

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume II - Nº 1
2021

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 2 – N. 1

2021

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 2, n. 1 (2021) – Curitiba, 2021.

220p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 2 n.1, 2021. 220p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 2- N. 1 - 2021

ISSN 2675-4673

EXPEDIENTE

Editor

Adriano Furtado Holanda
(Universidade Federal do Paraná)

Editores Associados

Anna Luiza Coli
(Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague)
Camila Muhl
(FAE-Centro Universitário)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Giovanni Jan Giubilato
(Universidade Federal de Lavras)
Paulo Coelho Castelo Branco
(Universidade Federal da Bahia)
Victor Luis Portugal Clavisso
(Georg-August Universität Göttingen)
Yuri Ferrete
(Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Conselho Editorial

Adelma Pimentel (Universidade Federal do Pará)
Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Universidade de São Paulo)
Antonio Ziri6n Quijano (Universidad Nacional Aut6noma de M6xico)
Carlos Moruj6o (Universidade Cat6lica Portuguesa)
Cris6stomo Lima do Nascimento (Universidade Federal Fluminense)
Daniel Rodrigues Ramos (Universidade Federal do Rec6ncavo Baiano)
Danilo Saretta Ver6ssimo (Universidade Estadual Paulista/Assis)
Eduardo Comarnich (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Ewerton Helder Bentes Castro (Universidade Federal do Amazonas)
Giovanni Jan Giubilato (Universidade Federal de Lavras)
Ileno Izidio da Costa (Universidade de Bras6lia)
Joelma Ana Gutierrez Esp6ndula (Universidade Federal de Roraima)
Jos6 Olinda Braga (Universidade Federal do Cear6)
Julio C6sar Vargas Bejarano (Universidad del Valle, Colombia)
Marcos Aur6lio Fernandes (Universidade de Bras6lia)
Mar6a Lucrecia Rovaletti (Universidade de Buenos Aires)
Mariana Cardoso Puchivailo (FAE-Centro Universit6rio)
Michael Barber (Saint Louis University)
Nilton J6lio de Faria (Pontif6cia Universidade Cat6lica de Campinas)
Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal)
S6vio Passafaro Peres (Universidade de S6o Paulo/Ribeir6o Preto)

Shirley Macêdo Vieira de Melo (Universidade Federal do Vale do São Francisco)

Diagramação e Arte Final
Innovart Publicidade

Financiamento

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

Apoio

Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (Abrapfe)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Victor Luis Portugal Clavisso (Universidade Federal do Paraná)

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos

Submissão exclusivamente online: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe>

Editor

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências
E-mail: aholanda@yahoo.com

As opiniões emitidas nos trabalhos aqui publicados, bem como a exatidão e adequação das referências bibliográficas são de exclusiva responsabilidade dos autores, portanto podem não expressar o pensamento dos editores. A reprodução do conteúdo desta publicação poderá ocorrer desde que citada a fonte.

SUMÁRIO

Editorial

Editorial (Português) – Editorial (Espanhol) – Editorial (Inglês)	VII
--	------------

Artigos – Dossier F. J. J. Buytendijk

A Figurabilidade do Jogo: Essência e Sentido do Lúdico em F. J. J. Buytendijk	2
The Figurability of the Play: Essence and Sense of the Ludic in F. J. J. Buytendijk.....	12
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)	
Primeiros Passos: Apropriações de F. J. J. Buytendijk na Educação Física Brasileira.....	22
First Steps: Appropriations of F. J. J. Buytendijk in Brazilian Physical Education	33
Gilson Santos Rodrigues (Universidade Estadual de Campinas), Eloisa Rosotti Navarro (Universidade Federal de São Carlos) & Rogério de Melo Grillo (Centro de Ciências da Educação, Florianópolis / Universidade Estadual de Campinas)	
A Importância do Jogo na Configuração Corporal da Vida Moderna	44
Silmara Mielke (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)	
Buytendijk e o Transtorno do Espectro Autista: Um Olhar Fenomenológico sobre a Experiência Infantil..	51
Litiara Kohl Dors (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)	
A Existência da Dor e a Dor da Existência: Considerações para uma Antropologia Filosófica	62
Giovanni Jan Giubilato (Universidade Federal de Lavras)	
A Dor de Existir: Buytendijk e Merleau-Ponty pensando o Sofrimento Humano	71
Iraquitam Caminha Oliveira (Universidade Federal da Paraíba)	
O Encontro como Tarefa Primeira da Fenomenologia: Reciprocidade e Desigualdade em Buytendijk	80
The Encounter as the Primary Task of Phenomenology. Reciprocity and Inequality in Buytendijk.....	90
André Dias de Andrade (Universidade de São Paulo) & Reinaldo Furlan (Universidade de São Paulo)	
A Questão da Mulher em Buytendijk e Simone de Beauvoir.....	100
Eloísa Benvenutti de Andrade (Universidade Federal de São Paulo)	

Artigos – Fluxo

A Práxis da Arte Revolucionária: Ghosting Uma História sem Sombras.....	111
The Art of Revolutionary Praxis: Ghosting a History without Shadows	123
Duane H. Davis (University of North Carolina, Asheville)	
Broken Tool or Disordered Existentiality? A Heideggerian Approach to Mental Illness.....	135
Marcelo Vieira Lopes (Universidade Federal de Santa Maria)	

Tradução - Texto Clássico

A Liberdade Viva e a Liberdade Moral na Consciência Infantil.....	145
F. J. J. Buytendijk (1951)	



EDITORIAL

A PHS – *Phenomenology, Humanities and Sciences* (Fenomenologia, Humanidades e Ciências) tem a enorme satisfação de trazer a público, particularmente ao leitor de língua portuguesa e inglesa, nessa edição que abre o ano de 2021, outro projeto editorial de longo alcance. Trata-se do Dossiê Especial F. J. J. Buytendijk (1887-1974). No cenário da tradição fenomenológica arraigada em solo holandês, Buytendijk talvez seja a figura que desponta com maior evidência. Isso, ao menos, por duas razões fundamentais. A primeira, em virtude de sua obra multifacetada, abrangendo originais pesquisas que tangenciam, no campo gravitacional epistemológico, a biologia, a antropologia humana e animal, a neuropsiquiatria, e até mesmo a medicina esportiva de cuja área ele consagrara inúmeros estudos que particularmente impactaram o mundo das ideias que cobre boa parte do século passado. Em segundo lugar, a sua obra, por ofício, científica, dialoga, de maneira ímpar, com a Filosofia e, em especial, com o movimento fenomenológico tanto na Alemanha quanto na França. Sobre isso não deixa de ser notável sobre o quanto Buytendijk é um leitor não só de Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, mas é igualmente revisitado, em particular, sobretudo, por esse último que, tanto em *A Estrutura do Comportamento* quanto na *Fenomenologia da Percepção*, consagra inúmeras reflexões sobre a sua produção epistêmica. Há, aí, um verdadeiro e fecundo colóquio; interlocução essa que inclusive levava Buytendijk a se aproximar dos trabalhos de outro iminente cientista de orientação fenomenológica que foi Kurt Goldstein (1878-1965).

