



A EXISTÊNCIA DA DOR E A DOR DA EXISTÊNCIA. CONSIDERAÇÕES PARA UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

The existence of pain and the pain of existence. Notes for a Philosophical Anthropology.

GIOVANNI JAN GIUBILATO*

La existencia del dolor y el dolor de la existencia. Notas para una antropología filosófica.

Resumo: Neste artigo exploramos as relações entre dor, corporeidade e movimento a partir de uma problematização da antropologia filosófica enquanto disciplina autônoma, porém essencialmente interdisciplinar, na qual convergem várias questões, metodologias e problemáticas tanto da filosofia e da antropologia como das ciências empíricas, da neurologia e da fisiologia. As referências principais desta tentativa de pensar a existência da dor e a dor da existência numa perspectiva filosófico-antropológica serão Buytendijk, Scheler e Husserl.

Palavras-chave: Buytendijk; Husserl; Scheler; dor; existência.

Abstract: In this article we attempt to explore the relationships between pain, corporeality and movement through an interrogation of philosophical anthropology as autonomous but essentially interdisciplinary discipline, in which various methodologies and problems converge, both from a philosophical and anthropological point of view, including the empirical sciences, neurology and physiology. The main references of this attempt to think “the existence of pain and the pain of existence” from a philosophical-anthropological perspective will be Buytendijk, Scheler and Husserl.

Keywords: Buytendijk; Husserl; Scheler; pain; existence.

Resumen: En este artículo exploramos las relaciones entre el dolor, la corporalidad y el movimiento a partir de una problematización de la antropología filosófica como disciplina autónoma pero esencialmente interdisciplinaria, en la que convergen diversas cuestiones, metodologías y problemas tanto de la filosofía y de la antropología como de las ciencias empíricas, de la neurología y la fisiología. Las principales referencias de este intento de pensar “la existencia del dolor y el dolor de la existencia” desde una perspectiva filosófico-antropológica serán Buytendijk, Scheler y Husserl.

Palabras-clave: Buytendijk; Husserl; Scheler; dolor; existencia.

* Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais.
Email: giovannijangjubilato@hotmail.com. Orcid:
<https://orcid.org/0000-0002-0305-6662>



I.

Toda dor, mesmo a mais modesta, ocasiona uma certa metamorfose na existência, e estimula uma projeção, até aquele momento inesperada, da vida numa dimensão desconhecida, e a cada vez sempre nova. Esta abertura do ser humano para uma *metafísica da dor*, que interrompe a relação comum e consuetudinária com os próximos, e com nós mesmos, e que abala também a familiaridade estável com o mundo que nos rodeia, é um fenômeno fundado na corporeidade perceptiva, mas que a transcende em direção de uma significação (poderíamos dizer também de um “valor”) da nossa vida na sua totalidade. Assim, a dor representa uma medida imutável da nossa *existência*. Como afirma Ernst Jünger no começo do ensaio “*Sobre a dor*”: “há algumas grandes e imutáveis medidas através das quais demonstra-se a importância do humano. A dor é uma delas; é o teste mais árduo dentro daquela cadeia de testes que costumamos chamar de vida” (Jünger, 1963, p. 151). Mas não unicamente a nossa existência, esta dolorosa cadeia de testes e interminável auto-superações, também o conhecimento, o ato do *conhecer* (de conhecer-nos e de conhecer o mundo) está intimamente ligado à dor. *Pathei mathos* – o “conhecimento através da dor” – esta famosa citação consagra de forma memorável, no Agamemnon de Ésquilo, quando o coro canta o Hino a Zeus, em apenas duas palavras imortais o grande valor grego sobre o qual se baseia a vida dos humanos e a única imortalidade que lhes é concedida. É no cansaço, no sofrimento, e na dor da existência que o ser humano amadurece o conhecimento de si mesmo, de suas possibilidades, e do mundo. *Pathei mathos* – todo “conhecer é doloroso” – esta é a indicação de Zeus para o *phronein* humano, para o exercício e o exame constante da *phronesis*, daquela prudência no agir que é sabedoria do conhecer e do escolher.

Assim, a dor se configura eminentemente como “uma das chaves com as quais se abre não só o ser mais íntimo de cada um, mas também o mundo em geral” (Jünger, 1963, p. 151). Não surpreende, portanto, que a filosofia tenha se ocupado do sofrimento humano desde os tempos mais antigos. Seja no sentido de uma ética eudaimônica em relação à questão de uma vida que vale a pena viver, ou na libertação das paixões e das agitações por elas causadas, seja no sentido da ética atual em relação ao acolhimento do sofrimento alheio que ganha relevância moral – nestas e em muitas outras abordagens o sofrimento torna-se o foco principal da reflexão filosófica. Um filósofo acima de todos quis explicar como libertar o homem da dor: Schopenhauer. Em *O mundo como vontade e representação*, desde uma perspectiva de pessimismo radical, ele argumentou que a especulação sobre a dor não se deve concentrar em alcançar a felicidade, mas nas razões pelas quais não se é feliz. Apesar de sua atitude adversa, Schopenhauer foi capaz de demonstrar através de sua investigação filosófica que existem regras para se livrar da dor e sentir alívio durante o caminho da existência humana. Schopenhauer traçou assim uma linha de demarcação do sofrimento através do que ele chamou de “os caminhos da libertação da dor”. Dividido em três etapas (a experiência estética ou arte, a experiência moral e a experiência ascética) este caminho representa ao mesmo tempo um percurso de auto-conhecimento do humano, que descobre a si mesmo como criatura essencialmente determinada pela dor.

