

A História do Coração Humano: Uma proposta

Dante Marcello Claramonte Gallian*

Resumo

Desde a Antiguidade, em diversas culturas, o coração foi identificado como órgão central não apenas da vida física, mas também psicológica e espiritual do homem. Este trabalho procura apresentar as diversas noções sobre o coração humano ao longo da história ocidental e, de maneira especial, analisar a “querela” entre as concepções cardio e cérebro-centristas até o seu “desfecho” na Modernidade.

Palavras-chave: Coração Humano, História da Medicina, Imagens e Concepções sobre o Coração Humano.

Résumé

Depuis l'Antiquité, dans divers cultures, le coeur a été identifié comme l'organe central pas seulement de la vie physique, mais aussi de la vie psychologique et spirituel de l'homme. Cet article cherche à présenter les diverses notions sur le coeur humain dans le cours de l'histoire d'Occident et analyser, surtout, la "querelle" entre les conceptions cardio et cérébro-centristes jusqu'à ses "résultats" dans la Modernité.

Mots-clé : Coeur Humain, Histoire de la Médecine, Images et Conceptions sur le Coeur Humain.

No incomensurável mundo das imagens que acompanha a humanidade desde as suas origens parece existir, tal como se verifica também no mundo dos fenômenos físicos, uma certa ordem de caráter “gravitacional”, onde certos elementos desempenham um papel mais central que outros, apresentando, por assim dizer, um maior poder de atração. Assim, por exemplo, na constelação das imagens ligadas ao mundo físico ou “inerte” este papel polarizador, como bem demonstrou Gaston Bachelard (1999), esteve sempre associado às imagens dos quatro elementos: fogo, terra, água e ar. Ao nos debruçarmos sobre a constelação de imagens referentes ao próprio homem, este papel preponderante recaiu quase sempre na imagem do coração.

É assim que se observa, por exemplo, entre os antigos semitas, particularmente entre os hebreus. Segundo Antoine Guillaumont (1950: 42), para eles, “o coração não é somente o órgão indispensável para a vida do corpo: ele é também o centro de toda vida psicológica e moral, da vida interior.” São inúmeras as passagens no texto bíblico onde o coração aparece não apenas como princípio da vida corporal, mas também como centro da vida espiritual. Pela

* Doutor em História Social pela FFLCH-USP. Docente e Diretor do Centro de História e Filosofia das Ciências da Saúde (CeHFi) da UNIFESP. Professor Visitante no Centre de Recherches Historiques da EHESS, Paris, França (2005-2006).

boca do profeta Jeremias, Yahweh mesmo fala: “Eu pus minha lei nas suas entranhas e eu as escrevi sobre seus corações.” (Jr 31,33).

De acordo com Lesêtre, autor do verbete *coeur* no *Dictionnaire de la Bible* (1912: 822-6), nas escrituras o coração é antes de tudo “sede da inteligência, da reflexão, da meditação.” “Sede do pensamento - complementa Guillaumont - o coração é também o receptáculo do qual se alimenta o pensamento: ele concebe os pensamentos (cf. Sl 99, 4), forma as idéias (cf. Pr 6,18), conserva as lembranças; a lembrança ‘sobe’ do coração...” (GUILLAUMONT, 1950: 47). Como centro das faculdades espirituais e da vida moral, o coração da Bíblia, o *leb* hebraico, é também sede da sabedoria, da memória, da vontade, sede das disposições da alma, sejam elas boas ou más, sede das paixões e sentimentos, dos desejos, da consciência (cf. LESÊTRE, Ibid). Ou seja, como bem conclui Guillaumont, “o coração encerra portanto os elementos constitutivos disto que nós chamamos de pessoa; aliás em alguns textos o coração designa a própria pessoa.” (Ibid: 48). No sentido místico e religioso é pois pelo coração que Deus forma, instrui e fala com cada homem. É no centro dos corações humanos que Deus quer fazer sua morada; mensagem messiânica que se realiza no Pentecostes do Novo Testamento (cf. At 2, 1-21).