O que não deixa de chamar a atenção é curiosamente o fato, não obstante o peso desse consórcio, sobre o quanto a obra buytendijkiana permanece ainda uma fonte esquecida, seja, aqui, no Brasil, seja mesmo na Europa. Há poucos trabalhos traduzidos em língua portuguesa dos quais, ao menos, três merecem destaque. O primeiro livro, sem data, é *O Homem e o Animal: Ensaio de Psicologia Comparada* traduzido por Álvaro Simões pela Editora Livros do Brasil de Lisboa. O segundo, *Psicologia do Futebol*, editado em 1965, pela Herder de São Paulo com tradução de Carlos Lopes de Mattos. O terceiro, por fim, é *A Mulher, seus Modos de Ser, de Aparecer, de Existir: Ensaio de Psicologia Existencial* com tradução de Teófilo Alves Galvão pela Editora UFPel, de Pelotas, RS, em 2010. Pois bem: isso é uma pequena amostra da demanda reprimida, no idioma da quinta flor do Lácio, em torno dos escritos buytendijkianos. Como se isso ainda não fosse o bastante, são raros os estudos sobre a obra do insigne mestre holandês. Foi, portanto, levando em conta esse déficit que a presente edição bilingue brinda ao leitor um primeiro grande estudo consagrado a Buytendijk.

É assim que a Revista abre a **Seção de Artigos** com o texto **“A figurabilidade do jogo: essência e sentido do lúdico em F. J. J. Buytendijk”** de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. O autor mostra como em *Essência e Sentido do Jogo*, Buytendijk retrata o que constitui a característica mais essencial do lúdico, qual seja, a figurabilidade (*Abbildbarkeit*). A esfera do jogo é a esfera das “figuras” e com ele, a esfera das “possibilidades”, da “fantasia”. Assim, ao antecipar os clássicos trabalhos de Johan Huizinga e, mais tarde, de Eugen Fink sobre a função do jogo como elemento culturalmente simbólico, agenciado tanto nos homens como nos animais como uma manifestação dos impulsos vitais, Buytendijk, então, praticamente parafraseia Husserl, ao postular que “jogar é jogar com alguma coisa”. O jogo, enfim, é marcado pelo signo da intencionalidade (não da ordem lógica, intelectual), mas àquela em que o jogador e o que é jogado perfazem uma só comunhão de essência e sentido. Ora, é esse ponto de vista gestáltico e, portanto, dialético, para além de uma interpretação meramente reducionista, que o artigo se debruça meticulosamente. O segundo texto é **“Primeiros passos: apropriações de F. J. J. Buytendijk na Educação Física brasileira”**, texto esse realizado em coautoria por Gilson Santos Rodrigues, Rogério de Melo Grillo e Eloisa Rosotti Navarro. Os autores situam a posição teórico-metodológica da obra de Buytendijk no âmbito da Educação Física brasileira. Para tanto, o texto se volta para uma revisão da Teoria do Se-Movimentar Humano (TSMH), na qual Buytendijk desfrutava de papel destacado, embora, suas ideias não sejam aprofundadas pelos estudos da área. *A posteriori*, é apresentada sua Teoria Geral e sua Antropologia de jogo. Nesse sentido, cabe observar que autores da Educação Física tem desconsiderado, largamente, as contribuições da Teoria Geral de Jogo e a plenitude das ideias da Antropologia de Jogo, o que, por si só, justifica, uma vez mais, uma apropriação da obra buytendijkiana. O terceiro artigo, de autoria de Silmara Mielke, intitula-se **“A importância do jogo na configuração corporal da vida moderna”**. Nele, a autora assinala, de maneira precisa, sobre a importância do brincar e do jogar para a configuração corporal das crianças e suas implicações na contemporaneidade. Mielke, então, discute o significado do brincar e do jogar, sem perder de vista o aspecto sócio-cultural e suas influências no desenvolvimento corporal da criança. O brincar e o jogar são duas condições que influenciam diretamente o cotidiano infantil e/ou juvenil, de maneira que a brincadeira poderá sempre influenciar e dinamizar a dimensão corporal e intercorporal. Já no



quarto texto, **“Buytendijk e o transtorno do espectro autista: um olhar fenomenológico sobre a experiência infantil”**, Litiara Kohl Dors discorre sobre questões relevantes para a compreensão do Transtorno do Espectro Autista (TEA) ao mesmo tempo em que apresenta elementos teórico-clínicos importados por Buytendijk. O desenvolvimento de estudos relacionados à Biologia e à Fisiologia por parte do autor, permite uma interlocução com as pesquisas atuais no campo das Neurociências. Para isso, trata-se de compreender, fenomenologicamente, a experiência da criança com TEA, mostrando que o corpo é portador de uma dimensão espiritual ou ontológica, que não deve ser negligenciada. E isso, em particular, em virtude da vivência intersubjetiva não apenas para a criança autista, mas para todo e qualquer ser humano. No caso do indivíduo com TEA, no entanto, a vivência de um encontro autêntico com outrem pode funcionar como um elemento terapêutico no sentido de propiciar a liberdade e o despertar da própria existência. Já em **“A existência da dor e a dor da existência: considerações para uma antropologia filosófica”**, quinto estudo do Dossiê, Giovanni Jab Giubilato explora as relações entre dor, corporeidade e movimento a partir de uma problematização da antropologia filosófica como 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. Em **“A dor de existir: Buytendijk e Merleau-Ponty pensando o sofrimento humano”**, Iraquitam Caminha Oliveira analisa a dor como experiência de existir, a partir de Buytendijk e Merleau-Ponty. Para fundamentar tal análise, o autor ilustra, nesse sexto trabalho, como esses dois pensadores consideram a dor, a partir da perspectiva fenomenológica, como expressão da condição humana de existir em permanente sofrimento. O estudo revela que somos marcados pelo trágico destino do sofrimento com uma impossibilidade radical de escaparmos da dor. O corpo próprio, que experimenta a dor singular de existir, revela uma espécie de dor constitutiva como mal-estar fundador da humanidade. O que Caminha conclui é que o sofrimento, que não pode ser eliminado, exige dos humanos o trabalho do amor em que somos chamados para cuidar uns dos outros. Desse modo, o amor é o sinal de esperança que torna possível nos ligarmos ao outro e ter compaixão pela sua dor. No sétimo artigo, **“O encontro como tarefa primeira da fenomenologia: reciprocidade e desigualdade em Buytendijk”**, Reinaldo Furlan e André Dias de Andrade registram a relevância fenomenológica do tema buytendijkiano do encontro tomando, como parâmetros opostos, Husserl e Levinas. Ver-se-á, no artigo, que o próprio Buytendijk se serve de vários autores da fenomenologia como peças-chave para a composição do ensaio, entre os quais Heidegger, Merleau-Ponty e Binswanger. A seguir, trata-se de explicitar a emergência da questão do encontro em quatro tópicos: o lugar do encontro, de caráter existencial engajado ao contexto histórico e social; a ambiguidade, como marca essencial do encontro; a reciprocidade, como condição do encontro, na maioria das vezes em situação de desigualdade, com destaque para a questão dos papéis sociais; e seu saldo para a fenomenologia, no qual o encontro não é um assunto entre outros, mas ponto de partida para a fenomenologia e interrogação de nossas experiências. Por fim, no oitavo artigo, **“A questão da mulher em Buytendijk e Simone de Beauvoir”**, Eloísa Benvenuti de Andrade discute a questão da mulher no pensamento de Buytendijk e Simone de Beauvoir. Para tanto, Eloísa parte da exposição da tese apresentada por Buytendijk (1887-1974) em seu livro *A Mulher, Seus Modos de Ser, de Aparecer, de Existir: Ensaio de Psicologia Existencial* trabalho esse que reverbera o monumental *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir. Por meio de uma análise fenomenológica descritiva, trata-se de compreender como Buytendijk critica o reducionismo biológico articulando conceitos como ser humano, corpo e liberdade à luz da defesa de um modo de ser existente e histórico da mulher revelado a partir do corpo. Partindo disso, a autora do artigo articula a perspectiva proposta por Buytendijk com o pensamento de Simone de Beauvoir cuja a questão acerca da existência feminina, para o pensador holandês, seria ainda tributária da consciência e da concepção existencial de liberdade oriunda dela.

