúcido. Contudo, devemos, sim, à psiquiatria francesa a descrição de um quadro mais detalhado cujos sintomas são observados mais de perto (QUINET, 2006, p. 56).

inquestionável e, por isso, praticamente impossível de ser substituída ou superada rapidamente. Sendo assim, mesmo que se testemunhassem diversos fracassos terapêuticos, a tradição médica hipocrática tornou-se muito forte para ser superada (STAROBINSKI, 2016, p. 48). Dessa forma, a melancolia como doença só pode ser entendida dentro desse contexto médico, a saber, o hipocrático. Conseqüentemente, ela surge atrelada ao discurso racional que se vincula à natureza e ao corpo. Assim sendo, podemos afirmar que a melancolia como doença surge a partir do advento da palavra melancolia, sendo melancólico aquele que seguramente tem um corpo e que padeceria por causa de um desequilíbrio humoral.

3. AS PAIXÕES DA ALMA DE DESCARTES: A MELANCOLIA COMO TRISTEZA EXACERBADA

O percurso que faremos a partir de agora será compreender como a melancolia passou a ser entendida e explicada como uma doença da tristeza, da exacerbação ou corrupção da paixão. Para que esse trajeto seja percorrido, faremos referência filosófica à obra cartesiana *As paixões da alma* ou *Tratado das paixões*, de 1649. A comentadora cartesiana Pascale D'Arcy esclarece que o surgimento dessa obra está rodeado de curiosidades, entre elas, destaca-se o fato de o *Tratado* ser resultado de reflexões filosóficas suscitadas pelas indagações da princesa Elisabeth da Bohemia, a qual mantinha uma comunicação constante com Descartes, por meio de correspondências que duraram aproximadamente três anos, entre 1643 a 1649.

As questões filosóficas da realeza surgem após a leitura da obra do filósofo *As Meditações Metafísicas*, com isso, ela passa a questioná-lo como se estabelece a relação e a interação entre o corpo e a alma e, além disso, como é possível extirpar ou não sofrer com os reveses da vida. Descartes passa então a aconselhar a princesa, suas orientações são para que ela tente fazer as leituras estoicas e, ao mesmo tempo, tente seguir os ensinamentos de Sêneca. Contudo, a princesa não vê resultado, continua triste e sofrendo os amargores de uma vida atravessada por infortúnios. Rapidamente, Descartes percebe que apenas a razão ou a vontade não é suficiente para mudar o ânimo ou o estado de espírito da princesa, a qual continua entristecida e sofrendo (PASCALE D'ARCY, 2005).

O filósofo percebe ainda que a natureza das paixões é distinta e, por isso, não se esquiva diante da razão ou da vontade, o que o leva a fazer reflexões mais atentas sobre o assunto e, com isso, surge o *Tratado das paixões da alma*, obra que tem como intuito esclarecer a natureza e a função das paixões da alma¹⁵⁷ e também descrever os efeitos fisiológicos das paixões sobre o corpo e, ainda, sobre como elas reverberam na alma humana. Pascale D'Arcy (2005) explica que as reflexões cartesianas desenvolvidas na obra têm como objetivo mostrar como podemos e devemos agir diante das paixões, sendo que o excesso delas é prejudicial à vida do sujeito. Assim, não se trata de eliminar as paixões, como os antigos acreditavam, mas, sim, de se conciliar com elas, já que fazem parte da constituição da natureza humana. Iniciaremos as nossas reflexões indagando, primeiramente: por que Descartes foi escolhido para esta reflexão e não outro filósofo ou pensador? Entre os diversos pensadores do século XVII, o nome que mais se destaca é, sem dúvida, o do filósofo René Descartes (1596-1650), posto que o pensamento cartesiano muda para sempre desde então o modo como o homem apreende e concebe a natureza humana e, além disso, também representa uma inflexão sobre a concepção das paixões da alma, cuja tradição era mantida e ratificada desde Platão e Aristóteles. Sendo assim, em um primeiro momento, Descartes rompe com a tradição filosófica clássica das paixões que se remete à escola platônica e aristotélica, as quais concebiam as paixões como pertencentes à parte irracional ou animal da alma humana. Em um segundo momento, Descartes rompe também com os herdeiros dessa tradição, isto é, com a concepção tomista das paixões da alma.

