

O Praecox Feeling e a incompreensibilidade empática na esquizofrenia segundo a descrição da intercorporeidade em Merleau-Ponty

Flávio Guimarães-Fernandes

Resumo

Este artigo investiga as condições de possibilidade do *Praecox-Gefühl* (PF), a sensação de estranhamento atmosférico experienciada no encontro com o paciente esquizofrênico, conforme descrita por Rümke. O objetivo é oferecer uma descrição fenomenológica para essa experiência de incompreensibilidade empática, utilizando como base a filosofia de Maurice Merleau-Ponty, especialmente sua obra *Fenomenologia da Percepção*. A argumentação demonstra como a experiência de um "eu" (corporeidade) e de um "nós" (intercorporeidade) se funda em uma intencionalidade corporal pré-reflexiva, um "corpo anônimo" que nos ancora em um mundo de significações compartilhadas. Através da análise de exemplos clínicos como o membro fantasma e a anosognosia, e do contraste entre a vivência normal e a patológica, o texto revela que a saúde depende de uma harmonia tácita entre o corpo habitual (passado) e o corpo atual (presente), e de uma fusão intercorporal com o outro. Conclui-se que a esquizofrenia se manifesta como uma dupla desarmonia: uma fratura na ponte intersubjetiva que nos conecta aos outros e uma fratura no alicerce que une a própria mente ao próprio corpo. O PF é, portanto, a apreensão clínica direta dessa dupla fratura. Dessa forma, o estudo reafirma o PF não apenas como uma ferramenta diagnóstica, mas como um "fio condutor" que ilumina a arquitetura invisível da existência e aponta novos caminhos para a compreensão da consciência humana.

Palavras-chave: Psicopatologia Fenomenológica; Esquizofrenia; Merleau-Ponty; Corporeidade; Intersubjetividade.

Publicado pela Sociedade Brasileira Psicopatologia Fenômeno-Estrutural (SBPFE).

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CC BY nc 4.0.

ARTIGO



Psicopatol. Fenomenol. Contemp.
2026; vol15 (2):202224

Published Online

08 de agosto de 2026

<https://doi.org/10.37067/rpfc.v15i2.1248>

Flávio Guimarães-Fernandes

Médico Psiquiatra do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Universidade de São Paulo. Pós-Graduado em Psicopatologia Fenomenológica pela Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de Misericórdia de São Paulo.

Contato:

flavio.fernandes@hc.fm.usp.br

The Praecox Feeling and Empathic Incomprehensibility in Schizophrenia According to Merleau-Ponty's Description of Intercorporeity

Flávio Guimarães-Fernandes

Abstract

This article investigates the conditions of possibility for the *Praecox-Gefühl* (PF), the feeling of atmospheric strangeness experienced in the encounter with the schizophrenic patient, as described by Rümke. It aims to offer a phenomenological description of this experience of empathic incomprehensibility, taking as its basis the philosophy of Maurice Merleau-Ponty, especially his work *Phenomenology of Perception*. The argument demonstrates how the experience of an "I" (corporeity) and of a "we" (intercorporeity) is founded upon a pre-reflective bodily intentionality, an "anonymous body" that anchors us in a world of shared significations. Through the analysis of clinical examples such as the phantom limb and anosognosia, and through the contrast between normal and pathological lived experience, the text reveals that health depends on a tacit harmony between the habitual body (past) and the actual body (present), and on an intercorporeal fusion with the other. It concludes that schizophrenia manifests as a double disharmony: a fracture in the intersubjective bridge that connects us to others and a fracture in the foundation that unites one's own mind to one's own body. PF is, therefore, the direct clinical apprehension of this double fracture. In this way, the study reaffirms PF not only as a diagnostic tool, but as a "guiding thread" that illuminates the invisible architecture of existence and points toward new avenues for understanding human consciousness.

Keywords: Phenomenological Psychopathology; Schizophrenia; Merleau-Ponty; Corporeity; Intersubjectivity.

Publicado pela Sociedade Brasileira Psicopatologia Fenômeno-Estrutural (SBPFE).

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CC BY nc 4.0.

ARTIGO



Psicopatol. Fenomenol. Contemp.
2026; vol15 (2):202224

Published Online

08 de agosto de 2026

<https://doi.org/10.37067/rpfc.v15i2.1248>

Flávio Guimarães-Fernandes

Médico Psiquiatra do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Universidade de São Paulo. Pós-Graduado em Psicopatologia Fenomenológica pela Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de Misericórdia de São Paulo.

Contato:

flavio.fernandes@hc.fm.usp.br

Introdução:

A psicopatologia fenomenológica pode ser definida como o campo de investigação que estuda as condições de possibilidade da experiência humana. Seu método consiste em uma descrição rigorosa que busca revelar a configuração das estruturas fundamentais da existência, a saber: a temporalidade, a espacialidade, a corporeidade e a intersubjetividade. Através da análise dessas estruturas, torna-se possível compreender o modo como um sujeito se relaciona com o mundo e com os outros. É com base nessa arquitetura da experiência que o ser-no-mundo pode dotar a realidade de significações, atribuindo um sentido existencial e hermenêutico à sua vivência.(Stanghellini, 2010; Tamelini & Messas, 2017)

Dentre os objetos de estudo dessa abordagem, a experiência esquizofrênica ocupa um lugar de destaque. Tal importância se deve, em parte, a razões históricas, visto que nenhuma outra condição psiquiátrica atraiu tanta atenção dos psicopatologistas. Contudo, seu fascínio reside principalmente em seu caráter profundamente enigmático e em seu potencial revelador sobre a natureza da subjetividade humana. As alterações na esquizofrenia abarcam um espectro vastíssimo da experiência vivida, incluindo perturbações do eu, da afetividade, do pensamento e da relação com o senso comum, conforme documentado por Sass, Parnas e Zahavi(Sass, Parnas, & Zahavi, 2011). Essa notável riqueza psicopatológica faz da esquizofrenia um campo de estudo paradigmático, que ilumina de maneira privilegiada os fundamentos da experiência humana, tanto em sua modalidade patológica quanto na dita normal.

Embora existam controvérsias sobre a legitimidade de se aplicar diretamente a filosofia a outros campos, a história da psicopatologia fenomenológica clássica e contemporânea não só atesta a viabilidade como também a fecundidade dessa prática. (Portugal & Holanda, 2021) Essa interlocução entre filosofia e psicopatologia é uma via de mão dupla que foi iniciada pela própria filosofia. Isso se atesta no caso do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (MP) em sua principal obra *Fenomenologia da Percepção* (PhP), de 1945 (Merleau-Ponty, 2011) Ao longo de todo o livro, o autor recorre extensivamente a exemplos clínicos da neurologia e da psiquiatria de sua época para fundamentar suas descrições sobre a experiência perceptiva e a corporeidade dentro da patologia e sua comparação com a

normalidade.

Neste artigo, realiza-se o caminho inverso ao de Merleau-Ponty. Partindo de sua filosofia, especialmente da *PhP*, busca-se descrever a experiência intercorporal que se dá em qualquer encontro humano e, a partir daí, aclarar como no encontro com o paciente esquizofrênico ocorre aquilo que se convencionou chamar na psicopatologia fenomenológica de *Praecox-Gefühl* (PF).

