



O CORPO ANIMADO: PARA UMA FENOMENOLOGIA DO ESTRATO DA ANIMALIDADE

The Ensouled Body: Towards a Phenomenology of the Stratum of Animality

PEDRO M. S. ALVES *

El Cuerpo Animado: Hacia una Fenomenología del Estrato de la Animalidad

Resumo: O presente artigo divide-se em duas partes. Na primeira, procedo a uma descrição da auto-doação de nós próprios e distingo dois eixos principais: o sentido da separação entre corpo e mente e o sentido da sobreposição mente-corpo. Com base neles, sublinho o bem-fundado da distinção entre corpo e mente, mas rejeito que a distinção possa ser levada até a tese da separação real e, mais além, de uma suposta independência da mente (a alma) relativamente ao corpo. Na segunda parte, tento mostrar como o fenómeno da descentralização atópica da mente relativamente ao corpo, que foi descrita na primeira parte, não é algo intrínseco à mente, por si mesma, mas pode ser encontrada já na auto-organização do corpo-somático, de tal modo que, mesmo considerando o estrato da “animalidade” da subjectividade, ou seja, a dimensão somática de um corpo vivo e orgânico, essa descentralização se encontra já presente. Com isto, mostro como se pode falar de uma “subjectividade animal” e quais são os fenómenos que a constituem, centrando-me no eixo da auto-estruturação corporal, que apresenta já o fenómeno da deslocalização atópica de que falei antes.

Palavras-chave: Subjectividade, Corpo, Mente, Animalidade, Fenomenologia

Resumen: Este artículo se divide en dos partes. En el primero, procedo a una descripción de la donación de nosotros mismos y distingo dos ejes principales en ella: el sentido de separación entre cuerpo y mente y el sentido de superposición mente-cuerpo. A partir de ellas, subrayo lo bien fundado de la distinción entre cuerpo y mente, pero rechazo que la distinción pueda llevarse hasta la tesis de la separación real y, además, de una supuesta independencia de la mente (la alma) del cuerpo. En la segunda parte, intento mostrar cómo el fenómeno de la descentralización atópica de la mente con respecto al cuerpo, que fue descrito en la primera parte, no es algo intrínseco a la mente, per se, sino que puede encontrarse ya en la autoorganización del cuerpo-somático, de tal manera que, incluso considerando el estrato de la “animalidad” de la subjetividad, es decir, la dimensión somática de un cuerpo vivo y orgánico, esta descentralización ya está presente. Con ello, muestro cómo se puede hablar de una “subjetividad animal” y qué fenómenos la constituyen, centrándome en el eje de la auto estructuración corporal, que ya presenta el fenómeno de la deslocalización atópica del que hablaba antes.

Palabras clave: Subjetividad, Cuerpo, Mente, Animalidad, Fenomenología

Abstract: This article is divided into two parts. In the first, I proceed to a description of the self-giving of ourselves and distinguish two main axes: the sense of separation between body and mind and the sense of mind-body superposition. On the basis of these, I stress the correctness of the distinction between body and mind, but I reject that the distinction can be carried over to the thesis of actual separation and, further, of the supposed independence of mind (the anima) from the body. In the second part, I try to show how the phenomenon of the atopic decentralization of the mind relative to the body, which was described in the first part, is not something intrinsic to the mind, per se, but can be found already in the self-organization of the somatic body, such that even considering the stratum of the “animality” of subjectivity, that is, the somatic dimension of a living, organic body, this decentralization is already present. With this, I show how one can speak of an “animal subjectivity” and what are the phenomena that constitute it, focusing on the axis of bodily self-structuring, which already presents the phenomenon of atopic delocalization I spoke of earlier.

Keywords: Subjectivity, Body, Mind, Animality, Phenomenology

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Email: psalves2@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5259-9367>



Alma-Corpo: As Aventuras de uma Distinção

Um dado basilar da nossa auto-experiência é a *distinção* entre corporalidade e psiquismo, e, apesar dela, a sua íntima conexão ou mesmo, para sermos talvez mais fiéis ao sentido como para nós mesmos aparecemos, a sua quase plena *coincidência* ou *sobreposição*. Corporal e psíquico, apesar de aparecerem envoltos numa distinção diferenciadora – “o corpo, a mente” –, aparecem, nessa separação mesma, em uma unidade de sobreposição.

