



**Tradução**

---

## O sentimento de ser

---

## The Feeling of Being

---

DOI: 10.12957/ek.2023.81664

**Matthew Ratcliffe<sup>1</sup>**

University of York

*matthew.ratcliffe@york.ac.uk*

**Tradução<sup>2</sup>:**

**Marcelo Vieira Lopes<sup>3</sup>**

Universidade Federal de Santa Maria / CNPq

*marcelovieiralopes16@gmail.com*

**Revisão da tradução<sup>4</sup>:**

**Danrlei Lopes Souza**

Universidade de Wollongong

*dls737@uowmail.edu.au*

### **RESUMO:**

Trata-se da tradução do texto seminal de Matthew Ratcliffe *The Feeling of Being* (*Journal of Consciousness Studies*, 2005, 12 (8-10):43-60), cuja importância para áreas teóricas como a Filosofia das Emoções e a Filosofia da Psiquiatria, mas também para áreas práticas e aplicadas como a própria Psiquiatria, a Psicologia e as Ciências Médicas justifica-se a partir da apresentação e tematização inaugural da noção de sentimentos existenciais (*existential feelings*), aqui discutida à luz de resultados da fenomenologia, neurofisiologia e psicopatologia.

---

<sup>1</sup> Depois de concluir o doutorado em História e Filosofia da Ciência na Universidade de Cambridge, em 1999, lecionou na University College Cork, na Universidade de Durham e, mais recentemente, na Universidade de Viena, onde foi professor de Filosofia Teórica e chefe de departamento. Atualmente é professor do Departamento de Filosofia da Universidade de York.

<sup>2</sup> A presente tradução recebeu apoio do *Translational Fund Award* através do projeto *Renewing Phenomenological Psychopathology* da Universidade de Birmingham. Gostaria de agradecer a Matthew Ratcliffe e ao *Journal of Consciousness Studies* pela concessão dos direitos autorais.

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria e bolsista de Pós-doutorado Júnior do CNPq. Atualmente pesquisa temas em Fenomenologia, Filosofia das Emoções e Filosofia da Psiquiatria. Orcid: 0000-0003-3038-735X.

<sup>4</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade de Wollongong, Austrália. É pesquisador na área de fenomenologia e filosofia da mente, com ênfase em enativismo e cognição social. Orcid: 0000-0002-9570-2042.

\*\*\*

Recentemente tem havido uma série de discussões filosóficas sobre a relação entre emoção e sentimento. No entanto, em nossa fala cotidiana, “sentimento” não se restringe ao sentimento emocional, e a ênfase corrente sobre as emoções nos conduziu a uma negligência com relação a outros tipos de sentimento. Entre eles, estão os sentimentos de acolhimento, pertencimento, separação, não-familiaridade, poder, controle, ser parte de algo, estar em harmonia com a natureza e “estar presente”. Esses sentimentos talvez não sejam “emocionais”. Não obstante, sugiro aqui que eles formam um grupo distinto; todos esses sentimentos são modos nos quais “nos encontramos no mundo”. De fato, nosso senso de que existe um mundo e de que estamos “nele” é, sugiro, constituído por sentimento. Ofereço uma análise do que são esses “sentimentos existenciais”, mostrando como eles podem ser tanto “sentimentos corporais” quanto, ao mesmo tempo, parte da estrutura da intencionalidade.

## EMOÇÕES E SENTIMENTOS

Uma das questões centrais abordadas pelo recente trabalho filosófico sobre o tema das emoções é como estas podem ser estados cognitivos complexos e, ao mesmo tempo, incorporar sentimentos como um componente principal. O problema é exemplificado pelos pontos de vista contrastantes de James e Solomon. James afirma que emoções são sentimentos de certas mudanças corporais que são reflexivamente disparadas durante a percepção; *“as mudanças corporais seguem diretamente a PERCEPÇÃO do fato estimulante, e [...] nosso sentimento dessas mesmas mudanças à medida em que elas ocorrem É a emoção”*. (1884, p. 190). Solomon objeta que as emoções desempenham um papel significativo na estruturação das nossas experiências do mundo, ao passo que os sentimentos são apenas percepções de estados corporais internos. As emoções, argumenta Solomon, não são sentimentos, mas juízos constitutivos. Elas moldam o modo como partes do mundo e o mundo como um todo nos aparecem. Meros sentimentos “não constituem ou definem a emoção mais do que um exército de pulgas constitui um cachorro sem-teto”. (1976/1993, p. 97). Solomon não só rejeita uma identificação entre emoção e sentimento, como vai além, negando mesmo que os sentimentos corporais desempenhem um *papel* essencial na experiência emocional. Nussbaum oferece uma perspectiva semelhante, sugerindo que o termo “sentimento” é ambíguo, uma vez que ele

nem sempre refere à percepção de um estado do corpo e, em alguns casos, chega a ser intercambiável com termos como “percepção” e “juízo”. A autora sugere que este é o caso dos sentimentos emocionais. Os sentimentos corporais são secundários em relação à emoção e os “sentimentos” que realmente importam poderiam muito bem ser chamados de juízos ou crenças (2001, p. 60).

Abordagens filosóficas mais recentes *aceitam* que sentimentos corporais contribuem de forma importante para a experiência da emoção. Não obstante, tais abordagens seguem assumindo a distinção feita por Solomon e outros entre sentimentos corporais e estados intencionais. Assim, o problema pode ser interpretado como a questão de mostrar como algo aparentemente trivial e autodirigido pode ser um dos principais constituintes de algo importante e dirigido ao mundo. A concepção de “sentimento corporal” usualmente adotada pelos filósofos que trabalham com emoção é sintetizada pela seguinte passagem de Ben-Ze’ev:

[...] ao contrário dos níveis mais elevados de consciência, como os encontrados na percepção, na memória e no pensamento, a dimensão do sentimento não possui conteúdo cognitivo significativo. Ela expressa nosso próprio estado, mas não é, em si, direcionada a esse estado ou a qualquer outro objeto. Como essa dimensão é um modo de consciência, não é possível estar inconsciente dela; não existem sentimentos não sentidos. (2004, p. 253)

Como muitos outros, Ben-Ze’ev faz três assunções sobre sentimentos corporais, que pretendo desafiar aqui:

- (1) Sentimentos corporais não possuem intencionalidade.
- (2) Sentimentos corporais são expressões ou percepções de estados corporais. Em outras palavras, quando alguém tem um sentimento corporal, tem também a consciência de seu corpo ser ou estar de determinada maneira.
- (3) Estamos sempre conscientes dos sentimentos corporais.

Em contraste com essas assunções, argumentarei que:

- (1) Sentimentos corporais são parte da estrutura da intencionalidade. Eles contribuem para como o próprio corpo e/ou aspectos do mundo são experienciados.

(2) Há uma distinção entre a localização de um sentimento e *do* que é aquele sentimento.<sup>5</sup> Um sentimento pode estar *no* corpo, mas ser *de* algo fora do corpo. Nem sempre estamos conscientes *do* corpo, embora seja aí que os sentimentos ocorram.

(3) Um sentimento corporal não precisa ser objeto de consciência. Sentimentos geralmente são aquilo *através* do qual nos tornamos conscientes de algo.

Portanto, sentimentos corporais são mais complicados do que muitos dos trabalhos recentes sobre emoção parecem indicar. Na verdade, vou sugerir que a assunção comum de que todos os sentimentos corporais são percepções de estados corporais, juntamente com a restrição da discussão à questão de como esses estados são integrados à experiência *emocional*, levou à negligência de um grupo de fenômenos filosoficamente importantes, que chamarei de *sentimentos existenciais*. Tais sentimentos não são encontrados em uma lista padrão de “emoções”, junto, por exemplo, de medo, raiva, felicidade, nojo, tristeza, luto, culpa, ciúme, alegria e inveja. Não obstante, tais sentimentos contribuem consideravelmente para a estrutura da experiência, pensamento e ação.