Em outra ocasião (Giubilato, 2016) mostrei a importância fundamental que a “questão da dor” assume no debate entre Heidegger y Jünger sobre a época da técnica contemporânea, caracterizada não só pela mobilização total de todo ente enquanto recurso material de produção, mas também pela nova figura da subjetividade enquanto “trabalhador”. Na época do niilismo e das suas manifestações catastróficas no século XX, a dor não é só uma componente fundamental do “fim da metafísica”; após a morte de deus abre-se a necessidade de experimentar uma nova relação do corpo (humano, social e político, mecanizado, industrializado) com a dor. E isso porque o sofrimento é um tema, em primeiro lugar, caracterizado por um certo “aspecto subjetivo”, e portanto com uma forte conotação de auto-referencialidade (ele afeta o sujeito no seu ser, e no mesmo sentir-se sujeito). Mas o sofrimento é também variado e abrangente em um sentido excêntrico: no sentido de uma antropologia da dor, as formas e das variantes da autocompreensão individual complementam-se e permitem que as características essenciais do sofrimento sejam colocadas à tona em relação à própria existência e às próprias referências radiais ao mundo.

Com respeito a isso, Buytendijk nos deixou páginas e reflexões memoráveis, através de um estudo detalhado e por assim dizer “pioneiro” da problemática da dor em seus desdobramentos fenomenológicos, psicológicos e metafísicos. Em sua famosa investigação *Sobre a dor*, publicada em 1943 no original holandês e logo depois, em 1948, na tradução alemã realizada por Plessner (quem foi amigo íntimo do médico holandês), Buytendijk escreve: “enquanto experimentamos nossa própria existência empírica e toda a vida como exteriorização de nosso próprio movimento, de nossa própria conservação e de nossa própria realização, a dor nos ensina até que ponto a vida mantém dentro dela a possibilidade de ser inimiga de si mesma” (Buytendijk, 1958, p. 67). O enigma que representa para o pensamento esta possibilidade da vida de vir a ser quase uma inimiga de si mesma na experiência da dor, a qual caracteriza essencialmente a condição humana, é um rosto – para utilizar o símbolo do sentido mais profundo e mais autenticamente ético do humano segundo Lévinas



– estranho e devorador, que nos persegue com sua incessante tortura. Como devemos pensar a relação entre o humano e o sofrimento? Ou seja, qual a relação, qual o sentido, entre a dor da existência e a existência da dor?

Em Nietzsche é uma característica típica do sofrimento o fato de que neste estado a existência humana não se torne dialética. Em nenhuma das formas de sofrimento apresentadas pela “fenomenologia do sofrimento” de Nietzsche, a própria existência humana coloca-se em dúvida. Como afirma Brogan em seu estudo sobre o significado central que a dor e o sofrimento assumem na filosofia de Nietzsche: “Power does not avoid suffering. It grows out of suffering. Suffering is not to be avoided; it is normal and necessary as an aspect of growth” (Brogan, 1988, p. 55). E assim, a dor pode ser descrita como o acontecer da mais profunda auto-afetação da existência humana (cf. Buytendijk, 1958, p. 144), ela produz o comparecimento evidente e inevitável de uma ferida, de uma lesão na unidade da consciência humana. Todavia, embora o sofrimento também seja um fenômeno reflexivo, tal auto-reflexão está ausente na dor e, conseqüentemente, nas formas de sofrimento de Nietzsche. O fenômeno de sofrimento se assemelha ao conceito de “infelicidade” de Kierkegaard nesta característica. Assim, as pessoas infelizes não são dialéticas, e procuram a causa do sofrimento fora e independentemente de seu próprio assunto.

Como no caso de Nietzsche em comparação à filosofia de Schopenhauer e Kierkegaard, também Scheler expande e aprofunda ulteriormente a reflexão sobre o tema do sofrimento. Enquanto conjunto de valor e emocionalidade, Scheler descreve um sofrimento que não se concentra apenas no sofrimento do indivíduo, mas que pode ser visto em um quadro de referência maior. Dentro deste quadro de referência, ao sofrimento é dado um sentido. Na filosofia de Scheler, portanto, esta expansão da problemática da dor deve ser entendida a partir da enucleação de uma “hierarquia de valores” que constitui o fundamento da sua proposta antropológico-filosófica em geral e da questão da dor em particular.

Todavia, antes de examinar a possibilidade de uma antropologia filosófica da dor em Scheler e Buytendijk, abordaremos brevemente o contexto problemático na qual ela surge, ou seja, a polémica husserliana contra a alienação da *Lebenswelt*, do mundo da vida originário, ocultado através do procedimento de objetivação das ciências positivas e da natureza e, sobretudo, contra o dualismo que separa o corpo, reduzido a uma coisa, a um objeto entre outras objetualidades, e a *psyche*, a mente ou espírito. A esta repetição do dualismo cartesiano entre *res cogitans* (imaterial) e *res extensa* (material), à ingênua objetivação psicofísica, a esse “naturalismo ingênuo” que, segundo Husserl, representa o fundamento comum tanto do *psicologismo* como do *antropologismo*, ele opõe um *cogito*, uma subjetividade, que é sempre encarnada e, portanto, sempre esteticamente localizada – ou seja constituída na abertura originária da *aisthesis*, da percepção – em um corpo vivente [Leib]. Assim, a fenomenologia substitui ao dualismo corpo-alma a correlação transcendental corpo vivente - mundo: o mundo como “mundo da vida” e o corpo como “corporeidade funcional e cinestética”.

