
Saídas do túnel do Ego: sobre o significado contemporâneo da Fenomenologia¹

*Wege aus dem Ego-Tunnel: zur gegenwärtigen Bedeutung der
Phänomenologie*

DOI: 10.12957/ek.2022.71756

Thomas Fuchs²

Universität Heidelberg

thomas.fuchs@med.uni-heidelberg.de

Tradução, revisão e notas de tradução:

Deborah Moreira Guimarães³ e Luis Gabriel Provinciatio⁴

RESUMO⁵

A fenomenologia pode ser considerada a ciência sistemática da experiência subjetiva e de suas estruturas fundamentais de intencionalidade, corporificação, temporalidade e intersubjetividade. Assim, é-lhe atribuída a tarefa crucial de defender a experiência subjetiva contra as reivindicações reducionistas levantadas pelos defensores do naturalismo ou do fisicalismo. No entanto, a fenomenologia é muito mais do que uma

¹ Agradecemos ao Prof. Dr. Thomas Fuchs a autorização para publicar a tradução de seu texto originalmente intitulado *Wege aus dem Ego-Tunnel: zur gegenwärtigen Bedeutung der Phänomenologie* na Revista Ekstasis. Os direitos de publicação desta tradução foram concedidos pelo próprio autor à revista Ekstasis e aos editores desta edição.

² Thomas Fuchs é psiquiatra e filósofo. Atualmente, ocupa a Cátedra Karl Jaspers de Fundamentos Filosóficos da Psiquiatria e da Psicoterapia no Departamento de Psiquiatria Geral da Universidade de Heidelberg, na Alemanha. É chefe do Centro de Pesquisa da Obra completa de Karl Jaspers da Academia de Ciências de Heidelberg. As suas áreas de investigação situam-se no entrecruzamento entre a fenomenologia, a psicopatologia e a neurociência cognitiva, com ênfase principal na corporeidade, no enativismo, na temporalidade e na intersubjetividade.

³ Pesquisadora de pós-doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), bolsista da FAPERJ. E-mail: *deborahmoreiraguimaraes@gmail.com*.

⁴ Doutor em Filosofia pela Universidade de Évora e em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Docente da Faculdade de Filosofia da Puc-Campinas. E-mail: *luis.provinciatio@puc-campinas.edu.br*.

⁵ *NdT.*: Muitas de nossas escolhas de tradução baseiam-se no trabalho do Prof. Eros Carvalho.

mera ciência da consciência, que ela mantém como uma cidadela incontestável, mas estéril. Ao contrário, como uma ciência da subjetividade corporificada e estendida, ela toca as áreas das ciências empíricas e inicia com elas um diálogo produtivo. Isso é mostrado em três áreas da ciência: (1) pelo papel crucial da fenomenologia para o paradigma da mente corporificada e estendida na neurociência cognitiva; (2) pelo conceito fenomenológico da cognição social primária como intercorporeidade; e (3) pela psicopatologia fenomenológica da corporificação, em particular, a esquizofrenia.

Palavras-chave: Fenomenologia. Corporificação. Mente estendida. Intercorporeidade. Esquizofrenia.

1. Introdução

A fenomenologia pode ser entendida como a ciência sistemática da experiência subjetiva e de suas estruturas fundamentais, tais como intencionalidade, temporalidade, corporeidade ou intersubjetividade. Acrescenta-se a ela também, no entanto, a tarefa de defender essa experiência subjetiva contra reivindicações reducionistas ou teses ilusórias, que são apresentadas especialmente por representantes do naturalismo ou do fisicalismo. No entanto, essa defesa seria insensata caso se restringisse apenas a comprovar a subjetividade como não-redutível, a afirmá-la, por assim dizer, como uma cidadela incontestável contra o naturalismo. Dessa forma, o dualismo, ainda fundamental como outrora, não seria superado nas ciências pelo ser humano.

Se considerarmos as neurociências cognitivas, por exemplo, notamos que elas, em última análise, ainda pressupõem a diferença fundamental entre um mundo puramente mental e um mundo puramente físico, isto é, entre a mente subjetiva e o corpo objetivo – a primeira experienciável apenas interiormente, a partir da perspectiva da primeira pessoa, e o outro apenas exteriormente, da perspectiva da terceira pessoa. Como consequência dessa divisão, a mente e o mundo também aparecem separados um do outro: supõe-se que o mundo exterior seja apenas simulado ou representado no mundo interior da consciência. Isso resulta em modelos descorporificados da mente como um sistema representativo de símbolos no cérebro. Ainda que a consciência seja então apresentada de modo monista como resultado de processos neuronais – o pressuposto epistêmico básico de um mundo interior mental incomensurável com o

mundo exterior fisicamente reduzido permanece dualista. Encontramos a mesma separação novamente nas ciências sociais: aqui, os conceitos da percepção social dominam de maneira distinta de uma “teoria” ou “simulação” dos estados de consciência em si inacessíveis, que apenas indiretamente nós podemos acessar, a partir do seu comportamento externo, ou, de maneira modelar, reproduzir em nós mesmos.⁶

O que se perde nessa separação fundamental entre mente e corpo é a *unidade psicofísica dos viventes*. Todas as vivências – percepções, sentimentos, pensamentos, ações – são, de fato, vivências de um ser vivo, ou seja, expressões de vida, que requerem sempre o organismo como um todo como seu sujeito. O ser humano pensa, não o seu cérebro – e como ser vivo, o ser humano não é nem uma subjetividade experienciada apenas interiormente nem um sistema fisiológico observável apenas exteriormente, mas um ser vivente, isto é, essência viva e vivente [*lebendes und erlebendes Wesen*] em relação com os outros. Em nossas interações cotidianas, percebemo-nos não a partir de uma perspectiva de terceira pessoa, mas de uma perspectiva de segunda pessoa ou do “tu”. Aqui, a outra pessoa não é uma mente encoberta que seria localizada em algum lugar atrás da sua testa. Nós o experienciamos, ao contrário, como uma pessoa vivente que em seu corpo aparece e se expressa, isto é, como uma unidade de interioridade e exterioridade. A substituição de um puro mundo interior da consciência pela presença viva da pessoa resulta apenas de uma perspectiva de terceira pessoa construída de maneira científico-natural que transforma o mundo e o vivente em pura materialidade [*Dinglichkeit*] e, assim, cria a “*lacuna explicativa*” necessariamente intransponível.

Nesse mundo fisicamente reduzido, à subjetividade é atribuído um exílio interior no cérebro, onde obviamente só pode ter apenas um estatuto ilusório. O conceito atualmente dominante da mente descorporificada como um modelo virtual do mundo exterior pode ser ilustrado por uma citação de Thomas Metzinger:

A vivência consciente equivale a um túnel [...]. Primeiramente, o nosso cérebro gera uma simulação do mundo que é tão perfeita que não podemos reconhecê-la como uma imagem na nossa própria mente. Depois, gera uma imagem interior de nós próprios como uma totalidade. [...] Desse modo, não estamos em contato direto com a realidade efetiva externa ou com nós mesmos. [...] Vivemos a nossa vida consciente no túnel do ego.⁷

⁶ Cf. LESLIE (2000), ANTONIETTI et al. (2006), GOLDMAN (2006).

⁷ METZINGER, 2009, p. 21–22.

Desse ponto de vista, então, a nossa vivência poderia ela própria ser gerada por um “cérebro num tanque” descorporificado se fosse devidamente estimulado, pois a consciência é, de qualquer forma, apenas um modelo virtual do mundo - um “túnel do ego”.⁸ Consequentemente, Metzinger considera a fenomenologia como um “programa de investigação desacreditado [...], intelectualmente falido há pelo menos 50 anos”.⁹ É evidente que se a nossa experiência subjetiva de ser corporal no mundo não representa senão uma ilusão, um “fenoespço” [*Phenospace*] gerado biologicamente, por assim dizer,¹⁰ – então qualquer tentativa de tomar essa experiência como ponto de partida e de explorá-la mais de perto está condenada desde o início ao absurdo. Pois na nossa vivência estaríamos, de qualquer forma, apenas num mundo de aparência – na verdade, o mundo consistiria em nada, senão em certas porções de matéria e energia.