## SENTIMENTOS EXISTENCIAIS

O uso corriqueiro do termo “sentimento” não se restringe apenas a emoções. O termo também é empregado para articular os vários modos de experienciar nossa relação com o mundo que, normalmente, não seriam consideradas como “emoções” ou “emocionais”. Considere a lista a seguir:

O sentimento de ser/estar: “completo”, “defeituoso e reduzido”, “indigno”, “humilde”, “separado e limitado”, “em casa”, “uma fraude”, “ligeiramente perdido”, “sobrecarregado”, “abandonado”, “encarado”, “dilacerado”, “desconectado do mundo”, “invulnerável”, “não amado”, “observado”, “vazio”, “no controle”, “poderoso”, “completamente indefeso”, “parte do mundo real novamente”, “preso e sobrecarregado”,

---

<sup>5</sup> Por “localização” de um sentimento quero dizer a localização fenomenológica, e não fisiológica. Ou seja, a parte do corpo em que se considera que o sentimento está ocorrendo. Como espero deixar claro, ter um senso acerca de onde um sentimento está ocorrendo não exige que o sentimento em si seja *objeto* de experiência.

“parte de uma máquina maior”, “em harmonia com a vida”, “em harmonia com a natureza”, “presente”, “familiar”, “real”.<sup>6</sup>

O que fazer com uma tal lista? A maioria, senão todas as descrições, não parecem ser descrições de estados internos ou de características do mundo, mas da relação de alguém com o mundo. Às vezes, o mundo pode aparecer como não-familiar, irreal, distante ou próximo. Pode ser algo do qual alguém se sente separado ou em conexão. Podemos nos sentir no controle da situação como um todo ou sobrecarregados por ela. Podemos nos sentir como participantes do mundo ou como observadores distantes e estrangeiros, encarando objetos que não parecem estar exatamente presentes. Tais relações estruturam todas as experiências. Sempre que alguém tem uma experiência específica de si mesmo, de outra pessoa ou de um objeto inanimado sendo de uma determinada maneira, a experiência possui, como pano de fundo, um senso mais geral da sua relação com o mundo. Essa relação não consiste simplesmente em uma experiência de ser um ente que ocupa uma localização espaço-temporal, ao lado de uma série de outros entes. Os modos de encontrar-se em um mundo são espaços pressupostos de possibilidade experiencial, que moldam as várias maneiras pelas quais as coisas podem ser experienciadas. Por exemplo, se o senso de mundo de alguém estiver tingido por um “sentimento de irrealidade”, isso afetará o modo como todos os objetos da percepção aparecem. Eles estão distantes, afastados, não estão exatamente presentes.

Existem muitos modos nos quais uma pessoa pode encontrar-se em um mundo e estes são geralmente descritos como “sentimentos”, em vez de “emoções”, “humores” ou “pensamentos”. O mundo pode *parecer (feel)* estranho, familiar, irreal, acolhedor, alienante ou intangível. É claro que alguns dos “sentimentos” que listei anteriormente podem incorporar vários outros ingredientes e também podem ser direcionados a determinadas situações *no* mundo, em vez de serem orientações gerais e abrangentes a mundo. Por exemplo, o sentimento de ser uma “fraude” talvez envolva uma avaliação do status, das habilidades e da conduta de uma pessoa em um contexto de prática específico. Além de um “sentimento”, essa avaliação pode consistir em narrativas intrincadas sobre a nossa relação com os outros e com nossas habilidades. E outros “sentimentos” claramente não são apenas “modos de encontrar-se no mundo”. Tomemos, por exemplo,

---

<sup>6</sup> Todos esses exemplos foram obtidos ao digitar “o sentimento de ser” (*the feeling of being*) no mecanismo de busca da Internet Google em 12 de fevereiro de 2005, e selecionando-os entre os cinquenta primeiros resultados.

“o sentimento de ser um americano legítimo”, que incorpora interpretações de nacionalidade e de nação, ou “o sentimento de ser rejeitado por Deus”, que é uma interpretação ou expressão especificamente teísta da situação de alguém. O termo “sentimento” também é empregado para descrever como é (*what it is like*) estar em situações bastante específicas. Pense, por exemplo, no “sentimento de estar na praia de Brighton em um dia quente de verão”.<sup>7</sup> Nussbaum (2001) está certa, portanto, ao observar que “sentimento” tem diversos usos. Mesmo assim, sugiro que certos usos do termo destacam uma categoria distinta de fenômenos, que dizem respeito a “modos de encontrar-se no mundo”. Eles formam um grupo reconhecível em virtude de duas características compartilhadas. Em primeiro lugar, eles não são direcionados a objetos ou situações específicas, mas são orientações de fundo por meio das quais a experiência como um todo é estruturada. Em segundo lugar, todos eles são *sentimentos*, no sentido de que são estados corporais que influenciam a consciência (*awareness*) de alguém. Na medida em que eles constituem a estrutura básica do “estar presente”, de um “controle sobre as coisas” que funciona como um contexto pressuposto para toda atividade intelectual e prática, eu me refiro a eles como “sentimentos existenciais”.

O papel desempenhado pelos sentimentos existenciais em nossa experiência é diferente daquele desempenhado pela maioria dos estados que são comumente chamados de “emoções”. Enquanto as emoções geralmente são direcionadas a objetos, eventos ou situações específicas, os sentimentos existenciais abrangem o mundo como um todo. Além disso, embora as emoções possam estruturar as maneiras pelas quais os objetos são experienciados, elas não constituem nosso senso do *ser* desses objetos. Por exemplo, um leão fugitivo no jardim de alguém pode aparecer como um *leão assustador*, mas a emoção direcionada a ele não esgota o senso de sua existência, de que *existe um leão ali*.<sup>8</sup> O sentimento existencial, por outro lado, funciona como um pano de fundo que compreende o próprio sentido de “ser” ou “realidade” que está vinculado à experiência de mundo. Emoções especificamente direcionadas pressupõem esse pano de fundo e, assim, independentemente do que elas venham a consistir, sentimentos existenciais são uma

---

<sup>7</sup> Novamente, esses três exemplos foram obtidos a partir dos primeiros cinquenta resultados que obtive usando o Google para pesquisar “o sentimento de ser” (*the feeling of being*).

<sup>8</sup> Veja, por exemplo, os ensaios de Sousa, Solomon e Roberts em Solomon ed. (2004) sobre a perspectiva de que as emoções moldam a experiência de objetos e situações. Solomon se refere a elas como juízos constitutivos, Roberts prefere o termo “*construal*” e de Sousa afirma que as emoções são estruturas perceptivas.

característica mais fundamental da experiência de mundo. No entanto, é provável que a distinção entre “emoções” e “sentimentos existenciais” seja tênue. Alguns dos estados que comumente chamamos de “emoções” talvez estejam de acordo com minha descrição do “sentimento existencial”. Por exemplo, o luto extremo pode muito bem ser uma relação com o mundo como um todo, um sentimento de perda que estrutura toda a experiência.

Grande parte da linguagem usada para veicular o sentimento existencial é metafórica e as metáforas empregadas geralmente incorporam referências a relações corporais com as coisas. Por exemplo, o mundo pode parecer (*feel*) “dominador”, “esmagador” ou “sufocante”. Podemos sentir-nos “presos” em uma situação, “invencíveis” ou “parte de algo maior”, e o mundo como um todo pode estar “distante” ou “próximo”. Esse tipo de linguagem, sugiro, não é acidental. Os sentimentos que essas descrições expressam são, de fato, *corporais* ou, pelo menos, possuem sentimentos corporais em seu núcleo. Mas eles são, ao mesmo tempo, modos nos quais o mundo aparece ou modos através dos quais nos relacionamos com o mundo como um todo. A seguir, mostrarei como, apesar da tendência pervasiva na filosofia em conceber os sentimentos como relatos de estados internos, certos sentimentos corporais são indissociáveis da estrutura da experiência de mundo.

## O SENTIR DAS COISAS

Goldie (2000, 2002) aborda a questão de como o “sentimento” pode ser integrado ao direcionamento a mundo da emoção, e sugere que sentimentos emocionais se enquadram em duas categorias. Existem os “sentimentos corporais”, que carecem de intencionalidade, ou a tomam “emprestada” dos estados intencionais com os quais surgem em conjunto, e existem também os “sentimentos direcionados” (*feelings towards*). Esses são modos de experienciar as coisas no mundo que não podem ser analisadas em termos de um componente de sentimento e um componente intencional, pois o “sentimento direcionado” é indissociável da intencionalidade da emoção. Como coloca Goldie, “o sentimento direcionado é um engajamento emocional irrefletido com o mundo para além do corpo; não é uma consciência de si mesmo, seja da condição corporal ou de si mesmo enquanto experimentando uma emoção” (2002, p.241).

