

A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL PERANTE O PROBLEMA DA COMPREENSÃO DO HOMEM *VERDADEIRO*

Urbano Mestre Sidoncha

*Universidade da Beira Interior
Instituto de Filosofia Prática*

RESUMEN: Tomando, desde el principio, la pregunta "¿qué es el hombre?" como indispensable base teórica, nuestra intención en este trabajo ha sido esencialmente demostrar que el hiato de carácter explicativo que tradicionalmente se le achaca a los modelos naturalistas de la mente aún no lo dice todo cuando se trata de desentrañar las razones que explican nuestra discordancia de fondo en relación a tales modelos. De estar en lo cierto, lo que determinará la insostenibilidad del materialismo reduccionista como solución para el problema mente/cuerpo no será ya una disputa de foro epistemológico, sino más bien el que podríamos denominar criterio de la "comprensión de lo humano"; esto es, la particular manera como nos sentimos como humanos. En efecto, debemos plantearnos si la comprensión que tenemos de nosotros mismos como dichos seres humanos (o como *hombre verdadero*, para retomar aquí la célebre expresión de Descartes) puede reconducirse a la mera presentación de un dispositivo de órganos. A partir de un entendimiento del hombre como *pura cosa* orgánica y material (aquella *asamblea de órganos* de Francis Crick), se asienta la idea de un *Yo* corporal (un *Körper*, según la terminología husserliana de las *Ideen II*) que se resiste inmediatamente a la posibilidad de una experiencia interna, es decir, de una "autopercepción" o "introcepción": será, cuando mucho, cuerpo, pero no la conciencia de *tener* tal cuerpo, pues pensar esta última capacidad de introcepción implica reintroducir la diferencia – y, entonces, la *relación* – entre mente y simple cuerpo, precisamente la distinción que había sido rechazada por el materialismo reduccionista, como única estrategia capaz de evitar la reposición de la tesis dualista en la relación mente/cuerpo.

PALABRAS CLAVE: Hiato epistémico, comprensión, hombre verdadero, materialismo reduccionista, problema mente/cuerpo, fenomenología husserliana, *Körper*, *Leib*, relación.

LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL ANTE EL PROBLEMA DE LA COMPRESIÓN DEL HOMBRE *VERDADERO*

RESUMO: Tomando, desde o início, a questão "que é o homem?" como uma indispensável base teórica, o nosso desiderato essencial neste trabalho foi o de demonstrar que o lapso de natureza explicativa, que tradicionalmente é oposto aos modelos naturalistas da mente, não diz ainda tudo quando se trata de aclarar as razões que explicam a nossa discordância de fundo em relação a tais modelos. Se estivermos certos, o critério decisivo que determinará a insustentabilidade do materialismo reducionista como solução para o problema mente/corpo não é já o de uma querela de foro epistemológico, mas antes o que poderíamos designar de critério da "compreensão do humano", quer dizer, o da particular forma como nos sentimos como humanos. Com efeito, devemos perguntar se a compreensão que temos de nós próprios como tais seres humanos (ou como homem verdadeiro, para retomar aqui a célebre expressão de Descartes) pode ser reconduzida à simples apresentação de um dispositivo de órgãos. A partir de um entendimento do homem como simples *coisa* orgânica e material (a tal assembleia de órgãos de Crick), estatui-se a ideia de um *Eu* corporal (um *Körper*, segundo a terminologia husserliana das *Ideen II*) que se furta imediatamente à possibilidade de uma experiência interna, quer dizer, de uma autopercepção ou introcepção: será, no limite, corpo, mas não a consciência de *ter* um tal corpo, pois pensar esta última possibilidade de introcepção implica reintroduzir a diferença –e logo, a *relação*– entre mente e simples corpo, precisamente essa distinção que fora negligenciada pelo materialismo reducionista, como a única estratégia capaz de evitar a reposição da tese dualista para a relação mente/corpo.

PALAVRAS-CHAVE: Hiato epistémico, compreensão, homem verdadeiro, materialismo reducionista, fenomenologia husserliana, *Körper*, *Leib*, relação.

HUSSERL'S PHENOMENOLOGY IN FRONT OF THE PROBLEM OF THE UNDERSTANDING OF THE TRUE MAN

ABSTRACT: Taking from the very beginning the question "what is men?" as theoretical basis, our major concern in the present work was to demonstrate that the epistemic gap, which is traditionally opposed to naturalistic models of mind, is not yet everything there is to know when it comes to explain the reasons for our disagreement regarding such models. If we are right, the key criterion that will show how much reductive materialism is unsustainable as a solution for the mind/body problem, is not a dispute in the epistemic domain, but, rather, a criterion that we could entitle as "the comprehension of human", that is, the particular way we feel as a human. In fact, one must ask if the conception we make of ourselves as such human beings (or as a true men, to evoke the most famous expression of Descartes) can be included in the straightforward presentation of a vast assembly of organs. Furthermore, from an understanding of men as such an organic and material thing (a "pack of neurons", as Francis Crick suggested), one can establish the idea of a Corporeal I (a Körper, according to the terminology of Husserl's Ideen II), but that's precisely the one which rules out the possibility on some kind of inner experience, that is, of an "auto-perception" or "inner-perception": it will be, at the end, a body, but not consciousness of having such body, given that to consider this very last possibility of inner-perception requires the reintroduction of the difference – and therefore, of the relation – between minds and bodies, quite that particular distinction that was neglected by the reductive materialism as the only approach capable of circumvent the dualistic thesis for the mind-body relation.

KEY WORDS: Epistemic gap, comprehension, true men, reductive materialism, mind/body problem, Husserl's phenomenology, Körper, Leib, relation.

1. A QUESTÃO FUNDAMENTAL DA DIFERENÇA ENTRE O HOMEM VERDADEIRO E AS SIMPLES "MÁQUINAS BIOLÓGICAS"

Perguntar "que é o homem?" abre um novo campo de discussão que é, de sua vez, directamente engendrado pela controvérsia em torno do célebre problema mente/corpo, o qual, na sua expressão mais hodierna, se apresenta como a dificuldade em determinar como podem cérebros ter algo como uma mente. A decisão de fundo que emerge como substrato teórico de uma tal enunciação tem sido a consideração de que tais mentes mais não são do que a expressão epifenoménica de um corpo

que se exhibe nas suas determinações físicas e materiais. No entanto, da consideração de que o homem é um tal corpo físico não podem deixar de se retirar importantes ilações, que interpelam imediatamente o campo das considerações antropológicas. Se os homens são tais estruturas físicas, se mais não são do que o seu corpo na assunção plena – e estrita – da sua materialidade; ainda, se é na circunspeção de uma tal materialidade que se determina derradeiramente a essência do humano, tal só pode redundar numa perigosa diluição das fronteiras que opõem homens a "autómatos", sugerindo, por contra, uma inaudita convergência na qual, intuitivamente, não nos revemos. Perguntar-se-á se esta reserva em aceitar,