Esse movimento funciona como uma espécie de "prova dos nove": por um lado, a filosofia merleau-pontyana permite descrever fenomenologicamente as condições de possibilidade que fundamentam a experiência do PF; por outro, a experiência clínica do PF atesta a relevância e a acurácia das descrições de Merleau-Ponty.

Esse termo, *Praecox-Gefühl*, foi primeiramente cunhado pelo psiquiatra holandês Henricus Cornelius Rümke (1893-1967) em um artigo clássico de 1941(Rumke & Neeleman, 1990). Rümke definiu o PF como um sentimento de estranheza experienciado pelo clínico nos primeiros minutos do encontro com um paciente esquizofrênico. Essa estranheza é menos um sintoma observável a partir de uma análise objetiva do paciente, e mais uma espécie de intuição passiva e quase indescritível, que se manifesta como uma atmosfera peculiar que permeia o encontro. O clínico atento experiencia essa atmosfera em seu próprio corpo, de maneira tácita. Antes mesmo de uma troca verbal, o profissional sente uma alteração sutil na postura corporal, na expressão facial, no tom de voz e na atitude geral do paciente. Tomadas individualmente, essas alterações seriam pouco significativas, mas em seu conjunto elas se apresentam pré-reflexivamente ao clínico, revelando a ele que a relação com o paciente se dá de um modo diferente.

Na verdade, se formos mais rigorosos do ponto de vista psicopatológico, poderíamos dizer que o modo de relação do paciente com o clínico se dá de maneira "incompreensível". Essa incompreensão pode ser entendida como uma inacessibilidade fundamental à compreensão empática do paciente, por mais que se conheça a sua história pessoal e psicopatológica (Gozé et al., 2019). Assim, nas palavras de Rümke, o *Praecox-Gefühl* pode ser descrito da seguinte maneira:

Mesmo após um breve exame do estado mental, torna-se claro para o psiquiatra que a sua empatia falha. Não é apenas com o afeto do paciente que não se consegue empatizar; é impossível estabelecer contato com a sua personalidade como um todo. Percebe-se de forma aguda que isso é causado por 'algo' no paciente; o 'direcionamento' para com as outras pessoas e o ambiente está perturbado. De forma um tanto patética, poder-se-ia dizer: 'o esquizofrênico

está fora da comunidade humana'. Essa falta de intercâmbio com as pessoas não é meramente uma perturbação afetiva; é afetado aquilo que determina a relação entre as pessoas, e isso não pode ser exaustivamente descrito pelo exame do estado mental convencional, que, afinal, lida com pacientes que são observados isoladamente. (Rumke & Neeleman, 1990)

Nesse sentido, a filosofia de Merleau-Ponty oferece um caminho para analisar essa vivência. A partir do projeto da *PhP*, podemos compreender "aquilo" que Rümke identificou como uma alteração na relação intersubjetiva, e que o levou a concluir que o "esquizofrênico está fora da comunidade humana". Para tanto, é preciso primeiro apreender o que se entende por "comunidade humana" e o que significa esse "estar fora".

Assim, o percurso deste artigo será realizado em quatro etapas. A primeira é apresentar os conceitos basilares da fenomenologia de Edmund Husserl como a fundação teórica indispensável para compreender como o pensamento de Maurice Merleau-Ponty se desenvolve a partir de um diálogo crítico com seu mestre. Depois, será demonstrado como a experiência do "eu" se assenta sobre uma dimensão corporal fenomenológica e, portanto, pré-reflexiva. Na sequência, descrever-se-á como a intersubjetividade emerge dessa corporeidade singular e se espalha pelo coletivo, permitindo o surgimento da "comunidade humana" descrita por Rümke. Por fim, será analisado como, no encontro com o paciente esquizofrênico, a ruptura dessa trama intercorporal se manifesta enquanto experiência atmosférica do *praecox feeling*.

Fundações Fenomenológicas: O Diálogo com Husserl

A originalidade do pensamento de Maurice Merleau-Ponty na *PhP* revela-se plenamente no diálogo que ele trava com seu mestre, Edmund Husserl (1859-1938). Portanto, antes de adentrar na análise da intercorporeidade, é indispensável revisitar alguns conceitos basilares da fenomenologia husserliana. Este percurso não é um mero desvio, mas a construção do alicerce sobre o qual o argumento de Merleau-Ponty se ergue e do qual, em momentos cruciais, ele se afasta. A clareza sobre esses pontos fundamentais permitirá uma compreensão mais nítida e aprofundada da contribuição merleau-pontiana.

O projeto fenomenológico de Edmund Husserl nasce da constatação de uma crise no pensamento ocidental. A origem dessa crise reside na polarização histórica entre dois modelos de conhecimento: o objetivismo das ciências positivas e o

subjetivismo das ciências do espírito. O erro fundamental de ambos, segundo Husserl, é conceber a relação sujeito-mundo a partir da dicotomia entre uma "interioridade" (a consciência) e uma "exterioridade" (o mundo). Dessa cisão, surgem duas vias sem saída: ou se postula um objeto em-si, totalmente independente da consciência, como fazem as ciências naturais; ou se nega a realidade do objeto, reduzindo-o a um mero conteúdo subjetivo, como no caso do psicologismo.

No primeiro caso, das ciências positivas, o mundo é visto como um reflexo fiel da natureza, um repositório de "verdades em si" que o método empírico se propõe a desvendar. A ciência, portanto, busca revelar as leis exatas que governam o mundo natural, acreditando que essas leis formam uma matemática universal, capaz de decifrar as relações de causa e efeito da natureza. Essa concepção matemática do real, no entanto, é uma idealização que se estende a tudo, inclusive à existência e à subjetividade humanas. Nessa lógica, a própria consciência deixa de ser um fenômeno à parte e passa a ser compreendida pelas mesmas leis universais que regem o mundo material, sendo vista como um mero produto de processos biológicos e causais. Dessa forma, a mesma ordem matemática e causal acaba por definir tanto o mundo objetivo quanto o subjetivo, tratando-os como produtos de uma única e mesma natureza.(Husserl, 2012) (pp. 233-34)

A consequência direta dessa visão é que a atitude científica busca, por princípio, eliminar tudo o que é subjetivo. O conhecimento deve ser ordenado por uma lógica matemática na qual "é possível aproximar-se em sempre novas e melhores abordagens hipotéticas, justificando-se sempre por meio da confirmação da experiência". (Husserl, 2012) (p. 102) Nessa lógica, o subjetivo é "posto fora de circuito", e o cientista assume a postura de um observador "anônimo" e neutro diante da natureza. Sua tarefa se resume a olhar o mundo de forma puramente objetiva para analisar a "verdade em si" que ele contém.(Husserl, 2012) (p. 245) É precisamente sobre essa crença na neutralidade que se funda a tese de que a ciência pode prescindir de um sujeito. Afinal, se o pesquisador apenas observa as leis matemáticas que se apresentam a ele, os resultados de um experimento não podem depender de quem o realiza, o que garante ao estudo um status de objetividade e validade.