Baseado nisso, poderíamos sugerir que os sentimentos existenciais são “sentimentos direcionados” ao mundo como um todo, em vez de “sentimentos corporais”.

No entanto, embora eu pense que Goldie esteja certo ao reconhecer que certos sentimentos são indissociáveis da experiência de mundo e possuam um direcionamento intencional para as coisas, sugiro que ele está equivocado ao afirmar que haveria dois tipos distintos de sentimento, um dos quais sendo meramente corporal e carecendo de intencionalidade. O próprio Goldie observa que, em alguns casos, os sentimentos corporais e os sentimentos direcionados surgem como constituintes aparentemente inseparáveis da experiência; “o sentimento corporal é completamente impregnado com a intencionalidade da emoção; e, por sua vez, o sentimento direcionado é impregnado com uma caracterização corporal” (2000, pp. 56-57). No entanto, ao sustentar que sentimentos corporais não possuem intencionalidade, enquanto sentimentos direcionados a possuem, Goldie mantém uma distinção entre tipos de sentimento. Eles podem muito bem estar misturados na experiência, mas ainda há dois ingredientes diferentes no liquidificador. A seguir, vou sugerir que a distinção de Goldie é um caso de dupla contagem; sentimentos corporais são simplesmente sentimentos direcionados. Alguns são sentimentos direcionados ao corpo ou partes dele e outros são sentimentos direcionados a coisas fora do corpo. Uma abordagem de como isso pode ser o caso servirá para esclarecer a natureza do “sentimento existencial”, mostrando como o sentimento “corporal” pode contribuir para a experiência como um todo.

Se modelássemos nossa concepção geral da intencionalidade sobre a modalidade visual, considerada em isolamento abstrato da propriocepção e dos outros sentidos, uma distinção entre perceber coisas no mundo e ter sentimentos corporais poderia parecer bastante plausível. Quando percebemos um objeto extremamente desejável X, que tem uma sensação corporal Y, temos duas percepções distintas: a percepção de X no mundo e a percepção de Y no corpo. Entretanto, teremos uma perspectiva diferente se o tato for tomado como ponto de partida para a exploração fenomenológica, e uma descrição mais geral dos sentimentos corporais for modelada a partir desta modalidade. No caso do tato, o sentimento corporal e a experiência de mundo são indissociáveis.

Considere pegar um copo de água fria. A sensação é de frio. Mas que sensação é essa? É o copo de água que está frio, e não a sua mão. A consciência não está direcionada para a própria mão, mas para o copo, que é sentido como liso, redondo e frio. Agora considere pegar uma bola de neve com sua mão descoberta. Novamente, sentimos a neve fria. Nossa mão começa como um veículo de percepção, *através* do qual a neve é

percebida, e não como um objeto *de* percepção. Mas conforme seguramos a bola de neve por mais alguns segundos, o objeto de percepção muda. O sentir da neve fria, macia e úmida se transforma em uma dor desagradável e incômoda na mão. Não é a neve, mas a mão que é sentida agora. O sentimento não é experimentado como mudando de local; ele está e sempre esteve na mão. No entanto, na medida em que mudanças de intensidade e talvez de qualidade ocorrem, há também uma mudança naquilo *do* que é o sentimento. Haveria então dois sentimentos, um *na* mão e outro *do* copo, ou um na mão e outro da bola de neve? Não. Há apenas o sentimento na sua mão. Será que é preciso interpretar esse sentimento para determinar se se trata do sentimento *de* uma mão ou *de* um objeto externo ao corpo? Parece que não. Um senso de que este objeto liso e frio é algo distinto do corpo *faz parte* do sentimento do toque. Tocar é experimentar uma relação entre o corpo e um objeto com o qual ele entra em contato. No entanto, qual o lado da relação é o objeto da experiência, depende da qualidade do sentimento e sobre o que se está focando no momento. Nosso corpo pode ser um objeto de consciência conspícuo ou um contexto invisível de atividade tátil. Por exemplo, compare a atividade de digitar em um teclado, em que as mãos desaparecem ao fundo com a atividade de tentar montar com as próprias mãos um dispositivo pequeno e delicado como um relógio. Nesse último caso, as mãos são muito mais visíveis e são *sentidas* como desajeitadas e indelicadas.

O sentir tátil de algo não é suficiente para experimentá-lo como um tipo identificável de objeto. O sentimento de frio, acompanhado de uma superfície lisa e curva, não equivale à percepção de um copo.<sup>9</sup> Mas o sentimento tátil pelo menos incorpora um senso de si e do outro. Ao segurar a bola de neve, a experiência tem, como parte de sua estrutura, o senso de que a mão, e não a bola de neve, é sua.

Quero destacar dois pontos do exemplo. Em primeiro lugar, a diferenciação entre eu e não-eu está integrada ao sentimento do toque. Isso pode não ser suficiente para determinar um objeto intencional específico, mas faz parte da *estrutura* da intencionalidade. Em segundo lugar, a localização corporal de um sentimento não

---

<sup>9</sup> Os sentimentos táteis devem ser diferenciados de sentimentos de calor e frio, uma vez que é possível perder o sentido do tato e ainda assim manter a capacidade de detectar calor e frio (Gallagher, 2005, Capítulo 2). É possível que ambos os tipos de sentimento incorporem uma diferenciação entre eu e não-eu (*self and non-self*). Entretanto, pode ser que a diferenciação não seja intrínseca a um sentimento de calor ou frio e que o tato seja necessário para discriminar experiencialmente entre o sentimento de frio na mão e o sentimento de frio em um objeto.

determina *do que* é aquele sentimento.<sup>10</sup> Esses pontos relacionados podem ser generalizados de modo a abranger vários outros sentimentos corporais não-táteis. As divisões filosóficas comuns entre sentimentos corporais e intencionalidade assumem que o local onde se dá X é também *do que* X é um sentimento. No entanto, embora às vezes o corpo ou parte dele seja o objeto que é sentido, podemos estar cientes de um sentimento *como* algo que está ocorrendo em nosso corpo ou *como* um modo no qual o mundo aparece. Os sentimentos do corpo e os sentimentos direcionados a objetos no mundo são dois lados da mesma moeda, embora um ou outro geralmente esteja em primeiro plano na experiência. Como Drummond (2004, p.115) observa:

[...] devo enfatizar que devemos ter cuidado para não distinguir esses diferentes tipos de sentimentos de forma muito nítida; eles estão entrelaçados uns com os outros de maneiras complexas e variadas. De fato, são os mesmos sentimentos considerados em duas relações diferentes, uma em relação ao corpo e outra em relação ao objeto.

Sugiro que sentimentos existenciais são sentimentos no corpo que são experienciados como a relação que alguém tem com o mundo como um todo. Essa relação pode ser bastante diferente, dependendo, em parte, de qual lado é colocado em primeiro plano. Quando alguém se sente “em casa” no mundo, “absorvido” por ele ou “em harmonia com a vida”, o corpo geralmente fica em segundo plano. É *através* deste que as coisas são experienciadas. Mas este também pode entrar no primeiro plano de várias maneiras. Considere a percepção súbita de que se está sendo observado por outra pessoa, uma transformação experiencial que é vivamente transmitida pelas várias descrições de Sartre. Antes de percebermos o outro, estamos absorvidos em um conjunto de projetos e não temos consciência de nós mesmos como um objeto. Há apenas uma consciência do mundo. Entretanto, um farfalhar nas folhas, um rangido na escada ou um par de olhos apontando em nossa direção podem desencadear uma transformação afetiva que Sartre chama de “vergonha”. Trata-se de uma mudança no modo como sentimos nosso corpo; ele deixa de ser um *locus* invisível de projetos e, de repente, passa a ser *sentido como um objeto*. Esse sentimento, segundo Sartre, constitui nosso senso mais básico de que existem outras pessoas. Uma pessoa só pode sentir-se um objeto se for um objeto *para* outra