em sentido pleno, uma explicação do mental em termos estritamente materiais ou – para usar uma nomenclatura mais adequada – “neurais” não nos impele forçosamente à consideração de uma diferença *real* entre corpos e mentes, e, portanto, se uma tal tomada de posição não configuraria um estranho caso de retrocesso no até agora imparável progresso e desenvolvimento científicos. A tese que paulatinamente se desvelará é aquela que, nos antipodas da asserção anterior, se escusa à assunção de uma hipotética feição ontológica dessa diferença, e, portanto, que estatui o princípio de que um dualismo de substâncias não se segue como conclusão natural de uma diferença que, sendo problemática, não deve ser escamoteada, e menos ainda destruída, a pretexto de que se trataria de um conceito que se edifica à revelia das mais elementares descobertas científicas. É bem conhecido todo o aparato conceptual que aponta no sentido de um *deficit* explicativo, que deixaria sem resposta a questão candente (na qual, afinal, pode ser apreciado o problema mente/corpo em toda a sua latitude) relativamente à forma como despontam “coisas” como mentes a partir de simples corpos físicos, ou, na célebre expressão de Searle, “como podem cérebros ter mentes”. O conceito de “relação”, que temos vindo a propor como guia hermenêutico para a reconsideração do *mind/body problem*¹ a partir da ideia de uma *diferença* que não pode ser subtraída, concede a essa ideia de um hiato em termos explicativos a sua expressão de máxima radicalidade, denunciando a fragilidade das pretensas explicações concludentes aventadas pelas formas menos moderadas de materialismo. A ideia de um monismo absoluto, que assim se projecta como modelo explicativo das nossas mentes deverá, pois, ser denunciada nos mesmíssimos moldes em que antes se anunciava o seu poder hegemónico, no quadro das ciências hodiernas: a extensão do seu poder explicativo. Um problema mente/corpo, que se engendra a partir da consideração prévia da *relação* entre corpos e mentes, não se esbate ante a simples apresentação de um mapa neural, por mais detalhado e rigoroso que seja; subsistem, *para lá* das questões directamente resolvidas pela explicação neural, o problema de *como* se engendram os fenómenos mentais a partir de simples estruturas materiais. Insistir, num tal enquadramento, numa estratégia de apresentação de novas e cada vez mais estreitas *correlações*, mais não fará do que reforçar o já de si vivo sentimento de *diferença* entre corpos e mentes, alargando substancialmente o incomensurável fosso entre as duas ordens de explicações.

2. DA EXPLICAÇÃO À COMPREENSÃO DO HUMANO

Mas, dizíamos, o problema em torno do modelo reducionista/monista da mente é um problema essencialmente *explicativo*. A leitura que ora propomos é a de que o *deficit* destas explicações não será unicamente explicativo, pese embora o facto de recair sobre essa dimensão estritamente explicativa o ónus da ideia de “limites” com que deveremos balizar a actividade científica, quando justamente está em discussão a *explicação* do mental. Se o reducionismo psicofísico claudica ante a ponderação de um problema tão intrincado como aquele que resulta da consideração da relação entre corpos e mentes, se há efectivamente um espaço que não é preenchido pelas explicações monistas, esse é seguramente o espaço da *compreensão do humano*, onde todavia se poderá incrustar ainda a supramencionada dimensão explicativa, mas nunca como a sua matiz fundamental. Não que uma cabal compreensão do homem exija ser bipolarizada na consideração de uma diferença que faça perigar a concepção mesma do homem como *individuo*, tanto mais que a perspectiva da unidade é a perspectiva onde sempre estamos instalados: do ponto de vista da vivência imediata, não fazemos experiência da separação, enquanto afirmação de elementos independentes, mas apenas de uma *união* corpo/consciência; quer dizer, não experimentamos uma consciência sem corpo ou um corpo sem consciência, mas, justamente, a união. É só a partir do momento em que nos questionamos sobre a forma como os nossos mecanismos organísmicos podem produzir estados fenomenológicos de consciência, que se torna necessário pensar uma diferença que é efectivamente longínqua para os critérios e horizontes da experiência imediata e natural. Mas dizer que o homem é uma simples estrutura física, um simples agregado de órgãos a que se junta acidentalmente uma mente, totalmente privada de qualquer função concreta que indicie uma pretensa *diferença* em relação a essa mesma estrutura, é manifestamente uma afirmação que não colhe a essência do humano. Perguntar-se-á se a estratégia de um naturalismo reducionista não é aquela que melhor salvaguarda a já aventada tese do homem como *individuo*, porquanto reconduz a sua essência a *uma* estrutura unitária, evitando desvios que não são sancionados pelas ciências actuais. Por outras palavras, não será a “redução” a operação essencial que permite um apuramento mais fino das determinações essenciais do homem, *eliminando* tudo aquilo que reivindica uma diferença em relação a tais estruturas? Não configuram

os modelos dualistas tentativas vãs para aceder à compreensão do homem, quando essa compreensão se apresenta à perspectiva reducionista nos seus traços mais incisivos? Por último, não prevalecerá aqui a desconcertante observação de Descartes, nas suas *Regras para a direcção do Espírito*, quando sugere que o recurso a explicações mais complexas se deve ao temor de defraudar quem esperava, para problemas intrincados, respostas igualmente complexas e elaboradas, e assim diminuir o impacto de uma tal explicação? Será que é esse o receio que incita os modelos dualistas? Todas estas possibilidades são convocadas ainda, diríamos, num simples jogo de superfície, que deixa a montante as razões profundas que justificam a inadequação do reducionismo corpo-mente. O que deve agora ser apontado ao naturalismo reducionista na sua reiterada tentativa para reconduzir as mentes a simples operações fisiológicas, e não obstante a sua argúcia argumentativa (que a torna imediatamente numa perspectiva com altos índices de plausibilidade), é a proximidade em relação aos modelos funcionalistas da mente, pela qual nenhuma distinção séria seria passível de ser instituída entre o homem e um "autómato humano", convertendo-o numa simples máquina de Turing², desafio derradeiro que os programas da inteligência artificial chamam a si. À cáustica pergunta "que é o homem?", respondem os modelos reducionistas com a apresentação de uma "máquina biológica", cuja diferença maior relativamente à sua congénere estritamente material parece ser a substituição de *chips* por *neurónios*. Tornar-se-ia assim evidente que a aferição da natureza humana está ao alcance de uma simples apresentação das estruturas biológicas subjacentes. O homem seria, pois, um simples dispositivo de órgãos, a que se reconduz não apenas a explicação, mas a própria *essência* de tudo quanto traz a sigla do humano. A antropologia seria ainda, de acordo com a acepção que assim se descortina, um simples "ramo secundário" de uma neurociência totalmente apetrechada, capaz de oferecer uma explicação concludente da complexa natureza humana. Seguindo esta leitura, a *máquina biológica* não é um simples simulacro ou imitação do humano, *ela é* o próprio humano na sua expressão mais autêntica. A consciência, que desempenharia aqui o papel de fiel depositário da abissal diferença que opõe o homem a uma versão hodierna de *zombies*, enquanto está reduzida a um simples *output* desta máquina biológica que é o nosso corpo, volve-se num critério sem conteúdo, configurando, no limite, uma prova adicional da hegemonia das estruturas biológicas em que as próprias consciên-