Em **Fluxo Contínuo**, a seção edita dois notáveis trabalhos. O primeiro é o artigo do professor e pesquisador norte-americano Duane H. Davis, intitulado **“A Práxis da Arte Revolucionária: Ghosting Uma História sem Sombras”**. O autor então mostra que Merleau-Ponty, em *Humanismo e Terror* (1947), aborda o espectro de problemas relacionados à ação revolucionária. Seu ensaio, *O Olho e o Espírito* (1960), é mais conhecido como uma contribuição à estética. Duane avalia que há uma estrutura comum nesses trabalhos aparentemente díspares. Devemos rejeitar a ilusão da clarividência subjetiva como um padrão de práxis revolucionária, mas devemos também rejeitar qualquer luz idealizada da razão que ilumine tudo – que prometa uma história sem sombras. A natureza revolucionária de um ato deve ser estabelecida como tal através da práxis. As práxis criativas do revolucionário político ou do artista revolucionário são reconhecidas *ex post facto*. Contudo, cada uma envolve a criação de sua própria estética nova, na qual o valor daquela práxis deve ser compreendido espontaneamente e em bloco. Já o segundo texto, **“Ferramenta Quebrada ou Existência Desordenada? O Problema da Enfermidade Mental na Fenomenologia Existencial”**, Marcelo Vieira Lopes aborda sobre a forma adequada de compreensão da enfermidade mental do ponto de vista da fenomenologia existencial de Martin Heidegger via Schmid (2018). A enfermidade mental é apresentada como uma série de rupturas nas estruturas práticas e sociais da existência, por analogia com a análise do utensílio quebrado presente em *Ser e Tempo*. Marcelo Lopes, então, propõe uma análise da leitura de Schmid em três etapas: a primeira sustenta que esta leitura implica tanto uma transgressão categorial quanto uma perspectiva



funcionalista, ambas derivadas da analogia equivocada com o modo de ser dos utensílios; a segunda mostra que as rupturas nas estruturas práticas e sociais da existência não parecem ser suficientes para a manifestação de enfermidades mentais; e a terceira advoga-se a tese de que as perturbações na observância às normas são intimamente ligadas à experiência da enfermidade, mas apenas como consequência destas. Por fim, Lopes introduz uma abordagem relativa à autocompreensão mentalmente enferma prévia à tematização dos distúrbios de observância às normas; ele ainda sugere que uma perturbação no espaço modal da experiência causada por mudanças afetivas tem um papel importante na compreensão da enfermidade mental a partir da perspectiva fenomenológico-existencial.

Fechando a edição, o Dossiê disponibiliza em sua **Seção de Textos Clássicos**, a tradução de “**Liberté Vécue et la Liberté Morale dans la Conscience Enfantine**” de F. J. J. Buytendijk (1951). Esse artigo, cuidada e competentemente traduzido por Silmara Mielke, em bom vernáculo português, constitui um dos mais pujantes ensaios sobre o tema da liberdade no qual Buytendijk constrói uma aliança espiritualmente fenomenológico-existencial com Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, entre outros, no sentido de acentuar, no âmbito, em especial, da consciência infantil, o sentido último da liberdade vivida.

Isso posto, reunindo, aqui, pesquisadores do mais alto nível de diferentes universidades e até mesmo nacionalidades, o Dossiê dedica uma justa homenagem a F. J. J. Buytendijk como uma presença marcante para quem assim deseja situar o sentido e o alcance da fenomenologia como movimento não só filosófico, mas multidisciplinar que marcou época no cenário das ideias contemporâneas.

Ao público leitor, aqui, da PHS, um salutar experimento fenomenológico!

Toledo, PR, 31 de janeiro de 2021
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Editor Associado)



EDITORIAL

PHS – *Phenomenology, Humanities and Sciences* (Fenomenologia, Humanidades e Ciências) is extremely pleased to bring to the public, particularly to the Portuguese and English-speaking reader, this edition that opens the year 2021, another long-range editorial project. This is the Special Dossier F. J. J. Buytendijk (1887-1974). In the context of the phenomenological tradition rooted in Dutch soil, Buytendijk is perhaps the figure that emerges with greater evidence. This, at least, for two fundamental reasons. The first, due to his multifaceted work, encompassing original research that touches, in the epistemological gravitational field, biology, human and animal anthropology, neuropsychiatry, and even sports medicine, in which he had enshrined numerous studies that particularly impacted the world of ideas that covers much of the last century. Second, his work, by trade, scientific, dialogues, in a unique way, with Philosophy and, in particular, with the phenomenological movement both in Germany and France. It is noteworthy about this how much Buytendijk is a reader not only of Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Simone de Beauvoir and Merleau-Ponty, but is also revisited, in particular, above all, by the latter who so much in *The Structure of Behavior* and in the *Phenomenology of Perception*, enshrines countless reflections on its epistemic production. There is a real and fruitful colloquium there; an interlocution that even led Buytendijk to approach the work of another imminent phenomenologically oriented scientist who was Kurt Goldstein (1878-1965).

What does not fail to draw attention is the fact, despite the weight of this consortium, that the buytendijkian work remains a forgotten source, whether here in Brazil or even in Europe. There are few works translated into Portuguese, of which at least three are worth mentioning. The first undated book, *O Homem e o Animal: Ensaio de Psicologia Comparada* translated by Álvaro Simões by Editora Livros do Brasil de Lisboa. The second, *Psicologia do Futebol*, published in 1965 by Herder of São Paulo with translation by Carlos Lopes de Mattos. Finally, the third is *A Mulher, seus Modos de Ser, de Aparecer, de Existir: Ensaio de Psicologia Existencial* with translation by Teófilo Alves Galvão by editora UFPel, in Pelotas, RS, in 2010. Well, this is a small sample of the pent-up demand, in the language of the fifth flower of Lazio, around the Buytendijkian writings. As if that were not yet enough, studies on the work of the distinguished Dutch master are rare. It was, therefore, taking this deficit into account that the present bilingual edition offers the reader of a first major study on Buytendijk.

That is how the Journal opens the **Articles Section** with the text **“The figurability of the game: essence and sense of the ludic in F. J. J. Buytendijk”** by Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. The author shows how in *Essence and Sense of the Game*, Buytendijk portrays what constitutes the most essential characteristic of the ludic, namely, figurability (*Abbildbarkeit*). The sphere of the game is the sphere of “figures” and with it, the sphere of “possibilities”, of “fantasy”. Thus, by anticipating the classic works of Johan Huizinga and, later, Eugen Fink on the function of the game as a culturally symbolic element, seen in both men and animals as a manifestation of vital impulses, Buytendijk then practically paraphrases Husserl, when postulating that “to play is to play with something”. The game, in short, is marked by the sign of intentionality (not of a logical, intellectual order), but one in which the player and what is played make up a single communion of essence and meaning. Now, it is this *Gestalt* and, therefore, dialectical point of view, in addition to a purely reductionist interpretation, that the article looks at meticulously. The second text is **“First steps: appropriations by F. J. J. Buytendijk in Brazilian Physical Education”**, a text co-authored by Gilson Santos Rodrigues, Rogério de Melo Grillo and Eloisa Rosotti Navarro. The authors place the theoretical and methodological position of Buytendijk’s work in the scope of Brazilian Physical Education. To this end, the text turns to a review of the Theory of Human Movement (TSMH), in which Buytendijk enjoys a prominent role, although his ideas are not deepened by studies in the area. *Posteriori*, its General Theory and its Game Anthropology are presented. In this sense, it is worth noting that authors of Physical Education have largely disregarded the contributions of General Game Theory and the fullness of the ideas of Game Anthropology, which, in itself, justifies, once again, an appropriation of the Buytendijkian work. The third article, written by Silmara Mielke, is entitled **“The importance of game in the body configuration of modern life”**. In it, the author points out, precisely, about the importance of play and game for the body configuration of children and its implications in contemporary times. Mielke, then, discusses the meaning of play and game, without losing sight of the socio-cultural aspect and its influences on the child’s body development. Play and game are two conditions that directly influence children’s and / or youth’s daily life, so that play can always influence and dynamize the body and intercorporeal dimension. In the fourth text, **“Buytendijk and the autism spectrum disorder: a phenomenological look at the children’s experience”**, Litiara Kohl Dors discusses issues relevant to the understanding of Autism Dysmorphology Measure (ADM) at the same time that it presents theoretical- clini-