II.

Na primeira seção (A) da terceira parte da *Crise das ciências européias*, dedicada à clarificação do problema transcendental “a partir da questão retrospectiva acerca do mundo da vida pré-dado” (Husserl, 2012, p. vi), Husserl aborda a possibilidade de uma análise e, portanto, de uma ciência do mundo da vida [*Lebenswelt*], como parte do problema mais geral de uma ciência objetiva. De fato, segundo ele, no mundo da vida – que é o mundo concreto, puramente visível e prático da relação imediata da subjetividade com o seu entorno historicamente determinado e familiar, e que portanto é a cada vez já pressuposto como fundamento do nosso “irreflexo” estar-no-mundo – ficaria implícita uma multiplicidade de operações constitutivas, uma infinitude constituinte, que deve ser explicitada e aclarada. A “verdadeira ciência”, a ciência primeira, consiste nesta transformação teleológica do que ainda é obscuro e que deve ser revelado; neste sentido a fenomenologia enquanto ciência necessária da *Lebenswelt* refere-se a um ideal de cientificidade nova: *Phänomenologie als neue Wissenschaft*, a fenomenologia como ciência nova, não é uma construção especulativa, mas sim uma progressiva operação do revelação e explicação. Ela é um *logos didonai*, ou seja uma:

(...) explicitação do mundo, como aquele onde me encontro sendo. O mundo me é dado do modo como é dado a fados. Explicitá-lo no seu que e nas suas maneiras de representação é explicitá-lo naquilo em que é mundo para todos, como o que para cada homem é cognoscível e em cada caso válido na conexão das maneiras de representar de todos (que psiquicamente pertencem ao mundo) (Husserl, 2012, p. 390).

E este mundo pré-dado, que segundo Husserl ficou não-explicito e pressuposto em Kant, é o reino originário da subjetividade “última e universal” (Husserl, 2012, p. 92) – a subjetividade transcendental constituinte, entendida na sua concreção como corporeidade cinestética “funcional-realizadora”.

A questão intencional retrospectiva da ciência, da filosofia, pelo seu sentido conduziu-nos ao mundo da vida circundante e à explicitação do que lhe pertence. Este mundo é o da nossa vida comum, ao qual nos sabemos referidos na nossa consciência de um ser aí com outros sob a forma de uma comunidade universal, então, na consciência do tornar comum da vida desta comunidade universal; isto, porém, de tal modo que este é, para nós, na nossa certeza constante, o único e o mesmo mundo, como aquele onde nós próprios somos com todo o pulsar da nossa vida (Husserl, 2012, p. 417).



Este pulsar originário funcional (e anônimo) da nossa vida deve ser investigado por meio de uma operação universal, chamada de operação “espiritual”: trazer à luz a subjetividade anônima e sua vida interna, orgânica. Desta forma, a fenomenologia revela uma nova dimensão (transcendental) da vida profunda [*Tiefenleben*] e, portanto, a contrasta com a vida superficial [*Flachenleben*], ou seja aquela dimensão à qual a psicologia naturalista (e Kant também) permaneceram ligados. A vida profunda, que Husserl chama também de *fungierendes geistiges Leben*, “vida espiritual funcional”, age (embora escondida e não reconhecida) ao longo de toda experiência, na sua totalidade. Nesta totalidade funcional da vida transcendental constituinte Husserl funda a distinção fundamental entre o corpo entendido como objeto, como uma “coisa entre coisas” no mundo – ou seja o corpo material enquanto *Körper* – e o corpo próprio, o corpo vivente e funcional, o *Leib*. Porém, a materialidade das “coisas” no mundo, e a corporeidade dos objetos e dos outros que encontram-se no mundo, está inseparavelmente ligada à *fungierende Leiblichkeit*, à corporeidade funcional e cinestética, como resulta claramente da *V Meditação Cartesiana* (§ 52 e 53). Nesse texto a relação (dialética?) entre *ego* e *alter-ego*, e entre o próprio e o alheio/estranho que acontece no espelhamento da própria corporeidade funcional na “outra”, é colocada no nível cinestético. O *Leib*, enquanto corpo “vivido” e funcional, vive e funciona nas operações dos seus órgãos e aptidões perceptivas, cujo funcionamento deve ainda ser reconduzido ao “eu” – enquanto centro da orientação cinestética – e portanto ao *movimento* (e às possibilidades cinéticas) do *ego*. Assim, desde um ponto de vista transcendental, o corpo material enquanto *Körper* e o corpo próprio, o corpo vivente e funcional, o *Leib*, são essencialmente diferentes, pois o *Leib* é o *único* corpo perceptivo, e é o único corpo constantemente no meu campo perceptivo, justamente na modalidade de centro operativo funcional dele.

O corpo [*Körper*] que pertence ao meu mundo circundante primordial (o corpo do outro) é, para mim, corpo no modo “ali”. O seu modo de aparição não emparelha, em associação direta, com o modo de aparição que o meu soma [*Leib*], de cada vez, tem efetivamente (no modo aqui), mas desperta antes reprodutivamente uma aparição semelhante, pertencente ao sistema constitutivo do meu soma enquanto corpo no espaço [*Körper*]. [...] Também aqui se realiza um emparelhamento, [...] nele não surgem apenas os modos de aparição do meu corpo que são desde logo despertados, mas antes este meu próprio corpo, enquanto unidade sintética desses modos de aparição e dos seus múltiplos outros modos familiares de aparição (Husserl, 2013, p. 156).