cias devem, derradeiramente, ser diluídas. Perguntemos de novo, agora à luz das considerações entretanto expendidas, "que é o homem?". Responde a tese monista, sem qualquer mescla de ambiguidade ou hesitação, "é o corpo". Estribada nesta tese de que o homem é o seu corpo, não há espaço para a *experiência da separação* de qualquer "coisa" que se configure como uma *psique*, ou, por outras palavras, há que afirmar que a *experiência vivida* dessa separação é, no fundo, uma *ilusão*. Todavia, aquilo que assim se anuncia, na sua aparência imediata de tomada da última fronteira do humano, que seria o cabal esclarecimento da sua essência, mostrará, a um exame mais atento, a sua verdadeira face como fonte de todos os equívocos em que se verá enredado o materialismo reducionista. Sem a consideração desta diferença, que é correlativa da afirmação de um substrato psíquico, e que subsiste *par lá* da exibição de qualquer tipo de "correlação", dilui-se o ponto a partir do qual se institui, *de jure*, a fronteira do homem verdadeiro ou *autêntico*. Se para um materialismo *tout court* o homem é o seu corpo, e se o seu corpo mais não é do que uma estrutura física – com a atenuante de se tratar, não de simples peças mecânicas sem vida, mas de órgãos biológicos –, a condição humana ver-se-ia subsumida a um simples estado "derivado" ou "secundário" de "coisa", comodamente instalado num mundo de antemão dado, que configuraria uma espécie de "espaço prévio" onde o homem, na qualidade de *coisa entre as demais coisas*, ocuparia um lugar previamente determinado. Ver, nestas circunstâncias, a consciência como mera expressão epifenoménica de um tal dispositivo biológico ou material é suprimir a sua *primitividade* em relação a um mundo que só a ingénua atitude natural poderia interpretar como um *em si*.

3. O ENCONTRO ENTRE FENOMENOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Chegámos ao ponto em que se intersectam fenomenologia e antropologia: o homem – dirá uma fenomenologia investida da missão de reconstrução racional de tudo quanto é posto como realidade dada – não pode ser situado no mundo a título de um simples objecto ao lado de outros, animado de uma mesma realidade e sentido que são devidos a todos os entes naturais e mundanos. Pois o homem consciente é o centro de onde irradia o sentido de tudo

quanto chamamos de "Ser", ele é aquilo de que depende, em última instância, a própria *posição* do Mundo; o homem, acrescentará a antropologia, tem uma identidade que é mais, muito mais do que o simples resultado da adição das respectivas partes, leia-se, do somatório dos seus diversos órgãos. Numa coisa, e não obstante a diversidade de recursos, motivações e linguagens, fenomenologia e antropologia estarão de acordo: o homem não irrompe no mundo na qualidade de simples coisa, a tal ponto em que seria necessário indagar pela especificidade da "coisa *homem*" entre as demais coisas. Importa fazer notar, porém, que esta aparente inflexão para o discurso antropológico em nenhum momento sugere que a fenomenologia, a quem justamente compete denunciar a fragilidade desta imagem estritamente "causal" do homem, careceria da intervenção a jusante das conclusões antropológicas para a prossecução plena do seu objectivo. Uma tal "dependência", como todas as dependências, são verberadas por Husserl, porquanto ferem o princípio que está subjacente a toda a demanda fenomenológica: a ausência radical de pressupostos ou compromissos. A antropologia não terá, neste ponto, e pese embora esta afinidade imediata com a abordagem fenomenológica no que à questão do homem diz respeito, qualquer tipo de privilégio em relação às restantes ciências ditas positivas, pois a fenomenologia as mantém a todas a uma mesma distância. Não é, pois, a antropologia que devolve sentido às conclusões pretensamente parciais da fenomenologia, mas, por contra, é a própria antropologia que se verá numa estrita dependência relativamente à fenomenologia, desde logo para a compreensão plena do seu próprio objecto. Se a antropologia pergunta "que é o homem?", se, ao ensaiar uma resposta para essa questão primitiva, ela se permitiu rejeitar a ideia da "máquina biológica" como tese que não colhe a perspectiva essencial do homem autêntico, devê-lo-á ao esforço desenvolvido a montante pela fenomenologia, na sua demanda para esclarecer a forma como o mundo se dá e, correlativamente, em que medida se deve à subjectividade a *constituição* do seu sentido, e em que medida essa subjectividade se objectiva enquanto se compreende como "homem". A visibilidade da antropologia no quadro destas considerações finais, não visa, assim, questionar a centralidade da fenomenologia, que não poderia ser posta em causa sem a impugnação imediata dos princípios fundamentais atinentes à disciplina fundada por Husserl, mas pretende evidenciar apenas que a feição "explicativa" da contenda que nos opõe ao modelo reducionista não

esvazia ainda as razões que atestam a dificuldade das teses naturalistas. Uma vez mais, se a afirmação de que o homem é um corpo físico não nos satisfaz, tal já não se deve unicamente à ideia de um hiato de natureza *explicativa*, mas à recusa liminar em aceitar que a essência do humano possa ser re[con]duzido à descrição das operações biológicas subjacentes. A complexidade do homem não se compadece com esta visão linear proposta pela tese reducionista.

4. A DUPLA EXPERIÊNCIA DO *CORPO PRÓPRIO* COMO *LEIB* E *KÖRPER*

Mas a partir de uma tal entendimento do homem, como simples "coisa" orgânica, material, estatui-se a ideia de um "*Eu*" corporal que se furta imediatamente à possibilidade de uma experiência interna, de uma autopercepção ou *introcepção*: será, no limite, um simples corpo, mas não a *consciência* de ter esse corpo, pois pensar numa tal possibilidade de introcepção implica, no mesmo passo, a reintrodução da *diferença* entre corpo e *psyche* que o modelo reducionista procurara desde logo superar, como a única estratégia que impede a reposição da tese dualista (ontológica) entre corpos e mentes. Mas o primeiro e fundamental equívoco do materialismo reducionista, aquele que constitui a génese para todas as suas dificuldades subsequentes, e, nessa medida, a primeira tese a ser subtraída por uma compreensão mais genuína da realidade humana, é justamente o entendimento de que a diferença entre mente e corpo (a que a tematização husserliana do *Leib* empresta uma indiscutível base científica) engendra, com necessidade, uma distinção *real* entre os dois *itens*. Um corpo *experienciado*, que é um corpo que denega a condição de *simples coisa física*, não será, para a fenomenologia de Husserl, o testemunho de uma qualquer compreensão *dualista* do homem. E é precisamente neste ponto que irrompe a seminal discussão husserliana em torno do *Leib*, que é a expressão de uma vida psíquica que não se revê na mera descrição de um corpo como simples coisa material (*Körper*). O que escapa decisivamente ao materialismo é a compreensão de que, para que possa afirmar-me como *Corpo*, para que essa possa ser a expressão efectiva da identidade do humano, é necessário conceder um espaço para a revelação de algo como uma *psyche*, a partir do qual, e uma vez instituída a *irreducibilidade* e a maior