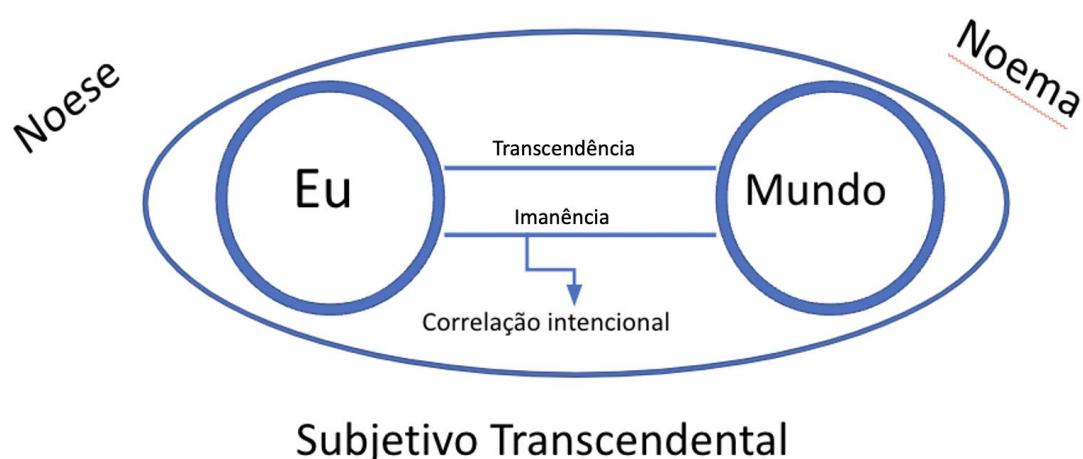
O subjetivismo, por sua vez, inverte completamente a lógica do objetivismo. Aqui, o sentido do ser é uma criação subjetiva, e essa construção é tão fundamental

que a própria validade do mundo objetivo depende inteiramente da consciência que o vivencia. Nessa concepção, até mesmo o mundo científico é uma estrutura secundária, uma "configuração de grau superior" que só pode emergir de uma experiência pré-científica, fundada em um questionamento radical realizado pelo sujeito. É a subjetividade, em última instância, que gera e valida todos os conteúdos do mundo, científicos ou não. Portanto, qualquer verdade objetiva precisa de um *logos* subjetivo, de uma razão que lhe dê sentido e a torne compreensível. Afirma-se, assim, a primazia da subjetividade: o que vem primeiro não é o mundo com seus objetos, mas uma consciência "pré-doadora de sentido", que ativamente o racionaliza e o constitui como objetivo. (Husserl, 2012) (p. 55)

O ponto crucial do subjetivismo é que essa subjetividade geradora de sentido está profundamente enraizada em um mundo humano e histórico. A partir disso, a ciência deixa de ser vista como um conhecimento universal para ser compreendida em sua relatividade, pois pertence ao campo mais vasto da experiência humana. O mundo científico, nesse sentido, é sempre relativo a uma subjetividade que o interpreta a partir de um quadro de referência historicamente determinado: o da causalidade que advém da tradição filosófica grega no contexto europeu. A ciência objetiva, portanto, não é a descoberta de uma verdade absoluta, mas sim um modo de representação do mundo datado historicamente, incapaz de corresponder à "coisa em si". A "verdade" que ela produz só tem validade dentro do universo cultural do pesquisador; assim a ciência é, em si, uma forma de cultura: "A ciência da natureza é uma cultura, mas pertence tão só ao mundo cultural da humanidade que elaborou essa cultura, e dentro do qual estão presentes para os indivíduos vias possíveis para re-compreender esta cultura." (Husserl, 2012) (p. 246-47)

Para superar a polarização entre objetivismo e subjetivismo, a fenomenologia husserliana propõe uma terceira via. O objetivo não é escolher entre "interioridade" e "exterioridade", mas sim "recuperar a autêntica objetividade na própria subjetividade transcendental". O método para alcançar isso é a *epoché* fenomenológica: um exercício de suspender nossa atitude natural perante o mundo para observar como a experiência de fato acontece. Ao realizar a *epoché*, a primeira constatação é que a consciência não é uma caixa fechada, mas uma abertura sempre já voltada para o mundo. A essa relação fundamental e correlacional, Husserl dá o nome de intencionalidade. (Sacrini, 2016) (Tourinho, 2009)

Essa estrutura intencional possui um duplo movimento: por um lado (imanência), o objeto se mostra à consciência a partir de si mesmo; por outro (transcendência), a consciência dota esse mesmo objeto de significado. É crucial notar que, nessa relação, o objeto não perde sua alteridade (sua diferença). Ele se revela em e para uma consciência, mas nunca se confunde totalmente com ela. Encontra-se, nos termos de Husserl, “...uma exterioridade objetiva na pura interioridade” para unir o objetivo científico ao subjetivo metafísico. É essa correlação que finalmente garante o conhecimento, unindo a percepção de um objeto que se mostra com a atribuição de sentido que o sujeito lhe confere. (Sacriani, 2016) (Tourinho, 2009)



* uso de imagem autorizado por Marcus Sacriani

Essa representação gráfica sugere o acima descrito. Há uma correlação intencional entre o pólo do "eu" (noese) e o pólo do "mundo" (noema). É na correlação intencional que o mundo se apresenta a um sujeito que o significa. Essa relação é entendida como o subjetivo na fenomenologia porém em sua versão reduzida, como nesse esquema. Esse conjunto é chamado de subjetivo transcendental. Nessa relação, o objeto intuído é reconhecido por meio de uma doação significativa em que, ao mesmo tempo, o objeto se apresenta à consciência a partir daquilo que ele é, em uma relação de imanência, e a consciência doa a esse mesmo objeto um significado, em uma relação de transcendência.

Giacóia sintetiza a fenomenologia como “a análise das vivências intencionais da consciência para se perceber como aí se produz o sentido dos fenômenos e do fenômeno global que é o mundo.” (Jr., 2013) Assim, a atitude fenomenológica tem seu fulcro a partir do conceito fundamental de intencionalidade. Como descrito, pode-se entender intencionalidade como síntese passiva da consciência em que à toda consciência corresponde um objeto por ela visado, intencionado. A condição de possibilidade de uma consciência apreender um objeto não decorre somente da

ação de uma consciência puramente pensante, como no subjetivismo, nem no objeto fático em si, como no positivismo, mas sim de uma relação entre consciência e mundo em que ambos se co-constituem. (Sacrini, 2016; Tourinho, 2009)

Com as fundações da fenomenologia de Husserl estabelecidas, podemos agora avançar para a contribuição decisiva de Merleau-Ponty: descrever como a intencionalidade opera não a partir de uma consciência pura, mas do corpo próprio, da corporeidade. Essa mudança de foco oferece a chave para entender como o biológico e o cultural se entrelaçam, superando a clássica separação metafísica entre espírito e matéria. É precisamente essa perspectiva que nos fornece um caminho lógico para explicar fenômenos clínicos como o "PF" no encontro com pacientes esquizofrênicos. Pois é nessa patologia que se apresenta um modo de ser no mundo em que é experimentada uma radical desarmonia entre mente e corpo.