As expressões com que correntemente nos autodescrevemos atestam o dado da distinção. Dizemos: “tenho um corpo”, “o meu corpo”, “quero mover o meu braço, a minha perna”, e outras expressões semelhantes em que avulta o sentido de posse. Como se o corpo fosse, não bem o navio que a alma governa, na metáfora excessiva criticada por Descartes, mas o instrumento, o *ὄργανον* da vontade. Ou dizemos também: “sinto dor no braço”, “tremo de frio”, como se o corpo fosse, destarte, uma base física para a emergência da dimensão estética e passiva da vida psíquica. Por outro lado, não dizemos que “temos” um pensamento ou que “temos” uma crença no sentido anterior. Essa expressão significa, antes, que nos *ocorre* um pensamento ou que uma certa crença *subjaz* a esses pensamentos que nos ocorrem. Ocorrem onde? Dizemos: “em mim”, não tanto *onde* estou, mas *no que sou*, ou seja, nessa *ψυχή* que não “posso”, mas que eu simplesmente *sou*. A experiência da distinção com sobreposição é, assim, sobredeterminada pela autoconvicção de que é a vida psíquica, não a corporalidade, o estrato que constitui o verdadeiro núcleo essencial da nossa identidade pessoal. Apesar disso, não nos sentimos estar alhures ou nenhures – *estamos onde nosso corpo está*. A sobreposição é um dado tão inextirpável quando a distinção.

No entanto, esta auto-experiência é profundamente ilusiva e enigmática.

Desde logo, onde termina o corpóreo e começa o psíquico? Que fronteira, se a há, e que linha a traça, nítida ou difusa?

Fenómenos psíquicos há que se entrelaçam com e se definem pela estreita ligação com o corpóreo. Os fenómenos estésicos imbricam-se com estados corporais: palpamos com as mãos por contacto físico, por exemplo, de modo que a estesia háptica se *localiza* num ponto do corpo que é nosso e se *bifurca* em intro-estesia (por exemplo, a sensação de queimadura) e extro-estesia de uma propriedade do objecto tocado (a temperatura da chama). O mesmo acontece para as esteses sápidas: o doce, o amargo e toda a demais paleta dos sabores apresenta a mesma estrutura de contacto e de bifurcação. Embora num sentido menos localizado, vemos *com* os olhos ou ouvimos *com* os ouvidos. Com a diferença notável, porém, que tal bifurcação não existe: ao contrário das estesias tácteis e sápidas, não vemos os olhos ao ver nem ouvimos os ouvidos ao ouvir. No entanto, o ver é sempre conjugado com esteses cineescópicas, ou seja, com sensações de movimentos oculares, tal como a audição pode envolver esteses cinecefálicas, como quando ajustamos a posição da cabeça para ouvir com mais acuidade. Estesias oculares e auditivas são, assim, tal como as sápidas e as hápticas, sempre envolvidas em cinestésias de auto-movimento corporal e não podem dele se dissociar sem perderem isso mesmo que são: dimensões estésicas da psique entrelaçadas com os correspondentes estados corporais. Do mesmo modo, os fenómenos psíquicos oréxicos e tímicos envolvem manifestamente dimensões corporais. A ira ou a exaltação projectam-se como estados corpóreos, não porque, por exemplo, a ira se *exprima* por um ruborescer e por um frémito, com uma postura tensa e agressiva, mas porque a ira *é* tal rubor, tal frémito, tal postura tensa e agressiva; também o desejo de saciar a sede, de encontrar refrigério em dia de canícula, e outras formas de orexias vitais básicas, são indissociáveis da sua componente corporal.