ascendência dessa *psyche* em relação a um corpo visto na estrita óptica de mera coisa material, o corpo possa ser experienciado como corpo "meu". O *Ego*, o *mesmo* substrato egológico em que a redução fenomenológica centrara a experiência fundadora que *constitui* o "sentido" do mundo, é um *ego* que para si próprio aparece como *unidade/duplicidade psico-somática*. Esta designação, apresentada ainda nos seus traços mais gerais, denuncia imediatamente, e *per se*, a fragilidade e a pobreza da clássica oposição entre teses monistas e dualistas para o problema mente/corpo: a experiência do corpo próprio, a forma como o *Ego* a si próprio se experiencia, enquanto é aclarada pelos recursos próprios da fenomenologia transcendental, revela-se como uma experiência que traz em si a sigla da complexidade, e que recusa ser compartimentada por abordagens que, enquanto captam apenas dimensões unilaterais e "desenraizadas" dessa experiência (privilegiando, a um tempo, o corpo *ou* a mente), perdem definitivamente o sentido da *totalidade* e da anteriormente alvitrada "complexidade" do humano. Contra a afirmação dos programas mais radicais do monismo reducionista de que o corpo é uma simples estrutura física, mas também contra a tese dualista da separação entre corpos e mentes como aquilo que opõe e aparta a *res extensa* da *res cogitans*, a fenomenologia contraporá a afirmação de que o Corpo vivo, *beseelen* (animado), é um Corpo que não se escusa à assunção da sua materialidade, como corpo *físico*, mas que recusa ser uma simples *Ding*, porque nele há, justamente, o facto primitivo da *consciência de ser* (de *ter*) Corpo. Esta compreensão *nova* do Corpo humano requererá, porém, como sua condição de possibilidade, a constituição do Corpo próprio como lugar da *senciência* e órgão da *vontade*, concepção fecunda que instituirá a irreduzível diferença entre *Körper* e *Leib* sem, no entanto, e contra as usuais formas de dualismo, fazer perigar a concepção *unitária* do *Ego*.

O percurso iniciado e paulatinamente anunciado na primeira das três secções das *Ideen* II apontava já para uma distinção, determinante para a compreensão subsequente do *Leib*, entre as simples coisas materiais e as coisas "com alma" (*Seele*). As segundas apresentam como determinação essencial um estrato psíquico cuja essência se caracteriza pela exclusão daquela que é justamente a marca essencial das primeiras, as simples coisas materiais, a *saber*, a *extensio*; além disso, homens e animais, *qua* organismos para uma alma, são espacialmente localizados, mas, ao contrário das *bloÙe Sachen*, não podem ser fragmentados.

Ora, se estes traços entretanto assinalados são importantes, é precisamente porque convergem no sentido de uma clarificação dessa oposição em que estará hipostaseada a própria compreensão do *Leib*, que é, de seu turno, aquela que torna insustentável a perspectiva reducionista na sua expressão mais primordial. Um *Leib*, di-lo o texto das *Ideen* II com a acutilância que se lhe reconhece, não é *simples corpo físico*, mas é, desde logo, um *corpo animado*, concepção que infirma consecutivamente um dualismo de inspiração cartesiana. Esta concepção do *Leib* como "corpo animado", de um corpo *vivo*, *autoconsciente*, não é a projecção de um corpo segundo, de um corpo *outro* que se agrega acidentalmente a uma estrutura física que merece, *de jure*, essa designação de corpo – e que legitimaria, afinal, as preocupações do modelo reducionista relativamente a um pretenso "desdobramento" *ontológico* mente/corpo – mas é *um* e o mesmo "objecto" que, no entanto, não se subsume na simples categoria de objecto. É o *Leib*, e não o *Körper*, que é sede das sensações. O equívoco do naturalismo consiste em sediá-las neste último. Mais do que Corpo, o *Leib* é "experiência interna de ter Corpo", ou, para utilizar uma expressão que estranhamente aparece como exclusiva da tematização pontiana, é um Corpo – *sujeito*³. Esse peculiar estatuto do "objecto", que Husserl reclama para a caracterização do *Leib*, é magistralmente ilustrado a pretexto da *constituição* do *Leib* como lugar da *senciência*. Todavia, convocar este exercício (a que regressaremos adiante) de constituição do corpo próprio como lugar da *senciência* é solicitar, como foi dito, uma forte analogia entre *psyche* e coisas materiais. Mas uma tal analogia, mais do que reforçar, como seria expectável, o singular estatuto do *Leib* na sua imediata irreduzibilidade ante o simplesmente material, parece, por contra, apontar para uma convergência desproporcionada que o texto das *Ideen* II, claramente, não autoriza. Por exemplo, é no quadro desta analogia que se estatui o princípio que prescreve, como necessária, a inclusão da *psyche* na região natureza, e a ideia correlativa de que a "psique" tem o estatuto de "quase-natureza", que procede justamente da sua ligação ao corpóreo (como substrato material). Pese embora essa convergência, que não diz respeito a uma mera "proximidade", já que o sujeito psíquico está efectivamente *ligado* a um corpo, ou melhor, é a *vivência* de um corpo, Husserl não autoriza que a analogia que convocara para ilustrar uma tal ligação ao corpóreo se volva, subitamente, numa caracterização *real* do *Leib*, fazendo dele uma simples extensão indiferenciada das coisas materiais. Até porque,

acrescenta Husserl, para cada factor que, na prossecução dessa analogia, concorre para uma aparente diluição das fronteiras que separam as simples coisas materiais das coisas *com alma*, haverá que assinalar outros tantos pontos que cedem a essa distinção a sua configuração última, que, de sua vez, permitirá restabelecer, com necessidade, a distinção anteriormente questionada. Desta feita, se é verdade que a realidade psíquica não tem expressão *fora* da sua inscrição num corpo físico, logo, no mundo *natural*, não será menos certo que essa peculiar compreensão da alma como *Naturobjekt* é aquilo que permite certificar, não a supressão ou a pronta diluição da realidade psíquica ante uma realidade simplesmente material, mas precisamente a salvaguarda do seu singular estatuto de "coisa", que é, paradoxalmente, e não obstante a aparência imediata de contradição, aquilo que inviabiliza a sua subsunção à categoria de "simples coisa". O que estará aqui em apreço, pela sua importância, não é definitivamente a exibição de uma propriedade *extra*, que se manifestaria como qualquer outra determinação *real* de coisa, e a que chamaríamos *mente* ou *psique*. A diferença entre *Leib* e *Körper* não é, pois, a diferença entre uma realidade psíquica e uma realidade corporal, nem tão-pouco a diferença entre uma realidade corporal que exhibe uma *psyche* a título de propriedade especial e uma entidade corporal "segunda", que careceria dessa prerrogativa exclusiva; a diferença entre *Leib* e *Körper* é, fundamentalmente, a diferença entre duas acepções possíveis para a experiência do – mesmo – Corpo, eventualmente próxima da distinção entre as perspectivas da primeira e terceira pessoas, quer dizer, entre um corpo vivido e um corpo objectivado. Essa diferença assume a sua configuração mais incisiva na constituição do *Leib* como suporte das sensações localizáveis.