Ainda que a inovação do pensamento cartesiano tenha feito com que fosse deixado para trás a concepção tomista das paixões da alma, isso não significa que o pensamento de São Tomás de Aquino tenha sido abandonado, mas Descartes trouxe

¹⁵⁷ De acordo com Bertoni (2015), o problema filosófico que surge do pensamento cartesiano acerca da natureza humana relaciona-se, sobretudo, a conjugação substancial entre corpo e alma (res extensa e res cogitans) cuja interação acontece por meio das paixões. Para ele: “O primeiro passo é lembrar a questão que Descartes se coloca após a “descoberta” do cogito: “o que sou eu?” A pergunta, feita como dúvida acerca do mundo material, ainda permanece; portanto, a resposta a ela deve ser que sou uma coisa ou substância pensante (res cogitans). Está dado o primeiro, e decisivo, passo para a afirmação do dualismo substancial entre pensamento e extensão (res extensa) ou alma e corpo explicitado na sexta meditação [...]. A natureza nos ensina, por certos sentimentos, que não simplesmente habitamos nosso corpo, mas formamos, nós, homens, com ele um todo; somos, portanto, um composto de corpo e alma. Não é preciso muito esforço para identificar as dificuldades que tal afirmação desperta e caberá a Descartes a tarefa de esclarecer, na medida do possível, os pormenores dessa relação [corpo e alma]. Esse é, em linhas gerais, o principal problema a ser abordado ainda que não no registro metafísico, no tratado sobre as paixões” (BERTONI, 2015, p. 2-3, grifo nosso).

novidades que contribuíram para as investigações sobre as doenças mentais e os diversos tipos de sofrimentos psíquicos. Sem dúvida, a noção cartesiana das paixões da alma traz elementos importantes e, ao mesmo tempo, interessantes, que são adotados por várias escolas médicas e correntes filosóficas que permitem uma reflexão sobre a natureza humana e também sobre os sofrimentos da alma. Possivelmente, essa se tornou a maior herança cartesiana para os estudos filosóficos e médicos sobre os sofrimentos psíquicos, de modo que a psiquiatria e a psicanálise poderão ser consideradas como herdeiras dessa tradição filosófica, como nós iremos ver a partir de agora.

A ruptura que Descartes estabelece se relaciona principalmente ao campo médico e filosófico e se direciona a vários níveis de rupturas; assim sendo, se para São Tomás de Aquino a alma se manifesta sobre o corpo, para Descartes, o que se dá é o inverso, isto é, é o corpo que se manifesta sobre a alma (PASCALE D'ARCY, 2005; LÓPEZ-MUÑOZ et.al, 2011; DODDS, 2002). Na medicina, o filósofo francês rompe com certos pensamentos de Galeno, principalmente com a teoria humoral galênica-hipocrática. Assim sendo, observamos que o estudo cartesiano sobre a fisiologia humana concebe os espíritos animais como sendo uma espécie de quintessência (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011), enquanto que, para Galeno, os espíritos animais eram pensados como sendo substâncias compostas por uma parte líquida e outra gasosa – pensamento que nos remete à teoria humoral hipocrática, lembrando que Galeno é herdeiro direto da teoria de Hipócrates. Logo, os líquidos representavam funções importantes nas teorias médicas. Mas, vejamos, Descartes não pensa os espíritos animais como substâncias líquidas, ele se refere a elas como elementos gasosos ou até mesmo com a chama de um fogo. Assim, podemos pensar que os espíritos animais eram, para Descartes, uma substância física cujo elemento era muito delicado e sutil, como um gás.