Esta tendência a concentrar todo o conteúdo essencial da vida psicológica e espiritual do homem no seu coração não foi, na Antiguidade, uma particularidade dos povos semíticos. Segundo os autores que vimos seguindo, esta mesma perspectiva cardiocêntrica pode ser observada entre os gregos antigos através de textos fundamentais como os de Homero, Hesíodo e Ésquilo, em que o termo *kardia* remete a todo um universo de significados e ações que identificam a pessoa na sua integralidade. Tal como nas inscrições funerárias egípcias ou nas sagradas escrituras hebréias, o coração, o *kardia* helênico – e mais tarde o *cor* latino – aparece nos poemas épicos, líricos e nas tragédias não apenas como sede dos sentimentos e das paixões, mas também da inteligência, dos pensamentos e ainda como lugar de encontro com os deuses; lugar da inspiração divina.

Pouco a pouco, entretanto, a partir do século VI a.C., justamente no momento em que se dá o desenvolvimento do pensamento filosófico na Hélade, o termo *kardia* começou a ser substituído por outros como *nous* ou *psyché* que redundarão nos termos latinos *mens* e *anima*. Segundo Guillaumont, enquanto que na poesia a palavra *kardia* continuava sendo preferida para significar o conteúdo mais interno e existencial do homem em seus pensamentos, sentimentos e ações, na prosa e, principalmente, na linguagem filosófica, *alma* e *mente* passam a ser os termos mais utilizados. Tal mudança se operou em função das próprias características do “espírito filosófico” que procura, fundamentalmente, discriminar,

diferenciar e definir aquilo que a princípio se percebe como indefinido e indeterminado. Desta forma, diante “dessa massa confusa de fatos da consciência uniforme e indistintamente situados no interior do homem e mais especialmente no coração ou nas regiões vizinhas” (GUILLAUMONT, 1950: 54), que uma mentalidade arcaica produziu, o espírito grego da época clássica procurará distinguir, definir e classificar idéias e conceitos claros e determinados.

Neste contexto, Platão parece ter sido o primeiro a “destituir” o coração humano de sua hegemonia incontestada e central. Exemplo emblemático deste esforço de distinção e definição, sua célebre teoria tripartite da alma, exposta no *Timeu* (capítulos 70 a 72) começa por localizar a alma humana, em sua dimensão intelectual e imortal, na cabeça, mais especificamente no cérebro. Parte que se encontra mais afastada da dimensão telúrica e mortal, a cabeça apresenta-se como a extremidade mais próxima do mundo celeste; mundo este identificado com o reino das Idéias, dos Arquétipos divinos, perfeitos. Além disso, é nela, na cabeça, no cérebro, onde se experimenta de maneira sensível a ação de pensar, atividade superior por excelência e definitiva da essência humana – o homem enquanto ser racional. Ao coração e mais genericamente ao peito Platão associa a “alma sensitiva” ou “emocional”, princípio dos sentimentos e paixões como a cólera ou a coragem. Situado espacialmente no centro, entre o “céu” e a “terra”, entre a cabeça e as “partes baixas”, onde habita a alma vegetativa, instintiva, o coração humano e, de maneira geral todo o seu entorno, desempenha pois uma papel fundamental, ainda que subsidiário da alma imortal: ele é “o órgão mediador que mantém a distância entre dois extremos, a razão e o desejo.” (NESCHKE-HENTSCHKE, 2003: 43).

Tal noção significou, sem dúvida, um divisor de águas na história das concepções sobre o coração humano, porém não necessariamente uma ruptura ou uma descontinuidade em relação às tradições mais arcaicas. Mesmo no interior do campo filosófico, assim como do campo médico, que também começa a se desenvolver como uma ramificação da filosofia da natureza, enquanto filosofia da *physis* humana, as idéias e concepções sobre o lugar e papel do coração enquanto órgão físico e psíquico tendem a variar, ora se aproximando de uma visão mais platônica, ora se mantendo muito próximo da perspectiva arcaica, pré-platônica. Assim, por exemplo, em textos associados a uma mesma tradição, como é o caso do *Corpus Hippocraticum*, podemos encontrar tratados que afirmam de forma explícita ser o cérebro a sede da inteligência e da alma, como é o caso do *Da Doença Sagrada*; e outros, de maneira particular naquele que leva o nome do próprio órgão, *Do Coração (Peri Kardia)*, a afirmação

de que “a inteligência do homem é inerente ao ventrículo esquerdo [do coração] e comanda toda a alma.” (da tradução de LITTRÉ, 1861).