5. O *LEIB* COMO SUPORTE DAS SENSACÕES LOCALIZÁVEIS – SUPERAÇÃO DOS MODELOS REDUCIONISTAS DA MENTE

Determinados que estão já os limites em que deve estar contida a validade da analogia entre *Leib* e realidade material, a análise prossegue com a afirmação de que o *Leib* é "suporte de sensações". Dito assim abruptamente, parece tratar-se de uma afirmação desconcertante, na exacta medida em que sugere uma convergência crescente com os modelos reducionistas da mente, cuja tese matricial não

é outra do que essa afirmação de que é no corpo, como estrutura física e biológica, que estão radicadas as sensações. Essa afirmação, vimo-lo antes, é a causa próxima para uma compreensão exígua do humano como "máquina biológica" a que uma fenomenologia, na sua interminável demanda por uma compreensão mais autêntica, se deveria terminantemente opor. Afinal, não será a consideração do Corpo como suporte das sensações o corolário de uma tese empenhada na diluição da *diferença* em que a própria noção de *Leib* é sistematicamente engendrada? Quererá isso dizer que a configuração última do *Leib*, como suporte de sensações, culmina derradeiramente na dissolução do próprio *Leib*, que se institui nessa diferença em relação às simples coisas materiais, e que é agora irremediavelmente hipotecada nesta compreensão mais madura do mesmo *Leib*? Ainda: a tese do Corpo como campo das sensações não deve ser o alvo preferencial dos partidários de uma qualquer compreensão "dualista" da natureza humana, como aquela que não colhe o sentido da sua irreduzível complexidade?

A perplexidade que assim se assinala só poderia ser sancionada por uma apropriação superficial dos textos de Husserl. Na verdade, longe de uma adesão aos métodos e à linguagem dos modelos reducionistas da mente, a fenomenologia encontra na afirmação do *Leib* como suporte das sensações localizáveis o necessário pretexto para a afirmação de uma inequívoca ultrapassagem desse modelo. Porém, o que assim assoma na aparência imediata de contradição insanável, será cabalmente aclarado por Husserl com a afirmação de que as sensações não estão *no Leib* compreendido como simples substrato material, pois é precisamente no embargo de uma tal compreensão que irromperá a célebre distinção husserliana entre *Körper* e *Leib*. Husserl converte o que, para o dualismo clássico, é um obstáculo intransponível para a prossecução da sua estratégia, numa oportunidade ímpar para infirmar o reducionismo psicofísico, reforçando simultaneamente, e no mesmo passo, a supramencionada compreensão do *Eu* como *unidade/dualidade psico-somática*. O que assim irromperá como inalienável factor de proximidade e convergência entre fenomenologia e reducionismo, revelar-se-á como um dissídio de fundo que remove qualquer possibilidade de entendimento. Mas essa liminar exclusão de convergência não corta cerce a possibilidade de um debate frutuoso⁴, não entre perspectivas contíguas e acidentalmente justapostas, mas entre duas versões com entendimentos muito

diversos da condição humana. Seria de resto na assunção plena dessa diferença que entretanto se assinala que despontará a importância transversal do conceito de *Leib* para uma compreensão distinta do problema da *relação* entre corpos e mentes. Ora, um dos traços essenciais da "relação" é justamente a conciliação de exigências aparentemente incompatíveis: *unidade* e *duplicidade*, que correspondem, respectivamente, às reivindicações do foro onto-epistemológico. A noção husserliana de *Leib* permite acomodar essas exigências, na afirmação de que as sensações, conquanto se localizem no Corpo, não permitem inferir ainda uma *redução* da realidade psíquica, que implicaria a própria remoção dessa noção de *Leib*; nesse sentido, o *Leib* permite, desde logo, repor essa noção essencial de "relação" cuja subtração surge como a indeclinável condição de possibilidade para a prossecução de uma estratégia de "dissolução" do problema mente/corpo. Mas a relação que então se repõe não é uma simples relação entre uma realidade psíquica e um corpo como *physische Ding*, vistas como "entidades" distintas, mas uma relação que se institui *na* e *a partir* da experiência do Corpo próprio (*Leib*), que é visto, a um tempo, como Corpo, e como sujeito, como sujeito dessa experiência do seu corpo, que institui, com uma legitimidade nova e reforçada, a afirmação de que "*sou* o meu Corpo". Contra a afirmação monista de que o corpo tem uma absoluta prioridade sobre o *psíquico*, a fenomenologia, elegendo esta noção capital de *Leib* como mediador, afirma que o *psíquico* tem uma clara ascendência sobre o corpo visto como um simples estrutura empírica ou material, revogando, assim, a afirmação aparentemente irrecusável de que *tenho mente porque sou corpo*. Todo o programa das actuais neurociências aponta, aliás, nessa direcção, e é também esse o sentido que está subjacente às tentativas para reconduzir a expressão do mental ou *psíquico* à actividade das funções biológicas subjacentes. Subtrair a diferença em relação ao simplesmente material é impedir a possibilidade de fazer experiência do corpo *como meu*. Essa é a conclusão que atesta, com singular clareza, o interesse e a importância desta noção de *Leib*, magistralmente expressa na célebre afirmação de Husserl de que o Corpo (*Leib*) é *Organ des Geistes*. Como se vê, o *Leib* husserliano institui-se numa direcção simétrica ao do sistemático apartamento em relação às *bloÙe materielle Dinge*, e num sentido diametralmente oposto ao do autómato humano que, no limite, pode ser antevisto como corolário das abordagens reducionistas do *mind/body problem*.