Nesta formulação husserliana da corporeidade funcional emerge uma particular concepção da sensibilidade enquanto funcionamento, egológico, do corpo próprio através da rede de orientações cinestéticas e espaciais. Destaca-se assim estruturalmente aquela situação total cinestético-sensorial [*kinästetisch-sinnliche Gesamtsituation*] que literalmente forma e organiza o imediato estar-no-mundo da subjetividade.

Porém, o *Leib* representa também a concreção de um paradoxo. Ele é experimentado, por princípio, como corpo próprio que experimenta a materialidade das coisas, como centro funcional do campo de experiência cinesteticamente organizado, e que, conseqüentemente, contém em si o princípio da constituição ontológica da natureza material (como Husserl explica detalhadamente no segundo volume das *Ideias*). Neste sentido, a espacialidade causal “das coisas” é experimentada pelo *Leib* como um “centro primário de referência” (Husserl, 1969, p. 65), em relação ao qual a espacialidade corporal [*leibliche Raumllichkeit*] é constituída de tal forma que o corpo é colocado como ponto primário em torno do qual o espaço vivido é ordenado, coordenado e significado. Meu corpo próprio é “ponto zero” [*Nullpunkt*] da coordenação experiencial e cinestética. No entanto, além de ser também uma coisa física – um *Körper* – o *Leib* apresenta uma certa autonomia “espiritual” com relação ao caráter elementar das substâncias e à materialidade do mundo. Ele é tanto dependente quanto livre do princípio de causalidade psicofísica, sendo ele o ponto de “irradiação” principal da rede intencional cinestética que permite a constituição da materialidade e da espacialidade. Ele depende da causalidade psicofísica (*psychophysische Kausalität*) – enquanto é sempre também um *Körper* – e, ao mesmo tempo, é o “princípio autônomo” dela.

Neste sentido o *Leib* é um ponto de encontro paradoxal, um ponto de transformação e inserção recíproca [*Umschlagspunkt*] do interno e do externo, do transcendente e do imanente, do corporal e do espiritual, do intencional e do causal, do passivo e do ativo. Ele é o centro de constituição de um “campo de localização” perceptivo-cinestética no espaço-tempo causal e, ao mesmo tempo, é ele próprio localizado, sendo tanto corpo movido [*bewegter Körper*] como princípio do movimento cinestético. Na reciprocidade desta co-pertença de *principium* e *principiatum*, de causa e “causado”, o *Leib* se revela assim como alma [*Seele*], como um princípio de autonomia incorporado e sempre incarnado em um corpo vivo (cf. Husserl, 1969). A unidade fenomenológica de *Leib* e *Seele* deslocada na correlação corpo vivente – mundo constitui, portanto, o fundamento, paradoxal, da mônada animal concreta em seu desenvolvimento, em sua gênese e história, e representa assim um lugar privilegiado para a problematização, filosófica, da experiência e do fenômeno emocional da dor.

III.

Tal problematização fenomenológica da experiência da dor acontece com a filosofia de Scheler. Nela, a dor é explicitamente descrita de forma fenomenológica. Tal descrição tenta inferir, a partir do fenômeno da



dor, características e qualidades próprias do mundo e do humano. Portanto, já desde esta perspectiva podemos ver como a fenomenologia de Scheler assume uma postura crítica frente à primazia (exclusiva) da racionalidade e elabora uma posição que reivindica a validade dos fenômenos “emocionais” da vida. Com respeito a isso, para Scheler há evidentemente questões ontológicas que assumem uma importância fundamental: a centralidade do fenômeno da dor se manifesta na dimensão a priori das emoções [*Gefühle*] (ou sentimentos) e dos valores [*Werte*]. A sensibilidade [*das Fühlen*], portanto, possui um caráter originário e essencial, que nos abre para a dimensão dos valores, através de uma experiência de evidência que não pode ser refutada nem por observação, nem por indução. O sentir e as sensações não podem ser considerados como um fenômeno antropológico de segunda importância. E é por isso que a determinação ontológica do valor e da “emocionalidade” torna clara a peculiar posição fenomenológico-antropológica básica de Scheler, quem examina a dor enquanto fenômeno ético e emocional. De acordo com isto, a dor e o sofrimento devem ser entendidos como um complexo de valor e sentimento. Na interação destes dois aspectos, o sofrimento pode ser descrito como uma discrepância percebida de valores: através do sofrimento, a destruição de valores pode ser experimentada.

Portanto, segundo Scheler a sensação de sofrimento [*Leidensempfindung*] é precedida por uma sensação de valores [*Wertempfindung*]. O ponto de partida da reflexão dele é uma ética fenomenológica das emoções, nas quais o sentimento revela a essência imediata dos valores. A teoria scheleriana das sensações se desenvolve a partir desta teoria dos valores, que por sua vez também sofre uma mudança no curso do trabalho e da pesquisa dele. Um primeira e precoce teoria do valor é esboçada já na sua tese de doutorado, sob o título de *Contribuições para a determinação dos vínculos entre relações lógicas e éticas*, publicada em 1899 e ainda bastante influenciada pelo Neokantismo. Porém, nos anos seguintes ele modifica e transforma sua teoria dos valores, e se volta para a fenomenologia. De acordo com Henckmann (2000), estas duas etapas podem e devem ser vistas num contexto único de desenvolvimento teórico. No específico, são justamente alguns aspectos de sua teoria dos valores que levam Scheler à fenomenologia de Husserl.