O Corpo como Alicerce da Consciência:

Merleau-Ponty, em sua *Fenomenologia da Percepção*, adota a mesma "terceira via" de Husserl, mas o faz de maneira singular: confrontando as fragilidades do objetivismo e do subjetivismo através de paradoxos da experiência vivida. Sua argumentação se torna particularmente poderosa ao analisar dois casos clínicos com sintomas diametralmente opostos: a síndrome do membro fantasma e a anosognosia. No primeiro caso, um paciente continua a sentir um braço que foi fisicamente perdido; no segundo, um paciente ignora a existência de seu braço, ainda que ele permaneça fisiologicamente intacto.

A dificuldade para o objetivismo, bem resumida por Neves (2018), reside em sua concepção do corpo como um conjunto de "partes extra partes". Nessa visão, a subjetividade é um resultado de interconexões cerebrais, e a percepção de um membro é o efeito direto de estímulos objetivos no sistema nervoso. Os casos patológicos, no entanto, contradizem frontalmente essa lógica. Se a representação dependesse do estímulo físico, o membro fantasma deveria cessar com a amputação, e o membro ignorado na anosognosia deveria forçar sua presença na consciência. Merleau-Ponty utiliza essa contradição para argumentar que a consciência corporal não pode ser compreendida como um simples efeito de processos nervosos, pois isso anularia a possibilidade mesma dessas experiências. (Neves, 2018) (p. 80)

A psicologia clássica, em sua tentativa de explicar essas síndromes, recorre à história pessoal do doente. O sintoma seria a expressão de um recalque inconsciente: a representação do membro estaria ligada à recusa ou aceitação de afetos traumáticos. Merleau-Ponty, no entanto, enxerga nessa explicação uma armadilha cartesiana. Mesmo que se fale em "inconsciente", ainda se pressupõe a existência de um *cogito* soberano, um "eu" agente que autoriza ou censura as representações do próprio corpo, como se pudesse simplesmente não aceitar a realidade de uma amputação.

Essa explicação, no entanto, enfrenta duas contradições intransponíveis. Primeiro, a psicologia não consegue explicar por que, independentemente da vontade do paciente, o membro fantasma desaparece se os nervos correspondentes forem seccionados, um fato clínico que Merleau-Ponty utiliza como exemplo. Segundo, a própria ideia de um "eu" que lida com afetos o vincula irremediavelmente a uma fisiologia, visto que os afetos são, em sua essência, corporais. Em ambos os casos, a psicologia tenta explicar o corpo com a lógica de uma mente separada. Como conclui Merleau-Ponty, tanto na visão objetivista quanto na psicológica, "não saímos das categorias do mundo objetivo, em que não há meio-termo entre a presença e ausência". (Neves, 2018) (p. 81) (Fuchs & Koch, 2014)

Se as explicações fisiológicas e psicológicas se mostram insuficientes, a tradição fenomenológica exige uma nova abordagem para dar conta de ambos os casos clínicos. A solução não está nos polos da experiência ôntica (o corpo-objeto da fisiologia ou a mente-agente da psicologia), mas em operar uma redução fenomenológica. É preciso, metaforicamente, dar um passo atrás para ampliar o campo de visão. Em vez de analisar o paciente como um objeto cindido, a fenomenologia investiga as próprias condições de possibilidade da experiência, revelando o campo ontológico onde a psique e o soma se encontram. É nesse nível mais fundamental que uma descrição precisa desses eventos clínicos pode emergir.

Seguindo os passos de Husserl, Merleau-Ponty realiza sua própria *epoché*, mas a direciona para o corpo. Ao fazer isso, ele observa que a intencionalidade, essa estrutura que nos conecta ao mundo, opera de uma maneira específica e primordial: através do corpo. Ele a descreve, portanto, como uma intencionalidade corporal. Para fundamentar sua tese, Merleau-Ponty recorre a um experimento científico com um inseto, buscando revelar a lógica do corpo em um nível pré-reflexivo. O

experimento é simples, mas seus resultados são reveladores: com uma pata presa, o inseto fica imóvel, incapaz de realizar uma determinada ação. No entanto, se essa mesma pata for amputada, o organismo se reestrutura globalmente e volta a se mover para executar a tarefa. (Merleau-Ponty, 2011) (p.117)

Essa diferença de comportamento, argumenta o filósofo, revela que o corpo é irreduzível tanto ao puro mecanicismo (fisiologia) quanto à representação consciente (psicologia). Os estímulos fisiológicos do mundo não são neutros; eles só adquirem significado em função dos projetos práticos de um organismo em sua "relação ótima" com o meio. Dito de outro modo, a locomoção do inseto depende de um estímulo exterior adquirir um sentido atrativo. Com a pata presa, a relação do corpo com o mundo é de impossibilidade; o estímulo não pode adquirir um sentido prático de "alcançável" e, portanto, nenhuma ação é iniciada. Com a pata amputada, o corpo se reconfigura, a relação ótima com o mundo é restabelecida e o mesmo estímulo passa a ter um significado que direciona o corpo a se lançar novamente em sua tarefa. Para Merleau-Ponty, fica claro que mesmo em nível animal, os estímulos só atuam quando estão em situação e dotados de um sentido vital pelo corpo. (Neves, 2018) (p. 82)

Da mesma forma que refuta o determinismo fisiológico, Merleau-Ponty descarta uma explicação puramente psíquica. O inseto não fica imóvel por uma "decisão" ou falta de vontade, mas porque, com a pata presa, não há um projeto vital a ser realizado. O filósofo argumenta que, se o inseto tivesse uma consciência clara de seu objetivo, ele tentaria se adaptar a cada obstáculo. No entanto, ele não o faz. A imobilidade ocorre porque a "corrente de atividade" do corpo em direção ao mundo encontra um bloqueio real: uma pata que, pertencendo ainda ao corpo, está impedida de se mover. A "consciência" do inseto, portanto, não é um pensamento separado, mas algo que emerge diretamente do estado factual de seu organismo em relação ao meio. Neste caso, a experiência vivida de um corpo cuja locomoção está interrompida. (Neves, 2018) (p. 82).