Outro dos passos da argumentação de Husserl que concorre para a distinção fenomenológica entre *Leib* e outros objectos físicos e para o isolamento crescente das perspectivas reducionistas, é a concepção, expandida no § 38 das *Ideen II*, do mesmo *Leib* como *Willensorgan*, "órgão da vontade", e como *Träger, portador* do livre movimento. Essa característica que assim se assinala é testemunho do singular destino do *Leib* como Corpo, mas irreductível à simples condição de coisa. Segundo o autor, o Corpo é um "Objecto" (*Objekt*), o qual, através da vontade do meu *Ego puro*, é movível imediata e espontaneamente. Mas essa é, precisamente, uma característica *exclusiva* do "Objecto" *Leib*, já que as simples coisas materiais, alegara Husserl, movem-se apenas *mechanicamente*, e como resposta *mediata* a esse movimento espontâneo engendrado a montante⁵. O *Ego* afirma aqui inequivocamente uma "aptidão" (o *ich kann*), que, segundo David Bell, atenua a suspeita de um solipsismo transcendental absoluto que se consolidara pelas afirmações vincadamente idealistas como a declaração cartesiana do "Eu penso"⁶. Essa "faculdade" (*Vermögen*) não é outra que a de mover *livremente* este *Leib*. Mas uma tal compreensão do *Leib* não faria sentido num quadro de identificação estrita do meu corpo como um objecto carecido da *animação* que lhe permitisse ter uma expressão psíquica. É ainda a mesma razão que revoga liminarmente a possibilidade de um autómato *humano*, como a afirmação, no mesmo passo, de uma coisa e do seu contrário. Uma simples máquina, por mais sofisticada que seja, apresenta uma lacuna insuprível que a afasta em definitivo do seu "congêner humano". Nenhuma máquina age espontaneamente, nenhuma máquina tem experiência de si mesma, por mais semelhanças que o seu comportamento exiba relativamente ao comportamento de um *Leib*. O comportamento humano é, pois, engendrado na pressuposição da sua liberdade ou "espontaneidade", ao passo que uma máquina exhibe uma conduta meramente condicionada, mediata, numa palavra, *reactiva*, não obstante a *simulação* externa de uma acção livre e espontânea. Ora, se a apreciação do comportamento de um *zombie* não oferece critérios extrínsecos para a distinção derradeira entre homem e máquina, essa diferença deve ser considerada a partir da descrição fenomenológica das características que concorrem para a clarificação da noção de *Leib*, na sua irreductível diferença em relação às coisas e processos materiais. Uma dessas características é a caracterização do *Leib* como "centro de orientação", ou *Nullpunkt*, para onde convergem *alle Dinge der Umwelt*. O Corpo não é, pois, um

simples objecto que se dá numa aparição actual, mas um *Wahrnehmungsorgan* que faz dele uma espécie de "sistema de referência" para o qual todas esses objectos convergem, e que é simultaneamente condição de possibilidade para a *aparição* dessas coisas simplesmente materiais.

Outra das características essenciais que reforçam a tese da irreduzibilidade do *Leib* é a de que o Corpo é imediatamente Corpo *expressivo*: quando um *Leib* exhibe um determinado comportamento, esse comportamento não "qualifica" apenas o seu substrato material, enquanto corpo físico, mas o próprio *Ego*, como (por exemplo) sujeito de determinadas capacidades psicofísicas. O que o reconhecimento dessa "marca" exprime não é, uma vez mais, um qualquer tipo de dualismo, ao qual se deveria imputar a responsabilidade pela cisão entre os estratos físico e material, mas meramente uma diferença ou dualidade, ratificada pela fenomenologia, que é, por seu turno, a indeclinável condição para a compreensão mesma do homem como *eine einzige Realität*.

6. A VERSÃO "FENOMENOLÓGICA" DO PROBLEMA MENTE/CORPO

O cabal escrutínio do humano passará assim pela reformulação do problema mente/corpo, tal qual o conhecemos. Mais do que perguntar, como fazia Searle, "como podem corpos ter mentes?", deveremos perguntar-nos "como há corpo para uma mente?" ou "que me eleva à condição de homem?" Ainda: por que razão ser uma mente é fazer experiência de ter um Corpo, é "vivência" de Corpo? Se o homem é o seu corpo, como pretende o reducionismo contemporâneo, haverá lugar ainda para a seguinte questão: "que é fazer experiência do meu corpo?" O que opõe a formulação serliana da questão à sua versão fenomenológica não é, evidentemente, um simples artifício literário, que cederia à segunda uma expressão de maior eloquência relativamente ao tom mais directo que caracteriza a primeira. O que divide estas questões é, desde logo, uma compreensão implícita do que está em causa na ponderação do problema mente/corpo, que de sua vez condiciona os passos subsequentes de uma investigação que encontra nessa compreensão primitiva do problema as suas primeiras e decisivas coordenadas. Onde, se a ponderação do *mind/body problem* requer a demonstração do modo como

as determinações do humano podem ser devolvidas a uma compreensão mais primitiva das estruturas materiais a partir das quais tudo o resto se engendra, como sugere o materialismo monista, é porque a experiência fundamental que eleva os homens a uma compreensão última da sua condição é aquela que expõe a complexidade da máquina biológica, que é afinal a complexidade do próprio humano. Se nos permitimos perguntar como é que um substrato cerebral pode ter experiências de consciência, é porque se anui, desde logo, uma prioridade absoluta de um tal substrato, e que o sentido da investigação se rende imediatamente a esse princípio, sem nunca questionar a sua legitimidade. A fenomenologia, pela sua parte, recusa essa compreensão minguada do humano, denegando terminantemente a subtracção daquela que é a marca que atesta a sua intrínseca complexidade: o *entrelaçar* de um substrato físico, do meu corpo *qua* físico, e o poder *interior* que o anima, o que permite uma experiência interior do corpo próprio já não como *Körper*, mas como *Leib*. Mas a experiência do *Leib* não é a de uma simples justaposição entre realidades incompatíveis, mas a experiência de uma diferença *em relação* ou, por outras palavras, a experiência de uma unidade que encontra na diferença, e na assunção plena de uma tal diferença entre corpos e psiques, a sua derradeira condição de possibilidade. Mas a fenomenologia não se detém no reconhecimento dessa diferença, que de certa forma já fora admitida pelas formas não-reducionistas de materialismo (que aqui não discutimos). Mais do que elencar os substratos que concorrem para a complexa natureza do Homem, e mais do que a elementar defesa de que tais substratos não se deixam reconduzir a uma descrição que comprometa a diferença entretanto aprovada (mas que deixa ainda intacta a prioridade do material), Husserl afirmará a superioridade da *psyche*, o que não deve ser lido, uma vez mais, como uma qualquer anuência relativamente à tese de um dualismo *real*, mas sempre como o critério que me permite superar definitivamente a ideia do Corpo próprio como simples *physiche Ding*.