Agora, porém, essa visão cientificista do mundo e do ser humano atualmente encontra-se sob crescente pressão; enumero três razões para isso:

1. Na filosofia da mente, até agora, todas as tentativas de resolver o “*problema duro da consciência*”, isto é, de reduzir a consciência fenomenal a processos físicos ou, pelo menos, de tornar plausível tal perspectiva, falharam. A irredutibilidade da consciência permanece mais firme do que nunca e coloca em questão a pretensão do fisicalismo em fornecer a explicação final do mundo.¹¹

2. Nas ciências cognitivas, o paradigma da “cognição corporificada e enativa” [*verkörperten und enaktiven Kognition*] ganhou uma influência crescente nas últimas duas décadas.¹² Trata-se de considerar a consciência e a subjetividade como corporificadas constitutivamente, integradas no ambiente e “enativas”, ou seja, realizadas de maneira ativa mediante a interação contínua sensoriomotora com esse ambiente.

3. Finalmente, nas ciências sociais, o modelo teórico dominante de cognição social é posto em questão por meio de conceitos da *intersubjetividade corporificada*.¹³ Segundo tais conceitos, somos capazes de perceber imediatamente as emoções e as

⁸ “Em princípio, poderíamos ter essa vivência também, portanto, sem olhos, e poderíamos até mesmo tê-la como cérebro descorporificado em uma solução de nutrientes [*Nährlösung*]” (*Ibid.*, p. 40).

⁹ *Ibid.*, 1997, p. 385.

¹⁰ *Ibid.*, 2009, p. 221.

¹¹ Cf. de um lado proeminente NAGEL (2013).

¹² Cf. VARELA et al. (1991), THOMPSON (2007), GALLAGHER/ZAHAVI (2008), FINGERHUT et al. (2013).

¹³ GALLAGHER (2008), FUCHS/DE JAEGHER (2008), ZAHAVI (2011).

intenções dos outros em sua aparência corpórea [*leiblichen Erscheinen*], em sua expressão e em seu comportamento corporais. Para a compreensão primária dos outros não é necessária qualquer representação interna, simulação ou outra inferência dos seus estados de consciência, porque já estamos sempre conectados a eles através da ressonância corporal mútua e da empatia.

Como se evidencia, a experiência consciente deve abandonar o exílio interno que lhe foi atribuído pelo fisicalismo. Nessa viragem paradigmática, a fenomenologia desempenha agora um papel central, pois o conceito de corporificação também pode ser entendido como a convergência de dois aspectos complementares e as suas correspondentes abordagens epistêmicas:

1. Por um lado, a experiência subjetiva ou primeira experiência pessoal do corpo vivido como meio da nossa relação com o mundo e com os outros, tal como descrito pela *fenomenologia*;

2. Por outro lado, a interação dinâmica do organismo vivente, movente e sensível com o seu ambiente, tal como compreendido nos conceitos teórico-sistêmicos ou ecológicos da corporificação [*Verkörperung*] e do enativismo [*Enaktivismus*] a partir de uma perspectiva não-reducionista de terceira pessoa.

Por conseguinte, há uma relação complementar entre a *fenomenologia* do nosso ser-para-o-mundo e a *ecologia* do organismo vivente em seu ambiente – ou, em outras palavras, entre o *corpo vivo* [*gelebtem Leib*] e o *corpo vivente* [*lebendigem Körper*].¹⁴ Esse duplo aspecto de nossa existência corporificada não significa simplesmente uma incompatibilidade rigorosa, mas um emaranhado quiasmático [*chiasmatische*]: também podemos experienciar o nosso corpo vivo [*Leib*] como um corpo físico [*physischen Körper*] na perspectiva da primeira pessoa, ou seja, sempre que ele não funciona de maneira tácita ou implícita, mas vem à tona através de alguma forma de resistência – seja por falta de desenvoltura ou incapacidade, por fadiga, exaustão, lesão, doença, paralisia ou algo semelhante. Nesses casos, o corpo vivo [*Leib*] perde a sua funcionalidade latente e torna-se um objeto da nossa atenção ou até mesmo um obstáculo. Do mesmo modo, o corpo [*Leib*] percebido do outro é facilmente

¹⁴ *NdT.*: Os termos *Körper* e *Leib* possuem diferentes significados na língua alemã. *Körper* designa o corpo físico, isto é, a constituição corpórea material. Por outro lado, o termo *Leib* refere-se ao corpo vivo, que frequentemente é associado à consciência e/ou à esfera psíquica. Sempre que for possível, evidenciaremos essa distinção mediante o emprego dos termos originais.

transformado em um corpo [*Körper*] observado por uma mudança de atitude, por exemplo, no olhar de diagnóstico do médico que o examina.

Dessa maneira, o corpo [*Leib*] tem um estatuto de experiência ambivalente, oscilando entre os modos implícito e explícito, ou entre o corpo [*Leib*] que somos e o corpo [*Körper*] que temos. A alternância ininterrupta entre os dois modos de corporeidade [*Leiblichkeit*] configura a base de toda a nossa experiência. O corpo [*Leib*] é em si mesmo o “local de comutação” [*Umschlagstelle*] entre interioridade e exterioridade, subjetividade e objetividade, entre funcionamento inconsciente e percepção consciente, ou entre processos da *vida* e processos da *vivência*.¹⁵ A nossa própria experiência corporal contém, assim, o duplo aspecto que prefigura uma superação do dualismo mediante a unidade complementar do corpo [*Leib*] subjetivamente vivido e do corpo [*Körper*] orgânico vivente. A unidade fundamental que subjaz a ambos os aspectos não é outra senão o próprio processo da vida.

Diante desse contexto, o significado contemporâneo da fenomenologia não reside apenas no seu papel como uma ciência da consciência. Pelo contrário, trata-se da fenomenologia do corpo [*Leib*] pré-reflexivo, implícito ou tacitamente vivido, tal como concebido, sobretudo, por Merleau-Ponty, quem mais se aproxima dos processos da vida. É precisamente como ciência da subjetividade corporal que a fenomenologia é capaz de alcançar, portanto, os campos das ciências empíricas e entrar em um diálogo produtivo com elas:

1. Nas neurociências cognitivas, a fenomenologia coloca-se ao lado dos conceitos corporificados e enativos que consideram a subjetividade não como produtos de cérebros, mas como uma manifestação de processos de vida de organismos em relação com o seu ambiente.

2. Na cognição social, a fenomenologia enfatiza a relação inter-afetiva [*interaffektive*] e intercorporal [*zwischenleibliche*] para com os outros em vez de conceitos que se baseiam em uma teoria da mente [*Theory of Mind*] ou em simulação.

3. Como terceiro campo paradigmático, escolho um assunto médico, a saber, a psiquiatria: aqui, a fenomenologia vê as doenças mentais não como meras disfunções do

¹⁵ Sobre o corpo como “local de comutação” entre corpo [*Leib*] e corpo [corpo físico/*Körper*], natureza e cultura, atitude personalista e atitude naturalista, cf. WALDENFELS (2000), p. 246.

cérebro, mas como perturbações do ser-no-mundo corporal e das relações com os outros.

Uma análise mais detida dessas três áreas mostrará que a fenomenologia não é de forma alguma um empreendimento limitado ou ainda mal orientado; pelo contrário, ela desempenha um papel de liderança na mudança de paradigma que testemunhamos atualmente em diversos campos da ciência.¹⁶

2. Fenomenologia e neurociências cognitivas

Começamos com um olhar para as neurociências cognitivas atuais. Já se tornou evidente que elas são baseadas em um dualismo entre mente e corpo [*Körper*], por um lado, e, por outro, em uma separação entre cérebro e corpo [*Körper*] remanescente ou, em outras palavras: falta-lhes um conceito sistemático de organismo vivente. Assim, a base da mente retrai-se ao cérebro, e o corpo torna-se um mero transmissor da entrada sensorial [*sensorischem Input*] e da saída motora [*motorischem Output*]. Desacoplado do organismo vivente e do processo de vida como um todo, os processos mental e neuronal só podem ser correlacionados entre si de maneira direta, o que leva a um “curto-circuito” entre a mente e o cérebro.