De acordo com Claudia Murta, em *Um amor de corpo e alma* (2006), na obra de Descartes *As Meditações Metafísicas*, especificamente na sexta meditação, o filósofo apresenta a natureza humana como sendo constituída por duas naturezas distintas, sendo o ser humano pensado como a conjugação entre o corpo e a alma (*res cogitans, res extensa*)¹⁵⁸. Assim, dessa união surgiriam às paixões da alma, que devem ser pensadas

¹⁵⁸ Trata-se de pensar a filosofia cartesiana como dicotômico, isto é, para Descartes, o ser humano deve ser compreendido a partir de duas dimensões representadas pelo corpo (*res extensa*) e pela alma (*res cogitans*), essas substâncias ou naturezas são distintas entre si, assim, suas funções também se diferem.

como o elemento de interação ou de comunicação entre essas naturezas. Dessa forma, a filosofia cartesiana introduz, a partir do dualismo substancial e da noção cartesiana das paixões da alma, uma perspectiva inovadora a respeito da natureza humana que dá condições de novas abordagens acerca dos transtornos e dos sofrimentos mentais. Além disso, Murta (2006) ainda aponta para mais outro elemento. Ela chama atenção ao modo que devemos pensar as paixões da alma, explicando que elas não representam um acidente, ao qual o ser humano estaria sujeito, mas, ao contrário, correspondem à ordem do necessário, porque elas representam a conexão estabelecida entre o corpo e a alma. Desse modo, as paixões da alma apenas aparecem quando há a união substancial entre a *res extensa* e a *res cogitans*. Segundo Murta (2005), Descartes, ao elaborar o *Tratado das paixões da alma*, sugeriu que fosse necessário refletir a respeito do efeito dessa união substancial e, além disso, pensar acerca dos efeitos das paixões da alma no homem. Uma vez que é o seu excesso que causa prejuízo ao ser humano, não se pode pensar que elas sejam más enquanto tais. Por natureza, as paixões são boas, o que devemos é conter sua exacerbação, de modo que não provoquem prejuízos ou infortúnios na vida humana.

Dito isso, investigaremos a partir do pensamento cartesiano das paixões da alma como a melancolia passou a ser entendida como tristeza exacerbada, tendo em vista que Descartes se distancia da tradição filosófica clássica das paixões da alma e da tradição médica humoral. O próximo passo que daremos agora é o de compreender o que são as paixões da alma para Descartes e como ele as define. Posteriormente, esclareceremos no que consiste a tristeza para o filósofo, e quais as implicações fisiológicas dessa paixão no homem.

3.1 A tristeza como paixão

Na obra *As paixões da alma*, de 1649, Descartes reflete sobre a importância de saber conduzir bem as paixões da alma, de modo que tenta auxiliar o sujeito ao bom equilíbrio delas, já que podem ser pensadas como as responsáveis por produzir no sujeito problemas físicos ou mentais quando em desequilíbrio. Assim, a obra cartesiana

De acordo com Descartes, o corpo relaciona-se com o calor e o movimento, com as funções mecânicas. Enquanto que a alma é responsável pelos pensamentos. Para saber mais sobre o assunto, indicamos a obra de Joceval Andrade Bitencourt *Descartes e a invenção do sujeito* da editora Paulus.