O ponto crucial para a auto-experiência da distinção tem que ver não tanto com estas dimensões que acabo de referir, mas antes com fenómenos psíquicos que auto-aparecem como *destituídos de localização*. Num sentido forte, já a intencionalidade perceptiva, como acto psíquico, não tem localização, embora ela envolva uma projecção do corpo estésico e esteja imbricada com ele, nomeadamente pela constituição da orientação ou ponto de vista perceptivo. Certamente, vemos e palpamos, mas a percepção da caneta que fito e seguro na mão, enquanto *acto intencional*, não nos aparece como *estando* no corpo: nem na mão, nem nos olhos, nem tão-pouco no cérebro. É um acto psíquico deslocalizado relativamente ao corpo, como Husserl bem sublinhou em *Ideias II*. Outros actos intencionais há em que a própria radicação estésico-corporal na constituição de um ponto de vista perceptivo se desvanece completamente. Quando efectuamos uma inferência lógica ou atentamos num objecto matemático, por exemplo, numa verdade algébrica como $a + b = b + a$, não há um ponto de vista estésico-preceptivo para a consideração de tais objectos. Eles não se dão por adumbramentos, parcialmente. As formas cambiantes da sua doação têm antes que ver com graus de evidência, determinados pela maior ou menor clareza da captação intelectual. Há sempre, certamente, como elemento concorrente, um suporte linguístico ou simbólico; ele não surge, porém, como um aspecto parcial, um perfil, da doação de tais objectos. Pelo contrário, eles estão presentes “por inteiro”, sem ponto de vista, e, como disse, a parcialidade da sua captação intelectual não diz respeito à perspectividade da sua doação, mas ao maior ou menor grau da sua evidenciação. O suporte linguístico ou simbólico, que pode descer ao nível da representação sensível de caracteres ou de símbolos de uma



linguagem como a algébrica, esse suporte diz, porém, respeito à fixação expressiva abstracta da intencionalidade num plano semântico e lógico-sintáctico, não à manifestação dos objectos visados, se bem que eles apareçam “embebidos” nessa estrutura semântico-categorial. De facto, há aqui uma relação profunda, constitutiva, com a linguagem, uma relação que não se encontra na percepção, que pode bem dispensar esse elemento. Não é sem dúvida por acaso que, desde Platão, esta dimensão intelectual e conceptual do psiquismo tenha sido designada por λογιστικόν, o “logístico” ou o “racional”, na tradução latina. Husserl, no outro extremo da tradição, distingue entre intencionalidade linguística e não-linguística, entre *Bedeutung* e *Sinn*. A percepção tem um *Sinn*, um sentido, mas o elemento expressivo não lhe é essencial. Por outro lado, a intencionalidade categorial é indissociável das estruturas lógico-sintácticas. Para ela, o elemento da significação, da *Bedeutung*, ou “a esfera do λόγος”, como a designa, é um elemento constitutivo. Como é bem sabido, a correlação entre apofântica e ontologia formais, ou seja, entre a grelha lógico-sintáctica da intencionalidade e os objectos puros correspondentes, é um elemento absolutamente essencial para a intencionalidade envolvendo estruturas mais complexas do que a perceptiva. A percepção jaz no fundo como o lugar genético dessas estruturas lógico-categoriais, como podemos ver em *Erfahrung und Urteil*, não como uma região entre outras para a sua aplicação.

Assim, nestes últimos actos psíquicos muito particulares e em vivo contraste com a intencionalidade perceptiva e suas variantes, como a imaginação, a memória sensível, etc., tanto o objecto como o acto aparecem como carecidos de qualquer localização corporal. O “atopismo” do acto psíquico e do seu objecto, se assim me posso exprimir, reina aqui absolutamente.

Este ponto é, a meu ver, importante porque a *deslocalização* desses actos psíquicos (e de alguns dos seus objectos) é, por uma espécie de ilusão psicológica inextirpável, conduzida até o limiar da *separação*. Do fenómeno da distinção entre psique e corpo, que é um dado, somos sub-repticiamente conduzidos até a hipótese metafísica de uma *separação* entre a psique e o corpo: separação *real* e não somente funcional. Como que a adivinhamos “em nós”.

Duas coisas actuam nesta ultrapassagem do dado. Elas impelem em sentidos aparentemente opostos e unificam-se de uma forma assaz complexa, forma que, a meu ver, dá o plano de fundo para os debates históricos sobre a alma, sobre as suas partes constitutivas, umas delas supostamente separáveis, outras, eventualmente não.