cal data imported by Buytendijk. The development of studies related to Biology and Physiology by the author, allows a dialogue with current research in the field of Neuroscience. For this, it is about understanding, phenomenologically, the child's experience with ADM, showing that the body has a spiritual or ontological dimension, which should not be neglected. And this, in particular, due to the intersubjective experience not only for the autistic child, but for each and every human being. In the case of the individual with ADM, however, the experience of an authentic encounter with another person can function as a therapeutic element in order to provide freedom and the awakening of one's own existence. Already in "**The existence of pain and the pain of existence: considerations for a philosophical anthropology**", fifth study of the Dossier, Giovanni Jab Giubilato explores the relationships between pain, corporeality and movement from a problematization of philosophical anthropology as an autonomous discipline, but essentially interdisciplinary, in which several issues, methodologies and problems converge both from philosophy and anthropology as well as from empirical sciences, neurology and physiology. The main references of this attempt to think about the existence of pain and the pain of existence in a philosophical-anthropological perspective will be Buytendijk, Scheler and Husserl. In "**The pain of existing: Buytendijk and Merleau-Ponty thinking about human suffering**", Iraquitana Caminha Oliveira analyzes pain as an experience of existing, from Buytendijk and Merleau-Ponty. To support such an analysis, the author illustrates, in this sixth work, how these two thinkers consider pain, from the phenomenological perspective, as an expression of the human condition of existing in permanent suffering. The study reveals that we are marked by the tragic fate of suffering with a radical impossibility to escape pain. The body itself, which experiences the singular pain of existing, reveals a kind of constitutive pain as the founding malaise of humanity. What Caminha concludes is that suffering, which cannot be eliminated, demands from humans the work of love in which we are called to care for one another. In this way, love is the sign of hope that makes it possible for us to connect with others and have compassion for their pain. In the seventh article, "**The meeting as the first task of phenomenology: reciprocity and inequality in Buytendijk**", Reinaldo Furlan and André Dias de Andrade record the phenomenological relevance of the buytendijkian theme of the meeting taking Husserl and Levinas as opposite parameters. It will be seen in the article that Buytendijk himself uses several authors of phenomenology as key pieces for the composition of the essay, including Heidegger, Merleau-Ponty and Binswanger. Next, it is necessary to explain the emergence of the issue of the meeting in four topics: the place of the meeting, of an existential character engaged in the historical and social context; ambiguity, as an essential feature of the meeting; reciprocity, as a condition of the meeting, most often in situations of inequality, with an emphasis on the issue of social roles; and its balance for phenomenology, in which the encounter is not a subject among others, but a starting point for phenomenology and interrogation of our experiences. Finally, in the eighth article, "**The question of women in Buytendijk and Simone de Beauvoir**", Eloísa Benvenuti de Andrade discusses the question of women in the thoughts of Buytendijk and Simone de Beauvoir. To this end, Eloísa starts from the exposition of the thesis presented by Buytendijk (1887-1974) in his book *The Woman, Her Ways of Being, of Appearing, of Existing: Essay of Existential Psychology* work that reverberates the monumental *The Second Sex* of Simone de Beauvoir. Through a descriptive phenomenological analysis, it is about understanding how Buytendijk criticizes biological reductionism by articulating concepts such as human being, body and freedom in the light of the defense of a woman's existing and historical way of being revealed from the body. Based on this, the author of the article articulates the perspective proposed by Buytendijk with the thought of Simone de Beauvoir whose question about the feminine existence, for the Dutch thinker, would still be a tributary of the conscience and the existentialist conception of freedom arising from her.

In **Continuous Flow**, the section edits two notable works. The first is the article by the American professor and researcher Duane H. Davis, entitled "**The Art of Revolutionary Praxis: Ghosting a History without Shadows**". The author then shows that Merleau-Ponty, in *Humanism and Terror* (1947), addresses the spectrum of problems related to revolutionary action. His essay, *Eye and Mind* (1960), is best known as a contribution to aesthetics. Duane evaluates that there a common structure exists in these apparently disparate works. We must reject the illusion of subjective clairvoyance as a standard of revolutionary praxis; but also we must reject any idealized light of reason that illuminates all that promises a history without shadows. The revolutionary nature of an act must be established as such through *praxis*. The creative *praxes* of the political revolutionary or the revolutionary artist are recognized *ex post facto*; yet each involves the creation of its own new aesthetic wherein the value of that *praxis* is to be understood spontaneously and all at once. The second text, "**Broken Tool or Disordered Existentiality? A Heideggerian Approach to Mental Illness**", Marcelo Vieira Lopes addresses the proper way of understanding mental illness from the point of view of Martin Heidegger's existential phenomenology via Schmid (2018). Mental illness is addressed as a series of disruptions in the practical and social structures of existence, by analogy with the broken tool analysis as presented in *Being and Time*. Marcelo Lopes then proposes an analysis of Schmid's reading in three steps: the first supports that her reading implies both a categorial transgression and a functionalist perspective, both of which derive from the mistaken use of the broken tool analogy; the second shows that disruptions in the practical and social structures of existence do not seem sufficient for the manifestation of mental illness; and the third defends the thesis that rule-following disturbances are closely linked to the experience of illness, but just as a consequence of that experience. Finally, Lopes introduces an approach to the mentally ill self-understanding prior



to the thematization of rule-following disturbances; he still suggests that a disruption in the modal space of experience linked to affective changes plays an important role in understanding mental illness from an existential-phenomenological perspective.

Closing the edition, the Dossier makes available in its **Classical Texts Section**, the translation of *La Liberté Vécue et la Liberté Morale dans la Conscience Enfantine* by F. J. J. Buytendijk (1951). This article, carefully and competently translated by Silmara Mielke, in a good Portuguese vernacular, constitutes one of the most powerful essays on the theme of freedom in which Buytendijk builds a spiritually phenomenological-existential alliance with Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, among others, in the in order to accentuate, in the scope, in particular, of child consciousness, the ultimate sense of lived freedom.

That said, gathering, here, researchers of the highest level from different universities and even nationalities, the Dossier pays a fair tribute to F. J. J. Buytendijk as a striking presence for those who wish to situate the meaning and scope of phenomenology as a movement not only philosophical, but multidisciplinary that marked the epoch in the scene of contemporary ideas.

To the reading public here at PHS, a salutary phenomenological experiment!