De fato, as formas da dor, na filosofia de Scheler, são formas que surgem de uma interioridade para logo exteriorizar-se e externar-se. Para descrever este movimento, e o sofrimento que o acompanha, é necessária uma teoria geral das sensações que possa dar conta de, e explicar, a complexidade fenomenológica da vida emocional. Sentimentos e sensações opostos podem coexistir, na complexidade emocional, segundo a perspectiva filosófica de Scheler. A diferenciação e complexidade na qual Scheler capta o fenômeno da emocionalidade é particularmente evidente em seu conceito de “estratificação da vida emocional” – que, fenomenologicamente, deve ser colocado em relação com a pesquisa constitutivo-regressiva da análise husserliana das estratificações e sedimentações genéticas daquela vida de consciência profunda [*Tiefleben*] já anunciada acima. As camadas da emocionalidade, ou seja, os estratos e as sedimentações da vida emocional do sujeito, recebem sua profundidade através da “profundidade do eu” ao qual todas são referidas (Scheler, 1966, p. 334).¹ De fato, esta característica peculiar de “referência-ao-eu” [*Ichbezogenheit*] pertence especialmente às emoções, que “são todas dirigidas ao eu, ou seja à persona” (Scheler, 1966, p. 334). E de acordo com a sua definição da eguidade [*Ichheit*] torna-se claro que os sentimentos e as emoções, como elementos estruturais da percepção interior, devem ter uma relação especial com o *ego*: sentimentos e emoções estão ontologicamente localizados no reino do *ego*. “Desde o princípio as emoções são emoções do eu; elas podem ser separadas dele unicamente por meio de uma atividade; ou seja: seguindo a própria tendência mais íntima elas, por assim dizer, regressam ao eu de forma automática” (Scheler, 1966, p. 335). É preciso, portanto, de uma atividade (e de uma vontade correspondente) para poder separar, de alguma forma, as emoções do eu, do *ego* que é o centro de coordenação da vida emocional. Pelo contrário, há outras atividades do espírito, segundo Scheler, pelas quais a atividade consiste justamente num movimento contrário, ou seja, no esforço constante de manter este contato originário com o eu: “os conteúdos intelectuais devem, de alguma forma, ser retidos pelo eu, se não querem separar-se dele” (Scheler, 1966, p. 335). A partir desta aderência total da vida emocional ao eu, Scheler distingue essencialmente entre as seguintes camadas da emocionalidade:

1) A camada mais periférica é representada pela sensibilidade, pelas afeições sensíveis. Especialmente com relação a essa tipologia de afetos Scheler fala do estado emocional como fenômeno não-intencional, que “se refere de forma imediata a um objeto” (Scheler, 1966, p. 262). Esta referência objetual é chamada de “duplamente indireta”, já que adere ao *ego* ainda menos do que as duas seguintes camadas emocionais. As afeições sensíveis são estendidas e localizadas em uma parte do corpo, e é precisamente nesta circunstância, nesta aderência ao corpo, que se esgota, por assim dizer, a sua referência egóica, porque como parte do corpo elas estão relacionadas ao *ego* apenas pelo fato fenomenal inexorável de que o corpo [*Leib*] é “o meu corpo”. Neste caso o estado afetivo [*Gefühlszustand*] é sempre e continuamente dado na atualidade e, portanto, também não há a possibilidade de simpatizar [*Mitfühlen*] com uma afeição sensível (alheia). A vida emocional desta camada mais externa, portanto, não mostra nenhuma continuidade de significado, ou seja, não pertence a nenhum contexto de satisfação; pelo contrário, as afeições da sensibilidade encontram-se, segundo Scheler, constantemente em oposição à atenção intencional que pode ser dirigida a elas. E elas estariam até submetidas à vontade, na medida em que podem ser repetidas por meio da reprodução ou réplica dos estímulos correspondentes (Scheler, 1966, p. 336).

¹ Já Theodor Lipps, quem foi professor de Scheler em Munique, tinha desenvolvido uma “ciência da experiência interior” e descrito as dimensões profundas dos sentimentos e da emocionalidade em seu estudo *Vom Fühlen, Wollen und Denken* (de 1902).



2) No segundo nível emocional encontramos as sensações vitais e corporais, que são estendidas e só podem ser localizadas em relação à extensão total do corpo, à totalidade do corpo vivido. Nesse aspecto eles diferem das afeições sensíveis, porque não estão relacionados ao ego através de uma parte do corpo, mas através de todo o corpo, tais como acontece com as sensações de saúde, cansaço ou (des-)conforto (Scheler, 1966, p. 340). Tais afectos “vitais” eles expressam algo em relação às nossas vidas e às nossas existências, às situações existenciais da nossa vida e às estações dela, o que é particularmente evidente nos casos da doença e da saúde. Além disso, eles podem ser “simpatizados” [*mitgeföhlt*], e replicados: consequentemente nesse caso haveria, segundo Scheler, uma memória emocional. Assim, se as afeições da sensibilidade são meros estímulos, os afectos vitais representam já uma camada valorativa, cujas influências podem ser promotoras ou inibidoras da vida (Scheler, 1966, p. 342).