---

<sup>10</sup> Há muito mais a ser dito sobre a fenomenologia do tato. Por exemplo, tocar em si mesmo é diferente de tocar outra pessoa e ambos são muito diferentes de pegar um copo de água. Também há distinções a serem feitas entre o toque ativo e o passivo e entre várias formas de tocar. Para uma discussão mais aprofundada sobre essas questões, consulte Merleau-Ponty (1962, pp. 315-17).

pessoa. Portanto, experimentar a si mesmo como um objeto é reconhecer que existem outras pessoas. Sartre é bastante explícito ao afirmar que está envolvida aqui uma reorientação corporal sentida:

[...] O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo. Sinto vergonha de mim tal como *apareço* para o outro. [...] esta comparação não se encontra em nós como resultado de uma operação psíquica concreta: a vergonha é um arrepio imediato que me percorre da cabeça aos pés sem qualquer preparação discursiva. [...] vergonha é a vergonha de *si diante do outro*; essas duas estruturas são inseparáveis. (1989, p. 222)

A abordagem de Sartre ilustra um tipo de mudança que pode ocorrer entre a absorção irrefletida no mundo e o distanciamento auto-objetificante dos próprios projetos.<sup>11</sup> Entretanto, é importante não simplificar demais os sentimentos existenciais. A experiência não é apenas uma questão de desaparecer em seus projetos ou de se tornar consciente de si mesmo como uma coisa. Como a gama de sentimentos listados anteriormente ilustra, há muitas maneiras de desaparecer no mundo ou de se tornar consciente de si mesmo como um objeto. Estar em harmonia com a natureza não é o mesmo que se sentir parte de uma máquina maior ou se sentir em casa em um ambiente familiar. E o corpo como um objeto examinado por outro não é o corpo desfamiliarizado e alienado que às vezes nos encara de volta depois de nos olharmos no espelho por muito tempo. Tampouco é o corpo ferido ou debilitado que se torna um objeto de experiência quando não faz o que você quer que ele faça. Além disso, o corpo, na medida em que sente em vez de ser sentido, não pode ser experimentado em sua totalidade como um objeto. O corpo que sente (*the feeling body*) é “como nos encontramos no mundo”, um pano de fundo para toda a experiência de objetos, e não um objeto de experiência. Como Merleau-Ponty (1962, p. 92) observa:

Embora veja ou toque o mundo, meu corpo não pode [...] ser visto ou tocado. O que o impede de ser alguma vez objeto, de estar alguma vez “completamente constituído”, é o fato de ele ser aquilo porque existem objetos. Ele não é nem tangível nem visível na medida em que é aquilo que vê e aquilo que toca.

---

<sup>11</sup> Embora eu não aborde explicitamente a natureza da intersubjetividade aqui, estou assumindo que os modos de encontro em um mundo também são modos de nos encontrarmos em um mundo social *com outros*. Para uma discussão complementar sobre intersubjetividade e sentimento, consulte Ratcliffe (no prelo).

Na sensação tátil, a mão pode ser o objeto que é sentido ou pode ser um veículo transparente através do qual algo no mundo é sentido. Da mesma forma, o corpo que sente, de modo geral, é um *framework* através do qual a experiência de mundo é estruturada. Mesmo quando não se está explicitamente consciente do corpo, ele ainda funciona como um pano de fundo que estrutura toda a experiência. Por exemplo, é possível ter um senso de “acima”, “abaixo”, “esquerda” e “direita” sem estar explicitamente consciente de sua posição corporal.

Existem muitos motivos para suspeitar que os estados corporais envolvidos no que chamei de sentimentos existenciais serão muitos e diversos, capazes de viabilizar uma série de modos nos quais nos encontramos no mundo. Considere a propriocepção, entendida de forma ampla como o senso explícito e implícito dos estados corporais, sem a mediação de outras modalidades perceptivas, como a visão e o tato. A propriocepção tem uma estrutura complicada e seu papel não se restringe a uma consciência *de* estados corporais. Gallagher (2005) discute um conjunto considerável de evidências que sugerem que a propriocepção contribui para a estrutura da experiência de mundo de várias maneiras. Uma série de estados corporais abarca o senso implícito e explícito que temos do próprio corpo e esse sentido proprioceptivo também contribui para o funcionamento de outras modalidades perceptivas de várias maneiras. Como coloca Gallagher, “os sujeitos da percepção se movem em um espaço que já está pragmaticamente organizado pela configuração, pela própria forma do corpo” (2005, p.140).

A abordagem de Gallagher sobre como o corpo é integrado à experiência baseia-se em uma distinção entre “esquema corporal” e “imagem corporal”, obtida ao esclarecer e distinguir os diversos usos históricos desses termos. Ele emprega a distinção para deixar claro o duplo papel do corpo como objeto da experiência e como um pano de fundo tácito que molda a experiência. Gallagher se refere ao esquema corporal como pré-noético, o que significa que ele molda a experiência sem ser, ele mesmo, um objeto de consciência ou parte da estrutura da consciência. A imagem corporal, por outro lado, é uma consciência do próprio corpo, que pode não estar no centro da atenção, mas ainda é acessível por meio da reflexão fenomenológica. Os “sentimentos existenciais” que listei talvez sejam mais bem compreendidos no nível da imagem corporal. Normalmente, eles fazem parte da estrutura de fundo da experiência, constituindo modos de encontrar-se em um mundo que molda experiências mais específicas. Não obstante, sentimentos

existenciais estão disponíveis fenomenologicamente, como fica evidente a partir das várias descrições, geralmente metafóricas, empregadas para comunicá-las. Portanto, eles fazem parte da estrutura da experiência, em vez de serem um participante experiencialmente inacessível dessa estrutura. Contudo, pode haver uma linha tênue entre os aspectos noéticos e pré-noéticos do sentimento existencial. Por exemplo, o papel do sentimento na constituição do nosso senso de realidade, que discutirei agora, talvez seja algo que esteja oculto sob a experiência cotidiana e que possa ser explicitado fenomenologicamente apenas por meio da reflexão sobre estados bastante incomuns de si ou de outras pessoas.

## O SENTIMENTO DE REALIDADE

Até agora, afirmei que certos “sentimentos” constituem modos de nos encontrarmos no mundo. Em apoio a essa afirmação, apelei para o nosso modo de falar corriqueiro sobre sentimentos, e também para o fato de que os sentimentos corporais não precisam ter o corpo como objeto. Isso talvez seja suficiente para mostrar que os “sentimentos existenciais” são, pelo menos, um ingrediente *possível* da experiência. No entanto, é necessário um pouco mais de trabalho para defender de forma convincente a existência desses sentimentos. Nesta seção, discutirei trabalhos em fenomenologia, neurofisiologia e psicopatologia, que sustentam o argumento em favor da existência dos sentimentos existenciais. Tais trabalhos sugerem que o sentimento é responsável pelo “senso de realidade” incorporado à experiência do mundo como um todo, de outras pessoas e até de si mesmo. Assim, quando alguém diz que as coisas “não parecem reais” (*don't feel real*) ou que se sente “parte do mundo real novamente”, uma tal descrição pode ser tomada literalmente. A qualidade da realidade também é algo que varia em intensidade, permitindo que os objetos da experiência, inclusive a própria pessoa, assumam um aspecto “irreal”.