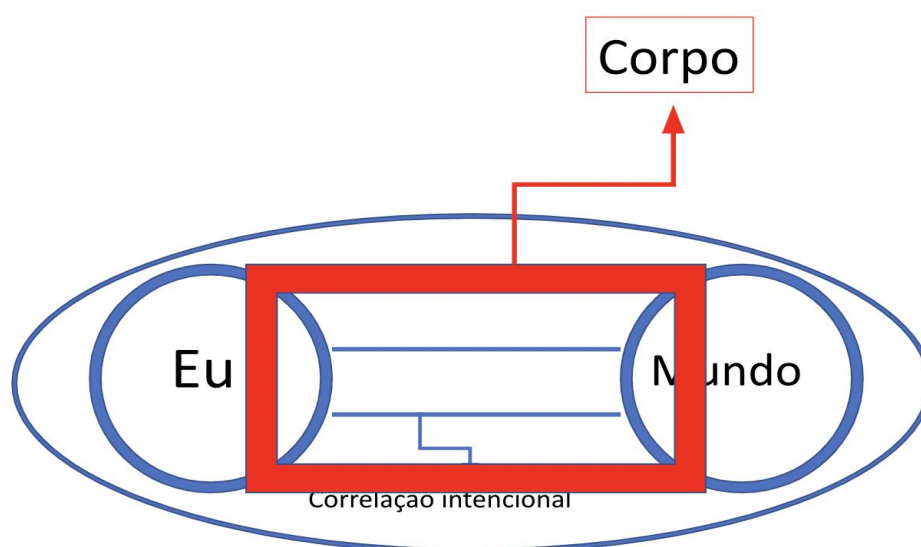
O que o filósofo busca descrever, portanto, é que a intencionalidade corporal é um fato fundamental da vida. Desde a estrutura mais básica de um inseto até a mais complexa de um ser humano, basta que haja um corpo para que uma relação de significação com o mundo se instaure. Esse corpo está sempre engajado em um direcionamento prático, em uma intencionalidade que opera antes de qualquer

pensamento. Contudo, essa significação não é genérica; ela é produzida de acordo com o "estilo" de cada corpo. Cada organismo possui uma forma própria de se intencional, sua corporeidade singular, que molda uma experiência perceptiva única. Ao mesmo tempo, essa experiência partilha de uma base comum com outros membros da mesma espécie, o que Merleau-Ponty chama de "a priori da espécie". (Neves, 2018) (p.118)

Este "a priori" corporal, portanto, é uma forma de intencionalidade espontânea que dota o mundo de significações práticas, pré-constituindo a própria existência antes de qualquer reflexão. A consciência reflexiva, ao despertar, já se encontra apoiada nessa camada de sentidos pré-realizados. O manuseio de um objeto na cozinha ilustra perfeitamente esse processo. Não é necessário um ato de pensamento para saber o que fazer com um fogão; o corpo, no ato de cozinhar, já o compreende em sua função. Essa compreensão, no entanto, não se limita à percepção sensorial imediata ou à sua pura manipulabilidade; mas é a partir dessa base fundamental que a experiência se desdobra. Assim, o fogão é percebido em sua função primária de aquecer, e essa função corporal já o conecta a toda uma rede de significados: ao alimento, à fome, à socialização de um jantar ou à criatividade de uma nova receita. Essas múltiplas significações não são concluídas pela razão; elas emergem de antemão de nossa imersão corporal no mundo. Merleau-Ponty sintetiza essa abertura fundamental: "É por um dom de natureza e sem nenhum esforço de minha parte que o corpo me abre primordialmente para o campo de transcendências".(Neves, 2018) (p. 86)

Chegamos, assim, à noção de uma consciência "encarnada", cuja experiência do mundo é sempre mediada por uma corporeidade que a fundamenta. É o corpo que simultaneamente nos abre ao mundo e o preenche com significações prévias. Essa existência corporal possui dois polos que se implicam mutuamente: o corpo e o mundo, ligados de maneira irremediável. Por isso, Merleau-Ponty insiste que o fenômeno da encarnação não deve ser pensado como a união de dois opostos, "nem um espírito que se faz matéria, nem de uma matéria que se faz espírito". Trata-se, antes, de reconhecer que uma intencionalidade corporal precede a consciência e já nos situa em um mundo dotado de sentido. É a essa condição primordial de estarmos desde sempre em um mundo já significado pelo nosso corpo que Merleau-Ponty chama de ser-no-mundo.(Neves, 2018) (p. 83)

Em suma, é o corpo próprio, com sua corporeidade, que estabelece a relação primordial com a realidade e dá forma ao nosso "ser-no-mundo". Ele possui uma propriedade pré-reflexiva (uma "síntese passiva", em termos husserlianos) que funciona como a base de toda percepção. E é aqui que Merleau-Ponty se afasta de seu mestre. Para ele, a subjetividade transcendental não é uma consciência pura onde noese e noema operam como polos abstratos. Na Fenomenologia da Percepção, a transcendência (a atribuição de sentido) emerge da imanência (da percepção sensorial) de maneira concreta, pois é o próprio corpo que realiza essa passagem. O corpo deixa de ser um objeto no mundo para se tornar nosso ponto de vista sobre ele.



Subjetivo Transcendental

Na representação acima, já não há dois polos abstratos do noema e da noemática. Ocorre agora uma síntese passiva corporal que liga irremediavelmente o "eu" e o "mundo", como na representação do retângulo vermelho, mas sem o "eu" se confundir exatamente com o mundo, o que é denotado pelas sobras dos círculos do "eu" e do "mundo" fora do retângulo. A intencionalidade se confunde com a corporeidade, e ela é o próprio campo do subjetivo transcendental, ou seja, o campo do pré-reflexivo.

As pontas do corpo e do mundo, portanto, são unidades abertas em constante sincronia. Isso reafirma a máxima fenomenológica de que não há sujeito sem mundo, nem mundo sem sujeito. A grande contribuição de Merleau-Ponty, contudo, é mostrar que esse direcionamento primordial não é efetuado por um "eu" consciente, mas por um corpo que ele descreve como anônimo. Essa experiência ontológica e pré-reflexiva é a base sobre a qual o "eu" se descobre. Para ter consciência de si, o "eu" precisa sempre se reportar a essa existência anônima corporal que o precede.

É essa existência anônima que carrega a história: não apenas as experiências

peçoais, mas também a dos outros, a do mundo coletivo ao qual já sempre pertencemos. Retomando o exemplo culinário, nosso corpo sabe o que é um fogão porque o viu antes, mas a teia de significados ligados ao fogão se apoia em uma história cultural que nos antecede, feita de outros “eus” que o pensaram, usaram e criaram receitas nele. Portanto, o anonimato corporal no qual o “eu” está encarnado nos abre ao mundo de uma forma paradoxal: é comum a todos, pois somos humanos habitando o mesmo legado cultural, e ao mesmo tempo particular, pois nosso corpo carrega sua própria história vivida.

A argumentação de Merleau-Ponty revela que a corporeidade é uma experiência ambígua, vivida em um corpo anônimo. Nossa existência nele é intermitente: ora nos percebemos como anônimos, ligados a um passado habitual; ora como atuais, presentes e engajados em uma tarefa. Habita no corpo, portanto, uma dialética constante entre ausência e presença.

A ausência se manifesta no repertório de possibilidades que nosso corpo carrega. Voltando ao fogão, as suas múltiplas significações (cozinhar, experimentar, socializar) não estão todas ativas na consciência a todo momento. Elas existem como potencialidades latentes, inscritas em nosso corpo pelo hábito e pela história cultural que compartilhamos com os outros. Estão “ausentes” da consciência precisamente por serem a base habitual de nossa abertura ao mundo.