3) No terceiro nível encontramos as “sensações anímicas” [*seelische Geföhle*], que apresentam uma referência imediata ao eu, no sentido de que não são mediados pela corporeidade do *Leib*. São experienciadas imediatamente como “meus sentimentos” pessoais. Scheler, neste caso, utiliza o exemplo do luto para falar destas “qualidades egóicas sem extensão” (Scheler, 1966, p. 344).

4) Enfim, no nível mais profundo da estratificação da vida emocional da subjetividade Scheler coloca “sentimentos espirituais” [*geistige Geföhle*], como o desespero ou a paz do espírito. Enquanto parte da vida profunda, tais sentimentos nem podem ser considerados como “estados do eu”, como condições ou disposições da subjetividade em relação ao mundo “externo” e objetual. Neles o eu nem pode mais ser distinto, ou separado, da sua situação concreta, pois os sentimentos espirituais dizem respeito a uma totalidade da concreção vital. “Estes sentimentos parecem surgir e – por assim dizer – efluir do ponto de origem dos próprios atos espirituais, e parecem inundar com a sua luz e sua escuridão tudo o que é dado nestes atos, tudo o mundo interior e exterior (Scheler, 1966, p. 344). O sentimento transcende assim as distinções entre eu, pessoa e mundo e compreende toda a existência, de uma forma absoluta e totalizante.² Um sentimento tão absoluto só pode acontecer de forma totalizante, completa, ou não está presente. Esta absolutização também justifica a não-condicionalidade deste sentimento, pois toda dependência ou controlabilidade perceptível que possa ser realizada por nós contradiria esta absolutização (Scheler, 1966, p. 345).

Considerado neste contexto teórico e hermenêutico, na filosofia de Scheler o fenômeno da dor refere-se tanto à sua teoria das emoções como à teoria dos valores. A dor e o sofrimento, na sua afeição mais profunda, podem ser experienciados como estado emocional totalizante, desprovido que qualquer referência corporal, ou também intencional a algum objeto. Este estado emocional total, no qual o eu existe, pode ser percebido de diferentes maneiras emocionais e funcionais. As várias formas de sofrimento, portanto, têm uma própria profundidade, dada da interação “atmosférica”, não mecânica nem intencional, entre o estado emocional e o sentir, o perceber, o apreender algo. Assim, a dor pode ser localizada ao longo das camadas profundas da vida emocional, aquelas dos sentimentos espirituais, onde podem ser encontradas as formas de sofrimento mais profundo, a dor e o desespero. Nas camadas periféricas (das sensações ou dos sentimentos vitais) encontram-se p. ex. os estímulos corporais dolorosos, e as sensações gerais de doença. Mas é com o fenômeno do *trágico*, que segundo Scheler pode ser entendido como uma forma de sofrimento devido ao momento do luto que caracteriza a tragédia, que finalmente se destaca a importância da teoria dos valores de Scheler no complexo das formas de sofrimento e da dor. No luto trágico, o sofrimento está exposto como uma característica do mundo, que sofre e – por assim dizer – “está de luto” pela perda e pela destruição de valores. A possibilidade do trágico, e portanto da dor enquanto “elemento metafísico da existência”, residiria na diferença inconciliável entre o mundo dado e o ranking ideal dos valores.

A fenomenologia da emocionalidade e da estratificação da vida emocional proposta por Scheler mostra a necessidade para uma antropologia do sofrimento de uma análise crítica e sensível do fenômeno subjacente. Sua filosofia é caracterizada, portanto, pelo fato de que a amplitude da variação e o espectro das possíveis formas de sofrimento são pensados de uma maneira tanto unitária quanto diferenciada e hierárquica, dentro de um esquema valorativo que se manifesta já na esfera da passividade corporal, atravessa o campo perceptivo inestético da subjetividade e vai até uma dimensão espiritual e metafísica. A filosofia do sofrimento de Scheler, entretanto, também esclarece outro aspecto essencial para uma antropologia filosófica da dor: a intencionalidade dos sentimentos pode revelar um contexto de significado que torna possível descrever o sofrimento da dor em termos *funcionais* [*funktional*].

No entanto, a não intencionalidade dos estados emocionais parece, a princípio, contradizer uma visão antropológica funcional do sofrimento. Como é que um estado, um puro estado no sentido de “condição” na qual o sujeito se encontra, poderia ser colocado em um contexto funcional? No caso da tristeza, p. exemplo, o objeto não é sempre dado, nem definido, nem é necessariamente um objeto ou algo concreto. Segundo Scheler, neste caso seriam outros atos, posteriores – como pode ser o pensamento, o ato intelectual – que estabelecem a relação entre o sentimento e um objeto. E isso explicaria também a razão pela qual podemos perguntar-nos por que estamos tristes, e porque nos encontramos neste estado emocional (Scheler, 1966, p. 262).

² Evidentemente a partir desta caracterização dos sentimento espirituais como afeitos que envolvem e condicionam, colocando-la em questão, a totalidade da existência humana, abre-se a possibilidade de um diálogo com as tonalidades afetivas fundamentais [*Grundstimmungen*] no sentido heideggeriano, pensado sobretudo a partir da dinâmica entre o plano ontológico-estrutural do existencial [*existenzial*] e aquele das determinações da existência considerada na sua imediaticidade, que é o plano existencial [*existenziell*] das ciências (e, p. ex., das exigências clínicas).