se volta mais antes para tentar entender a natureza e as consequências das paixões no organismo humano do que para estabelecer um tratado moral (PASCALE D'ARCY, 2005; MURTA, 2009)¹⁵⁹. Se, para Descartes, a natureza humana deve ser pensada a partir da conjugação entre o corpo e a alma, cujas naturezas são distintas e, além disso, cuja conexão ou interação mantida entre elas resulta nas paixões, indagamos a partir de agora o que são essas paixões da alma para entendermos posteriormente como a melancolia sai do discurso humoral galênico-hipocrático e se insere no discurso fisiológico das paixões. Para que possamos avançar sobre esse assunto, é interessante compreendermos primeiramente como Descartes entende o sistema nervoso e os espíritos animais, ponto importante para que possamos entender melhor as paixões da alma. Embora a nossa intenção aqui não seja de nos debruçarmos demoradamente sobre esses temas, tendo em vista que apenas desejamos perceber como o filósofo rompe com a teoria médica galênica predominante em sua época, e, ao mesmo tempo, entender como ele estava também envolvido com temas recorrentes de seu tempo. De acordo com López-muñoz et. al (2011)¹⁶⁰, Descartes elabora uma neuropsicofisiologia porque ele formula a ideia de que as emoções ou os sentimentos são produzidos a partir *dos movimentos sutis* que a alma capta dos espíritos animais¹⁶¹, isto é, ele apresenta as paixões da alma ou os afetos a partir de uma teoria exclusivamente fisiológica que se vincula à natureza humana a partir da dicotomia substancial cartesiana.

¹⁵⁹ Para Pascale D'Arcy, são três os pontos que chamam atenção na obra *As paixões da alma*: o primeiro, o objetivo direto da obra cartesiana, isto é, a obra surge como uma espécie de manual para “*indicar-nos como podemos e devemos viver melhor*”; o segundo, refere-se à tentativa de “*determinar a natureza das paixões*”, assim sendo, Descartes tenta investigar a origem das paixões, por último, o terceiro ponto consiste em tentar entender como as paixões se manifestam no corpo e na alma, ao mesmo tempo. Para o filósofo, são seis os afetos primários, os quais dão origens aos demais afetos. Os afetos primários são a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria, e a tristeza.

¹⁶⁰ López-muñoz (2011) traça um estudo muito instigante sobre as influências da medicina galênica que faz saber que Galeno se volta para os pensadores da Escola Alexandrina do Egito, através de dois nomes, Herófilo da Calcedônia e Erasítrato de Keos, que foram responsáveis por introduzir o pensamento do ventrículo-pneumático, isto é, esses pensadores compreendiam que o ar (pneuma cosmic) era conduzido até os pulmões de onde era transportado ao coração, transformando-se pneuma zootikon (ou *spiritus vitalis*, em latim), esse pneuma era conduzido através do sangue até o cérebro onde era novamente transformado, agora, o pneuma zootikon transformava-se em pneuma psychikon (ou *spiritus animalis*, em latim). Observa-se, assim, que o pensamento cartesiano, embora seja uma novidade e contribua muito para as novas perspectivas de perceber o funcionamento do corpo e da alma do homem, não está desconectado de uma tradição, ao que parece, ele ao introduzir a concepção de espíritos animais o faz sob essas influências.

¹⁶¹ Os espíritos animais foram concebidos por Descartes como elementos muito sutis e gasosos, pensamento que se distancia do pensamento médico galênico que compreendia os espíritos animais como uma substância que contém uma parte fluída e outra gasosa (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011).

Descartes rompe com uma concepção teórica do sistema nervoso e dos espíritos animais que eram predominantes no seu tempo, isto é, a formulação cartesiana sobre o sistema nervoso e os espíritos animais se distancia da compreensão galênica. Para Galeno, os espíritos animais eram pensados como uma substância composta por uma parte líquida e outra gasosa, conforme vimos, por outro lado, as concepções cartesianas do sistema nervoso e dos espíritos animais foram pensadas de forma diferente. Para o filósofo, os espíritos animais são substâncias gasosas e que agiriam exclusivamente sobre o corpo humano, por outro lado, *os movimentos sutis* dos espíritos animais poderiam ser experimentados pela alma humana. Nessa perspectiva, o sistema nervoso consiste em uma trama bem ordenada entre alma, corpo e afetos. Todavia, a alma humana desempenharia a função essencial de supervisionar a comunicação entre o corpo e o meio externo. Outro aspecto interessante do pensamento cartesiano que diz respeito ao sistema nervoso refere-se à glândula pineal, que foi pensada por Descartes como o local físico onde a alma humana desempenharia suas funções.