Toledo, PR, January 31, 2021
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Associate Editor)



EDITORIAL

A PHS – *Phenomenology, Humanities and Sciences* (Fenomenología, Humanidades y Ciencias) se complace enormemente en llevar al público, en especial al lector de habla portuguesa e inglesa, esta edición que abre el año 2021, otro proyecto editorial de largo alcance. Este es el Dossier Especial F. J. J. Buytendijk (1887-1974). En el contexto de la tradición fenomenológica arraigada en suelo holandés, Buytendijk es quizás la figura que emerge con mayor evidencia. Esto, al menos, por dos razones fundamentales. La primera, por su obra polifacética, que engloba una investigación original que toca, en el campo gravitacional epistemológico, la biología, la antropología humana y animal, la neuropsiquiatría e incluso la medicina deportiva, en la que ha consagrado numerosos estudios que impactaron especialmente en el mundo de ideas que cubre gran parte del siglo pasado. En segundo lugar, su trabajo, de oficio, científico, dialoga, de manera única, con la Filosofía y, en particular, con el movimiento fenomenológico tanto en Alemania como en Francia. Llama la atención sobre esto cuánto Buytendijk es un lector no sólo de Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty, sino que también es revisitado, en particular, sobre todo, por este último que tanto en *A Estructura del Comportamiento* y en la *Fenomenología de la Percepción*, encierra innumerables reflexiones sobre su producción epistémica. Allí hay un coloquio real y fructífero; una interlocución que incluso llevó a Buytendijk a acercarse al trabajo de otro científico inminente de orientación fenomenológica que fue Kurt Goldstein (1878-1965).

Lo que no deja de llamar la atención es el hecho, a pesar del peso de este consorcio, que la obra buytendijkiana sigue siendo una fuente olvidada, ya sea aquí en Brasil o incluso en Europa. Son pocas las obras traducidas al portugués, de las cuales al menos tres son dignas de mención. El primer libro sin fecha, traducido por Álvaro Simões por Editora Livros do Brasil de Lisboa. El segundo, *Psicologia do Futebol*, publicado en 1965 por Herder de São Paulo con traducción de Carlos Lopes de Mattos. Finalmente, el tercero es *A Mulher, seus Modos de Ser, de Aparecer, de Existir: Ensaio de Psicologia Existencial* con traducción de Teófilo Alves Galvão de Editora UFPel, en Pelotas, RS, en 2010. Bueno, este es una pequeña muestra de demanda reprimida, en el lenguaje de la quinta flor del Lacio, en torno a los escritos de Buytendijk. Por si fuera poco, los estudios sobre la obra del distinguido maestro holandés son escasos. Por tanto, teniendo en cuenta este déficit, la presente edición bilingüe ofrece al lector un primer gran estudio sobre Buytendijk.

Así abre la Revista la Sección de Artículos con el texto “**La figurabilidad del juego: esencia y sentido lúdico en F. J. J. Buytendijk**” de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. El autor muestra cómo en *Esencia y Sentido del Juego*, Buytendijk retrata lo que constituye la característica más esencial de la alegría, a saber, la figurabilidad (*Abbildbarkeit*). La esfera del juego es la esfera de las “figuras” y con ella la esfera de las “posibilidades”, de la “fantasía”. Así, al anticipar las obras clásicas de Johan Huizinga y, más tarde, Eugen Fink sobre la función del juego como elemento culturalmente simbólico, visto tanto en hombres como en animales como manifestación de impulsos vitales, Buytendijk prácticamente parafrasea a Husserl, al postular que “jugar es jugar con algo”. El juego, en definitiva, está marcado por el signo de la intencionalidad (no de orden lógico, intelectual), sino en el que el jugador y lo que se juega conforman una única comunión de esencia y significado. Ahora bien, es esta *Gestalt* y, por tanto, el punto de vista dialéctico, además de una interpretación puramente reduccionista, lo que el artículo analiza con detenimiento. El segundo texto es “**Primeros pasos: apropiaciones de F. J. J. Buytendijk en la Educación Física brasileña**”, un texto en coautoría de Gilson Santos Rodrigues, Rogério de Melo Grillo y Eloisa Rosotti Navarro. Los autores sitúan la posición teórica y metodológica del trabajo de Buytendijk en el ámbito de la Educación Física brasileña. Para ello, el texto pasa a una revisión de la Teoría del Movimiento Humano (TSMH), en la que Buytendijk disfruta de un papel destacado, aunque sus ideas no son profundizadas por estudios en el área. *A posteriori*, se presenta su Teoría General y su Antropología de Juegos. En este sentido, cabe señalar que los autores de Educación Física han descuidado en gran medida los aportes de la Teoría General de Juegos y la plenitud de las ideas de la Antropología de Juegos, que, en sí misma, justifica, una vez más, una apropiación de la obra buytendijkiana. El tercer artículo, escrito por Silmara Mielke, se titula “**La importancia del juego en la configuración corporal de la vida moderna**”. En él, la autora señala, de manera precisa, la importancia del brincar y el jugar para la configuración corporal de los niños y sus implicaciones en la época contemporánea. Mielke luego analiza el significado de jugar y sin perder de vista el aspecto sociocultural y sus influencias en el desarrollo corporal del niño. Brincar y jugar son dos condiciones que influyen directamente en la vida diaria de los niños y / o jóvenes, por lo que el juego siempre puede influir y dinamizar la dimensión corporal e intercorpórea. En el cuarto texto, “**Buytendijk y el trastorno del espectro autista: una mirada fenomenológica a la experiencia de los niños**”, Litiara Kohl Dors analiza cuestiones relevantes para la comprensión del trastorno del espectro autista (TEA) al mismo tiempo que presenta teóricas- datos clínicos importados por Buytendijk. El desarrollo de estudios relacionados con



la Biología y la Fisiología por parte del autor, permite un diálogo con la investigación actual en el campo de las Neurociencias. Para ello, se trata de comprender, fenomenológicamente, la experiencia del niño con TEA, demostrando que el cuerpo tiene una dimensión espiritual u ontológica, que no debe descuidarse. Y esto, en particular, debido a la experiencia intersubjetiva no solo para el niño autista, sino para todos y cada uno de los seres humanos. En el caso del individuo con TEA, sin embargo, la experiencia de un encuentro auténtico con otra persona puede funcionar como un elemento terapéutico para brindarle libertad y el despertar de la propia existencia. Ya en “**La existencia del dolor y el dolor de la existencia: consideraciones para una antropología filosófica**”, quinto estudio del Dossier, Giovanni Jab Giubilato explora las relaciones entre dolor, corporeidad y movimiento desde una problematización de la antropología filosófica como disciplina autónoma, pero esencialmente interdisciplinar, en el que confluyen diversas cuestiones, metodologías y problemas tanto de la filosofía y la antropología como de las ciencias empíricas, neurología y fisiología. Los principales referentes de este intento de pensar la existencia del dolor y el dolor de la existencia en una perspectiva filosófico-antropológica serán Buytendijk, Scheler y Husserl. En “**El dolor de existir: Buytendijk y Merleau-Ponty pensando en el sufrimiento humano**”, Iraquitán Caminha Oliveira analiza el dolor como una experiencia de existir, desde Buytendijk y Merleau-Ponty. Para sustentar tal análisis, el autor ilustra, en este sexto trabajo, cómo estos dos pensadores consideran el dolor, desde la perspectiva fenomenológica, como expresión de la condición humana de existir en permanente sufrimiento. El estudio revela que estamos marcados por el trágico destino del sufrimiento con una imposibilidad radial de escapar al dolor. El propio cuerpo, que experimenta el dolor singular de existir, revela una especie de dolor constitutivo como fundador del malestar de la humanidad. Lo que concluye Caminha es que el sufrimiento, que no se puede eliminar, exige al ser humano el trabajo del amor en el que estamos llamados a cuidarnos unos a otros. De esta manera, el amor es el signo de la esperanza que nos permite conectarnos con los demás y sentir compasión por su dolor. En el séptimo artículo, “**El encuentro como primera tarea de la fenomenología: reciprocidad y desigualdad en Buytendijk**”, Reinaldo Furlan y André Dias de Andrade registran la relevancia fenomenológica del tema buytendijkiano del encuentro tomando a Husserl y Levinas como parámetros opuestos. Se verá en el artículo que el propio Buytendijk utiliza a varios autores de la fenomenología como piezas clave para la composición del ensayo, entre ellos Heidegger, Merleau-Ponty y Binswanger. A continuación, es necesario explicar el surgimiento del tema del encuentro en cuatro temas: el lugar del encuentro, de carácter existencial comprometido en el contexto histórico y social; la ambigüedad, como rasgo esencial del encuentro; la reciprocidad, como condición del encuentro, más a menudo en situaciones de desigualdad, con énfasis en el tema de los roles sociales; y su equilibrio para la fenomenología, en la que el encuentro no es un tema entre otros, sino un punto de partida para la fenomenología y el interrogatorio de nuestras vivencias. Finalmente, en el octavo artículo, “**La cuestión de la mujer en Buytendijk y Simone de Beauvoir**”, Eloísa Benvenuto de Andrade analiza la cuestión de la mujer en el pensamiento de Buytendijk y Simone de Beauvoir. Para ello, Eloísa parte de la exposición de la tesis presentada por Buytendijk (1887-1974) en su libro *La Mujer, sus Modos de Ser, de Aparecer, de Existir: Ensayo de Psicología Existencial* obra que reverbera la monumental *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir. A través de un análisis fenomenológico descriptivo, se trata de comprender cómo Buytendijk critica el reduccionismo biológico articulando conceptos como ser humano, cuerpo y libertad a la luz de la defensa de la forma histórica y existente de la mujer de ser revelada desde el cuerpo. A partir de esto, la autora del artículo articula la perspectiva propuesta por Buytendijk con el pensamiento de Simone de Beauvoir cuya pregunta sobre la existencia femenina, para el pensador holandés, seguiría siendo un afluente de la conciencia y la concepción existencialista de la libertad surgida de ella.