Na descrição antropológico-funcional da dor a intencionalidade aparece então na forma de uma certa *sinalização*, ou *simbolização* [*Zeichenhaftigkeit*], dado que as camadas emocionais são reconhecidas como signo de algo, como símbolo de reenvia a outra coisa. Esta *intencionalidade simbólica* deve ser considerada, na minha opinião, um dos conceitos mais importantes elaborados pela antropologia filosófica scheleriana para descrever a vida emocional. Como afirma Scheler:

Também a possibilidade de que um estado emocional funcione como “signo de algo” (como p. ex. a dor e suas diferentes tipologia) é sempre intermediada por um verdadeiro “sentir intencional” – não se funda, portanto, numa simples conexão associativa, objetivamente dirigida até uma certa finalidade” (Scheler, 1966, p. 267).

Assim, além do pensamento, também o sentimento deve ser considerado como um ato que conecta estados emocionais com um objeto, embora este objeto não seja dado no estado, e a conexão seja realizada de forma *indicativa, simbólica*. As afeções sensíveis, embora não participem propriamente de nenhum contexto de preenchimento [*Erfüllungszusammenhang*] – sendo elas, pontuais e efêmeras – nem de uma continuidade de sentido apresentam, todavia, uma função de *sinalização* (Scheler, 1966, p. 337), constituída principalmente a partir de associações e de atos intelectivos referidos a conteúdos de experiências prévias. Dessa forma produzir-se-ia um contexto associativo unitário e coerente, centrado nos órgãos e nos processos corporais do *Leib* subjetivo.

No caso da camada emocional das sensações vitais e corporais a situação seria totalmente diferente. Aqui a intencionalidade simbólica, a função de sinalização e de remissão – enquanto sensação intencional carregada já de valores – é dada imediatamente, e deve ser entendida com base na teoria dos valores já descrita, como afirma Rutishauser (1969). Através da própria corporeidade e da vida emocional são abertos conteúdos de valor do nosso ambiente, bem como os significados de valor dentro de nosso corpo, numa relação intencional simbólica. E sempre, constantemente, se trata de valores que dizem respeito à vida, a nossa vida, ao nosso viver em primeira pessoa a vida na situação atual concreta. Assim, p. ex., no frescor da floresta se sente a vitalidade de uma expectativa futura; e no sentimento de doença, de enfraquecimento, a possibilidade de uma doença iminente (Scheler, 1966, p. 342). Por fim, as camadas emocionais dos sentimentos mentais e espirituais não indicam um fortalecimento ou uma inibição da vida orgânica, mas sim uma hierarquia de valores e possibilidades que diz respeito à perfeição e integração, ou ruptura e enfraquecimento, da vida pessoal e espiritual (Scheler, 1963, p. 38 ss).

IV

Retornamos ao Buytendijk para nossas considerações conclusivas. Ele formula – com seu pensamento polimórfico e inter-disciplinar, por assim dizer “poroso” e permeado por várias solicitações e vários âmbitos dos saberes humanos, uma tentativa de determinar uma antropologia filosófica com base no *movimento* e no *espaço* propriamente humano. Sem desconsiderar a fisiologia tradicional do movimento, que pretende dar conta dos mecanismos anátomo-fisiológicos do humano e da sua corporeidade, ele considera que a fisiologia analítica, entretanto, é forçada a ignorar a existência e o movimento humano como *meu próprio movimento*, ou seja, como movimento intencional e existencial, centrado no *Leib*, e não só nas proporções matemáticas e nas leis mecânicas de um fenômeno físico. Buytendijk nota que a

[...] fenomenologia descobre que existe uma aliança secreta entre a corporeidade animal e a existência espiritual. Tal aliança está exclusivamente presente em cada função e expressão observável, mas nada é tão evidente como o movimento animal à medida que se torna a expressão do que há de mais humano no ser humano (Buytendijk, 1988, p. 15).

Mesmo a filosofia, segundo Buytendijk, tem grandes problemas em pensar adequadamente este “mover-se”, este movimento sempre auto-referido, que inaugura uma forma original de presença, uma esfera cinestética de perceptibilidade e possibilidades concretas do agir.³ Esta esfera bio-funcional parece ser ininteligível, e precisa ser examinada através da percepção. Porém na presença perceptiva é impossível localizar “objetivamente” o sujeito, e a própria noção de sujeito está sendo colocada em questão. É sim, uma esfera estática, porém sem uma abolição total do indivíduo; é caracteriza-se pela superação de limites, sem anulá-los totalmente, porque eles, na dinamicidade do movimento do corpo próprio, são “possuídos simultaneamente como um obstáculo e como apoio e impulso” (Buytendijk, 1957, p. 58). Inspirado pela palestra de Weizsäcker sobre *Gestalt und Zeit* (de 1942), Buytendijk explica as motivações pelas quais a gênese do movimento não poderia ser considerada como inscrita em um tempo físico homogêneo, e complica constantemente, através das relações mútuas, as dinâmicas generativas do espaço, do tempo e da forma. Da mesma forma o espaço vital deve ser considerado como “um campo de relações

³ Sobre esta questão, e sobre as expressões notórias “do que há de mais humano no ser humano” (como p. ex. o fenômeno do *sorriso*) consideradas a partir de um debate multidisciplinar, cf. Silva, 2018.