O filósofo explica que embora a alma e o corpo estejam unidos, a alma exerceria a sua função em uma parte específica do corpo humano a partir da glândula pineal. Ele apresenta essa ideia no artigo 30, na obra *As paixões da alma* (1649):

Também é preciso saber que, *embora a alma esteja unida a todo o corpo, no entanto há uma parte na qual ela exerce suas funções mais especificamente que em todas as outras [...] examinando a coisa com cuidado, parece-me ter reconhecido de maneira evidente que a parte do corpo na qual a alma exerce diretamente suas funções não é em absoluto o coração; nem tampouco todo o cérebro, mas apenas a mais interna [do cérebro] de suas partes, que é certa glândula muito pequena [a glândula pineal], situada no meio de sua substância e suspensa acima do conduto pelo qual o espíritos de suas cavidades anteriores têm comunicação com os da posterior [...]* (DESCARTES, 2005 [1649], p. 50, grifo nosso).

Nesse artigo, a glândula pineal é apresentada como o local anatômico em que a alma exerceria as suas funções. Esse pensamento de Descartes marca uma ruptura com o pensamento aristotélico, que compreendia ser o coração o local em que a alma sentiria e exerceria suas atividades, mas também rompe com as escolas médicas quando apresenta uma parte específica do cérebro, a glândula pineal, como responsável por toda a supervisão do corpo humano (corpo-máquina) com o meio externo. Além disso, os

espíritos animais fluiriam a partir dessa supervisão, de modo que a intensidade desses espíritos animais se desdobraria a partir dessa relação entre o corpo e o mundo.

Muitos comentadores cartesianos apontam para algumas críticas e algumas interpretações equivocadas que esse pensamento ganhou ao longo dos anos. Entre os diversos críticos e opositores do pensamento cartesiano, o neurologista Antônio Damásio se destaca pela obra *O erro de Descartes* (2012), em que o neurologista aponta para o possível equívoco cartesiano que concebe o homem a partir do dualismo substancial. O neurologista explica que se deve entender o ser humano como uma rede complexa de interação, não sendo possível, portanto, pensar o corpo sem alma ou a alma sem corpo. O pensamento deve ser compreendido, segundo Damásio (2012), como a manifestação entre a união de corpo e a mente.

De acordo com os comentadores López-muñoz et. al (2011), o pensamento cartesiano não apenas abordou essa questão como apresenta um artigo que trata da relação íntima entre essas duas substâncias, assim, a natureza humana deve ser pensada necessariamente como a união entre essas duas naturezas colocando em questão, portanto, validade integral da crítica de Damásio a Descartes.

Essas observações são interessantes para nós, pois vimos que o estudo da melancolia foi abordado até agora a partir do corpo, isto é, a partir de processos corporais, e se Descartes não tivesse considerado a união substancial entre essas duas naturezas, estaríamos, muito provavelmente, ainda inseridos no discurso médico galênico-hipocrático, de forma que a concepção sobre a melancolia ainda estaria estruturada sobre a perspectiva orgânica, ou, como dizemos hoje, no funcionamento fisiológico. Assim, tais ideias não seriam tão relevantes, tendo em vista que entre as diferentes abordagens médicas sobre a melancolia, a maioria sempre se pautou sobre a teoria humoral galênica. Lembremos mais uma vez que o modo como a cultura e a sociedade apreende o sujeito é fundamental para novas concepções da saúde e da doença. Assim sendo, Damásio parece se equivocar, porque não apreende o pensamento cartesiano a partir de uma perspectiva histórica, isto é, um pensamento filosófico que tem as especificidades e particularidades do seu tempo. E, além disso, ele não percebe o pensamento cartesiano em sua profundidade, já que desconsidera a ruptura que Descartes estabelece tanto do pensamento filosófico clássico como também do modo de compreender as doenças a partir das áreas médicas. Sendo assim, o neurologista parece se equivocar porque coloca o pensamento cartesiano como um erro quando entende que

Descartes não defendeu a união entre corpo e alma como unidade relativa à natureza humana. Mas, conforme vimos, Descartes não apenas compreende essas naturezas, como também aponta para uma união necessária entre elas para desenvolvimento ou ao advento das paixões.