Fica pois claro que o que obsta à tese naturalista já não é simplesmente a existência de um hiato entre duas ordens de explicações diversas, mas a necessidade de uma compreensão mais fidedigna do humano, que empreste à intuição de que não somos simples coisas materiais uma base segura. Pensemos de novo, à luz dos critérios instituídos pela fenomenologia das *Ideen II*, na possibilidade de um autómato humano. Suponhamos, em estrita concordância com

os critérios tradicionalmente definidos para a prossecução desta analogia, que um tal autómato exhibe exteriormente um comportamento análogo ao do seu congénere humano, de tal forma que se torna impossível discernir qualquer diferença que indicie a presença de um intruso. Veremos que o seu comportamento não revela aparentemente qualquer tipo de constrangimento que nos leve a suspeitar da sua espontaneidade e liberdade; ver-se-á ainda que esse corpo reage a estímulos, que é o que o levará a retirar, com indisfarçável expressão de dor, a mão do fogo, de tal forma que um observador externo afirmará, sem mescla de dúvida, que *ele* sentiu dor; observar-se-á, sem espanto, que as coisas do seu mundo envolvente parecem posicionar-se de tal forma que indiciam que esse autómato é o ponto para onde todas convergem e simultaneamente o ponto do qual dependem para a sua própria aparição. Porém, o que surge *prima facie* como a indelével manifestação do humano enquanto tal, atendendo à indiscernibilidade do seu comportamento relativamente ao homem "autêntico", mais não é do que uma expressão que não ultrapassa o estrato da pura materialidade. Não intentaremos obter um apuramento mais fino dessa materialidade, no sentido de determinar se ela se compõe de placas electrónicas ou de nervos e cérebro. O que fica claro, independentemente do hipotético apuramento dessa análise, é a expectativa de que a eficácia da descrição desses processos materiais, que era já inquestionável no cabal esclarecimento da natureza inanimada, das coisas sem alma, imponha agora uma eficácia simétrica na aclaração do homem, enquanto nos permitimos rebater o psíquico sobre o físico, independentemente da sua configuração última. Subtraia-se agora o programa que comanda todos os passos do nosso homem-máquina, e constataremos que a espontaneidade do seu comportamento se dissolveu, que ganhou uma súbita resistência à dor (não exprime qualquer tipo de sofrimento, e o "queimado" não qualifica já o autómato na qualidade de *Ego*, mas apenas a *parte* da complexa máquina que foi inutilizada) e que as coisas não mais dependem da sua posição para a sua própria aparição; perguntemos agora qual a circunstância que justifica e opera todas estas transformações: não se trata, afinal, da mesma máquina, dos mesmos componentes e do mesmo complexo dispositivo de peças? Que mudou? Seria inusitado interpelar directamente a fenomenologia no sentido de obter uma tal resposta. A hipótese *zombie*, em qualquer uma das suas múltiplas versões, é um tema que não prende a atenção de Husserl, mais solícito em responder às questões sobre a verdade

da nossa condição como seres humanos *completos*. Mas isso não obsta, atendendo à plasticidade das conclusões das *Ideen II*, que a fenomenologia apresente uma resposta concludente para essa questão preliminar. Se o nosso autómato parece passar incólume pela experiência do fogo, se parece não sentir dor, é porque verdadeiramente nunca sentiu dor, embora simulasse na perfeição o procedimento humano numa tal circunstância. Mas da *aparência* do humano não se segue, *eo ipso*, o humano. Alegar-se-á que o que o fez perder essa capacidade para reagir à dor foi a subtracção do seu programa, o mesmo que lhe conferira a aparência de homem verdadeiro. Mas que é esse programa senão mais uma peça de maquinaria? Sabe esse programa que está "a correr"? Dá-se conta de si próprio? Descreve os seus estados em linguagem mental? Sente o "seu" corpo (*hardware*)? Será que cabe, então, à pura materialidade a última palavra sobre o que é o homem autêntico, completo? É neste ponto que a fenomenologia irrompe como interlocutor privilegiado na introdução do critério que decide ultimamente o domínio do homem verdadeiro. Importa fazer notar, no entanto, que esta hipótese de um homem-máquina é uma conjectura que não pode nem deve ser imputada a um programa reducionista. A ideia de um dispositivo maquinal que, ao imitar na perfeição o humano, se volve em humano, não colhe anuência no lado do materialismo reducionista, que verá num dispositivo *corporal*, e não maquinal, o critério para a aferição última das determinações do homem verdadeiro. Mas esta divergência inscreve-se na concepção supramencionada de uma distinção mais fina do substrato material a que se reconduz a compreensão do humano. Como sugerimos antes, não há uma diferença incomensurável, como pretendem os próprios partidários do programa reducionista da mente, entre a afirmação do homem como dispositivo maquinal, expressamente aventado pelas teses funcionalistas, e um dispositivo *corporal* privado de mentes. Em ambos os casos, o que temos é um homem diminuído à simples condição de *matéria*, logo, uma compreensão mitigada e pobre de algo como um *humano*. É evidente, no entanto, que, sendo semelhantes, as caracterizações do humano como máquina e corpo físico não são análogas. Parece evidente, por exemplo, que uma compreensão estritamente corpórea do humano não verá qualquer paralelismo entre a queimadura de uma mão biológica e a de uma mão maquinal. Se retiro a minha mão do fogo, é porque ela se faz acompanhar invariavelmente da experiência de dor, e não porque danificaria alguns dos seus componentes.

Quando queimo a mão, é possível localizar a sensação de dor *na própria mão*, o que de sua vez não seria possível sem a compreensão, autorizada pela fenomenologia, de que o meu corpo é corpo senciente. Mas essa consideração última do meu corpo como *corpo senciente* implica a consideração correlativa de uma diferença, no seio desse corpo próprio, que não é acolhida pela tese de que o corpo é uma simples estrutura física, biológica. Ora, o que é notável, do lado da fenomenologia, é que a reintrodução dessa diferença não envolve a assunção de "entidades *incorpóreas*", *extra* corporais, a quem seria assacada a explicação da dor, conquanto ela está hipostaseada na assunção de uma *diferença*. É *no Corpo* que as sensações estão localizadas, e não numa qualquer *psyche* como algo que se posiciona *para lá* do corpo. O que é igualmente assinalável é o facto de a fenomenologia construir, sobre a tese predilecta dos programas reducionistas, a reposição da diferença que é verberada por esses mesmos programas. Mas uma tal tese seria ainda ultimada pela perspectiva de que há efectivamente experiências que não são "somatizáveis", como as experiências intencionais, que só "metaforicamente" se podem dizer *no Corpo*. A experiência interna do Corpo como *meu* não é, pois, a experiência de um corpo a que se pode juntar acidentalmente uma mente como uma entre outras expressões possíveis dessa identidade, mas é, isso sim, a experiência da prioridade do psíquico que não requer e não implica uma hipotética *auto-suficiência* do psíquico. É a partir dessa prioridade, e nunca fora dela (seja a que título for) que me permito dizer que tenho um Corpo, porquanto me permito igualmente fazer experiência desse Corpo, que é meu.