En **Flujo continuo**, la sección edita dos obras destacadas. El primero es el artículo del profesor e investigador estadounidense Duane H. Davis, titulado “**La praxis del arte revolucionario: fantasma de una historia sin sombras**”. Luego, el autor muestra que Merleau-Ponty, en *Humanism and Terror* (1947), aborda el espectro de problemas relacionados con la acción revolucionaria. Su ensayo, *El Ojo y el Espíritu* (1960), es más conocido como una contribución a la estética. Duane cree que hay una estructura común en estas obras aparentemente dispares. Debemos rechazar la ilusión de la clarividencia subjetiva como patrón de praxis revolucionaria, pero también debemos rechazar cualquier luz idealizada de la razón que ilumine todo, que prometa una historia sin sombras. El carácter revolucionario de un acto debe establecerse como tal a través de la praxis. La praxis creativa del político revolucionario o del artista revolucionario se reconoce ex post facto. Sin embargo, cada uno implica la creación de su propia nueva estética, en la que el valor de esa praxis debe entenderse de forma espontánea y en bloque. El segundo texto, “**¿Herramienta rota o existencia desordenada? El problema de la enfermedad mental en la fenomenología existencial**”, Marcelo Vieira Lopes aborda la forma adecuada de entender la enfermedad mental desde el punto de vista de la fenomenología existencial de Martin Heidegger a través de Schmid (2018). La enfermedad mental se presenta como una serie de rupturas en las estructuras prácticas y sociales de la existencia, por analogía con el análisis del utensilio roto presente en *Ser y tiempo*. Marcelo Lopes, entonces, propone un análisis de la lectura de Schmid en tres etapas: la primera sostiene que esta lectura implica tanto una transgresión categórica como una perspectiva funcionalista, ambas derivadas de la errónea analogía con el modo de ser de los utensilios; el segundo muestra que las alteraciones en las estructuras prácticas y sociales de la existencia no parecen ser suficientes para la manifestación de la enfermedad mental; y el tercero defiende la tesis de que las alteraciones en la observancia de las normas están



íntimamente ligadas a la vivencia de la enfermedad, pero sólo como consecuencia de éstas. Finalmente, Lopes introduce un enfoque relacionado con la autocomprensión del enfermo mental previo a la tematización de las perturbaciones en la observancia de las normas; sugiere además que una alteración en el espacio modal de la experiencia causada por cambios afectivos tiene un papel importante en la comprensión de la enfermedad mental desde una perspectiva fenomenológico-existencial.

Cerrando la edición, el Dossier pone a disposición en su **Sección de Textos Clásicos**, la traducción de “**La Liberté Vécue et la Liberté Morale dans la Conscience Enfantine**” de F. J. J. Buytendijk (1951). Este artículo, traducido de manera cuidadosa y competente por Silmara Mielke, en una buena lengua vernácula portuguesa, constituye uno de los ensayos más poderosos sobre el tema de la libertad en el que Buytendijk construye una alianza espiritualmente fenomenológico-existencial con Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, entre otros, en con el fin de acentuar, en el ámbito, en particular, de la conciencia del niño, el sentido último de libertad vivida.

Dicho esto, reuniendo, aquí, investigadores del más alto nivel de diferentes universidades e incluso nacionalidades, el Dossier rinde un justo homenaje a F. J. J. Buytendijk como presencia llamativa para quienes desean situar el significado y alcance de la fenomenología como un movimiento no solo filosófico, pero multidisciplinar que marcó época en el escenario de las ideas contemporáneas.

Para el público lector aquí en PHS, ¡un saludable experimento fenomenológico!

Toledo, PR, 31 de enero de 2021
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Editor asociado)

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ARTIGOS

DOSSIER F. J. J. BUYTENDIJK



A FIGURABILIDADE DO JOGO: ESSÊNCIA E SENTIDO DO LÚDICO EM F. J. J. BUYTENDIJK*

The Figurability of the Play: Essence and Sense of the Ludic in F. J. J. Buytendijk

CLAUDINEI APARECIDO
DE FREITAS DA SILVA**

La Figurabilidad del Juego: Esencia y el Sentido de lo Lúdico en F. J. J. Buytendijk

Resumo: Em seu livro *Essência e Sentido do Jogo*, F. J. J. Buytendijk retrata o que constitui a característica mais essencial do lúdico, qual seja, a figurabilidade (*Abbildbarkeit*). A esfera do jogo é a esfera das “figuras” e com ele, a esfera das “possibilidades”, da “fantasia”. É esse ponto de vista gestáltico e, portanto, dialético, para além de uma interpretação meramente reducionista, que se pretende, aqui, examinar.

Palavras-chave: Buytendijk; Figurabilidade; Jogo; Essência; Sentido.

Abstract: In his book *Essence and Play's Sense*, F. J. J. Buytendijk portrays what is the most essential feature of the play, i.e, the figurability (*Abbildbarkeit*). The play's sphere of is the sphere of the “figures” and with it, the sphere of “possibility”, “fantasy”. It is the gestaltic point of view and therefore dialectic, apart from merely reductionist interpretation, which is intended here to examine.

Keywords: Buytendijk; Figurability; Play; Essence; Sense.

Resumen: En su libro *Esencia y Sentido del Juego*, F. J. J. Buytendijk retrata lo que es la característica más esencial del lúdico, es decir, la figurabilidad (*Abbildbarkeit*). La esfera del juego es la esfera de las “figuras” y, con él, la esfera de las “posibilidades”, de la “fantasía”. Es ese punto de vista gestáltico y por lo tanto dialéctico, más allá de una interpretación puramente reduccionista, que tiene por objeto examinar aquí.

Palabras-clave: Buytendijk; Figurabilidad; Juego; Esencia; Sentido.