Afinal, o cérebro é, de modo primário, o órgão de um ser vivo, e só assim ele se torna também um órgão da mente; portanto, os processos mentais só prosseguem, o que já caracteriza os acontecimentos da vida [*Lebensvorgänge*] como o metabolismo e a respiração a nível básico: eles não podem ser restringidos aos limites do corpo [*Körpergrenzen*], mas se baseiam em uma troca constante com o ambiente circundante. A experiência consciente não é um espaço interno mental ou um túnel que possa ser localizado em algum lugar dentro do organismo, mas uma manifestação do processo de vida como um todo, em particular das interações sensoriomotoras em curso entre o organismo e o ambiente.¹⁷ Isso corresponde perfeitamente à estrutura relacional da

¹⁶ A apresentação das três áreas de pesquisa pode simplesmente apenas fornecer uma breve seleção sem pretender, contudo, ser completa.

¹⁷ Essa concepção é formulada nas teorias enativas e fenomenológicas atuais também como “tese da continuidade vida-mente” [*“life-mind continuity thesis”*]: mente e consciência são formas de expressão emergentes da vida e se prefiguram em sua estrutura orientada pelo mundo pela relação do organismo para com o seu ambiente (cf. WHEELER, 1997; THOMPSON, 2007; STEWART, 2009; FROESE/DI PAOLO, 2009). Hans Jonas desenvolveu em sua biologia filosófica, pela primeira vez, a tese “de que o

intencionalidade, tal como concebida por Husserl. De um ponto de vista fenomenológico, a consciência não é uma entidade autônoma, não se trata de pura imanência, mas, antes, é definida pela sua direcionalidade intencional, abertura ao mundo e autossuperação ininterrupta. A consciência não representa ou espelha o mundo, mas, como seres que vivenciamos de maneira consciente, já estamos sempre “envoltos no mundo”.

No entanto, a direcionalidade primária de mundo da consciência intencional não permaneceu incontestada na fenomenologia posterior. Merleau-Ponty expandiu-a para o ser-para-o-mundo pré-reflexivo do corpo, e Michel Henry contrastou-a de maneira ainda mais radical com a pura autoafecção da vida. Por conseguinte, a exterioridade ou autotranscendência da consciência baseia-se em um ser-si-mesmo [*Selbstsein*] pré-intencional e afetivo, que também pode ser descrito pelo termo “Ipseidade” [*Ipseität*].¹⁸ De acordo com isso, ser-si-mesmo não começa somente com a subjetividade egológica, mas com o sentir-a-si-mesmo [*Sich-selbst-Empfinden*] elementar da vida no prazer ou na dor.

Ainda assim, tentemos ligar as duas concepções uma à outra, então a experiência consciente significaria essencialmente nada mais do que “viver originário” [*Er-Leben*]¹⁹, ou seja, o vir-a-si [*Zu-sich-Kommen*] da vida em seu próprio processo; ou seja, na sua *autoafecção*, bem como na sua ininterrupta *autotranscendência*. O ser vivente experiencia a si mesmo na relação com o mundo; isto é, a ipseidade é a base e o meio da intencionalidade. No que diz respeito ao lado biológico, isso corresponderia a uma dupla base orgânica da vivência, que podemos de fato nomear: por um lado, encontramos processos circulares de autorregulação interna do organismo como base de uma autoafecção corporal primária ou de um *sentimento de vivacidade* [*Gefühl der Lebendigkeit*]. Por outro lado, encontramos os já mencionados circuitos de interações sensoriomotoras entre organismo e ambiente, que resultam no ser-para-o-mundo direcionado do corpo, ou como também podemos dizer: em uma *vivência ecológica*

orgânico já pré-figura a mente em suas configurações mais elementares, e de que a mente, em sua mais elevada abrangência, ainda permanece parte do orgânico” (JONAS, 1973, p. 11).

¹⁸ Cf. HENRY (1963, 1965).

¹⁹ *NdT.*: *Er-* é um prefixo que tem sua origem em *ur-*, que pode significar tanto *originário* como *no final*, denotando a origem de um evento e/ou o alcance de um fim. Nesse sentido, optamos aqui pela tradução “viver originário” para resguardar o sentido do prefixo *er-*, isto é, trata-se de uma estreita relação com o *início*, tendo em vista que o originário se apropria do passado ao mesmo tempo em que dirige o futuro.

própria [ökologischen Selbsterleben]. Esses dois processos circulares são elucidados de forma mais detalhada à sequência.

2.1. A sensação [Gefühl] de vivacidade

A nossa experiência de ser-no-mundo funda-se na espacialidade primária do corpo [Leib] sentido, tal como a experienciamos em movimentos corporais de fome, dor ou fadiga, por exemplo, bem como cinestesticamente [kinästhetisch] na respiração ou em outros movimentos. Contudo, isso significa que a subjetividade é espacialmente alargada, e, a princípio, coextensiva, ou seja, espacializa-se juntamente [gleichräumlich] com o corpo [Körper] orgânico. Geralmente, tanto os neurocientistas quanto os filósofos da mente consideram essa autoexperiência espacial como uma ilusão ou projeção criada no cérebro. Isso significaria que não habitamos efetivamente o nosso corpo – não estamos no pé quando nele sentimos dor. No entanto, pode ser demonstrado que a coextensão de corpo vivo [Leib] e corpo físico [Körper] não representa apenas um engano. Um caminho para isso baseia-se na sensação de estarmos vivos.²⁰ Sentimos essa sensação como o fundo corporal de toda a nossa experiência – como um estado [Befindlichkeit] em geral impreciso de tensão ou relaxamento, inquietação ou tranquilidade, frescura ou languidez, vitalidade ou exaustão. Essa experiência de fundo implica uma *autoafecção pré-reflexiva* que concede a todas as nossas experiências uma autopresença imediata, uma apropriação de mim [Meinhaftigkeit] ou ipseidade, sem exigir uma própria autoidentificação ou autoatribuição.²¹

Esse sentir a si mesmo é, sem dúvidas, espacialmente alargado, embora não precisamente circunscrito. A ele lhe corresponde, enquanto sua base biológica, todo o organismo como um sistema autopoietico e autorreprodutor, especialmente sob a forma de interações contínuas entre o cérebro e o resto do corpo [Körper]. A neurociência

²⁰ Cf. sobre a coextensão da experiência do corpo vivo [Leib] e do corpo físico [Körper] em detalhes: FUCHS (2011), sobre a sensação do ser vivente: *Ibid.*, 2012a.

²¹ Aqui, as análises de Henry baseiam-se, apesar de seu pano de fundo muito diverso, nos conceitos da “Escola de Heidelberg”, portanto Dieter Henrichs (1970) e Manfred Franks (1991), que assumem uma própria familiaridade pré-reflexiva do sujeito como base de todo autoconhecimento reflexivo. “Familiaridade” contém um momento afetivo, que, no entanto, não é tematizado propriamente por Henrich ou Frank. Zahavi (1999, p. 14-45) também propõe uma crítica convincente da teoria reflexiva da subjetividade.

afetiva²² descreve-as como interações entre, por um lado, múltiplos sinais interoceptivos [*interozeptiven*] e propioceptivos [*propriozeptiven*] do corpo [*Körper*] e, por outro, centros integradores no tronco cerebral, hipotálamo, ínsula e córtex parietal. Essas interações abrangem todo o estado do meio interno, o sistema muscular, incluindo o coração, os vasos, a pele, o aparelho vestibular etc. O cérebro e o corpo [*Körper*] estão, assim, em constante acoplamento circular e formam, portanto, a base de uma elementar “sensibilidade da própria vida, que não manifesta nenhuma parte determinada do corpo [*Körper*], mas o estado global do organismo”.²³ Essa sensação de fundo somática nunca cessa; cada estado de consciência é, em última análise, baseado nas interações homeodinâmicas entre cérebro e corpo [*Körper*], e integra todo o estado atual do organismo. Dito de outro modo, os processos autorregulativos da *vida* e os processos da *vivência* estão inseparavelmente ligados uns aos outros. A expansividade e, ao mesmo tempo, a unidade da experiência corporal subjetiva correspondem à unidade sistêmica do organismo.