A presença, por sua vez, emerge no ato. Quando alguém se lança na tarefa de preparar uma refeição, as potencialidades se individualizam e se atualizam. Nesse momento, o sujeito está presente para si e para o fogão, consciente de sua ação. Aqui surge o paradoxo final: ele é dono de si, livre para executar a tarefa e até inovar, por exemplo, ao tentar uma nova receita para convidados. Ao mesmo tempo, ele é servo do seu corpo, pois precisa dele não apenas como ferramenta, mas como seu apoio existencial, como a condição mesma de sua liberdade. Nesse ato específico, das inúmeras significações possíveis de um fogão, foram estas: a experimentação e a socialização, por exemplo, que se tornaram presentes.

A vida individual, portanto, nunca transcende o corpo; ao contrário, é secretamente alimentada por ele. Essa dialética entre ausência e presença pode ser compreendida em termos temporais: nossa experiência se apoia em um corpo habitual, que nos abre a um mundo geral de possibilidades herdadas do passado, e ao mesmo tempo age através de um corpo atual, no qual um “eu” se engaja em uma

tarefa presente.

No entanto, essa distinção é puramente teórica na experiência cotidiana, onde a integração entre passado e presente, hábito e ato, é vivida como uma unidade indivisa. É somente na patologia que essa estrutura oculta se fratura e se revela. Na doença, ocorre uma "presentificação" do corpo: seus processos, normalmente silenciosos, emergem e dominam a consciência, tal "como se vê na doença em que os acontecimentos do corpo se tornam os acontecimentos da jornada diária." (Merleau-Ponty, 2011) (p. 126)

Merleau-Ponty, portanto, utiliza a patologia para revelar a ambiguidade fundamental do corpo. A doença expõe uma clivagem na temporalidade corporal, que na saúde é vivida como íntegra. Essa fratura revela dois componentes: o corpo habitual, ligado ao passado, e o corpo atual, ligado ao presente. O corpo habitual é o repositório de nossos hábitos: incorporações perceptivas, históricas e significativas que abrem um horizonte de atividades práticas. É ele que opera antes da reflexão, como no exemplo gastronômico, e por isso pode ser considerado um corpo anônimo, que dispensa um "eu".

É esse anonimato corporal que Merleau-Ponty eleva ao status de um "a priori da espécie". Ele constitui um modo de abertura geral ao mundo, um horizonte de possibilidades que é, ao mesmo tempo, humano, histórico e cultural; a ponto de se poder dizer que nossa natureza é cultural. Esse corpo anônimo opera como o fundo da existência, o esboço sobre o qual toda experiência se desenha. E como não há figura sem fundo, a experiência do "eu" está irremediavelmente incorporada a ele. O "eu" (a figura) não se confunde totalmente com seu corpo (o fundo), mas também nunca pode renunciar a ele:

(...)a adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um complexo inato. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência. Pode mesmo ocorrer que, no perigo, minha situação humana apague minha situação biológica, que meu corpo se lance sem reservas à ação. Mas esses momentos só podem ser momentos e a maior parte do tempo a existência pessoal recalca o organismo, sem poder nem ir adiante nem renunciar a si mesma — nem reduzi-lo a ela nem reduzir-se a ele. (Merleau-Ponty, 2011) (p. 125)

A pergunta que surge, então, é: por que "a existência pessoal recalca o organismo"? Qual o sentido desse funcionamento? Para Merleau-Ponty, a resposta está na necessidade de uma distância entre o "eu" e as operações do corpo. Se cada ação ocupasse o centro de nossa consciência, a reflexão seria impossível. Imagine

ter que pensar em cada passo durante uma caminhada na praia. Como seria possível, então, ter a experiência de refletir sobre a vida com clareza enquanto se caminha?

O que o corpo faz, de forma inteligente, é relegar o campo prático da experiência à periferia da existência, tratando-o como uma generalidade habitual. Ele assume o trabalho de base para que a consciência possa se ocupar do mundo, em vez de se ocupar do próprio corpo. É esse "recalque" que nos liberta para pensar. Assim, conclui Merleau-Ponty:

é renunciando a uma parte de sua espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja. (Merleau-Ponty, 2011) (p. 129)

Ao retornar aos exemplos clínicos, Merleau-Ponty desmantela as explicações clássicas. Para a fisiologia, a anosognosia é uma "ausência" de representação e o membro fantasma um "excesso"; para a psicologia, são um "esquecimento" e uma "recordação" do "eu", respectivamente. O problema, aponta o filósofo, é que essa lógica de tudo ou nada não corresponde à experiência. Ele argumenta que "o anosognóstico não ignora simplesmente o membro paralisado: ele só pode desviar-se da deficiência porque sabe onde correria o risco de encontrá-la". (Merleau-Ponty, 2011) (p. 120)

Essa observação é crucial. Para que o paciente possa simultaneamente "saber" e "não saber" de seu braço, para que ele ativamente evite confrontar sua paralisia, é preciso que exista um saber pré-consciente, um conhecimento corporal que serve de alicerce para as operações do "eu". A experiência ambígua do paciente revela, assim, a existência desse campo pré-reflexivo que as visões clássicas ignoram.

A explicação fenomenológica para o membro fantasma, portanto, é que "ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação". O fantasma não surge porque o paciente "não sabe" que perdeu o membro, mas porque seu corpo habitual, fiador do corpo atual, continua a apresentar um mundo que exige aquele braço para ser operado. A estrutura corporal do passado, uma generalidade que teima em se apresentar, continua a solicitar ações que o corpo atual não pode mais cumprir.

É essa mesma lógica que explica por que a secção dos nervos do coto faz o fantasma desaparecer. Para Merleau-Ponty, essa intervenção não corta uma "representação", mas interrompe o circuito sensório-motor que mantém o membro "no circuito da existência". Esse circuito é uma existência relativamente autônoma dentro do nosso ser-no-mundo. Nele, o sujeito e o corpo se fundam mutuamente: o sujeito dá um significado existencial aos estímulos do circuito, ao mesmo tempo em que é fundado por eles. Sem os estímulos do coto, o circuito se desfaz, e o "campo prático" do braço deixa de ser sustentado. (Merleau-Ponty, 2011) (p.122)

É o corpo habitual, portanto, que "põe ou tira o braço de jogo", e não uma decisão deliberada do paciente. Os dois casos clínicos revelam as duas faces dessa dinâmica, nascidas de um trauma que ainda não foi plenamente incorporado.

No caso da anosognosia, um trauma leva a uma "cristalização afetiva". A experiência traumática se recusa a se tornar passado; ela não é incorporada como um hábito que opera no fundo da existência. Pelo contrário, permanece como um presente que teima em persistir sem o reconhecimento do "eu". O paciente fica preso nessa situação, que Merleau-Ponty descreve como a própria essência da emoção: "Estar emocionado é achar-se engajado em uma situação que não se consegue enfrentar e que todavia não se quer abandonar". (Merleau-Ponty, 2011) (p. 127) Como o corpo não consegue "digerir" a paralisia, ele a retira de cena, ausentando o braço da experiência do sujeito.