* Trabalho apresentado no II Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia (CIF&P) e no IV Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenologia (CBPF), Curitiba, UFPR, 2019.

** Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE, Toledo, PR). E-mail: casilva@uol.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>.



Introdução

Entre a primeira metade e início da segunda do século XX três importantes trabalhos marcam, indelevelmente, a literatura sobre a natureza do jogo. Vem a público, em 1938, o clássico *Homo Ludens: o Jogo como Elemento da Cultura* de Johan Huizinga, (2010). Para o historiador e linguista holandês, o “espírito do jogo” preside todas as principais manifestações da cultura humana, em todas as épocas e sociedades. Outra significativa obra é *O Jogo como Símbolo do Mundo (Spiel als Weltsymbol)*, de Eugen Fink, editada, na Alemanha, em 1960, pela Stuttgart, e, na França, em 1966, pela Minuit, sob o título *Le Jeu comme Symbole du Monde*. Trata-se de um texto fervorosamente imbuído por eloquente espírito fenomenológico que o autor, seguramente, deve muito à forte influência exercida por Husserl de quem, aliás, trabalhou como assistente.

Ambos os livros, seja de Huizinga, seja de Fink, são, contudo, precedidos e, de certo modo, também tocados por outra importante obra assinada por um grande nome da cultura científica holandesa: o antropólogo e biólogo F. J. J. Buytendijk. Trata-se, nada mais nada menos que, *Essência e Sentido do Jogo: o Jogo nos Homens e nos Animais como Manifestação dos Impulsos Vitais. (Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb)*. Esse trabalho, publicado, em 1933, pela Wolff de Berlin, terá uma edição castelhana logo mais, em 1935, pela *Revista de Occidente*, de Madrid, com o título, *El Juego y su Significado: el Juego en los Hombres y en los Animales como Manifestación de Impulsos Vitales*. Como veremos, a seguir, o texto se reveste de um interesse ímpar, não apenas quanto ao seu pioneirismo em termos de debate temático como o aqui em voga, mas, ainda, pela inspiração gestáltica, em que se move. A propósito, o que não se pode perder de vista é o acento fenomenológico (peculiarmente intencional) quando se discute a essência última do jogo por meio de um conceito-chave operado por Buytendijk: a categoria de figurabilidade (*Abbildbarkeit*)¹. Esta ideia está na raiz mesma da dinâmica do lúdico cuja peculiaridade é o objeto do jogo, que pode se traduzir na emblemática tese apresentada pelo autor, quase parafraseando Husserl², de que “jogar é jogar com alguma coisa”. Adentremos, então, nas sendas da obra.

Premissas Metodológicas

O problema do jogo começa a ganhar especial relevo já no início de século passado constituindo, sobremaneira, um núcleo de interesse não só no interior da prática desportiva em particular, mas, igualmente, no âmbito das pesquisas psicológicas. O fato, por exemplo, de o jogo revelar, melhor que qualquer outro evento, uma extraordinária abundância de relações diversas com questões relativas à disputa, ao amor, ao símbolo como imagem do mundo, já, por si, atesta o raio de abrangência desse inventário e seu valor indiscutivelmente epistemológico. Ora, é a partir desse contexto mais amplo que se situa o instrutivo, embora pouco conhecido, livro de Buytendijk, *El Juego y su Significado*. O estudo parte de uma descrição fenomenológica do jogo não apenas restrito à experiência humana propriamente, mas animal, como um todo.

Buytendijk como um bom investigador fenomenológico que é inicia observando que para além da evidente simplicidade do curso da vida há um momento em que essa se eleva ao nível de um problema: é quando “o homem se coloca numa atitude nova – inquisidora –em e pela vida” (Buytendijk, 1935, p. 9; grifo nosso). Por que o coração palpita, porque o pássaro constrói seu ninho? perguntamos. Questões como essas indicam, precisamente, uma causa (princípio) e um fim, é verdade, mas ainda apontam, em última análise, um sentido da conduta. Fato é que “também a observação do mundo animal nos leva a inquirir pelo sentido do comportamento animal bem mais do que por sua causa” (Buytendijk, 1935, p. 9). Essa ideia, aliás, será melhor desenvolvida pelo autor em *Le Corps comme Situation Motivante* (1959). Nesse breve, mas, instigante trabalho, inspirando-se em Merleau-Ponty, Buytendijk retoma a distinção entre “causa” e “motivo”. É preciso renunciar a comum aceção extremamente vasta da teoria clássica da noção de “causa” que a define como um determinante exterior ao seu efeito a fim de compreender, ao contrário, o “motivo” como um antecedente que age

1 Acerca do conceito-chave buytendijkiano de “figurabilidade”, cabe observar que, na edição castelhana (1935), diretamente do alemão, que, aqui, seguiremos, o tradutor, abre uma nota na página 132 a fim de verter o termo germânico *Bild* por figura. Isso é muito significativo para quem é versado na cultura fenomenológica e, sobretudo, gestáltica da qual, Buytendijk, inclusive, é herdeiro direto! A melhor tradução de *Abbildbarkeit* é mesmo “figurabilidade” e não “representação”! Quer dizer, Buytendijk mostra, a todo tempo, ao longo do livro, que a dinâmica do jogo é figurativa. Tantos os homens quanto os animais, na experiência lúdica, operam com figuras e não com representações, ideias ou conceitos. A Psicologia da *Gestalt* (Psicologia da Forma) opera com o princípio fenomenológico figura/fundo! É por isso que o nosso autor retoma de Strauss a distinção entre “pático” e “gnóstico”, justamente para diferenciar o que é figurativo do representacional.

2 “Por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de ‘ser consciência de algo’” (Husserl, 1976, §84, p. 188). Ou: “A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (Husserl, 1966, §14, p. 28).



conforme seu sentido, sentido esse validado por uma decisão. “Motivo e decisão são dois elementos de uma situação: o primeiro é a situação como fato, o segundo, a situação assumida” (Buytendijk, 1959, p. 10). Ora, não obstante ser notável de Buytendijk reconhecer, em parte, o mérito, por exemplo, da teoria darwinista como também de toda a Biologia hegemônica de então que partem do princípio de que todos os fenômenos vitais possuem um fim, cabe notar o quanto a ideia de causalidade não passa de uma noção-limite quando se trata de compreender a estrutura do comportamento. Como assevera o autor:

Apesar da fecundidade dessa ideia para explicar numerosos fenômenos vitais, tem-se visto cada vez com maior clareza que não é possível interpretar *todos* os fatos nos animais e nas plantas desde esse ponto de vista. Na região do ser vivo, se dão forças primordiais que determinam com *necessidade* forçosa o curso dos acontecimentos sem atenção à finalidade alguma (Buytendijk, 1935, p. 10).

A cosmovisão aristotélica, teleológica como princípio explicativo, não é convincente o suficiente para um autor como Buytendijk³. Para além, pois, de uma observação ingênua da natureza que se apoia quase sempre em fatos banais há algo que surpreende, quer dizer, que nos reenvia a algum acontecimento em sua primordialidade. E isso tanto no mundo das crianças quanto dos animais. Como reconhece o autor holandês: “entre os jogos humanos e os jogos animais se encontra um parentesco profundo” (Buytendijk, 1935, p. 91-92). É nesse cenário que se torna possível figurar o sentido último do jogo, isto é, sua essência mais íntima. Buytendijk (1935, p. 11), então, observa:

O jogo se converteu em problema para os psicólogos da infância e para os pedagogos. Também a Etnologia tem descrito os jogos, em especial, dos povos primitivos. O jogo, no entanto, não é uma ocupação exclusiva das crianças e dos povos primitivos, senão também dos animais e do civilizado adulto. Para este, o biólogo, não menos que o médico, tem que prestar atenção ao problema do jogo.