O sentimento de realidade é geralmente ignorado pelos trabalhos recentes sobre emoção e sentimento. No entanto, este é um tema presente no trabalho de alguns fenomenólogos, como Heidegger, que afirma que a experiência pressupõe uma “afinação” (*attunement*) [*Befindlichkeit*] (1962, p.172), um sentimento de pertencimento

a mundo que é dado como certo na vida cotidiana.<sup>12</sup> De acordo com Heidegger, é o “humor” (*mood*) que sintoniza a pessoa com o mundo e dá às coisas o seu significado tomado como certo. Heidegger também afirma que a afinação cotidiana pode ser perturbada, colapsando totalmente no humor da “angústia”. Considerando que a afinação subjaz o próprio senso de ser-no-mundo, a angústia apresenta “o nada”. Embora Heidegger não discuta explicitamente o papel do corpo na experiência, ele enfatiza que nossa relação com o mundo normalmente consiste no habitar prático, em vez da contemplação desinteressada. E sua descrição da angústia parece incorporar um senso implícito de sua natureza corporal, de como o senso de realidade de uma pessoa incorpora uma orientação prática e corporal:

Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este nenhum. A angústia manifesta o nada. (1978, p. 101)

O senso cotidiano e tomado por certo de que as coisas “são” e de que estamos “no” mundo não é uma questão de perceber nossa localização corporal entre as coisas, mas de um apoio, de um “controle das coisas”. E perder esse controle é perder o senso de “estar aí, presente”. A experiência não está mais aninhada em um mundo aconchegante de projetos, propósitos e atividades familiares. Tudo o que resta é a apreensão de uma perda total da relacionalidade, uma ausência da orientação prática usual através da qual as coisas são experienciadas como significativas. A concepção de Heidegger sobre o “humor” se aproxima muito do que chamei de “sentimento existencial”; para Heidegger, o “humor” é responsável por um senso de ser-no-mundo. No entanto, Heidegger se concentra explicitamente em apenas alguns tipos de “humor”. Por exemplo, há o medo (1962, p.179), o tédio (1978, p.99) e a angústia (1962, pp. 228-235; 1978, pp. 100-108). Mas os sentimentos existenciais são mais variados do que isso. Na vida cotidiana, podemos sentir-nos próximos, distantes, parte, afastados, ou desamparados diante do mundo, no controle das “coisas”, em harmonia com a natureza, em harmonia com a vida, parte de um todo maior, parte de uma máquina, ligeiramente perdidos, sobrecarregados, visíveis ou imperceptíveis. E o mundo pode parecer familiar, não familiar, intangível,

---

<sup>12</sup> “*Attunement*” é o termo empregado por Stambaugh em sua tradução de 1996 de *Ser e Tempo* para o inglês. Macquarrie e Robinson (1962) traduzem “*Befindlichkeit*” de forma bastante equivocada como “*state of mind*”. Trata-se de uma tradução equivocada porque *Befindlichkeit* é um modo de encontro no mundo, em vez de uma percepção de nossos estados mentais internos.

irreal, ameaçador, seguro, fascinante, vazio, imbuído de significado, onírico, surreal, alienígena ou acolhedor. Seria cada um desses sentimentos um modo de afinação cotidiana? E a “angústia” conforme descrita por Heidegger não é, provavelmente, um tipo único e distinto de sentimento, mas algo que acomoda uma série de estruturas experienciais distintas. Como observa Glas (2003, p.238), uma forma de angústia é um sentimento de desconexão com o mundo:

O que prevalece é um sentimento atormentador de distância, a consciência de uma lacuna intransponível. Esse sentimento pode equivaler à consciência de que a pessoa vive em um vácuo e está prestes a sufocar, ou de que vive em um mundo irreal no qual as coisas [não são] o que parecem ser e no qual as tentativas de conexão fracassam como se houvesse uma parede de vidro entre a pessoa e o mundo ao redor.

Essa poderia parecer uma descrição bastante precisa da afirmação de Heidegger de que a “angústia manifesta o nada”. No entanto, Glas distingue esse sentimento de desconexão da angústia em relação ao sem sentido, da angústia diante da morte e da angústia diante da própria existência, sendo que todas essas parecem adequadas à concepção de Heidegger.

Fenomenólogos como Heidegger oferecem descrições ricas da experiência que dão suporte à categoria de “sentimentos existenciais”. Contudo, seria um erro entender tais abordagens como relacionadas exclusivamente ao inventário familiar de humores e emoções. Fazer isso seria ignorar a variedade de sentimentos existenciais que são incorporados à linguagem cotidiana, mas não às listas de estados emocionais. Existem muitos modos nos quais podemos nos encontrar no mundo, e a ênfase generalizada em “emoções” e “humores”, juntamente com a assunção de que sentimentos são “meros” relatos de estados corporais, levou à negligência desses fenômenos experienciais.

A alegação de que o sentimento constitui a nossa relação com o mundo e até mesmo o próprio senso de “realidade” encontra respaldo adicional na neurociência. Por exemplo, Damásio (1995) discute o que ele chama de “sentimentos de fundo” (*background feelings*), que são percepções cotidianas e imperceptíveis de estados corporais que estruturam tacitamente a experiência. Damásio afirma que tais sentimentos abrangem “o sentimento da vida mesma, o senso de ser” (1995, p.150) e apresenta uma teoria neurofisiológica explícita de como um pano de fundo mutável de estados corporais molda a percepção e o pensamento. Damásio chama esse pano de fundo de nossa

“imagem da paisagem corporal” (1995, pp. 150-1). A maneira como ele emprega o termo “imagem” sugere que, embora reconheça a importância dos sentimentos, ele não consegue distinguir entre um sentimento como algo que é percebido e um sentimento como algo que estrutura a percepção de uma outra coisa (Gallagher, 2005, pp. 135-137; Sass, 2004, p. 134).<sup>13</sup> Damásio batiza sua abordagem mais geral acerca do sentimento e da emoção de “hipótese do marcador somático”. De acordo com essa abordagem, determinados estados corporais estão associados ou “marcam” as percepções de determinados entes ou tipos de entes. Os sentimentos desses estados estruturam a experiência, o pensamento e a ação. Mais uma vez, Damásio interpreta o sentimento como “a percepção de um determinado estado do corpo” (2003, p.86). Assim, ele omite a possibilidade de que o corpo não precisa ser o objeto da percepção e que os sentimentos podem se manifestar através do modo como outro objeto de percepção, ou o mundo em geral, é percebido. No entanto, Damásio fornece ainda uma teoria neurofisiológica de como certos sentimentos corporais atuam como um pano de fundo estruturante para a experiência e o pensamento. Assim, a alegação de que sentimentos *funcionam* de tal maneira é complementada por uma abordagem específica de *como* eles podem fazer isso.

Embora a fenomenologia heideggeriana e a abordagem de Damásio acerca da emoção ofereçam algum apoio à minha afirmação de que há uma categoria distinta de sentimento existencial, algumas das evidências mais convincentes, a meu ver, vêm do trabalho em psicopatologia.<sup>14</sup> As descrições de várias experiências incomuns e patológicas ilustram como a estrutura da intencionalidade pode ser alterada de muitas maneiras diferentes, alterando os modos nos quais os objetos são experienciados. Os objetos não são apresentados apenas como “presentes” ou “não presentes”, “existentes” ou “inexistentes”. Eles são familiares, não familiares, reais, surreais, oníricos, antecipados, não antecipados, próximos, distantes, estranhos, significativos, separados de nós, experimentados em sua particularidade ou como membros discretos de uma categoria, contextualizados em relação aos nossos propósitos e assim por diante. Esse

---

<sup>13</sup> Relembrando a distinção de Gallagher (2005) entre “imagem corporal” e “esquema corporal”, deve-se observar que o uso do termo “imagem” por Gallagher é mais abrangente. Um sentimento pode ser um constituinte da “imagem corporal” sem ser um objeto de percepção, desde que permaneça fenomenologicamente acessível. Assim, os sentimentos podem fazer parte de um pano de fundo experiencial, por meio do qual a experiência dos objetos em primeiro plano é estruturada.

<sup>14</sup> Consulte Ratcliffe (2002) para uma discussão sobre as semelhanças entre as descrições fenomenológicas de Heidegger e a abordagem neurofisiológica de Damásio, e sobre como essas duas diferentes perspectivas podem ser combinadas.

espaço de possibilidade é pressuposto pela estrutura de experiências específicas e várias transformações dele remodelam a experiência do mundo como um todo. Trata-se de um “modo de encontrar-se no mundo”, e não um objeto intencional ou um estado interno da pessoa.