É importante salientarmos que Descartes não apenas tem consciência das implicações do seu pensamento como também tem clareza quanto à estrutura do seu pensamento, sendo assim, quando ele concebe a natureza humana a partir da união substancial, ele percebe as dificuldades de pensar essa conjugação. Sem dúvida, Descartes apresenta um pensamento totalmente inovador e que mudou o rumo da compreensão sobre as doenças e os sofrimentos mentais. Diante de tantas dificuldades levantadas pela união entre corpo e alma, Descartes descreve com cuidado quais são as funções que pertencem a cada substância, isto é, a função do corpo e da alma. Para o filósofo, a alma desempenharia as suas funções a partir de uma posição privilegiada, a glândula pineal, a qual se localiza no centro do cérebro humano, porém, o filósofo alerta que não devemos pensar essa unidade fisiológica como a sede da alma, mas devemos apenas entendê-la como o local onde a alma executaria suas funções, que consiste principalmente em supervisionar o corpo e o ambiente externo, mediando essa comunicação a partir dos espíritos animais (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011)¹⁶².

Para Descartes, os espíritos animais seriam então substâncias que agiriam apenas sobre o corpo humano, a *res extensa*, porém, os seus movimentos reverberariam sobre a alma, *res cogitans*. Assim sendo, os elementos sutis [os espíritos animais] seriam responsáveis por agir sobre o corpo, mas seus movimentos seriam sentidos apenas pela alma, e esses movimentos devem ser pensados como as paixões da alma¹⁶³. Descartes as define no artigo 27 da seguinte maneira:

¹⁶² A ilustração que contém a imagem da glândula pineal no cérebro humano consta nos anexos.

¹⁶³ Descartes se distanciou da teoria humoral galênica-hipocrática quando construiu uma nova formulação a respeito do sistema nervoso humano e, além disso, ao explicar os espíritos animais, os concebeu como sendo uma substância gasosa ou um vento muito sutil, ponto que se distancia das formulações galênicas a respeito dos espíritos animais. Na teoria galênica, os espíritos animais foram pensados como uma substância composta por uma parte líquida e outra gasosa, fazendo referência direta aos humores hipocráticos, que ele é herdeiro. Embora o pensamento cartesiano tenha sido inovador no século XVII, no campo da filosofia e da medicina, poucas mudanças ocorreram nas áreas médicas, isso porque o pensamento médico galênico-hipocrático continuou sendo predominante, foi apenas no final a partir do século XVIII, na França, que o pensamento cartesiano foi difundido nas escolas médicas dando possibilidade a novas abordagens sobre as doenças mentais (ALEXANDER; SELESNICK, 1980, LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011).

Após ter considerado em que as paixões da alma diferem de todos seus outros pensamentos, parece-me que podemos defini-las em geral: *percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que relacionamos especificamente com ela e que são causadas, alimentadas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos* (DESCARTES, 2005 [1649], p.47, grifo nosso).

Se as paixões da alma são *causadas, alimentadas e fortalecidas* pelos movimentos sutis dos espíritos e, além disso, se elas são pensadas como o meio de comunicação ou interação entre corpo e alma, conseqüentemente, a natureza das paixões da alma é tanto corporal como mental; assim, deve-se pensar também que tudo aquilo que afeta o corpo ou a alma também reverbera sobre as paixões da alma (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011).