No alvorecer da época helenística, o outro grande filósofo “fundador” do pensamento ocidental, Aristóteles, retoma o “problema” do coração, remarcando a bifurcação delineada a partir de Platão e de outros filósofos como Demócrito e aponta, na esteira mesma do pensamento filosófico, uma nova perspectiva. Partindo do princípio de que a *psyché* é o princípio fundamental de toda vida orgânica (*zoé*), agindo sempre desde fora, como impulso inicial, ao considerar o homem como ser intelectual, acaba por concluir que a alma intelectual ou *nous*, responsável pela faculdade específica do pensamento, não se associa a nenhum órgão corporal em especial. Neste sentido, Aristóteles desenvolve uma teoria da inteligência humana que refuta as atribuições do cérebro tal como postulava Platão (cf. NESCHKE-HENTSCHKE, 2003: 48). Entretanto, por outro lado, como o *nous*, o intelecto, entendido em seu sentido mais amplo, depende, para a sua manifestação física, de condições corporais particulares, Aristóteles acabará por definir toda uma *physiologia*, onde o coração vai desempenhar um papel central.

Em primeiro lugar, para Aristóteles, o coração é o “órgão principal”, no sentido ontológico, enquanto “princípio único” no corpo humano, já que é a partir deste órgão que todos os outros se desenvolvem (cf. *Sobre o Princípio da Vida*, II, 412 a 27-28). Além disso, ele é produtor, o recipiente e o distribuidor do sangue, que é considerado por Aristóteles como o alimento do corpo (cf. NESCHKE-HENTSCHKE, 2003: 49). Em segundo lugar, como os órgãos da percepção – os olhos, os ouvidos, a pele – estão ligados ao coração pelos vasos sanguíneos, as diversas sensações acabam por confluir no coração, onde as impressões do mundo exterior são coordenadas. Contradizendo Platão, que situava a coordenação dos sentidos no cérebro, Aristóteles define no coração o lugar responsável pela percepção e, ao mesmo tempo, como centro das emoções. E por fim, segundo Aristóteles, o coração coopera no exercício do pensamento como fator constitutivo, mesmo que ele não seja a causa única – pois, como vimos, a inteligência em seu sentido estrito, não depende de um órgão corporal específico. Por outro lado, para o estagirita, “o pensamento discursivo e sobretudo o pensamento prático estão ligados a um condicionamento corporal particular, pois são tributários do sangue, cuja fonte e distribuidor é o coração.” (Idem)

É interessante notar que a partir de Aristóteles a “querela” entre “cerebristas” e “cardialistas” se configura no interior mesmo da corrente filosófica e científica – no sentido pré-moderno do termo – de maneira especial na medicina, deixando de ser uma discussão que opunha a filosofia às tradições arcaicas e religiosas. De maneira geral, desde o fim da Antiguidade, passando por

toda Idade Média e, até certo ponto, chegando à época do Renascimento, o campo do debate filosófico em relação a esta “querela” se configurava pela oposição entre platônicos e neo-platônicos por um lado – que se não reforçam o papel do cérebro como órgão central do pensamento humano, tendem para uma acentuada “espiritualização” ou “descorporalização” da alma – e aristotélicos e estóicos, por outro, que, seja pela fidelidade ao estagirita, seja por uma aproximação às Escrituras – isso principalmente entre os filósofos cristãos – continuavam insistindo no papel central e essencial do coração para a vida orgânica, psicológica e espiritual do ser humano.

No terreno estritamente médico, a importância de Galeno, fazendo eco à tradição hipocrática e platônica, “defendendo não apenas a distinção das faculdades da alma, como também a localização do pensamento no cérebro” (GUILLAUMONT, 1950: 56), tenderia, a princípio, a pender a balança para o lado dos “cerebristas”. No entanto, na prática, pelo menos neste aspecto que concerne o entendimento emocional e psicológico do homem, a tendência aristotélica ou “cardialista” fez sentir seu peso, determinando o primado do cardiocentrismo durante toda a Idade Média até o alvorecer da Modernidade (cf. JACQUART, 2003).