A primeira, que propende na direcção da separação, tem que ver com o facto de não só a intencionalidade, enquanto acto, ser deslocalizada relativamente ao corpo, mas com o elemento adicional de a vida intencional se auto-unificar e de, nessa unificação, se *centrar* num ponto atópico de unidade, que exprimimos pelo pronome pessoal “eu”. Este “eu”, como centro de unidade da vida psíquica, não está em lugar nenhum *no* corpo: ele pervade o corpo, como Descartes bem viu quando afirmou que a alma está ligada a *todo o corpo*, mas não é nada que seja identificável *enquanto* corpo ou *localizável* em um lugar do corpo. A auto-unificação da vida psíquica em um centro potencia a deslocalização e induz a aparência, ou a suspeita, de que a distinção é apenas o fenómeno mais patente de uma real e mais profunda *separação*.

O outro elemento decisivo, que propende na direcção contrária, é que, neste centro atópico, o “eu” não aparece a si próprio simplesmente como uma vida intencional deslocalizada relativamente ao corpo, ou seja, sob a forma já não espacial de um fluxo *temporal* de vivências. O ponto nodal é que a retracção até um “eu” atópico está conjugada com uma dinâmica de integração, que parece ter nele a sua sede e origem. Na verdade, a partir desse centro mesmo, para nós mesmos *aparece* uma vida que, descendo da intencionalidade lógico-categorial até a intencionalidade perceptiva que jaz na base, se prolonga nos fenómenos psíquicos estésicos, tímicos e oréxicos e os incorpora, fazendo com que, para nós e em nós mesmos, a psique, apesar da distinção, como que *se faça* corpo. Não corpo físico na sua materialidade própria, mas corpo internamente *aparecente*, corpo *sentido* ou *vivido* como *meu*. O eu, aparecendo-se neste processo de extensão da intencionalidade deslocalizada até a base pré-intencional do psíquico, dá origem a um fenómeno global de *corporalização*. Por via desta dinâmica de integração a partir do suposto centro atópico do “eu”, surge um *ego* corporalizado ou um fenómeno-corpo, um corpo fantasmático, por assim dizer, um corpo que, enquanto correlato desse tecido de vivências constitutivas de corporalidade, a fenomenologia designou como *Leib*, em distinção do corpo físico-material, *Körper*, o qual doravante designarei por *soma*, em oposição a *corpo (físico)*. O centro atópico, não-corporal, do “eu”, com sua vida intencional, é, assim, o lugar de desenvolvimento de uma auto-experiência psico-somática global, como se a alma não tanto se sobrepusesse num corpo já dado de antemão, mas “se fizesse” corpo ao constituí-lo como soma, e ao constituí-lo não em indistinção com ela, como se alma e corpo fossem o mesmo, mas em incorporação apesar da distinção. Tudo se passa, assim, como se a alma se corporalizasse ou fizesse aparecer um corpo como seu próprio, mas simultaneamente se distinguisse desse corpo aparecente, a ponto de, metafisicamente, se poder especular sobre partes da alma separáveis e não-separáveis desta sua projecção corporal.

Não é preciso recordar como, de Platão até Brentano, passando por Avicena, Tomás de Aquino, Descartes e tantos outros (excluo Aristóteles, *et pour cause...*), a auto-experiência da distinção e da deslocalização foi levada até a tese metafísica da separação (Brentano não a afirmou, mas projectou, como último capítulo da sua *Psicologia* – um capítulo nunca escrito, porém – justamente o tema da imortalidade da alma). Os especiosos debates sobre que parte da alma é separável e, portanto, imortal, se apenas a intelectual ou todas as outras, esses debates não nos interessam aqui. São casos que pertencem ao património histórico do que reputo ser uma ilusão metafísica persistente, assente, porém, numa complexa experiência subjectiva real que tentei descrever nos seus aspectos dilemáticos centrais (outra questão seria a *verdade objectiva* dessa experiência mesma).