Os estudos de casos psicopatológicos não apenas ilustram como a estrutura da experiência pode ser alterada, mas também como essa alteração está relacionada à sentimentos corporais alterados. Por exemplo, Sass (1994) tenta descrever as mudanças experienciais que ocorrem em alguns casos de esquizofrenia, concentrando-se no conhecido relato autobiográfico de Schreber em seu *Memoirs of my Nervous Illness*. Com base nas descrições elaboradas de Schreber de suas próprias experiências, Sass argumenta que os delírios esquizofrênicos não são uma questão de confundir o irreal com o real. Essa interpretação pressupõe que o espaço usual de possibilidades experienciais permaneça intacto. Em vez disso, sugere Sass, é a totalidade da estrutura da experiência que sofre uma transformação. Não é o caso de que as pessoas esquizofrênicas reivindiquem a realidade para seus delírios, mas, sim, que a experiência esquizofrênica é ela mesma estruturada por um senso de irrealidade (1994, pp. 32-33). Os pacientes esquizofrênicos, de acordo com Sass, experimentam uma espécie de “desmundanização”, em que a forma do real é distorcida, em oposição aos conteúdos específicos do real (2004, pp.136-141). O resultado é uma espécie de reino experiencial solipsista, em que o sentido de “um objeto independente de mim” foi removido do espaço de possibilidades experienciais. Sass também deixa clara o caráter indissociável da transformação experiencial com as mudanças no afeto corporal, observando que os indivíduos esquizofrênicos manifestam um afeto significativamente alterado:

[...] muitos pacientes esquizofrênicos parecem não sentir nem evocar um senso natural de *rapport* emocional. Tanto a resposta afetiva quanto a expressão afetiva desses pacientes frequentemente parecem estranhas, incongruentes, inadequadas ou fora do padrão. (2004, p.128)

Sass sugere que a esquizofrenia envolve uma diminuição geral dos sentimentos corporais de fundo, acompanhada pelo exagero de certas respostas afetivas mais específicas. Assim, não se trata apenas de uma perda dos sentimentos que compõem nosso controle sobre as coisas, mas também de uma transformação. Stanghellini (2004) também enfatiza o papel desempenhado pelas mudanças nos sentimentos e observa como uma pessoa esquizofrênica às vezes fala de seu “corpo inanimado” ou “espírito

descorporificado” (p.19). Ele sugere que as distorções do sentimento, que resultam em um senso de descorporificação, são uma fonte de experiência alterada. O pano de fundo de sentimento através do qual o indivíduo, as outras pessoas e o mundo como um todo são normalmente experienciados se rompe. A discussão de Stanghellini inclui vários relatos de pacientes esquizofrênicos, nos quais eles relatam várias mudanças no “sentimento” das coisas, tais como “eu não consigo mais sentir meu *ser*” e “sinto-me desconectado de mim mesmo” (2004, pp. 123-126). Uma outra função que o afeto alterado pode desempenhar na esquizofrenia é proposta por Gallagher (2005, capítulo 8). Ele sugere que a estrutura temporal da experiência é perturbada por sentimentos anômalos e que isso pode levar à falta do senso usual de antecipação e familiaridade que precede os próprios pensamentos ou ações. O resultado é que esses pensamentos e atividades são vivenciados como estranhos.

Stanghellini (2004, pp.39-40) apela para a concepção heideggeriana de humor, de modo a transmitir os tipos de estados afetivos que estruturam a experiência esquizofrênica, e Sass prefere “emoção” e “afeto” a “sentimento”, já que:

O termo “sentimento” tem um enfoque mais subjetivo: ao contrário da emoção, ele se refere não tanto a uma atitude em relação ao mundo, mas a um estado de ou dentro de si, que não provoca nenhuma tendência para a ação ou senso de urgência. (2004, p.133)

No entanto, suspeito que o suposto “foco subjetivo” do “sentimento” seja um sintoma de negligência filosófica e má interpretação, ao contrário das conotações que se vinculam ao termo na vida cotidiana, e sugiro que o termo “sentimento” seja preferível a “humor” ou “afeto”, já que nos *referimos* a modos de nos encontrarmos no mundo como “sentimentos”. O termo “emoção” pode invocar a lista usual de estados como raiva, medo, felicidade, tristeza, vergonha, culpa, arrependimento e assim por diante. E “humor” pode nos fazer pensar em miséria, exaltação, tédio ou apenas em “bom” e “mau” humor. Mas “pertencimento”, “familiaridade”, “completude”, “estranheza”, “distância”, “separação” e “aconchego” são geralmente referidos como sentimentos. Pode-se falar do “sentimento de ser” ou do “sentimento de realidade”, ao passo que a “emoção” de ser ou de realidade soa peculiar, na melhor das hipóteses. E alguns “humores” parecem ser estados subjetivos bastante superficiais. Por exemplo, podemos dizer: “desculpe-me, estou de mau humor hoje”, o que indica que é possível atribuir um humor a si mesmo sem que ele englobe toda a sua relação com o mundo. Tais humores são estados que experimentamos quando

já estamos *em* um mundo. É verdade que alguns outros “humores” parecem ser modos mais básicos de encontrar-se *em* um mundo, como sugerido por Heidegger. Contudo, o termo “sentimento” é menos restritivo, abrangendo esses humores e uma série de outros modos de relação a mundo. Por isso, sugiro que ele seja mantido. Os fenômenos cotidianos que se relacionam mais claramente com a experiência patológica são um grupo de “sentimentos”, que são inadvertidamente negligenciados quando sentimentos e “humores” caracteristicamente “emocionais” são postos sob o foco da atenção.

O sentimento existencial alterado pode estar por trás de uma série de outras experiências patológicas. Considere o delírio de Capgras, por exemplo. Os portadores dessa condição afirmam que certos familiares, geralmente cônjuges ou outros membros da família, foram substituídos por impostores, uma convicção que é imune a qualquer evidência contrária. Em conjunto com isso, eles relatam a ausência do sentimento de familiaridade que é normalmente associado ao reconhecimento visual dessas pessoas. Muitos pacientes também relatam um senso mais geral de não familiaridade ou irrealidade associada a todas as suas experiências (Ratcliffe, 2004, pp. 31-36). O ponto central das explicações mais recentes sobre essa condição é a observação de que os indivíduos sofrem uma diminuição da resposta afetiva normalmente associada à percepção visual de amigos e parentes próximos. Essa resposta, ao que parece, não apenas acompanha o reconhecimento visual, mas contribui para ele. Sem um sentimento de fundo de familiaridade, os membros da família aparecem como estranhos e “desconhecidos”. A experiência alterada do familiar, talvez em conexão com um comprometimento na capacidade de raciocínio, é interpretada em termos de um impostor.<sup>15</sup>

Outro delírio, que muitas vezes é explicado de forma semelhante, é o delírio de Cotard. Os portadores afirmam que estão mortos, condenados, desencarnados, inexistentes ou que foram eliminados do universo. Todas essas alegações expressam uma experiência comum de auto-aniquilamento, um senso de que a pessoa foi extirpada da realidade ou que a realidade, de modo geral, está ausente da experiência. Uma explicação proposta é que a diminuição global do afeto corporal se manifesta experiencialmente como uma ausência do senso de realidade. A relação entre eu e mundo, que normalmente compreende uma orientação experiencial assumida através da qual as coisas são

---

<sup>15</sup> Veja Stone e Young (1997) para uma explicação de dois fatores, incorporando a experiência alterada e um viés de raciocínio. Consulte Maher (1999) para uma explicação em termos de experiência alterada unicamente.

encontradas como “reais”, foi rompida e o próprio sentimento de ser está ausente da experiência (Gerrans, 2000; Ratcliffe, 2004).<sup>16</sup>

Uma outra questão a ser abordada é sobre quais respostas afetivas específicas estão envolvidas em várias psicopatologias e se os mesmos tipos de afeto contribuem para todos os “sentimentos existenciais”. Entretanto, a resposta não terá relação com o fato de os “sentimentos existenciais” constituírem ou não uma categoria promissora de fenômenos. A categoria que estou tentando explicitar aqui é uma categoria fenomenológica, e não biológica. Se a biologia subjacente é diversa, isso não interfere no papel experiencial comum que une os sentimentos existenciais. Eles são sentimentos corporais que não são sentidos como objetos da percepção, mas como orientações a mundo, modos de estar integrado ao mundo como um todo.