Ainda que as razões desta preeminência do coração como órgão fundamental e identificador da pessoa humana durante este longo período da história do pensamento ocidental sejam múltiplas e complexas, um dos fatores que mais deveu contribuir para isto, sem dúvida, foi a influência do Cristianismo, seja através das Sagradas Escrituras diretamente, seja através da teologia ou ainda da própria experiência espiritual vivenciada.

Apresentando-se como continuidade e ao mesmo tempo realização das promessas messiânicas presentes na Antiga Lei hebraica, o Novo Testamento reforça a importância do coração como órgão da pessoa psicológica e espiritual por excelência. É dele que provém a vida, os bons e os maus pensamentos, o amor, a fé e a esperança. Ele é, essencialmente, o lugar da vida espiritual e da habitação divina. E, ainda que, a partir da reflexão filosófica eivada de platonismo praticada por uma série de teólogos desde o início da difusão da mensagem cristã pelo antigo mundo romano, de maneira especial desde Orígenes, tenha contribuído para uma “metaforização” do coração em seu sentido psíquico e espiritual, a interpretação “materialista”, no dizer de Guillaumont, mais próxima da visão arcaica semítica, pareceu prevalecer, não apenas no contexto de uma cultura mais popular – mais do *sensu comum* no interior do cristianismo – mas também em contextos mais eruditos. Assim, por exemplo, em Santo Agostinho, se no âmbito de sua reflexão filosófica e teológica, o coração tende a ser entendido em um sentido metafórico enquanto imagem de *alma* ou *espírito* – aliás, segundo Guillaumont, é raro encontrar o termo *cor* nesta parte de sua obra (Ibid: 72 e ss.), sendo mais

utilizados os termos *anima* e *mens* – na esfera mais existencial e mística de sua obra, particularmente em suas *Confissões*, o termo coração aparece com insistente frequência, significando a intimidade mais profunda da pessoa, a palavra “pela qual se define a individualidade de nosso ser: *cor meum, ubi ego sum quicumque sum* (*Conf. X, 3*).” (GUILLAUMONT, 1950: 73). Ainda segundo Guillaumont, é nas *Confissões* que a linguagem filosófica, essencialmente platônica, cede terreno e é substituída pela linguagem poética e bíblica, determinando a partir daí, o desenvolvimento de duas linguagens que se projetam pela história do cristianismo: a linguagem da “mística platônica”, impulsionada principalmente pelo Pseudo-Dionísio a partir do século V d. C.; e a linguagem da “mística do coração”, tal como será chamada mais tarde por São Tomás de Aquino; mística à qual ele mesmo se filiou.

Ainda que esta “mística do coração” tenha encontrado no cristianismo do Oriente seu terreno mais fértil, florescendo em experiências e discursos como os dos *hesicatas*, patronos da chamada “oração do coração”, sua presença não deixou de ser sentida no Ocidente, se bem que de forma mais tênue e difusa. Aqui, como bem coloca Guillaumont, “apesar da influência do estilo bíblico e de certos autores como Santo Agostinho e Cassiano – outro representante desta linha – e apesar da persistência de certas expressões que na linguagem corrente perpetuam ainda os antigos significados da palavra ‘coração’, há uma tendência a limitar o emprego metafórico do termo coração a uma designação da vida afetiva [...] conforme um esquema psicológico de origem platônico.” (Ibid: 78). Entretanto, de qualquer forma, mesmo no Ocidente, este “destronamento” do coração enquanto sede da própria “pessoalidade” do ser, só viria a acontecer muito mais tarde, como veremos, depois de bem entrada a época Moderna. Sem discordar inteiramente de Guillaumont, para quem o “destronamento” do coração no Ocidente se dá com a vitória do esquema clássico platônico no horizonte do pensamento filosófico e teológico ainda em fins da Antiguidade, há que se considerar que tal processo de “descordialização” apresenta-se apenas em germe durante todo o período medieval e renascentista.