Duas outras coisas são, em minha opinião, mais dignas de nota. A primeira é o facto de a separação ser uma experiência paroxística que não-raro acontece *in vitam*. Na literatura especializada, ela é descrita como um estado em que os sujeitos reportam ter pairado sobre o seu próprio corpo, voltados para ele e vendo-o do exterior. Esse fenómeno do eu-pairante é transversal a todas as culturas. Foi bem descrito por Sheils (Sheils, 1978). Há mesmo todo um ascetismo para a indução de tais experiências em certas religiosidades místicas. A segunda é que, em certas patologias neurológicas ou em estados psicóticos, se verifica uma *não-coincidência* objectiva entre o soma, ou seja, o correlato objectivo das vivências de corporalização, e o corpo físico real. O exemplo mais flagrante desta dissonância, que não envolve patologias neuronais ou psicológicas, conhecido desde sempre e já profusamente discutido por Descartes, é o caso de os amputados continuarem sentindo dor no membro que já não têm. Aqui, o corpo aparente, o soma, e o corpo físico não se sobrepõem. Os casos mais típicos associados a distúrbios psicológicos profundos ou a lesões cerebrais, conhecidos como *disorder body representations* e bem apresentados sinopticamente por Case (Case *et alia*, 2020) são, para lá do membro-fantasma, já referido antes a propósito das amputações, o negligenciar do corpo, em que os sujeitos ignoram sistematicamente uma parte do seu corpo na vida activa e na sua auto-representação corporal; a somatoparafernia, em que os sujeitos representam uma parte do corpo como lhes sendo alheia, pertencente a outrem, envolvendo quadros de rejeição da parte considerada; a macro e micro somatognosia, em que o peso e tamanho de partes do corpo são mal-representados, tanto por excesso como por defeito; e ainda fenómenos globais, como a alucinação autoscópica, em que os sujeitos reportam verem no exterior uma imagem deles próprios, como que em espelho; e, obviamente, a já referida experiência de estar fora do corpo, associada a uma visão do corpo a partir de cima, numa rotação de 180°, com sensações típicas de elevação e flutuação. Curioso verificar que, neste último caso, a alma nunca se evade para lá da proximidade do corpo e do visionamento, agora externo, desse corpo que é, no entanto, sempre percebido como seu, mesmo neste caso em que existe uma forte experiência com o sentido da separação.

Corporalidade e Animalidade

A questão a que chegamos é, evidentemente, a do *mind-body problem* e, mais especificamente, a do tópico, recorrente na literatura fenomenológica, da *embodied mind*, no quadro da fenomenologia transcendental de Edmund Husserl.

A esse respeito, quero defender estas duas teses:

Primeiro, a teoria fenomenológica da consciência transcendental, enquanto sede para uma teoria da constituição de transcendências de todo tipo, nada tem a decidir sobre o *mind-body problem* e o dilema da *embodied or disembodied mind*, se naturalisticamente interpretados. O que a fenomenologia transcendental tem aí a dizer tem antes que ver com uma teoria eidética das regiões ontológicas natureza, vida, vida animal e psique.

Segundo, uma fenomenologia da animalidade pode, porém, mostrar que o fenómeno da centralização atópica ocorre já na vida animal *stricto sensu*, ou seja, na vida psíquica sem intencionalidade da esfera do *lógos*, e que esse centro deslocalizado da vida animal é um elemento essencial da estrutura interna do que, fenomenologicamente, se designa como soma ou *Leib*. Em vez do problema da *embodied mind* quero, portanto, sugerir algo como a questão inversa do *ensouled body*. Não são as almas que têm, ou não, corpos; são os corpos que têm, ou não, almas. Quais? Justamente, para começar, os corpos dessa região óptica que denominamos como esfera da *animalidade*, cuja somaticidade, *Leiblichkeit*, constitui a forma primeira daquilo que designamos como uma psique. Quero defender, portanto, que a vida psíquica começa muito antes de nós, seres humanos, nos corpos que têm um *Leib* ou soma, e que a nossa psique, bem mais complexa, é, no entanto, não um dado novo assente numa também nova experiência de deslocalização de um eu atópico, mas uma forma mais depurada dessa psico-somaticidade que é elemento essencial, constitutivo, da vida animal enquanto tal. A vida animal não é simplesmente um corpo orgânico, muito menos uma máquina cartesiana. Ela é um sentir-se corpo a partir de um centro atópico que, se bem que não seja conceptualmente expressável como um “eu”, é já em si mesmo um tal centro, um centro virtual que, tal como o das psiques humanas, está na mesma enigmática proximidade e distância relativamente ao corpo que é seu.