De acordo com Murta (2006), o surgimento das paixões é um fenômeno que se desdobra a partir da união entre a natureza corpórea e a mental, logo, intervir sobre elas representa um problema difícil, já que a própria constituição da natureza das paixões da alma implica na composição de naturezas distintas. Segundo Murta (2006), é difícil agir sobre as paixões porque elas não são facilmente atingidas por pensamentos livres ou vontades, em suas palavras: “as paixões abalam tanto a alma que um pensamento livre como a vontade tem muito menos condição de se manifestar diante da presença imperiosa de uma paixão tendo em vista que esta se trata de um pensamento ligado a uma manifestação corporal” (MURTA, 2006, p. 8).

Intervir sobre as paixões foi um assunto longamente tratado no recorrente da história da filosofia, desde a Grécia Antiga. Os filósofos Platão e Aristóteles entendiam as paixões — os sentimentos ou emoções — como fontes de enganos, erros e ilusões humanas. Desse modo, elas representavam a parte animal do homem, perspectiva que predominou aproximadamente até meados do século XIX. Contudo, a inovação cartesiana das paixões da alma consiste em pensá-las como uma consequência necessária da natureza humana, não devendo ser pensadas como um acidente, conforme vimos. Ao contrário, a partir de Descartes, as paixões são pensadas como um fenômeno necessário que participa da constituição da natureza humana, logo, as paixões da alma são necessariamente produzidas quando há união substancial entre a natureza corpórea e a mental. Dessa forma, no *Tratado das paixões*, Descartes não tenta eliminar as emoções tampouco condená-las ou reduzi-las no plano da sua existência (pensamento comum aos estóicos), mas tenta demonstrar que o melhor modo de lidar com as paixões

é por meio da consciência de sua natureza se, daí, saber como elas agem sobre o sujeito (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011; PASCALE D'ARCY, 2005).

Se as paixões da alma devem ser entendidas como percepções sutis que a alma experimenta, se elas estão entrelaçadas entre a substância corpórea e a mental e, além disso, são *causadas, alimentas e fortalecidas* pelos espíritos, quais são as condições para que haja a tristeza, sendo que os espíritos influenciam o surgimento das paixões?

Tendo em vista que as paixões da alma são pensamentos que a alma experimenta a partir dos movimentos dos espíritos animais, substância exclusivamente corpórea, podemos entender que a gênese da tristeza está no corpo, mas, diferentemente dos antigos, não se trata de uma substância que envenena o corpo humano, mas de impressões que a alma capta do mundo que o cerca. Assim, podemos pensar que a música, as imagens, as sensações táteis, ideias ou pensamentos produzidos por cenas ou acontecimentos da vida diária são essenciais para que possa aflorar no ser humano tanto paixões tristes, como a própria tristeza, quanto paixões alegres, como, por exemplo, o amor ou a própria alegria. Mas essas sensações ou percepções que a alma capta do corpo e do próprio mundo, além de produzirem pensamentos específicos relacionados àqueles objetos, também produzem efeitos no corpo.

De acordo com López-muñoz et. al (2011), o filósofo apresenta as paixões a partir de uma neuropsicofisiologia, assim sendo, os comentadores explicam que Descartes fez considerações detalhadas acerca das manifestações físicas da tristeza. Desse modo, a palidez, a apatia, as lágrimas e todos os outros traços comuns aos sujeitos entristecidos foram explicados minuciosamente pelo filósofo a partir do organismo humano, com base nas agitações dos espíritos animais, nas contrações dos vasos sanguíneos, nas contrações do coração. No artigo 92, encontramos a definição e algumas dessas descrições que a tristeza provoca no ser humano. Descartes explica ainda que:

A tristeza é uma languidez desagradável, na qual consiste no mal-estar que a alma recebe do mal ou da falta que as impressões do cérebro lhe representam como lhe pertencentes a ela. E há também uma tristeza intelectual, que não é a paixão, mas que não deixa de ser acompanhada por ela (DESCARTES, 2005, p. 91, grifo nosso).