## **ORIENTAÇÕES FILOSÓFICAS**

Embora os sentimentos existenciais raramente apareçam como objetos da investigação filosófica, concluirei sugerindo provisoriamente que uma apreciação de sua existência e de seu papel pode servir para aprofundar nossa compreensão da natureza do pensamento filosófico. Sass (1994) compara a situação experiencial de Schreber com a postura filosófica de Wittgenstein e sugere que a filosofia e a loucura possuem muito em comum. Certas preocupações filosóficas são sintomáticas da falta de enraizamento afetivo do filósofo na realidade, e a obra de Wittgenstein preocupa-se com o diagnóstico e a cura dos problemas que surgem do distanciamento artificial do filósofo da experiência social cotidiana:

A caracterização de Wittgenstein [da filosofia como uma doença] pode ser tomada quase literalmente: as doenças do entendimento que ele examinou em seu trabalho tardio, doenças ligadas à predileção do filósofo pela abstração e alienação - pelo distanciamento do corpo, do mundo e da comunidade - têm muito em comum com os sintomas exibidos por Schreber e muitos outros pacientes mentais com esquizofrenia ou formas relacionadas de enfermidade. (Sass, 1994, p. x)

---

<sup>16</sup> Outro tipo de experiência alterada que pode ser explicada em termos de sentimento existencial é aquela típica do autismo, que Hobson (2002) explica em termos de uma ausência de resposta afetiva normal a outras pessoas. Essa responsividade é a base da intersubjetividade infantil, e também molda o desenvolvimento da capacidade intersubjetiva. A experiência autista talvez seja um modo diferente de encontrar-se no mundo, desprovida do complexo de sentimentos em relação a outras pessoas que estruturam a experiência cotidiana de si mesmo e de suas relações com o mundo social.

Embora esse diagnóstico possa ser preciso em alguns casos, ele certamente não se aplica a todo o pensamento filosófico. As filosofias e os filósofos são demasiadamente variados para serem guiados pelo mesmo sentimento existencial alienante do mundo. Contudo, diferentes filosofias podem muito bem ter sua fonte em uma série de sentimentos existenciais diferentes ou “modos de encontrar-se no mundo”. Essa é uma visão expressa em várias obras de William James. Embora James nunca tenha se retratado explicitamente de sua afirmação de 1884 de que as emoções são sentimentos corporais, ele também indica em seus trabalhos posteriores que os sentimentos ou as emoções são a base de nosso senso de realidade e dos vários mundos experienciais que tomamos como certos.<sup>17</sup> Por exemplo, no livro *The Varieties of Religious Experience*, ele sugere que o núcleo das disposições religiosas e metafísicas está baseado no sentimento. Sua descrição da situação experiencial da “alma doente” antes da conversão religiosa é muito semelhante às descrições da experiência alterada na esquizofrenia; “um véu espesso altera a tonalidade e o aspecto de tudo” e “derramo lágrimas falsas, tenho mãos irreais: as coisas que vejo não são coisas reais” (1902, p.152). A conversão religiosa, sugere James, assume a forma de uma reorientação afetiva que altera a estrutura da relação da pessoa com a realidade. Essa estrutura não é um objeto explícito de contemplação, mas o meio através do qual a experiência e o pensamento são moldados. Da mesma forma, um elemento substancial da posição filosófica de uma pessoa já vem pronto na maneira como ela se encontra em um mundo:

[...] na esfera metafísica e religiosa, as razões articuladas são convincentes para nós somente quando nossos sentimentos inarticulados da realidade já foram marcados a favor da mesma conclusão. (1902, p.74)

Em outro lugar, James sugere que as diferentes perspectivas filosóficas devem muito às disposições corporais e afetivas:

Finja o que puder, o homem inteiro dentro de nós está trabalhando quando formamos nossas opiniões filosóficas – intelecto, vontade, gosto e paixão cooperam da mesma forma que o fazem em assuntos práticos [...] (1956, p.92)

---

<sup>17</sup> Ratcliffe (2005) sugere que James de fato sustenta que as emoções são sentimentos corporais e que os sentimentos corporais são fundamentais para a estrutura da experiência do mundo.

O senso de uma posição filosófica coerente é, segundo ele, constituído por um “forte sentimento de comodidade, paz, descanso” e um sentimento de “alívio” que estrutura a transição da perplexidade para a compreensão (1956, p.63). Portanto, a filosofia não é apenas uma questão de troca de argumentos ou de alinhar-se a posição de alguém com razão e evidências:

[...] a filosofia, que é tão importante em cada um de nós, não é uma questão técnica; é o nosso senso mais ou menos tolo do que a vida significa, honesta e profundamente. A obtemos apenas parcialmente dos livros; é nosso modo individual de ver e sentir o impulso e a pressão total do cosmos. (1981, p.7)

As filosofias, segundo James, são o resultado de vários “temperamentos”. As orientações a mundo diferem de pessoa para pessoa. Alguns se envolvem com o mundo, ficam fascinados por ele. Outros se sentem distantes dele, afastados, sem conexão. Os filósofos se sentem em casa no mundo de diferentes modos e em diferentes graus. E o modo pelo qual um filósofo se encontra em um mundo é um pano de fundo de sentido através do qual sua posição e seus argumentos são formados. James sustenta que o racionalismo e o empirismo possuem suas fontes em diferentes temperamentos filosóficos (1981, p.8) ou relações com o mundo, que são corporais e sentidas, em oposição a produtos abstratos da razão, dissociados do nosso senso de presença.<sup>18</sup> James acrescenta que o senso de implausibilidade ou absurdidade de uma perspectiva filosófica raramente possui sua fonte em um processo de deliberação racional.

Em contraste com Sass, James não vê a filosofia em geral como semelhante a um tipo de loucura, reflexo da experiência patológica, emaranhada com o desejo de reintegração ao mundo. Na verdade, uma perspectiva filosófica muitas vezes não é uma explicação da situação existencial de alguém, mas um recuo desta para um reino de abstração acolhedora, que tem pouca relação com as realidades da experiência:

[...] é muito menos uma abordagem desse mundo real do que uma clara adição construída sobre ele, um santuário clássico no qual a fantasia racionalista pode se refugiar do caráter intoleravelmente confuso e gótico que os meros fatos apresentam. Não é uma *explicação* de nosso universo concreto, é algo completamente diferente, um substituto para ele, um remédio, uma forma de fuga (1981, p.14)

---

<sup>18</sup> Mais recentemente, van Fraassen (2002) sugeriu que o empirismo é uma postura em vez de uma posição filosófica específica ou um conjunto de crenças. Trata-se de uma atitude ou orientação filosófica pressuposta, que não é esculpida apenas pela razão, mas pelas atitudes emocionais de alguém.

Assim, James sugere que a filosofia é, às vezes, um esquecimento do sentimento existencial, em vez de uma expressão ou sintoma dele. Nos escondemos em um reino de abstrações, brincando com argumentos abstratos e dúvidas irreais, divorciados do mundo da experiência efetiva. Isso levanta questões sobre o que significa pensar sobre a experiência e se é possível perder de vista os próprios problemas que se pretende abordar, refletindo sobre enquadramentos de conceitos abstratos, em vez da própria experiência. Essas preocupações talvez possam ser direcionadas às abordagens filosóficas que consideram a experiência como sendo composta de “representações de objetos”, “sensações qualitativas” e coisas do gênero, geradas em cérebros que, apenas por acaso, residem em corpos. Tais abordagens ignoram as estruturas da experiência de mundo que são pressupostas por todos os objetos da experiência, abstraindo os objetos da experiência do espaço de possibilidades através do qual eles aparecem.

Também surgem perguntas sobre o que significa *sustentar* uma posição filosófica. É suficiente concordar linguisticamente com um conjunto de proposições ou é preciso *sentir* um senso de convicção com relação a elas? E o que significa duvidar de uma afirmação? Como observa Hookway (2002, p. 255-6), a “dúvida sentida” tem um tipo de imediatismo que a distingue de vários exemplos de dúvida filosófica. Refletindo sobre o exemplo clássico da dúvida cartesiana, alguém pode realmente duvidar da existência do mundo ou do próprio corpo? Podemos pensar em nosso corpo como um objeto, ou no mundo como uma coleção de objetos, e então pensar “não é possível que X exista”. Mas seria possível conceber genuinamente a própria existência desencarnada, nos termos de uma substância mental cartesiana ou um cérebro em uma cuba, quando toda a experiência é estruturada por um sentimento de fundo tácito?<sup>19</sup> E seria possível duvidar da realidade do mundo, uma vez que o senso de “realidade” não consiste em um objeto apresentado à consciência, mas em um espaço de possibilidade pressuposto através do qual as coisas podem aparecer de determinadas maneiras? É possível, de maneira desapegada e indiferente, duvidar do próprio senso de realidade ou do próprio ser corporal no mundo? Sugiro que não. Pode-se duvidar da existência de um objeto, mas a estrutura da experiência do corpo e do mundo não consiste apenas em experimentar objetos. É por meio dela que os objetos são experimentados como reais ou irreais. Portanto, duvidar da

---

<sup>19</sup> Young e Leafhead (1996, p.149) observam que certos delírios “são interessantes com relação à questão do que significa dizer que alguém existe” e relacionam isso à dúvida cartesiana.

existência do “mundo como objeto” não significa duvidar genuinamente da existência do mundo.