Relativamente à primeira tese, serei muito breve. Quando, em *Ideias II*, Husserl celebrenemente afirma que “a consciência, em si mesma, [...] é pensável sem uma natureza, [...] que a posição de uma natureza, a ela subjacente, pode não ser susceptível de ser demonstrada, que não haja de todo uma natureza” e que, portanto, a consciência “não seja ponível enquanto ente natural, [que seja] absolutamente não-espacial” (Husserl 1952, 178), tais asserções devem ser interpretadas *cum grano salis*, a saber, dentro do contexto do acesso à dimensão transcendental. Nelas ecoam as ainda mais célebres teses de *Ideias I*, mais precisamente, do parágrafo 49, sobre a “aniquilação do mundo”, segundo as quais a consciência é um domínio de ser absoluto e o mundo um domínio de ser contingente.

Como é óbvio, tais asserções não constituem qualquer pronunciamento sobre a separação da consciência relativamente à sua base físico-somática. Elas têm que ver com o acesso a uma região não-natural de ser, a da consciência transcendental, a partir da qual se desenvolve a inquirição fenomenológica sobre a constituição de objectividades transcendentais de todo tipo. Esta consciência absoluta não é, portanto, um domínio natural de ser. Os seus predicados não são projectáveis sobre a psique, enquanto realidade natural. Estando baseadas numa mudança de atitude, da atitude natural para a transcendental ou personalística, como Husserl escreve em *Ideias II*, elas são neutras a respeito de qualquer decisão sobre o estatuto da psique e sua relação com o soma e o corpo



físico. A absolutez da consciência transcendental, enquanto lugar de desenvolvimento de uma teoria geral da constituição, tem justamente que ver com a circunstância de ela *não ser encontrável* no plano da atitude natural, onde o que se nos depara são corpos físicos e unidades psico-somáticas com eles conectados. Tais unidades são, elas próprias, constituídas enquanto transcendências a partir da consciência absoluta, não no sentido de serem criadas na e pela consciência transcendental, mas antes no sentido, só ele fenomenológico, de a sua experiência no quadro da atitude natural remeter para um processo intencional de doação de sentido e de validade, pelo qual elas se configuram enquanto objectos de uma experiência actual ou possível.

Como assinalou Saiti (Saiti, 2016), não é a absolutez da consciência transcendental, enquanto região não-natural, que pode esclarecer a questão que debatemos, mas antes a teoria eidética das regiões ontológicas. Aí, a posição de Husserl, que neste ponto subscrevo, é bastante clara: na sistemática das regiões ontológicas, a região *natureza física* representa a proto-região, relativamente à qual todas as demais devem ser pensadas como estratos ônticos nela fundados. Todo e qualquer região ôntica sobreveniente estará, assim, retro-referida à região primordial “natureza física” e incorporá-la-á na sua estrutura própria de ser. Não no sentido, obviamente, de um redução ou de uma identificação, mas antes no sentido de uma fundação. O *naturalismo* na investigação sobre a psique, contra as metafísicas da separação, está, assim, solidamente respaldado na arquitectura eidética das regiões ontológicas, desde que, como disse, ele não se apresente nem sob a forma de um reducionismo nem de um eliminacionismo que pretendam ou denegar a especificidade do fenómeno psico-somático ou pura e simplesmente dissolvê-lo.

O argumento mais decisivo, porém, julgo poder encontrá-lo por meio de uma análise mais aprofundada que a do próprio Husserl a respeito do sentido *vida animal enquanto tal*. Husserl tentou uma análise preambular em *Ideias II*, centrada na dimensão estética, no fenómeno da locomoção e no corpo como órgão da vontade. O seu intento não era uma fenomenologia da vida animal por si mesma, mas uma análise do processo de autoconstituição da vida humana como vida natural, psico-somática. Pese embora este viés, a sua investigação é enquadrável numa fenomenologia da região vida-animal, que fará abstracção dos estratos meta-perceptivos da vida intencional, nomeadamente a intencionalidade linguístico-categorial. Se assim olharmos esses parágrafos de *Ideias II*, teríamos como expressões de base da vida psico-somática dos *animalia*, não o *Ich bin* e *Ich denke* conceptuais, mas algo como um pré-expressivo sentido primitivo de individualidade que, se pudesse ser passado para a esfera da linguagem, se exprimiria nas fórmulas *Ich fühle mich*, *Ich bewege mich* e *Ich tue*: eu sinto-me, eu movo-me e eu faço.