7. DISPOSIÇÕES FINAIS

Fica, pois, claro que aquilo a que antes chamámos de "versão fenomenológica do problema mente/corpo" mais não é do que a resposta dirigida à exigência primitiva de uma moldura nova para esse problema. Vimos, ademais, que é uma tal reformulação que nos permitirá qualificar de *insuficientes* as tradicionais alternativas exegéticas, porquanto estão hipostaseadas numa compreensão deficitária da dificuldade que está efectivamente em apreço. Informadas por uma compreensão exígua do problema da mente/corpo, a principal falha dessas alternativas, tradicionalmente cingidas à consideração de uma simples alternância entre

os modelos monista e dualista, revelar-se-ia como a da apreciação desses modelos precisamente nessa condição de *alternativas*, incompatíveis e heterogéneas. Para resolver o problema mente/corpo, tínhamos que ser dualistas *ou* monistas. É bem verdade que as formas de materialismo não-reducionistas atenuaram substancialmente o fosso que opunha esses dois modelos, mas não tiveram a mesma eficácia quando procuraram a transição da *exposição* do problema para a *explicação* do mesmo problema. Entretanto, a discussão que se gerara tornara igualmente possível a ponderação de modelos artificiais para a simulação e (consequentemente) a explicação de nossas mentes, diluindo assim, e de forma irremediável, a fronteira que opunha algo como o *humano* a um simples autómato, sem mentes. Criou-se a *ilusão* de que era possível explicar as características essenciais do humano, reconduzindo-o aos seus mecanismos biológicos mais elementares, por entre os quais não figurariam coisas como "mentes". O homem seria, para usar uma célebre expressão de Francis Crick, um "embarulho de neurónios". O triunfo das ciências cognitivas, designadamente das neurociências, era simultaneamente o triunfo da tomada da derradeira fronteira que nos atalhava o caminho para um acesso directo à compreensão de nós mesmos, como homens.

A consideração do problema mente/corpo a partir do tema director da relação permitirá inverter completamente este quadro. Pensar o problema a partir da relação requer a assunção de um certo tipo de *dualismo metodológico*, que decorre da própria complexidade do humano como o "entrelaçar" de estratos *diferentes*, mas requer igualmente a certificação da *unidade* do homem verdadeiro, sem o que se perde irremediavelmente, como foi dito anteriormente, a própria concepção do homem como *indivíduo*. É justamente porque somos convictamente *monistas* (mas de um monismo em sentido pleno, e não de um monismo "amputado" e sem justificação) que devemos observar a relação, na exacta medida em que só ela permite preservar os *dois lados* de que se forma a realidade humana. A relação, sancionada pela descrição fenomenológica do *Leib*, denuncia, pois, a fragilidade de uma oposição estrita entre teses dualistas e monistas, porquanto dessa oposição se podem inferir teses que não podem ser acolhidos por uma compreensão mais lata e autêntica do humano. Se o itinerário percorrido parte da decisão teórica de fundo de pensar a *diferença* do humano *em relação*, o *Leib* husserliano certifica e amplia consideravelmente o âmbito

dessa relação, reforçando simultaneamente a tese de que a "psique" é um *objecto natural*, que é a base a partir da qual nos permitimos pensar na *integridade* do homem verdadeiro. A exigência da relação, catapultada à categoria de preceito científico pelo conceito husserliano do *Leib*, não é mais do que uma exigência de *integração*, e um convite constante e reiterado para pensar o homem numa esfera diversa, mas não *outra*, que a da sua simples, mas evidentemente irrecusável, materialidade. Trata-se, pois, de uma lógica de *inclusão* e não de supressão, de um esforço contra a resposta *imediate* e a linguagem *fácil* (não obstante a riquíssima conceptualização técnica) de uma simples descrição de componentes. Um tal chamamento só pode ser bem acolhido por disciplinas como a Antropologia ou a Ética, que depois de verem aclarados os seus campos temáticos – à semelhança, de resto, de qualquer domínio positivo de saber, pela exigência de fundamentação que comanda todos os passos da fenomenologia husserliana – não poderiam agora aceitar uma diluição

das suas competências, alienando-as para o domínio de uma neurociência adulta e totalmente aprovionada. O homem verdadeiro, dirá uma Antropologia plenamente convicta da sua função, não é um simples agregado de peças, uma máquina de órgãos muito próxima da versão hodierna ventilada pelos modelos da inteligência artificial; mas o homem verdadeiro, dirá de seu turno uma Ética, não é aquele que declina imediatamente a responsabilidade das suas acções na mera *performance* de determinadas estruturas, como se o seu comportamento não fosse, todo ele, balizado pela própria ideia de *liberdade*. Todas estas conclusões, que aqui nos limitamos a apresentar na sua expressão mais flutuante, beneficiam amplamente da tematização do *Leib* husserliano, o que evidenciará uma segunda acepção para a *dependência* dessas ciências relativamente à fenomenologia de Edmund Husserl, não já no que se refere apenas ao trabalho de fundamentação do solo em que se instalam essas disciplinas, mas na condução das respectivas investigações.

NOTAS

- 1 Para um tratamento mais exaustivo deste conceito de "Relação", vide Urbano Mestre Sidoncha, "A Consciência e as Fronteiras do Humano", in Alves, Pedro M. S.; Santos, José Manuel y De Sá, Alexandre Franco (coords.), *Humano e Inumano: A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*, Actas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 199-206.
- 2 Vide Alan M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", in *Mind*, Vol. LIX, 236, 1950.
- 3 "Although my body is certainly a physical object [...] there is also a sense in which my own body is a *subject*. And in this sense [as will be shown latter] my body is unique amongst intentional physical objects [...]. My body can feel tired, my legs

can feel stiff [...]. My own body (*in terms unfortunately more often associated with Merleau-Ponty than with Husserl*) an object-subject, or a body-subject. Husserl calls the human body viewed in this way *der Leib*, a term which I shall translate as 'the living body'. David Bell, Husserl, London/New York, Routledge, 1990, p. 208, Itálicos nossos.

- 4 Cf. Urbano Mestre Sidoncha, "O Debate – Possível – entre Materialismo Reducionista e Fenomenologia", in *Phainomenon*, n.º 14, Lisboa, Edições do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 279-294.
- 5 "*Bloße materielle Dinge sind nur mechanisch beweglich und nur mittelbar spontan beweglich, nur Leiber sind unmittelbar spontan ('frei') beweglich, und zwar durch das zu ihnen gehörige freie Ich und seinen Willen.*" Edmund Husserl, *Ideen II, Husserliana*, Band IV, § 38, p. 152.

Recibido: 22 de diciembre de 2007

Aceptado: 15 de enero de 2008

6 "In Husserl's last works there is a marked tendency to emphasize physical behaviour, the '*I do...*', and the '*I can...*', so to speak, at the expense of the earlier, Cartesian focus on mental acts and the disembodied '*I think...*'. What becomes increasingly important is the fact that I am intentionally related to things 'through the living body', and this means that I am related to them neither as a pure

ego, nor as one physical object is related to another". David Bell, Husserl, London/New York, Routledge, 1990, pp. 209, 210.

7 Recuperamos agora esse passo: "The Astonishing Hypothesis is that 'You', your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than behaviour of a vast assembly

of nerve cells and their associated molecules. As Lewis Carroll's Alice might have phrased it: 'You're nothing but a pack of neurons!' This hypothesis is so alien to the ideas of most people alive today that it can truly be called astonishing". Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis – The Scientific Search for the Soul*, London/New York, Touchstone Books, p. 3.