De fato, de acordo com SIRAISSI (1990) e BELLINI (2005), ainda no século XVI europeu, é o coração e não o cérebro quem, nas imagens dos filósofos e médicos, aparece caracterizado como o centro não apenas da vida física e emocional, mas também intelectual e moral – mesmo levando em conta que, muitas vezes, do ponto de vista teórico, estes mesmos filósofos e médicos se digam fieis seguidores de Galeno (cf. BELLINI, Ibid: 31). Do ponto de vista prático, portanto, o período medieval assim como o próprio Renascimento, não deixaram de ser essencialmente “cardiocêntricos”, inclusive este último, profundamente marcado pelas

metáforas e analogias políticas entre o coração e o rei - o primeiro como soberano do corpo humano, o segundo como soberano do corpo social – ou entre o macro e o micro-cosmo – aqui a analogia entre o sol, centro de universo e o coração, centro do ser humano.

Mesmo na eclosão da chamada Revolução Científica, em princípios do século XVII, e justamente no momento em que se está definindo o Moderno Método Científico com a contribuição fundamental de Willian Harvey, que o faz precisamente estudando o coração e a circulação do sangue, nunca o “cardiocentrismo” esteve mais bem representado e defendido. De fato, ainda que Harvey tenha contribuído de forma fundamental para o fenômeno da chamada “mecanização do coração”, para utilizar o termo cunhado por Thomas Fuchs (2001), o seu revolucionário *Exercitationes de motu cordis et sanguinis in animalibus*, publicado em sua primeira edição em Frankfurt no ano de 1628, ao mesmo tempo em que se apresenta como um marco na configuração do método científico fundamentado na observação empírica e na experiência, emblemiza também a apoteose do cardiocentrismo de raiz aristotélica. Como bem sintetiza Lain-Entralgo, “o descobridor da circulação sanguínea soube ser moderno sem deixar de ser aristotélico.” (LAIN-ENTRALGO, 1981: 240).

Insistir sobre este caráter paradoxal da obra de Harvey afigura-se para nós como algo fundamental. Através de seu estudo rigoroso e extremamente metódico, Harvey estabelece as verdadeiras bases que permitirá, um pouco mais adiante, ao “espírito moderno” transformar o coração numa “bomba bio-mecânica” responsável pelo sistema circulatório, imbuído de uma responsabilidade vital no esquema fisiológico dos animais superiores, mas totalmente “esvaziado” de conteúdo psicológico ou moral, tal como a ciência o define hoje. Por outro lado, entretanto, nada mais distante da intenção do *physico* inglês, que na dedicatória da primeira edição britânica e ao longo de todo capítulo VIII do *De Motu Cordis*, desenvolve livremente as tradicionais analogias, tão próprias do Renascimento, entre o macrocosmo e o microcosmo, estabelecendo um complexo paralelismo entre a figura do sol, do rei e do coração humano. Para Harvey, sua descoberta confirma, antes e acima de tudo, com base científica, observável, experimental, as antigas concepções nascidas da graça, da revelação e do gênio filosófico dos autores inspirados da Bíblia e de um Aristóteles, sobre o papel central do coração para a vida física, psicológica, moral e espiritual do homem.

Ironicamente, entretanto, será esta mesma obra imbuída de aristotelismo e de vitalismo, que acabará por deflagrar o movimento intelectual que decisivamente realizará a “destronização” do coração enquanto órgão da personalidade. O primeiro passo neste sentido parece se dar a partir do debate que se estabelece entre Harvey e Descartes em torno do papel do coração na circulação do sangue e seus desdobramentos.

Como bem coloca Fuchs na sua obra intitulada *Mechanization of the Heart; Harvey and Descartes*, apesar de ter “perdido” do ponto de vista essencialmente científico, já que o desenvolvimento posterior da fisiologia cardiológica demonstrou ser a tese de Harvey a correta, Descartes, através de sua “crítica racional”, acabou por “vencer” do ponto de vista essencialmente filosófico. Ou seja, procurando cobrar de Harvey uma coerência radical aos seus pressupostos empíricos e experimentais, Descartes demonstra a inconsistência de sua perspectiva vitalista, resquício, segundo ele, de “superstições míticas e fantasiosas”. Desta forma, ainda que equivocado do ponto de vista empírico-experimental, Descartes determinou a nova postura intelecto-racional que acabou por estabelecer as próprias bases filosóficas da nova ciência. Estabelecendo os critérios possíveis de interpretação, Descartes “esvazia” a obra de Harvey de conteúdo psicológico e moral e indica os rumos do novo método que redundava fundamentalmente na visão mecânica no homem e do universo.