No entanto, há um estrato mais primitivo que passa nos interstícios destas análises husserlianas. Para haver um corpo estésico, tem de estar já dada de antemão a diferença entre propriocepção e extrocepção, ou seja, uma delimitação primitiva do corpo próprio e da sua fronteira com o mundo envolvente. De um ponto de vista puramente físico, poderíamos sem contra-senso afirmar que toda a natureza é um contínuo, onde não há verdadeira individualidade. Em contraste, o fenómeno primitivo da vida animal é o *traçar da fronteira entre interno e externo*, que só ela cria uma efectiva individualidade. É sobre esse mapeamento primordial do corpo próprio que repousa tanto a própria diferença entre extrocepção e propriocepção como também a coordenação entre ambas, que é essencial nos processos activos e passivos de auto-regulação e de adaptação.

De seguida, este mapeamento primitivo da corporalidade própria, do limite entre externo e interno, não torna apenas possível a coordenação entre propriocepção e extrocepção, mas sobretudo o fenómeno da auto-locomoção, que é talvez o dado mais patente na manifestação da vida dos precisamente por isso denominados *animalia*, ou seja, dos seres com um princípio interno não apenas de movimento (um sistema físico pode ter um princípio dinâmico interno), mas mais propriamente de *auto-localização* e de *deslocação*.

Se olharmos atentamente este fenómeno primitivo da auto-locomoção, uma coisa é visível: há, na sua base, um sentido de disposição do corpo próprio e das suas partes que não é relativo a objectos externos, mas antes ao modo como o corpo se orienta a si mesmo a partir de um eixo de simetria e dos seus pontos de articulação. Gallagher e Zahavi tocaram este aspecto com algum detalhe (Gallagher e Zahavi, 2008) ao distinguirem entre espaço alocêntrico e espaço egocêntrico. Um espaço alocêntrico é aquele que não tem um ponto de vista privilegiado. Por exemplo, quando definimos uma esfera como o conjunto de pontos equidistantes de um determinado ponto, esta figura pode ser captada a partir de uma multiplicidade aberta de posições diferentes, porque o que a define é a relação métrica interna entre um ponto e todos os outros. Ao contrário, deícticos espaciais como os pares frente-trás, cima-baixo, esquerda-direita estão essencialmente dependentes de um ponto de vista, que funciona como ponto-zero de orientação a partir do qual as diferenças entre esquerda e direita, acima e abaixo, à frente e atrás se podem constituir. Eles são, por isso, formas egocêntricas de espacialização, essencialmente conectadas com um ponto fixo de orientação. A vida animal estrutura o mundo a partir de deícticos egocêntricos. Eles são essenciais para o mapeamento do mundo circundante relativamente ao corpo próprio: algo está à minha esquerda, acima, atrás de mim, etc.

No entanto, o elemento decisivo não foi explorado até o fim com esta descrição. Se os deícticos egocêntricos permitem o mapeamento dos objectos relativamente ao corpo próprio, o corpo próprio, na forma interna de se estruturar espacialmente, envolve uma organização mais primitiva, nem alocêntrica nem egocêntrica, que designarei como *idlocêntrica*. De facto, tal objecto está à minha esquerda, aqueloutro à minha frente. No entanto, o meu lado esquerdo não está à minha esquerda, é a minha esquerda, nem a minha frente está à minha frente, é a minha parte da frente. Esta é uma estruturação espacial *interna*, própria, que é independente e mais



profunda do que a coordenação do mundo circundante segundo os eixos egocêntricos à-esquerda/à-direita, etc. Efectivamente, essa coordenação egocêntrica do mundo circundante pode colapsar completamente. Quando somos envolvidos num turbilhão, por exemplo, perdemos o sentido do acima e do abaixo e não podemos fixar rigidamente objectos segundo a polarização esquerda-direita. Dizemos que perdemos a *orientação*. Não obstante, a espacialização idiocêntrica do corpo próprio continua a funcionar; sabemos “onde” está a cabeça e “onde” estão os pés, os braços, as mãos. Que é este “onde”? Não tem que ver com a coordenação do corpo próprio com os objectos envolventes, mas com a auto-estruturação do corpo, enquanto fenómeno mais primitivo da localização espacial. Trata-se de uma estruturação interna, idiossincrática, que sobrevive mesmo quando as estruturações aloécêntrica e egocêntrica colapsam. Mesmo na total desorientação espacial, este sentido do corpo próprio, seus membros constitutivos, suas articulações e seu eixo de simetria central, o sentido destas partes constitutivas do todo corporal, dizia, não se perdem jamais. A auto-estruturação idiocêntrica é, pois, o fenómeno mais primitivo, fundamental, que torna possível a subsequente localização fixa no espaço egocêntrico, a orientação e a locomoção.