De maneira similar, poder-se-ia demonstrar que as movimentações corporais mais localizadas, tais como fome, sede, dor, sensações de respiração ou outros movimentos etc., são coextensivos com a sua base biológica no organismo vivo: o que sinto se elevar e abaixar na respiração é, na realidade, o meu tórax se movimentando.²⁴ Isso significa que a espacialidade do corpo vivo [*Leib*] não é apenas uma ilusão – pelo contrário, habitamos o mundo mediante o nosso próprio corpo espacialmente experiente.

2.2. O ser-para-o-mundo corporal

A subjetividade corporal [*leibliche*] ou corporificada [*verkörperte*] não termina nos limites da pele. Ela é, ao mesmo tempo, espacialidade, situacionalidade, direcionalidade para um horizonte de possibilidades que se oferecem ao corpo no mundo. O nosso “ser-para-o-mundo” é ininterruptamente mediado pela atividade habitual, a “intencionalidade de funcionamento” do corpo [*Leib*], que se liga a cada

²² Cf. DAMASIO (1995, 2000), PANKSEPP (1998).

²³ DAMASIO, 1995, p. 207.

²⁴ Cf. novamente em detalhes FUCHS, 2011.

situação.²⁵ Isso omite, no entanto, o pressuposto fundamental do representacionalismo; pois as representações representam²⁶ ‘algo’ do qual elas próprias devem se diferenciar e se separar. Se o mundo só é constituído para nós em geral em nossa relação com ele, se já estivermos sempre ativos corporalmente [*leiblich-handelnd*] no mundo, então já não há um “interior” separado que possa retratar, reconstruir ou re-presentar [*re-präsentieren*] o “exterior”. Em um processo circular interativo ininterrupto, nenhum segmento pode, de maneira representativa, “representar outro”. Isso não exclui as representações *no escopo* da experiência consciente – tais como lembranças, imaginações, ou seja, presentificações de coisas ausentes – mas, antes, a concepção monádica da própria consciência como uma representação interna ou como modelação do mundo. Como enfatizou Merleau-Ponty, o campo dos fenômenos “não é um ‘mundo interior’, os ‘fenômenos’ em si não são ‘estados de consciência’ ou ‘fatos psíquicos’, a experiência dos fenômenos não é introspecção”.²⁷

A mesma crítica é levantada pelo paradigma da “cognição corporificada e enativa” [*embodied and enactive cognition*]: o mundo de um ser vivo não é um mundo externo dado de maneira independente, que é representado internamente por meio do cérebro, mas ele é constituído apenas mediante o emparelhamento [*Koppelung*] sensoriomotor específico da espécie do organismo e do ambiente. O que um ser vivo percebe é uma função dos seus próprios movimentos, e a forma como se move, de maneira recíproca, depende das suas percepções. A percepção é em si mesma uma atividade, uma exploração ativa do ambiente que relaciona continuamente as mudanças nos estímulos sensoriais com o próprio movimento do organismo:²⁸ o nosso olhar percorre o meio circundante e fornece, assim, a base para a percepção visual. No tato, as interações sensoriomotoras são ainda mais evidentes. Além disso, percebemos os objetos sempre como possibilidades de manuseio, eles estão, com o termo de Heidegger, “à nossa disposição” [*zuhanden*]: um objeto como uma faca só pode ser percebido por um ser corporificado capaz de o manusear, por exemplo, porque tem

²⁵ MERLEAU-PONTY, 1966, p. 15, p. 475.

²⁶ *NdT.*: Tradução de „denn Repräsentationen stehen für etwas“, wovon sie selbst verschieden und getrennt sein müssen“. A tradução “as representações representam” soa redundante, porém evidencia o que está em questão na passagem original, justificando a nossa opção de tradução.

²⁷ *Ibid.*, p. 81.

²⁸ Cf. O’REGAN/NOË (2001), NOË (2004).

membros adequados para caminhar em direção à faca, para pegá-la, para cortar com ela etc.²⁹

O princípio da corporificação [*Verkörperung*] é válido, de modo análogo, para as nossas ações: estas não são movimentos externos desencadeados por uma mente interna, mas as realizamos como sujeitos corporais [*leibliche Subjekte*]. Quando escrevo uma carta com uma caneta, não há qualquer limite nesse processo que separe um mundo interior de um mundo exterior. Não sou uma consciência pura fora do escopo de minha escrita, mas um “si mesmo ecológico”³⁰ e corporificado que não termina na superfície da pele. No uso hábil de ferramentas, tocando piano ou conduzindo um carro, o corpo [*Leib*] “incorpora” [*inkorporiert*] esses instrumentos. Portanto, o condutor experiente sente a aderência ou a suavidade da estrada sob as rodas do seu carro, tal como o cego sente o chão na ponta de sua bengala, não em sua mão. A nossa vivência própria estende-se para além dos limites do corpo físico [*Körpergrenzen*] até ao local onde ocorrem, em cada caso, as interações relevantes com o mundo.

As representações são substituídas, nessa concepção, por padrões flexíveis de interação com o ambiente, que incluem as redes neuronais apropriadas do cérebro, mas só se realizam em processos circulares sobrepostos.³¹ O cérebro funciona como um “órgão relacional” [*Beziehungsorgan*] ou mediador [*vermittelndes*], que liga processos sensoriais e motores, mas não produz percepção por si só.³² Os processos portadores necessários para as experiências conscientes atravessam de maneira ininterrupta as fronteiras do cérebro e do corpo físico [*Körper*]. De fato, a consciência geralmente não pode ser localizada em qualquer lugar, seja dentro ou fora do corpo [*Körper*], uma vez que se baseia na interação abrangente entre cérebro, corpo [*Körper*] e ambiente.³³

²⁹ É evidente que nem tudo que é percebido já está tão determinado em sua função, como uma faca. Porém, também objetos desconhecidos ou ambíguos oferecem ao menos a possibilidade de abordá-los, apreendê-los, investigá-los etc. Já a acessibilidade espacial possui um “caráter de oferta” ou “de requisição” [*Angebots-“ oder “Aufforderungscharakter”*] (*affordance*, na terminologia de Gibson), isto é, toda percepção pressupõe necessariamente o espaço de possibilidade do movimento corporal [*leibliche Bewegung*] (GIBSON, 1970).

³⁰ NEISSER, 1988, p. 35.

³¹ Processos cerebrais não podem representar o mundo e seus objetos, pois eles são apenas *recortes* do respectivo círculo interativo e funcional, o qual atribui significados a determinados componentes do ambiente e os inclui na performance que está sendo realizada; cf. FUCHS (2013a).

³² Cf. *Ibid.*, 2008.

³³ Esta concepção deve ser distinguida das teorias funcionalistas do externalismo, ou “mente estendida”. (CLARK/CHALMERS, 1998; CLARK, 2008; MENARY, 2010). Estes compreendem corporificação [*Verkörperung*] não como ligada à base orgânica dos processos vitais, mas como mera extensão do sistema cognitivo para fontes de informação fora do âmbito do corpo físico [*Körper*] (por exemplo,

Em resumo: o ser-para-o-mundo mediado pelo corpo pode ser apreendido como equivalente às interações do organismo com o seu ambiente. A base para isso é um conceito de vida que, ultrapassando a atual biologia mecanicista, considera o vivente como um *ser si mesmo* [*Selbstsein*], ou seja, sob o duplo aspecto da subjetividade corporal e da estrutura autopoietica do organismo. A fenomenologia do corpo e a teoria sistêmico-enativa do organismo são, então, dirigidas, ainda que com metodologias diferentes, para aspectos complementares do mesmo processo de vida, que liga sujeito e mundo tanto quanto cérebro, corpo [*Körper*] e ambiente.³⁴ Com isso, a relação intencional e perceptivo-atuante com o mundo permanece sempre integrada no meio da autoafecção primária, como se manifesta na sensação vital (ver 2.1). Se ligarmos mais uma vez essa análise à base orgânica da sensação vital, então a vivência prova ser o vir-a-si da vida em sua *autoafecção*, bem como em sua *autosuperação* ininterrupta.