mútuas alcançadas pela percepção e ação” (Buytendijk, 1957, p. 80), totalmente diferente do espaço físico (delimitado pelas coordenadas cartesianas). Consequentemente ele rejeita também a abordagem kantiana do espaço, do espaço tridimensional euclidiano, como forma a priori de sensibilidade; este espaço puro da pura representação implicaria uma indiferença intencional “em relação ao dado”, e seria assim uma mera quimera da tentativa de uma auto-fundação no sujeito cognoscitivo das possibilidades do conhecimento (Buytendijk, 1957, p. 81). Mas isso submete a vida perceptiva à localização geométrica e reduz o mundo percebido ao mundo da ciência clássica, onde “não se considera a relação com um observador vivo e vitalmente interessado” (Buytendijk, 1957, p. 81). Longe de ser um produto puro da atitude racional, o espaço vital é estruturado por um conjunto de percepções e movimentos e, portanto, deve sempre ser pensado conjuntamente ao “tempo e o movimento”. E portanto, devemos concluir, que Buytendijk acredita que “uma distinção clara entre tempo e espaço caracteriza a atitude racional ou a atitude não-vital em geral” (Buytendijk, 1957, p. 89).

A partir disso, resulta importante ressaltar, no contexto da investigação sobre a dor, que a observação importante que Buytendijk retira de Bergson (do texto *Matéria e memória*) é a do *caráter dinâmico* da dor. O velho modelo de sensação, reação e sentimento faz tão pouca justiça a este movimento quanto aquele de *hyle, noesis e noema*. Bergson havia descrito a dor como um “esforço impotente”, como uma tentativa fútil e localizada de retirar-se de algo, como um movimento de retirada, e Buytendijk baseia evidentemente seu trabalho nisso. Para Buytendijk, a dor também tem uma parte de sensação, de experiência fisicamente registrada que pode ser descrita, mas que não forma seu núcleo essencial. A dor pode ser descrita como um “ser-atingido” antes de qualquer preparação ou atitude receptiva. Este caráter pático da dor, e também o movimento de retirada que lhe sucede, ou seja, aquela “reação impotente” que não consegue fugir do “ser-atingido” que já aconteceu, é o elemento fenomenologicamente mais relevante – e ontologicamente trágico – da perspectiva de Buytendijk sobre o sofrimento. De fato, em suas descrições fenomenológicas da dor ele fala abundantemente do “ser afetado” e “ser atingido” na nossa unidade psicofísica, da sensação de estar “irrevogavelmente à mercê dos outros” e da tendência, provocada pela dor – na totalidade dos níveis de valoração identificados em Scheler – de dissolver a conexão estrutural das funções senso-motoras.

O aspecto essencial, aqui, nos parece ser que a dor não é pensada a partir da localização senso-motoras da afeção sensível singular, mas da abertura protecional de um campo cinestético ativamente/passivamente constituído, centrado no *Leib*, que considera as afeções físicas tanto imprevisíveis como evitáveis, e que no entanto nunca permanecem limitadas apenas ao físico. À inevitável interação dolorosa com o mundo é possível reagir com um movimento de retirada ou, se isso não for possível, em casos extremos com uma profunda perda de controle de si mesmo. Assim, nem o “ser atingido” nem a “reação” podem ser pensados como atos propriamente intencionais conscientes, embora ambos encerrem uma relação com o mundo: a “ruptura” dolorosa e imprevista entre o organismo e o seu meio é, talvez, a chave para compreender a nossa relação e significação do mundo.

Em outras palavras, como afirmamos no começo citando as palavras de Jünger, a dor é verdadeiramente “uma das chaves com as quais se abre não só o ser mais íntimo de cada um, mas também o mundo em geral” (Jünger, 1963, p. 151).



Referências

- Buytendijk, F. (1957). *Attitudes et mouvements. Étude fonctionnelle du mouvement humain*. Trad. L. van Haecht. Bruges: Desclée de Brouwer.
- Buytendijk, F. (1958). *El dolor*. Madrid: Revista de Occidente.
- Buytendijk, F. (1988). The first smile of the child. *Phenomenology & Pedagogy*, 6(1), 15-24.
- Brogan, W. (1988). The Central Significance of Suffering in Nietzsche's Thought. *International Studies in Philosophy*, 20(2), 53-62. <https://doi.org/10.5840/intstudphil1988202128>
- Giubilato, G. J. (2016). Pain and history of being: Heidegger and Jünger on the pain in the era of technology. *Natureza Humana*, 19(1), 55-68. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1517-24302016000100004&lng=pt&nrm=iso&tlng=en
- Henckmann, W. (2000). Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung. Em C. Bremes et al. (Org.) *Person und Wert: Schelers "Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen* (p. 11-28). Freiburg: Alber.
- Husserl, E. (1969). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (Hua IV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2013). *Mediações cartesianas e conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Jünger, E. (1963) *Über den Schmerz*. Em *Werke 5: Essays*. Stuttgart: Klett.
- Rutishauser, B. (1969). *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*. Bern: Francke.
- Scheler, M. (1963). *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Bern: Francke.
- Scheler, M. (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern: Francke.
- Silva, C. A. F. (2018). Buytendijk e o fenômeno do primeiro sorriso na criança. *Revista do NUFEN*, 10(3), 105-123. <https://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol10.n03artigo40>

Recebido em 07.12.2020 – Aceito em 12.02.2021