Nas suas lições no *Collège de France*, Merleau-Ponty falou de um “esquema corporal”. A expressão é inteiramente justa porquanto não seja interpretada como uma *imagem* ou uma *representação* do corpo. Ele é o próprio corpo enquanto corpo *internamente diferenciado* e, por isso, susceptível de auto-locomoção. Agora, ponto que reputo essencial, esta estruturação interna segrega um centro virtual de referência que, simultaneamente, se deslocaliza do corpo próprio e se sobrepõe sobre a totalidade do corpo. Deslocaliza-se na medida em que é por relação a ele que *tenho* a minha parte esquerda e a minha parte direita, a minha parte de cima e a minha parte de baixo, o meu centro de simetria e as minhas articulações. Sobrepõe-se na medida em que ele recobre todo o corpo assim auto-estruturado e faz unidade com ele. Eis o fenómeno da distinção *com* sobreposição com que havíamos começado. Este centro atópico para organização idiocêntrica constituirá a forma mais básica, animal, daquilo que denominamos uma psique: ela é, primeiro, uma auto-estruturação do corpo somático em uma unidade internamente diferenciada e, de seguida, o lugar subjectivo de uma vida de experiência. Em vez de ser uma propriedade exclusiva da subjectividade humana, este centro atópico está já presente na vida animal como seu elemento auto-organizador. Trata-se de um “eu psico-somático”, antes de toda a conceptualidade e expressão, portanto, de um eu mudo, mas, apesar disso, de um “eu” funcionante e operante. É a ele que empaticamente nos referimos quando, por exemplo, dizemos que o touro *está* enraivecido ou que o gato *está* assanhado, ou que nos estão a ver, que têm sede ou que fogem de nós. Estes estados tímicos, oréxicos e perceptivos não são atribuídos aos corpos físico-orgânicos do touro ou do gato, mas sim a essa forma primeira de subjectividade que desponta já na vida animal.

Um corpo auto-estruturado a partir de um centro simultaneamente deslocalizado e em sobreposição – chamemos-lhe, a partir de Merleau-Ponty, a *auto-esquematização corporal* – é a condição primeira que torna possível os fenómenos com que caracterizamos a região dos *animalia*: a auto-localização na espacialização egocêntrica, a locomoção, a sciência, a vida tímica e oréxica, a propriocepção e a extrocepção na delimitação de uma fronteira entre o interno e o externo, ou seja, em suma, o *ser para si mesmo um individuo activo e passivo*, mesmo antes de que, na forma humana da intencionalidade linguística e categorial, essa individualidade se possa exprimir a si própria e para si própria com o pronome pessoal “eu”.

Referências

- Case, L. et alia (2020) – “Disorders of Body Representation”. In *Multisensory Perception. From Laboratory to Clinic* (pp. 401-422). K. Sathian and V. S. Ramachandran (eds.), London: Elsevier.
- Gallagher S. & Zahavi, D. (2008) – *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge.
- Husserl, E. (1952) – *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- Merleau-Ponty, M. (2003) – *L'institution, la passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris : Belin.
- Sheils D. (1978) – “A Cross-Cultural Study of Beliefs in Out-of-the-Body Experiences, Waking and Sleeping”. *Journal of the Society for Psychical Research*.
- Staiti, A. (2016) – “The Relative Right of Naturalism: Reassessing Husserl on the Mind/Body Problem”. In B. Centi (ed.), *Tra corpo e mente: Questioni di confine* (pp. 125-150), Firenze: Le Lettere.

Recebido em 30.08.2021 – Aceito em 12.12.2021