Uma vez “depurado” pela “rigorosidade do método”, a descoberta de Harvey poderá a partir daí ser retomada e desenvolvida num processo que culminaria na definição do coração como uma bomba bio-mecânica. Tarefa esta levada a cabo pelos fisiologistas dos séculos subsequentes (FUCHS, 2001: 141-231).

Neste mesmo contexto, paralelamente a este processo de “destronização” ou “esvaziamento” do coração, não deixa de ser interessante notar um correspondente movimento de “entronização” do cérebro que, a partir daí, irá ganhar o status de órgão da personalidade. De acordo com Vidal (2005: 37-48), desde a segunda metade do século XVII, filósofos da matéria e da identidade pessoal, tais como Willis, Locke e Bonnet, começam a estabelecer as bases para a “construção” do “sujeito cerebral”; “sujeito” este que será mais tarde consagrado pelas neurociências e pela cultura da “inteligência artificial” de nossa época. Ao “destronamento” e “esvaziamento” do coração humano enquanto órgão psíquico, moral e espiritual, corresponderia, portanto, no contexto da Modernidade, um movimento de “entronização” e “preenchimento” do cérebro como órgão definidor do eu.

Referências Bibliográficas:

BACHELARD, Gaston (1999). *A Psicanálise do Fogo*. São Paulo, Martins Fontes.

BELLINI, Lígia (2005). “Imagens do corpo e saber médico em Portugal no século XVI”. *Tempo*, 19: 27-42.

ERICKSON, Robert (2005). *The Language of the Heart, 1600-1750*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

FUCHS, Thomas (2001). *The Mechanization of the Heart. Harvey and Descartes*. Transl. Marjorie Grene, The University of Rochester Press.

GUILLAUMONT, Antoine (1950). “Le sens des noms du coeur dans l’Atiquité”. *Le Coeur. Études Carmelitaines*, Desclée de Brouwer: 41-81

HIPPOCRATE (1861). *Oeuvres Completes*. Traduction et organ. par E. LITTRÉ. Paris, Baillière et fils, 10 vols.

JACQUART, Danielle (2003). “Coeur ou cerveau? Lês hésitations médiévales sur l’origine de la sensation et le choix de Turisanus”. *Micrologus; natura, scienze e società medievali*. XI: 73-96.

LAIN-ENTRALGO, Pedro (1981). “La obra de William Harvey y sus conscuencias”. LAIN-ENTRALGO, Pedro (org.). *Historia Universal de la Medicina*. Tomo IV, Barcelona, Salvat: 235-249.

----- (1982). “La medicina hipocrática”. LAIN-ENTRALGO, Pedro (org.). *Historia Universal de la Medicina*. Tomo II, Barcelona, Salvat: 73-117.

LASSO DE LA VEJA, José S. (1982). “Pensamiento presocrático y medicina”. LAIN-ENTRALGO, Pedro (org.). *Historia Universal de la Medicina*. Tomo II, Barcelona, Salvat: 37-65.

LESÊTRE, H. (1912). “Coeur”. *Dictionaire de la Bible* (publié par F. Vigouroux). Paris, Letouzey et ané Ed., X^{ème} tome: 822-826.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (2003). “Lê role de coeur dans la stabilisation de l’espèce humaine chez Aristote”. *Micrologus; natura, scienze e società medievali*. XI: 37-52.

PIGEAUD, Jackie (2003). “Coeur organique. Coeur métaphorique”. *Micrologus; natura, scienze e società medievali*. XI: 9-36.

SIRAISSI, Nancy G. (1990). *Medieval and Early Renaissance Medicine*. Chicago/London, University of Chicago Press.

VIDAL, Fernando (2005). “Le sujet cérébral: une esquisse historique et conceptuelle”. *PSN*, III, 11; janvier-février 2005: 37-48.