## CONCLUSÃO

Para resumir, falar de sentimentos na filosofia geralmente se restringe ao papel que eles desempenham nas emoções. As emoções, em sua maior parte, são modos pelos quais objetos, eventos ou situações específicas são percebidos, avaliadas ou sentidas. Mas todos os estados intencionais específicos pressupõem estruturas gerais da intencionalidade, modos de encontrar-se no mundo que determinam o espaço de possibilidades experienciais. Esses modos de encontrar-se no mundo são o que chamo de “sentimentos existenciais”. É possível fazer uma distinção entre a localização de um sentimento e aquilo do que é um sentimento. Assim, as abordagens dos sentimentos corporais que assumem que o que é sentido deve ser o corpo estão equivocadas. Sentimentos existenciais são sentimentos corporais que constituem a estrutura da nossa relação com o mundo como um todo. Sentimentos existenciais são uma categoria fenomenologicamente importante, embora negligenciada.

Comecei este artigo contrastando os pontos de vista de Solomon e James sobre a relação entre sentimento e emoção. James sustenta que as emoções são sentimentos corporais, enquanto Solomon afirma que elas são juízos. Em seu trabalho mais recente, Solomon reconhece que o corpo desempenha um papel importante na experiência emocional:

Estou começando a perceber que a consideração dos sentimentos (e não apenas das sensações) na emoção não é uma preocupação secundária e não é independente da apreciação do papel essencial do corpo na experiência emocional. (2003, p.189)

Solomon tenta abordar o papel do corpo nos juízos emocionais invocando “*juízos do corpo*” (2003, p.191). Esses juízos são integrados à percepção e à ação, por exemplo, no juízo corporal de que uma bola que se aproxima rapidamente possa ser apanhada. O que as pessoas chamam de “sentimento”, afirma Solomon, pode ser entendido como um tipo de juízo corporal. De acordo com Solomon, os juízos emocionais em geral não são um resultado de deliberação, mas são “constitutivos da experiência de forma pré-reflexiva” (2003, p.95); são estruturas de inteligibilidade através das quais os objetos da experiência aparecem. Assim considerados, eles se assemelham mais ao que tenho

chamado de sentimentos existenciais do que aos estados geralmente chamados de emoções. Um juízo corporal pré-reflexivo ou um conjunto de juízos corporais poderia muito bem ser chamado de sentimento estruturante da experiência, e aqui voltamos a James. James não afirma apenas que as emoções são sentimentos corporais. Em seu trabalho tardio, ele também sugere que sentimentos constituem nosso senso de realidade, nossa relação pressuposta com o mundo. Assim, parece que James e Solomon estavam falando sobre a Estrela da Manhã e a Estrela da Tarde; um fenômeno unitário foi confundido com duas coisas bem diferentes.<sup>20</sup> Além disso, quando eles se referem aos fenômenos que estruturam nossa relação com o mundo como um todo, eles não estão identificando emoções especificamente direcionadas, como medo ou raiva, mas sentimentos existenciais, que são pressupostos por emoções focadas e constituem nosso senso de ser.<sup>21</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEN-ZE'EV, A. 'Emotion as a subtle mental mode', in Solomon: 2004.
- DAMASIO, A., *Descartes Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. London: Picador, 1995.
- DAMASIO, A. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. London: Heinemann, 2003.
- DRUMMOND, J. "'Cognitive impenetrability" and the complex intentionality of the emotions', *Journal of Consciousness Studies*, 11 (10–11), p. 109–26, 2004.
- GALLAGHER, S. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- GERRANS, P. 'Refining the explanation of Cotard's Delusion', in *Pathologies of Belief*, ed. M. Coltheart. & M. Davies. Oxford: Blackwell, 2000.
- GLAS, G. 'Anxiety: Animal reactions and the embodiment of meaning', in *Nature and Narrative: An Introduction to the New Philosophy of Psychiatry*, ed. B. Fulford, K. Morris, J. Sadler & G. Stanghellini. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- GOLDIE, P. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- GOLDIE, P. 'Emotions, feelings and intentionality', *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, pp. 235–54, 2002.
- GREENSPAN, P. 'Emotions, rationality, and mind / body', in Solomon, 2004.

---

<sup>20</sup> Como Greenspan observa, "O afeto avalia! O afeto ou sentimento emocional é, por si só, avaliativo – e o resultado pode ser resumido em uma proposição. Acho que podemos ter as duas coisas. Ou seja, sobre as emoções como sentimentos ou juízos" (2004, p. 132).

<sup>21</sup> Sou grato à minha esposa Beth, a audiência na National University of Ireland Galway, a Giovanna Colombetti e a dois pareceristas anônimos pelos comentários a uma versão anterior deste artigo.

- HEIDEGGER, M. *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
- HEIDEGGER, M. *Being and Time*, trans. J. Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.
- HEIDEGGER, M. ‘What is metaphysics?’, in his *Basic Writings*, ed. and trans. D.F. Krell. London: Routledge, 1978
- HOBSON, P. *The Cradle of Thought: Exploring the Origins of Thinking*. London: Macmillan, 2002.
- HOKWAY, C. ‘Emotions and epistemic evaluations’, in *The Cognitive Basis of Science*, ed. P. Carruthers, S. Stich & M. Siegal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- JAMES, W. ‘What is an emotion?’, *Mind*, 9, pp. 188–205, 1884.
- JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green and Co., 1902.
- JAMES, W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover Publications, 1956.
- JAMES, W. *Pragmatism*. Indianapolis: Hackett, 1981.
- MAHER, B. ‘Anomalous experience in everyday life: Its significance for psychopathology’, *The Monist*, 82, pp. 547–70, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception*, trans. Smith, C. London: Routledge, 1962.
- NUSSBAUM, M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- RATCLIFFE, M. ‘Heidegger’s attunement and the neuropsychology of emotion’, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, pp. 287–312, 2002.
- RATCLIFFE, M. ‘Interpreting delusions’, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, pp. 25–48, 2004.
- RATCLIFFE, M. ‘William James on emotion and intentionality’, *International Journal of Philosophical Studies*, 13, pp. 179–202, 2005.
- RATCLIFFE, M. (in press), ‘Folk psychology and the biological basis of intersubjectivity’, in *Philosophy, Biology and Life (Royal Institute of Philosophy Supplements)*, ed. A. O’Hear. Cambridge: Cambridge University Press.
- SARTRE, J.P. *Being and Nothingness*, trans. H.E. Barnes. London: Routledge, 1989.
- SASS, L., *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- SASS, L. ‘Affectivity in Schizophrenia: A Phenomenological View’, *Journal of Consciousness Studies*, 11 (10–11), pp. 127–47, 2004.
- SCHREBER, D.P. *Memoirs of my Nervous Illness*. New York: New York Review of Books, 2000.

SOLOMON, R. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett, 1993.

SOLOMON, R. *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SOLOMON, R. ed. *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

STANGHELLINI, G. *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies: The Psychopathology of Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

STONE, T. & Young, A. 'Delusion and brain injury: The philosophy and psychology of belief', *Mind & Language*, 12, pp. 327–64, 1997.

VAN FRAASSEN, B. *The Empirical Stance*. New Haven: Yale University Press, 2002.

YOUNG, A. & LEAFHEAD, K. 'Betwixt life and death: Case studies in the Cotard Delusion', in *Method in Madness: Case Studies in Cognitive Neuropsychiatry*, ed. P. Halligan & J. Marshall. Hove: Psychology Press, 1996.

---

**Recebido em: 30/01/2024 | Aprovado em: 21/02/2024**