3. Fenomenologia e percepção social

Como vimos, a fenomenologia da corporeidade [*Leiblichkeit*] fornece uma resposta a conceitos corporificados e enativos da cognição geral. Passemos agora à área particular da cognição social e à fenomenologia da intercorporeidade [*Zwischenleiblichkeit*].

Também as teorias ainda hoje predominantes da cognição social baseiam-se numa visão descorporificada ou, pelo menos, representacionista: conceitos como “teoria da mente” [*Theory of Mind*], mentalização [*Mentalisierung*] ou simulação [*Simulation*] pressupõem uma inacessibilidade fundamental dos outros. Os seus estados mentais ocultos, intenções ou sensações devem então ser inferidos a partir do seu comportamento corporal [*körperlichen*] externo ou, porém, de acordo com a teoria da simulação, remodelados no observador. A compreensão social torna-se, então, uma

livros, *laptops*, ou similares...) A própria consciência fenomênica é localizada, assim, por representantes do externalismo, também no cérebro, de modo que o corpo físico [*Körper*], e os objetos externos ligados a ele, servem apenas como “veículo” da cognição.

³⁴ Cf. FUCHS (2008), p. 110 *et seq.* Os dois aspectos não podem ser simplesmente retratados de maneira completa um no outro, mas podem ser descritos apenas como convergência fundamental de estruturas isomórficas e processos, mesmo quando o manuseio hábil de uma ferramenta, por um lado, é descrito como sua “integração” [*Eingliederung*] no corpo próprio funcional, por outro lado, como interação organismo-ambiente que vincula de volta, de maneira circular, ao sistema. No caso de processos mentais, como o pensar, a lembrar [*Erinnern*], o imaginar [*Vorstellen*] etc. essa paralelização atinge, de qualquer modo, os seus limites.

retroprojeção de modelos ou representações internos sobre os outros. A pesquisa sobre o assim chamado “cérebro social” tem favorecido ainda mais tais conceitos, uma vez que os paradigmas de pesquisa aplicados são geralmente baseados na observação do comportamento de outras pessoas a partir da perspectiva de terceira pessoa. A empatia e a compreensão social aparecem, então, como processos internos de modelação no respectivo cérebro individual.

No entanto, na maioria das interações cotidianas com os outros, não precisamos de inferência ou de simulação, como se tivéssemos que pensar primeiramente nos outros ou que nos colocar no lugar dos outros. Em vez disso, percebemos verdadeiramente as suas sensações e as suas intenções de maneira imediata no seu comportamento expressivo no que diz respeito ao contexto comunitário. Como Scheler já argumentou, já estamos familiarizados imediatamente com a alegria do outro no seu sorriso, com a sua dor em suas lágrimas, ou com a sua vergonha no seu rubor.³⁵ O corpo [*Leib*] do outro é a sua expressão visível, não um instrumento que apenas daria sinais de intenções ou emoções ocultas.

Na expressão, nós encontramos um fenômeno paradigmático da corporificação do sujeito. A expressão corporal [*leibliche Ausdruck*] de uma emoção não é apenas uma aparição secundária externa que poderia ser separada da sensação própria ou “interna”, pois “emoção” não significa nada mais do que “movimento para fora”. Aqui não há relação entre um significante e um significado, como se a expressão fosse apenas uma cifra para a sensação que tivemos de decifrar. A expressão é o *fenômeno* originário, ou seja, o que se mostra e o expressado que está presente nesse mostrar-se. O que é expresso, manifesta-se e não fica para trás; nesse sentido, a expressão encontra-se *antes* da separação entre o interno e o externo. Apenas a capacidade, adquirida gradualmente na infância, de inibir os componentes visíveis das sensações pode induzir a vê-los como algo interno, separado da sua expressão. Porém, mesmo que suprimamos completamente a expressão, a sensação continua a ser uma agitação e uma tendência para o movimento que sentimos no nosso corpo [*Leib*].

A expressão torna-se assim o fenômeno central do que Merleau-Ponty chamou de “intercorporeidade”³⁶: em cada encontro, o corpo é afetado pela expressão do outro

³⁵ SCHELER, 1974, p. 254.

³⁶ MERLEAU-PONTY, 2003, p. 256.

respectivamente. Isso gera uma interação dinâmica de expressão e impressão na qual se baseia a empatia primária, o que pode ser ilustrado com o seguinte esquema:

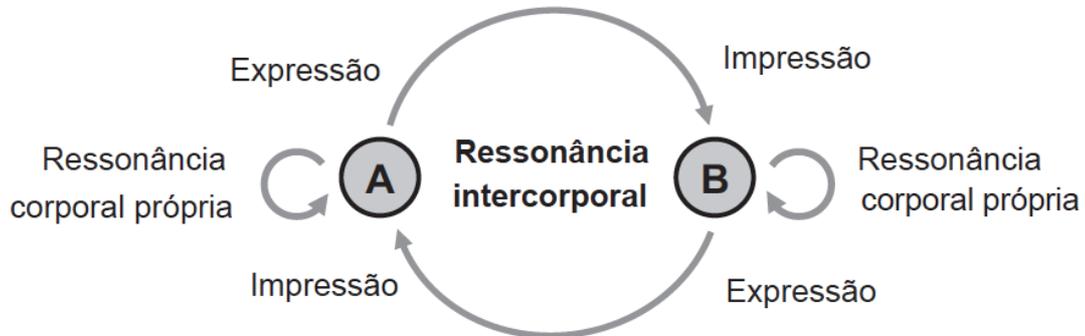


Figura 1: Intercorporeidade (conforme Fuchs 2013b)

A seria uma pessoa cuja sensação (por exemplo, ira) é expressada de forma mímica ou gestual. Ela sente a própria ira como tensão no rosto, como agudeza na voz, como excitação no corpo etc.; em outras palavras, ela sente a *ressonância corporal própria* [*eigenleibliche Resonanz*] da sensação, e isso, por sua vez, intensifica a sensação. O corpo [*Leib*] é, em certa medida, o “corpo de ressonância” [*Resonanzkörper*] para todas as sensações. Essa ressonância corporal própria torna-se agora visível para B como *expressão* da sensação, e traduz-se para ele numa *impressão* corporal. Assim, a vista mais obscura de A, a agudeza da sua voz ou o seu gesto ameaçador desencadearão uma tensão desagradável em B, possivelmente um estremelecimento e uma tendência para a retração. A expressão traduz-se assim em *impressão*, em uma percepção, que, por sua vez, está ligada a uma ressonância corporal própria mais sutil. *B sente A formalmente no seu próprio corpo.*

Porém, isso não para aí, pois a impressão de B e a sua reação tornam-se agora novamente expressão de A, e assim por diante, numa interação que decorre em frações de segundos e modifica constantemente o estado corporal de ambos. Elas tornaram-se partes de um sistema inter-afetivo dinâmico. As suas sensibilidades corporais [*Leibempfindungen*] e esquemas corporais [*Körperschemata*] sensoriomotores estendem-se, em certa medida, ao corpo percebido do outro; mediante a ressonância

intercorporal surge uma “incorporação mútua” [*wechselseitige Inkorporation*] ou uma corporeidade abrangente [*übergreifende Leiblichkeit*].³⁷