No membro fantasma, ocorre o movimento oposto, mas pela mesma razão. O trauma da amputação também não foi totalmente encarnado, não virou hábito. O corpo habitual, ainda projetado em um mundo que solicita um braço para ser manejado, se recusa a aceitar a nova condição. Assim como no anosognóstico a deficiência não se faz passado, aqui a integridade corporal passada teima em se fazer presente. O corpo apresenta um braço que não existe porque o acidente ainda não se tornou o novo fundo silencioso da existência.

Para concluir esta análise, é fundamental entender a patologia não como uma separação total entre mente e corpo, mas como uma desarmonia. A experiência patológica é, por natureza, fluida e parcial: a depender do contexto, o paciente pode se apresentar mais íntegro e com menos sintomas, enquanto em outras situações, o sintoma se manifesta de forma exacerbada.

O caso da anosognosia é um exemplo particularmente elucidativo de uma

experiência do tipo conversiva. Como já foi demonstrado alhures, a harmonia mente-corpo se revela como uma conexão irremediável realizada pelos afetos (Guimarães-Fernandes & Bosoni, 2023) (p.704) Na anosognosia, vemos o colapso dessa harmonia: o que ocorre é uma cristalização afetiva traumática no corpo próprio. Um afeto ligado a um trauma se "congela" no corpo, impedindo que a experiência se torne passado e seja integrada como um hábito.

Essa cristalização produz um fenômeno duplo, com dois sintomas que são, na verdade, as duas faces da mesma moeda.

1. O primeiro sintoma, e mais evidente, é a própria conversão física. O corpo realiza um movimento de retirada do braço da existência de um sujeito. Com ele, é todo um universo de significações que se apaga: o mundo dos objetos manejáveis, dos abraços e dos apertos de mão. O braço deixa de ser uma potência disponível para a ação.
2. O segundo sintoma é o reverso do primeiro e é classicamente denominado *la belle indifférence* (a bela indiferença). Trata-se da notável calma e indiferença que o paciente demonstra em relação a uma perda tão significativa. A chave para entender isso é que o trauma não retira apenas a *função* do braço, ele retira também o *afeto* correspondente a essa perda da esfera da consciência. O significado doloroso da paralisia não é apresentado ao "eu". Consequentemente, para o indivíduo que a carrega, a imobilidade é uma experiência afetivamente neutra (Guimarães-Fernandes & Bosoni, 2023) (pp.707-9)

É apenas compreendendo este duplo movimento — a retirada do braço do mundo prático e a simultânea retirada do sofrimento do mundo consciente — que podemos apreender a verdade paradoxal da experiência do paciente. Ele vive em uma cisão onde uma parte de seu ser (o corpo anônimo) sabe da deficiência e a evita, enquanto outra parte (o "eu") é poupada do afeto dessa mesma deficiência, permitindo a ignorância. É essa condição que Merleau-Ponty resume de forma magistral: "o doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece." (Merleau-Ponty, 2011) (p. 122)

O mundo humano e a esquizofrenia:

Tendo compreendido como opera a corporalidade do "eu", avançamos agora para a intercorporeidade do "nós". O objetivo é descrever, fenomenologicamente, a experiência intersubjetiva e sua raiz no corpo. Merleau-Ponty nos oferece uma chave para isso no simples ato de refletir: todo pensamento atual, ele argumenta, já

encontra um pensamento mais antigo que o precede, um "rastro" no qual ele se apoia. Como vimos, esse rastro não é puramente intelectual; ele é perceptivo, significativo e histórico, deixado pela nossa intencionalidade corporal.

O passo decisivo é universalizar essa estrutura. Se o meu corpo opera dessa forma, e se esse funcionamento é um "a priori da espécie", então os outros corpos operam da mesma maneira. Cada sujeito deixa atrás de si um rastro, e esses rastros, por pertencerem a corpos da mesma espécie no mesmo mundo, são aberturas compatíveis e interligadas. É a sobreposição e o entrelaçamento desses rastros corporais que formam um mundo humano, que é, por definição, um mundo social.

Quando percebo o outro, não o vejo como um objeto a ser observado, nem como uma consciência trancada em si. A experiência é muito mais íntima: a percepção do outro acontece como uma extensão de seu mundo no meu. Meu corpo e o dele se tocam em um nível pré-reflexivo. Minha perspectiva "escorrega" na do outro; os horizontes se ultrapassam, e os limites se tornam porosos. Eu sinto que o corpo do outro é capaz das mesmas potencialidades que o meu, que ele se abre ao mesmo mundo familiar.

Nesse momento, nossas aberturas se fundem em uma generalidade comum. Ocorre o que Merleau-Ponty chama de "prolongamento miraculoso" entre minhas intenções e as dele, como se meu corpo e o do outro formassem um único sistema. A existência anônima do meu corpo, esse rastro que me precede, se torna um espaço habitado por nós dois, simultaneamente. O mundo se revela, então, não como o meu mundo ou o seu mundo, mas como um terreno fundamentalmente intercompartilhado. (Merleau-Ponty, 2011) (pp. 472-474)

Essa interconexão corporal não é estática, mas se atualiza a cada momento em uma relação hermenêutica com os outros. As emoções são o exemplo mais claro: ao conversar com alguém triste, sentimos uma tristeza em nosso próprio corpo; se alguém se dirige a nós com raiva, essa intenção é percebida corporalmente e dotada de uma significação de ameaça ou violência.

Esse reconhecimento é pré-reflexivo. Não precisamos pensar ou buscar em nossas memórias para entender a cólera do outro; nós a compreendemos diretamente porque nosso próprio corpo conhece essa potencialidade. Emoções como o sofrimento ou a raiva são simplesmente variações do nosso modo de ser-no-mundo, generalidades que pertencem ao campo comum que nossos corpos

compartilham. No entanto, embora esse campo significativo seja amplamente compartilhado, a experiência nunca é idêntica. Sobre essa base comum, cada "eu" emprestará uma significação pessoal e única à mesma situação.

A nossa relação com a cultura e a história opera da mesma forma. A intencionalidade corporal não inventa o mundo, mas o encontra já "enformado" pelas significações que outros corpos ali depositaram. A conexão interpessoal é, portanto, primordial: nosso corpo nasce em um mundo já habitado por outros comportamentos, com os quais se entrelaça desde o início. Ele tem a propriedade de absorver essa rede de significados que nos é dada de antemão.

Qualquer tarefa que um "eu" executa é, assim, uma particularidade, uma modalidade de intenção que se destaca de um fundo infinito de outras possibilidades oferecidas pela cultura. A experiência, portanto, jamais pode ser solipsista. Estamos irremediavelmente ancorados em uma generalidade intersubjetiva, em uma rede de intenções compartilhadas que podemos compreender empaticamente. O comportamento do outro nos é compreensível porque seu corpo e o nosso bebem da mesma fonte cultural. (Merleau-Ponty, 2011) (pp. 479-80)

É neste ponto que a esquizofrenia se estabelece como problema. A incompreensibilidade empática que a define pode ser vista como o colapso da intercorporeidade. O "prolongamento miraculoso" que conecta a intenção de um corpo à do outro se extingue. A fusão das generalidades corporais se torna impossível. Diante do paciente, a experiência de empatia se quebra: não se pode sentir o que ele sente, nem partilhar de sua realidade delirante.