Para Descartes, a tristeza é uma má representação que o cérebro capta do mundo externo ou do próprio corpo, possibilitando assim, uma agitação na alma através dos

espíritos animais, movimentos sutis que a alma experimenta. Logo, por ser a tristeza uma paixão, ela pode enganar os seres humanos devido à constituição de sua natureza. Porém, a tristeza em si não representa uma paixão má, dado que as paixões são boas. O problema está no excesso da paixão triste que pode causar prejuízos aos homens. Portanto, podemos pensar que se a tristeza predominar no homem, isso significa que ele apenas perceberá e representará o mundo a partir exclusivamente dessa paixão. Desse modo, todas as representações serão desagradáveis, conduzindo a alma a experimentar apenas esse tipo de movimento sensível em seu corpo e em sua alma. Destarte, a melancolia pode ser entendida como o efeito da predominância ou da exacerbação dessa paixão no homem. Diante dessa reflexão, podemos ainda considerar que se os espíritos animais são responsáveis por causar, fortalecer ou alimentar as paixões, existe no melancólico um movimento particular e próprio desses espíritos animais que alimenta a presença dessas paixões tristes, independentemente das sensações e percepções do corpo e do mundo externo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Vimos que com Hipócrates, o corpo torna-se o centro das investigações médicas. Nessa perspectiva, abandona-se a ideia de que as doenças eram frutos dos desejos e das vontades divinas. O discurso mítico vai, aos poucos, perdendo espaço para o discurso racional, ou seja, o pensamento filosófico. Assim, constatamos que a primeira definição da melancolia se encontra no discurso médico hipocrático e corresponde a ideia de um desequilíbrio humoral vinculado ao excesso de bile negra no organismo humano. Séculos mais tarde, com o advento da filosofia cartesiana, vemos surgir uma nova concepção sobre o homem. Com Descartes, o homem será pensado a partir da relação estabelecida entre a substância corpórea e a substância mental. Assim sendo, outro elemento importante à pesquisa refere-se à noção cartesiana das paixões da alma que, conforme vimos, será entendida como elemento de comunicação entre essas duas substâncias distintas (corpo e alma). Portanto, a história o exemplo da melancolia nos ensina que os principais movimentos de transformação que se relacionam aos modos distintos de pensar suas causas estão intimamente relacionados aos modos como o homem apreende o mundo e a realidade que o cerca. Desse modo, com a filosofia

cartesiana, a melancolia passa a ser pensada a partir dos afetos, elementos que podem causar prejuízos à saúde humana física e mental.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- DESCARTES, René. **Les Passions de l' âme**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.
- DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.
- FRIAS, Ivan. **Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- HIPPOCRATE. **Oeuvres Complètes**. Trad. Emile Littré. Obra bilíngue, 6a ed. Chez J.B. Baillièrre, 1849. Disponível em: https://archive.org/details/BIUSante_34859x06/page/n3. Acesso em: 20 ago. 2020.
- JAEGER, Werner. **Paidéia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1994.
- JOUANNA, Jacques. At the Roots of Melancholy: Is Greek Medicine Melancholica. In: **Greek Medicine from Hippocrates to Galen**. Brill, 2012. p. 229-258.
- MARTINS, Roberta de Andrade; MARTINS, Lilian Al-Chuyer Pereira, FERREIRA, Renata Rivera; TOLEDO, M. C. F. de. **Contágio: história da prevenção das doenças transmissíveis**. São Paulo: Moderna, 1997. Disponível em <http://www.ghc.usp.br/Contagio>. Acesso em 20 ago. 2020.
- MURTA, Cláudia Pereira do Carmo. Um amor de corpo e alma. **Revista AdVerbum**, n.1, jul.-dez., 2006.
- QUINET, Antônio. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006.
- REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. São Paulo: Paulus editora, 2002.
- STAROBINSKI, Jean. **A tinta da melancolia: Uma história cultural da tristeza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.