Isso não requer quaisquer representações mentais. Aqui tampouco há uma separação rigorosa entre o interno e o externo, como se um estado mental oculto em A produzisse determinados sinais externos que B tivesse de decifrar. Porque a raiva de A não pode ser separada da sua expressão corporal; inversamente, B não percebe a pessoa A como um mero objeto, mas como um corpo vivente e expressivo com o qual está ligado. Do mesmo modo, não há qualquer necessidade de simulação, porque certamente não simulamos o olhar zangado ou a voz furiosa da outra pessoa, ou, certamente, o seu sentimento de raiva, mas sentiremos uma tensão corporal e uma tendência para a retirada. Essa ressonância corporal própria incorre implicitamente na percepção do outro, sem a necessidade de uma simulação ou de uma reprodução interna do seu estado. Nesse sentido, podemos falar da percepção social do outro como uma “intersubjetividade corporificada” ou intercorporeidade:

A comunicação, a compreensão de gestos, baseia-se na correspondência mútua entre as minhas intenções e os gestos do outro, entre os meus gestos e as intenções demonstradas no comportamento do outro. Então, é como se as suas intenções residissem no meu corpo, e as minhas no seu corpo.³⁸

Em resumo, a intercorporeidade e a interafetividade formam a base da percepção social a partir de uma perspectiva fenomenológica. A ressonância corporal e a incorporação mútua possibilitam uma compreensão empática primária dos outros, que se manifesta já na primeira infância, muito antes de se adquirir o conhecimento conceitual ou proposicional de outros. Apenas em situações de observação distante, de falha de comunicação ou de ambiguidade do comportamento do outro, recorreremos a processos cognitivos mais complexos para tornar o seu comportamento compreensível a nós, tais como, por exemplo, a inferência baseada na ciência ou o colocar-se no lugar do outro de maneira consciente. Mesmo assim, porém, a intercorporeidade continua sendo a base da nossa compreensão social.

³⁷ FUCHS/DE JAEGHER, 2009, p. 472 *et seq.*

³⁸ MERLEAU-PONTY, 1966, p. 219.

4. Fenomenologia e psicopatologia

O terceiro campo no qual o significado interdisciplinar da fenomenologia pode ser documentado é o da psicopatologia. Aqui estamos lidando com um paradigma biológico predominante, segundo o qual as perturbações mentais se baseiam fundamentalmente em disfunções do cérebro, enquanto os seus contextos psicossociais recebem, em todo caso, atenção complementar. No entanto, estar mentalmente doente não acontece em um espaço interior, nem “na psique” nem no cérebro. A psiquiatria fenomenológica tem mostrado em numerosas análises como a doença mental se manifesta em variações da corporeidade, do espaço vivido, da temporalidade e da intersubjetividade, e, assim, em todo o ser-no-mundo do paciente. O espaço de possibilidades se retrai, as coisas saem do seu alcance ou tornam-se proximidade ameaçadora, as qualidades expressivas do ambiente decaem ou adquirem uma intensidade desconhecida, o mundo familiar torna-se estranho. “O paciente está doente, isto é, o seu mundo está doente”, como disse o psiquiatra van den Berg.³⁹ Desse ponto de vista, as doenças mentais são sempre perturbações “ecológicas” da corporeidade, da espacialidade e das relações do paciente, ainda que os seus componentes somáticos possam ser localizados no âmbito do corpo orgânico [*organischen Körper*].

Mais uma vez, o conceito de subjetividade corporificada pode servir como fundamento para essa visão. É precisamente a forma tácita e implícita, mediante a qual o corpo funciona, e a autovivência corporal pré-reflexiva que são prejudicadas ou alineadas em perturbações mentais mais graves. Escolho, como exemplo, o conceito fenomenológico de esquizofrenia.⁴⁰

4.1. Esquizofrenia como descorporificação

As teorias neuropsiquiátricas atuais veem a perturbação central da esquizofrenia em processos cognitivos de nível superior, tais como a “teoria da mente” ou em meta-representações [*Metarepräsentationen*]⁴¹ – ou seja, novamente em um mundo mental interno modelado incorretamente pelo cérebro. Em contrapartida, as abordagens

³⁹ VAN DEN BERG, 1972, p. 46.

⁴⁰ Cf. também FUCHS, 2012b.

⁴¹ Cf. FRITH (1992), BRÜNE (2005).

fenomenológicas veem a doença como uma perturbação fundamental da subjetividade corporal ou como uma “descorporificação” (*disembodiment*) [“*Entkörperung*”].⁴² Isso inclui:

1. um enfraquecimento da autoafecção ou ipseidade pré-reflexiva;
2. uma perturbação da autovivência ecológica, a saber, as funções corporais implícitas da percepção e da ação;
3. uma dissociação da intercorporeidade com outros.

Poder-se-ia dizer que os pacientes já não “habitam” os seus corpos [*Leib*], no sentido da realização de vida familiar e habitual, que está ligada ao meio do corpo. A esquizofrenia torna-se, por conseguinte, uma perturbação fundamental da capacidade da pessoa de se orientar por meio de sua corporeidade pelo mundo comunitário e de nele participar. Vou elucidar brevemente cada um dos três aspectos mencionados com o auxílio de alguns casos.⁴³

a) *Autovivência corporal primária*: a perturbação da autovivência básica manifesta-se inicialmente em uma sensação de falta de vivacidade, de falta de presença e de estranheza no mundo. A perda da sensação fundamental do si mesmo e da vida, já tematizada anteriormente, permeia todas as áreas da vivência – nas palavras dos pacientes:

Tenho de me perguntar constantemente quem realmente sou... não é fácil quando se muda dia a dia. É como ser de repente uma pessoa completamente diferente.⁴⁴

É como se já não fizesse parte deste mundo... como se fosse de outro planeta. Sou como um não existente.⁴⁵

Sou frequentemente ultrapassado por uma sensação de completo vazio, como se tivesse deixado de existir.⁴⁶

b) *Autovivência ecológica*: a perturbação básica da autovivência também afeta as relações sensoriomotoras entre o sujeito e o mundo, que são mediadas pelo corpo, e

⁴² Cf. SASS/PARNAS (2003), STANGHELLINI (2004), FUCHS (2005).

⁴³ Cf. sobre isso em detalhes: *Ibid.*, 2012.

⁴⁴ DE HAAN/FUCHS, 2010, p. 329.

⁴⁵ PARNAS et al., 2005, p. 245.

⁴⁶ *Ibid.*

conduzem a uma crescente alienação. Na ação, isso se manifesta em uma dissociação dos hábitos e dos processos corporais. Os pacientes devem preparar conscientemente cada ação e, com isso, entrar em uma constante e hiperreflexiva auto-observação:

Se eu quiser fazer algo como beber água, devo então analisá-la em pormenores - encontrar um recipiente, ultrapassá-lo, superá-lo, abrir a torneira, encher o copo, beber.⁴⁷

Por vezes, já não podia fazer nada sem pensar nisso. Não conseguia fazer qualquer movimento sem imaginá-lo antes.⁴⁸

Os desempenhos de mediação autoatuante do corpo [*Leib*] desintegram-se e devem ser substituídos por um planejamento consciente. Mesmo ações irrisórias requerem uma atividade dirigida da vontade, uma espécie de impacto “cartesiano” do sujeito no seu corpo [*Leib*]. Não é coincidência que os pacientes falem frequentemente de uma ruptura entre eles próprios e os seus corpos [*Körper*], sentindo-se ocios internamente ou como robôs sem vida. A sensação de estar vivo baseia-se em ser um sujeito corporificado que pode evidentemente dirigir-se para o mundo por meio de seu próprio corpo.

Eu sou como um robô que outra pessoa pode operar, mas não eu próprio. Sei o que fazer, mas não posso fazê-lo.⁴⁹

Na *percepção*, a “descorporificação” [*Entkörperung*], ou alienação da corporeidade [*Leiblichkeit*], manifesta-se em uma perturbação da capacidade de reconhecer formas e padrões familiares, combinada com uma fragmentação do que é percebido e uma profusão de detalhes:

Tenho de juntar as coisas na minha cabeça. Quando olho para o meu relógio, vejo o relógio, a correia, o mostrador, os ponteiros etc., e depois tenho de juntar tudo.⁵⁰

Tudo é como fragmentado, e é preciso fazer uma fotografia a partir disso, como uma fotografia que é rasgada em partes novamente montada. Quando eu me movimento, então trata-se de novo de uma nova fotografia que tenho de montar.⁵¹

⁴⁷ CHAPMAN, 1966, p. 239.