Com a perda do ancoramento em um mundo comum, a vivência do paciente se torna particular e autorreferente. Os objetos mudam de significado, as notícias na televisão falam diretamente a ele. É essa fratura na intersubjetividade que provoca o estranhamento atmosférico do PF de Rümke. O sentimento de incompreensibilidade empática é a percepção de que os corpos já não vibram na mesma frequência; há uma desarmonia fundamental. Os afetos, as intenções e os significados compartilhados não encontram mais ressonância. A esquizofrenia, em sua essência, nos permite observar o desdobramento de uma vivência solipsista, da qual o autismo é o sintoma mais visível.

Contudo, a fratura esquizofrênica não se limita à perda da conectividade intersubjetiva. A própria integridade da experiência do "eu" está danificada,

revelando uma profunda desarmonia interna. A desarmonia que o paciente vive com o mundo exterior é, em sua essência, o reflexo de uma desarmonia que ele vive dentro de si, uma fratura que se manifesta em todos os eixos da existência. (Henriksen & Parnas, 2019)

1. A fratura do afeto: Primeiramente, o "eu" se torna um estranho para suas próprias emoções. Ele já não consegue interpretar seus afetos, vivendo-os em seu estado bruto e incompreensível, como se manifesta no fenômeno do humor delirante. A base afetiva que colore e dá sentido à experiência se torna, ela mesma, uma fonte de estranhamento.
2. A porosidade das fronteiras: Em seguida, as fronteiras que separam o interno do externo se tornam porosas. A distinção fundamental entre o eu e o não-eu, garantida por um corpo íntegro, vacila. Expressões corporais e pensamentos íntimos são sentidos como se viessem de fora, dando origem às alucinações auditivas e às vivências de influência corporal, descritas como sintomas de primeira ordem.
3. A perda do mundo comum: Consequentemente, na ausência de um "chão" intersubjetivo seguro e de fronteiras corporais confiáveis, a relação com a realidade se altera. Os objetos perdem sua neutralidade e passam a ter uma intencionalidade própria, quase sempre autorreferente. A crítica sobre o próprio comportamento se esvai, pois não há mais referências estáveis, internas ou externas, para ancorar o juízo.
4. A dissolução da identidade: Finalmente, essa fragmentação atinge o próprio eixo da identidade: a experiência de uma continuidade biográfica. O "eu", que se compreende através de uma narrativa que une passado, presente e futuro, se desfaz. A personalidade se modifica radicalmente, e a existência se cristaliza em um presente eterno, desancorado da história pessoal e da projeção de um futuro.

Pode-se concluir, assim, que a experiência do ser-no-mundo esquizofrênico é uma dupla desarmonia, uma fratura que ocorre em dois eixos fundamentais. É, por um lado, uma fratura na ponte que nos liga intersubjetivamente aos outros. E é, por outro, uma fratura no alicerce que une a própria mente ao próprio corpo. Cumprimos aqui, portanto, a nossa "prova dos nove" fenomenológica. A esquizofrenia se revela como o caso paradigmático que, por contraste, ilumina a natureza da experiência íntegra, mostrando que ela é, em sua base, inseparavelmente corporal e intersubjetiva. É ao testemunhar a fratura dessa estrutura na patologia que podemos, finalmente, compreender sua operação silenciosa na saúde.

Conclusão:

Este artigo partiu de uma questão fundamental: como compreender a experiência do estranhamento atmosférico no contato com o paciente esquizofrênico, o *Praecox-Gefühl* (PF) de Rümke? A jornada para a resposta foi traçada pela filosofia de Maurice Merleau-Ponty, cuja análise da corporeidade nos permitiu esmiuçar as estruturas do nosso ser-no-mundo através da comparação entre a vivência normal e a esquizofrênica.

Esta abordagem revelou que a experiência íntegra depende de uma base corporal e intersubjetiva, e que a esquizofrenia se manifesta como a fratura dessa mesma base. Portanto, o PF não é um mistério insondável, mas a apreensão clínica dessa fratura intercorporal. Atestamos, assim, a acurácia do pensamento do filósofo e as condições de possibilidade do fenômeno. Mais do que um mero sinal diagnóstico, o PF se confirma como um fio condutor que nos guia de volta às potencialidades do corpo, abrindo novos campos de investigação para a ciência e para um entendimento mais profundo da consciência humana em suas múltiplas facetas.

Bibliografia

- Fuchs, T., & Koch, S. C. (2014). Embodied affectivity: on moving and being moved. *Frontiers in psychology*, 5, 508.
- Gozé, T., Moskalewicz, M., Schwartz, M. A., Naudin, J., Micoulaud-Franchi, J.-A., & Cermolacce, M. (2019). Reassessing “praecox feeling” in diagnostic decision making in schizophrenia: a critical review. *Schizophrenia bulletin*, 45(5), 966-970.
- Guimarães-Fernandes, F., & Bosoni, N. O. (2023). Transtornos de sintomas somáticos e dissociativos. In G. B. Castellana, F. Guimarães-Fernandes, E. W. Aratangy, & P. C. Sallet (Eds.), *Psicopatologia Clínica e Entrevista Psiquiátrica*. Santana de Parnaíba - SP: Editora Manole.
- Henriksen, M. G., & Parnas, J. (2019). 743Delusional Mood. In G. Stanghellini, M. Broome, A. Raballo, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 0): Oxford University Press.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica* (D. F. Ferrer, Trans. 1 ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Jr., O. G. (2013). *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Fenomenologia da Percepção* (C. A. R. d. Moura, Trans. 3 ed.). São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Neves, J. L. (2018). *Merleau-Ponty: inerência e transcendência*. São Paulo: Edições Loyola.
- Portugal, V. L. C., & Holanda, A. F. (2021). A Tensão acerca da Aplicação da Fenomenologia: Jaspers e a Psicopatologia Fenomenológica. *Revista Subjetividades*, 21(3), e9704-e9704.
- Rumke, H., & Neeleman, J. (1990). The nuclear symptom of schizophrenia and the praecoxfeeling. *History of psychiatry*, 1(3), 331-341.
- Sacrini, M. (2016). Categorical Intuition and passive synthesis in Husserl's phenomenology. *Horizon. Феноменологические исследования*, 5(2), 248-270.
- Sass, L., Parnas, J., & Zahavi, D. (2011). Phenomenological psychopathology and schizophrenia: contemporary approaches and misunderstandings. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 18(1), 1-23.
- Stanghellini, G. (2010). A Hermeneutic Framework for Psychopathology. *Psychopathology*, 43(5), 319-326. doi:10.1159/000319401
- Tamelini, M. G., & Messas, G. P. (2017). Phenomenological psychopathology in contemporary psychiatry: interfaces and perspectives. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 20.
- Tourinho, C. D. C. (2009). A Consciência e o Mundo: o Projeto da Fenomenologia Transcendental de EdEdmund Husserl. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 15(2), 93-98.