⁴⁸ DE HAAN/FUCHS, 2010, p. 330.

⁴⁹ MCGHIE/CHAPMAN, 1961, p. 231.

⁵⁰ CHAPMAN, 1966, p. 229.

⁵¹ MCGHIE/CHAPMAN, 1961, p. 106.

Com a crescente alienação da percepção de seu conteúdo intencional, a percepção como tal pode finalmente tornar-se consciente, e o paciente torna-se, por assim dizer, um espectador da sua própria visão.

Eu noto como os meus olhos veem as coisas.⁵²
Eu vi tudo como por meio de uma câmera de filmagem.⁵³
Era como se os meus olhos fossem câmeras [...] como se a minha cabeça fosse enorme, tão grande como o universo, e eu estivesse totalmente atrás e as câmeras estivessem à frente.⁵⁴

Aqui, o sujeito é colocado em uma posição fora do mundo; torna-se literalmente um homúnculo na cabeça, considerando as suas próprias percepções como imagens projetadas.

c) *Intercorporeidade*: como demonstrado, o corpo também faz a mediação das capacidades intuitivas de compreensão da expressão e da interação com os outros. Se agora a integração [*Einbettung*] corporal no mundo se perde na esquizofrenia, isso também deve se manifestar numa alienação fundamental da intersubjetividade. Em vez de participar no fluxo das interações cotidianas, os pacientes permanecem em uma posição de observador isolado e têm dificuldades em apreender os significados e os sentidos do mundo da vida comunitária.

As pessoas têm algum tipo de sistema que eu tento conceber [*begreifen*] – mas eu não o compreendo [*verstehen*].

De alguma forma, não estou certamente envolvido no mundo, mas apenas o observo de fora e tento conceber os seus mecanismos secretos [...] sou como um faraó em sua pirâmide.

Quando eu era pequeno, costumava observar os meus primos para compreender quando era o momento certo para rir, ou como eles conseguiam agir sem pensar antes [...] desde a infância, tento compreender como os outros funcionam, e tenho de brincar de ‘pequeno antropólogo’.⁵⁵

Em vez de participar evidentemente na intercorporeidade, os pacientes são forçados a observar o comportamento dos outros a partir da perspectiva de terceira pessoa. No entanto, o explícito *Knowing-that* [*saber-que*] não viabiliza a substituição do *Knowing-how* [*saber-como*] corporal implícito. Cada vez mais, os pacientes alienam-se do mundo comunitário e retiram-se para um mundo próprio, autista ou solipsista ilusório.

⁵² STANGHELLINI, 2004, p. 113.

⁵³ SASS, 1992, p. 132.

⁵⁴ DE HAAN/FUCHS, 2010, p. 329.

⁵⁵ STANGHELLINI, 2004, p. 115.

Em síntese: na esquizofrenia, a autoafecção corporal básica é prejudicada de tal forma que o corpo já não pode funcionar como um meio de se relacionar com o mundo. Isso leva a uma “descorporificação”, a uma alienação das funções implícitas autoevidentes do corpo. Os pacientes tentam em vão compensar isso mediante auto-observação compulsiva. No final, há uma dissolução do arco intencional de perceber, agir e pensar, e em vez de se tornarem transparentes para o mundo, as suas próprias sensibilidades [*Empfindungen*], movimentos ou pensamentos do paciente aparecem como fragmentos estranhos, que parecem ser introduzidos ou controlados a partir do exterior. O que significa ser [*sein*] um ser [*Wesen*] corporal, corporificado, dificilmente podemos reconhecer de maneira tão evidente como na esquizofrenia, na qual o sujeito já não “habita” o seu próprio corpo [*Leib*].

A análise fenomenológica da esquizofrenia como descorporificação, assim, não apenas confirma *ex negativo* a concepção de subjetividade corporificada desenvolvida nas duas seções precedentes. Ela também pode servir como paradigma para uma psicopatologia que compreenda as relações da pessoa com o seu mundo em todos os níveis como mediada através do meio do corpo. Sob esse pressuposto, contudo, as doenças mentais já não podem ser localizadas num espaço interior individual, seja este a psique ou o cérebro. Elas são, antes, perturbações da existência corporal e intercorporal, ou do ser-para-o-mundo e do ser-com-os-outros.

5. Resumo

O significado contemporâneo da fenomenologia, como apresentei em minha tese no início, não consiste apenas no fato de ser uma ciência da consciência. Pelo contrário, é precisamente a fenomenologia do corpo pré-reflexivo, vivido, da subjetividade corporificada e estendida, que é capaz de colocar em questão os paradigmas naturalistas e cognitivistas atualmente dominantes, seja nas neurociências cognitivas, na psicologia social, na psiquiatria e em outras ciências. Esses paradigmas baseiam-se, em última instância, em um conceito descorporificado e funcionalista de mente como um sistema de símbolos e algoritmos gerado pelo cérebro que representa internamente o mundo. A mudança de paradigma fundamental que hoje em dia está em curso ancora a mente de volta aos processos da vida, dando-lhe, com isso, um lar [*Heimat*] no mundo.

Essa mudança de paradigma é alimentada por duas fontes: a *fenomenologia do ser-para-o-mundo corporal*, por um lado, corresponde à *ecologia do organismo vivente*, por outro, tal como concebida no paradigma da cognição enativa e corporificada. Dito de outro modo, o corpo [*Leib*] subjetivo que faz a mediação de nossas relações com o mundo é o complemento do corpo [*Körper*] vivo em interação com o seu ambiente; ambos são aspectos complementares do ser vivente. Sim, estão também intimamente interligados, porque, em razão da neuroplasticidade do cérebro, as nossas experiências subjetivas e intersubjetivas influenciam e modificam ininterruptamente também a constituição do nosso corpo [*Körper*] orgânico. Os conceitos fenomenológicos e sistêmico-enativos de corporificação podem ser ligados entre si para possibilitar uma nova e ampliada compreensão de cognição, intersubjetividade e, também, de doença psíquica.

Escolhi a esquizofrenia como exemplo de uma concepção fenomenológica de distúrbios psíquicos. Esse exemplo pode servir a outro propósito: a experiência descorporificada de pacientes esquizofrênicos, estranhos ao mundo da vida, assemelha-se em muitos aspectos aos conceitos desincorporados [*körperlosen*]⁵⁶ e representacionistas das ciências cognitivas neurobiológicas e sociais que ainda hoje são predominantes. Essa semelhança pode também lançar luz sobre a visão do mundo que esses conceitos implicam. Recordemos, mais uma vez, a citação mencionada no início:

A vivência consciente equivale a um túnel [...]. Primeiramente, o nosso cérebro gera uma simulação do mundo que é tão perfeita que não podemos reconhecê-la como uma imagem na nossa própria mente. Depois, gera uma imagem interior de nós próprios como uma totalidade. [...] Desse modo, não estamos em contato direto com a realidade efetiva externa ou com nós mesmos. [...] Vivemos a nossa vida consciente no túnel do ego.⁵⁷

Ora, poder-se-ia dizer que essa descrição reflete uma vivência como a que teríamos na esquizofrenia. Não habitaríamos o mundo através do meio do nosso corpo, mas nos experimentaríamos como separados dele; não estaríamos realmente presentes

⁵⁶ *NdT.*: Optamos aqui pelo termo “desincorporado” para traduzir o original “*körperlosen*”, tendo em vista demarcar a diferença em relação ao termo “descorporificado(a)” [*entkörperte*], frequente no texto. O vocábulo *körperlosen* é formado a partir da junção do termo *körper* com o sufixo *-los*. Em alemão, *-los* é empregado como sinônimo de “sem”, ou seja, implica ausência de algo. Nesse caso, trata-se de “conceitos sem corpo”, ou “desincorporados”.

⁵⁷ METZINGER, 2009, p. 21 *et seq.*

de todo, mas como se estivéssemos num planeta estrangeiro. Não veríamos coisas reais, mas receberíamos imagens do mundo exterior em nossa cabeça, semelhantes às dos pacientes acima citados. Vivenciamos um fosso entre nós mesmos e o nosso corpo, que temos de controlar a partir de fora, como um Eu cartesiano, que comanda o aparelho corporal [*Körperapparat*]. E deixaríamos de perceber e compreender outras pessoas de maneira empática, mas teríamos de fazer considerações e conclusões a fim de extrair um sentido oculto do seu comportamento externo. Se tudo isso fosse assim, então estaríamos de fato vivendo as nossas vidas no túnel do ego.

É evidente que não se trata de um argumento estritamente filosófico. Porém, como agora não vivenciamos o mundo como pessoas esquizofrênicas, cabe perguntar qual peculiar visão de mundo deveria nos levar a considerar a nós mesmos como modelos virtuais descorporificados, produzidos pelo cérebro, que supostamente somos, de acordo com o entendimento da ciência cognitiva em curso. Não somos construções internas, mas, sim, seres vivos, corporificados. Não vivemos em um mundo virtual, mas em um mundo da vida que partilhamos com outros. O significado contemporâneo da fenomenologia não consistiria, por fim, senão em poder nos ajudar a reconhecer a nossa existência corporal para além das separações naturalistas ou dualistas entre sujeito e mundo, e a compreendê-la de uma maneira mais profunda.⁵⁸

Referências bibliográficas

ANTONIETTI, A.; LIVERTA-SEMPIO, O.; MARCHETTI, A. (Ed.) *Theory of Mind and language in developmental contexts*. New York, 2006.

BRÜNE, M. Emotion recognition, 'theory of mind', and social behavior in schizophrenia, in: *Psychiatry Research* 133, p. 135–147, 2005.

CHAPMAN, J. The early symptoms of schizophrenia, in: *British Journal of Psychiatry* 112, p. 225–251, 1966.

CLARK, A. *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford, 2008.

CLARK, A.; CHALMERS, D. The extended mind, in: *Analysis* 58, p. 7–19, 1998.

DE HAAN, S.; FUCHS, T. The ghost in the machine: Disembodiment in schizophrenia. Two case studies, in: *Psychopathology* 43, 327–333, 2010.

⁵⁸ Versão revisada de uma palestra proferida em 15 de janeiro de 2015, intitulada “*Husserl Lecture*” [Palestra sobre Husserl] nos dias de conferências sobre Husserl em Freiburg.

FINGERHUT, J.; HUFENDIEK, R.; WILD, M. (Ed.) *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Frankfurt am Main, 2013.

FRANK, M. *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart, 1991.

FRITH, C. D. Schizophrenia and theory of mind, in: *Psychological Medicine* 34, p. 385–389, 2004.

FROESE, T.; DI PAOLO, E. Sociality and the life – mind continuity thesis, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8, p. 439–463, 2009.

FUCHS, T. Corporealized and disembodied minds. A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 12, p. 95–107, 2005.

FUCHS, T. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption* [2008], Stuttgart, 4. Aufl., 2012.

FUCHS, T. Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59.3, p. 347–358, 2011.

FUCHS, T. The feeling of being alive. Organic foundations of self-awareness, in: FINGERHUT, J.; MARIENBERG, S. (Ed.), *Feelings of being alive*, Berlin u. New York, 149–166, 2012a.

FUCHS, T. Selbst und Schizophrenie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60.6, p. 887–901, 2012b.

FUCHS, T. Phänomenologie und Neurowissenschaften – Von der antireduktionistischen zur konstruktiven Kritik, in: GÜNZLER, I.; MERTENS, K. (Ed.) *Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden*. Münster, p. 457–472, 2013a.

FUCHS, T. The phenomenology of affectivity, in: FULFORD, B.; et al. (Ed.) *Handbook of the Philosophy of Psychiatry*, Oxford, p. 612–631, 2013b.

FUCHS, T.; DE JAEGHER, H. Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8, p. 465–486, 2009.

GALLAGHER, S. *Understanding others: embodied social cognition. Handbook of cognitive science: An embodied approach*, p. 439–452, 2008.

GALLAGHER, S.; ZAHAVI, D. *The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*. London u. New York, 2008.

GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. Boston, Mass., 1979.

GOLDMAN, A. *Simulating minds. The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*. Oxford, 2006.

HENRICH, D. Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: BUBNER, R. (Ed.), *Hermeneutik und Dialektik* 1, Tübingen, p. 257–284, 1970.

HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*. Paris, 1963.

HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris, 1965.

- JONAS, H. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen, 1973.
- LESLIE, A. M. Theory of Mind as a mechanism of selective attention, in: GAZZANGIA, M. S. (Ed.) *The new cognitive neurosciences*. Cambridge, Mass., p. 1235–1247, p. 2000.
- MCGHIE, A.; CHAPMAN, J. Disorders of attention and perception in early schizophrenia, in: *British Journal of Medical Psychology* 34, p. 103–116, 1961.
- MENARY, R. (Ed.) *The Extended Mind*. Cambridge: Mass., 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin, 1966.
- MERLEAU-PONTY, M. *Das Auge und der Geist*. Hamburg, 2003.
- METZINGER, T. Editorial, in: *Journal of Consciousness Studies* 4, 385, 1997.
- METZINGER, T. *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*. Paderborn, 2. Aufl., 1999.
- METZINGER, T. *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlin, 2009.
- NAGEL, T. *Geist und Kosmos – Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*. Berlin, 2013.
- NEISSER, U. Five kinds of self-knowledge, in: *Philosophical Psychology* 1, p. 35–59, 1988.
- NOË, A. *Action in perception*. Cambridge: Mass., 2004.
- O'REGAN, J. K.; NOË, A. A sensorimotor account of vision and visual consciousness, in: *Behavioural and Brain Sciences* 24, p. 939–1011, 2001.
- PARNAS, J.; et al. EASE: Examination of anomalous self-experience, in: *Psychopathology* 38, p. 236–528, 2005.
- SASS, L. A. *Madness and Modernism. Insanity in the light of modern art, literature, and thought*. New York, 1992.
- SASS, L. A.; PARNAS, J. Schizophrenia, consciousness, and the self, in: *Schizophrenia Bulletin* 29, p. 427–444, 2003.
- SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie* (Gesammelte Werke 7), Bern u. München, 1974.
- STANGHELLINI, G. *Disembodied spirits and deanimated bodies: The psychopathology of common sense*. Oxford, 2004.
- STEWART, J. Foundational issues in enaction as a paradigm for cognitive science: From the origin of life to consciousness and writing, in: STEWART, J.; GAPENNE, O.; DI PAOLO, E. (Ed.). *Enaction: Towards a new paradigm for cognitive science*. Cambridge, Mass., p. 1–32, 2009.
- THOMPSON, E. *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge, Mass., 2007.

VAN DEN BERG, J. H. *A different existence. Principles of phenomenological psychopathology*. Pittsburgh, 1972.

VARELA, F. J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, Mass., 6. Aufl., 1991.

WALDENFELS, B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main, 2000.

WHEELER, M. Cognition's coming home: the reunion of life and mind, in: HUSBANDS, P.; HARVEY, I. (Ed.), *Proceedings of the 4th European Conference on Artificial Life*, Cambridge, Mass., p. 10–19, 1997.

ZAHAVI, D. *Self-awareness and alterity. A phenomenological investigation*. Evanston, Ill, 1999.

ZAHAVI, D. Empathy and direct social perception: A Phenomenological Proposal, in: *Review of Philosophy and Psychology* 2, p. 541–558, 2011.

Recebido em: 16/09/2022 | Aprovado em: 13/12/2022