Esses exemplos atestam sobre o quanto o fenômeno do jogo não se restringe apenas a uma especialidade, a um só campo de pesquisa. Ademais, os próprios fatos mostram o limite da análise experimental; tanto é que a “Biologia, tal como se praticava nos laboratórios, tampouco oferecia aos médicos grandes apoios para uma inteligência profunda do homem” (Buytendijk, 1935, p. 12). Por meio desse *modus operandi*, se perdia, quase que, por completo, “a unidade da existência humana” (Buytendijk, 1935, p. 12), pois

A divisão da ciência que estuda a vida em uma Fisiologia orientada físico-quimicamente e uma Psicologia afastada da vida, se considera cada vez mais como um obstáculo crescente para uma compreensão profunda dos fenômenos vitais. [...]. Jamais se dá, de maneira imediata, a separação entre processos psíquicos e fisiológicos. (Buytendijk, 1935, p. 12).

Essa discussão exige, por um instante, maior atenção. O discurso hegemônico por demais assentado, nos círculos científicos, em favor da cisão teórico-metodológica, não resiste à crítica. Senão, vejamos: “o fato de que a ciência considerara essa separação como princípio metódico fundamental se explica tão somente na medida em que todo trabalho científico começa com uma presunção acerca da natureza própria do objeto que investiga” (Buytendijk, 1935, p. 13). Trata-se, apenas, disso! Esse reconhecimento já basta para compreender, voltando, agora, à experiência lúdica, de que “o princípio do jogo não se efetiva, de modo algum, *no* organismo. Um olhar superficial já nos adverte que a ação do ambiente sobre o organismo não é indiferente na aparição do fenômeno do jogo e, sobretudo, de sua forma” (Buytendijk, 1935, p. 13). Esse argumento, todavia, não poderia deixar de nos reenviar a Goldstein, a quem, aliás, Buytendijk, além de Merleau-Ponty, sempre externará enorme apreço. Em *A Estrutura do Organismo (Der Aufbau des Organismus)*, Goldstein costura essas mesmas premissas metodológicas. São três: a primeira “[...] *leva em conta todos os fenômenos que apresenta um organismo* [...]”. Inicialmente não há nem fenômenos importantes nem fenômenos insignificantes” (Goldstein, 1983, p. 20). A segunda busca “[...] elucidar os fenômenos em si-mesmos” (Goldstein, 1983, p. 21). A terceira consiste em “[...] não considerar nenhum fenômeno sem referência ao organismo e à situação na qual se o observa” (Goldstein, 1983, p. 23-24; cf. Silva, 2015). Esse caráter holístico, inteiramente assumido pela teoria goldsteiniana do organismo, traz para o primeiro plano a irrevogável premissa de que é preciso redefinir a fisiologia e a vida suspendendo-se os preconceitos mecanicistas e vitalistas que arbitra, por assim dizer, uma cisão entre o organismo e o mundo externo. Ora, a fisiologia permanece legítima, mas deve ser recolocada na dialética entre o organismo e o meio, insiste Goldstein; dialética essa em que o organismo perfaz com o mundo um todo indivisível. Há uma estrutura do sentido (Silva, 2012) a ser, fenomenologicamente, descrita à luz da experiência e que, portanto, o pesquisador não pode manter-se, em absoluto, neutro ou indiferente.

Voltando a Buytendijk, há todo um fundo onde tudo flui e conflui na natureza. A ciência realmente endurece e, com isso perde a essência da arte do movimento, do jogo. É que “a natureza se expressa numa linguagem que só formalmente se corresponde com a nossa e assim sucede que nem sempre compreendemos o seu sentido” (Buytendijk, 1935, p. 14). Daí paira o ar de espanto do pensador holandês:

³ Veja, por exemplo, o caso da teoria de Groos (1896).



Quanta distância entre a natureza inesgotável e profundamente viva e a descrição preciosa! Todas nossas manifestações não são senão pálidos esquemas, contornos indicativos. Ainda que logremos captar algo, sufocaremos o ser vivo com o peso morto de nossas palavras. Tão mingudadamente como as grinaldas de pano que adornam uma rua ao emprestar o ar de um campo florescente, assim nossas descrições de uma criança ou de um animalzinho que jogam têm que ver com a realidade (Buytendijk, 1935, p. 15).

A crítica ao cientificismo formalista é acompanhada por uma reinvenção metodológica que, em certo sentido, inspira-se na psicanálise. É o que reconhece Buytendijk (1935, p. 16): “A Psicologia, graças sobretudo, o influxo de Freud, tem descoberto todo um mundo de relações insuspeitas entre os fenômenos mais elementares e sensíveis da vida”. Tratou-se, pois, de um importante esforço metódico de vanguarda permitindo que renascesse outro olhar epistêmico acerca dos “fenômenos indivisos da vida” (Buytendijk, 1935, p. 16).

Entrando no Jogo

Se é verdade que o “jogo surge da vida mesma” (Buytendijk, 1935, p. 11), é porque ele é tão geral como o homem ou a sede. Sem dúvida, cabe notar de que “a satisfação do homem e da sede são de um interesse vital imediato, mas tampouco se pode ignorar o afã de jogar da criança e do animal” (Buytendijk, 1935, p. 12). Afinal, o que é propriamente o jogo e a ação de jogar?

Buytendijk assinala o quanto o termo “jogo” possui uma riqueza semântica *sui generis*. Não é caprichosa a eleição dessa expressão, uma vez que “algo se descobre ao viver fenomenologicamente o jogo que determina a seleção adjetiva” (Buytendijk, 1935, p. 19). Não iremos adentrar, aqui, na multiplicidade que envolve a riqueza linguística do conceito, noção essa que tanto Buytendijk quanto mais ainda Huizinga (2010) exploram meticulosamente. Apenas, buscaremos alinhar um dos aspectos que recobrem a essência do jogo, qual seja, o fato de ser uma atividade espontânea e livre. “Chegamos, assim” – como retrata Huizinga (2010, p. 11) – “à primeira das características fundamentais do jogo: o fato de ser livre, de ser ele próprio liberdade”. Talvez seja essa uma das razões pelas quais Buytendijk alude ao caráter intuitivo da dinâmica juvenil em oposição a do adulto. Buytendijk reúne elementos para sustentar essa curiosa posição. Observa ele: “Há aqui a ideia fundamental do presente trabalho: que a essência do jogo não se compreende senão partindo da essência da juventude que se desprende necessariamente dela” (Buytendijk, 1935, p. 25). A primeira propriedade que caracteriza esse reconhecimento é a “indireção”: “designamos como indireção a ausência de um sentido único nas linhas, a ausência de um governo, de uma direção, de um estar orientado a um fim” (Buytendijk, 1935, p. 25). Pensemos, por exemplo, em duas figuras: uma esfera e um cubo: não é difícil perceber que a primeira possui um ar mais “juvenil” que a segunda. Por mais metafórica que seja essa ilustração bastante simples, isso basta para mostrar o quanto o “modo de mover-se se revela inequivocamente como juvenil” (Buytendijk, 1935, p. 26). Tudo se passa como bem confessa o personagem de Dostoiévski (2011, p. 171), de que “apoderou-se de mim uma ânsia terrível de risco”. Ora, esse “risco” é intrínseco ao espírito mesmo do jogo, do jogador. Buytendijk avoca quatro razões para tanto: a primeira é que o movimento da criança⁵ se reinicia incessantemente, pois não tem uma razão determinada e, por isso mesmo, não está endereçado, em sentido teleológico. A segunda razão é que a dinâmica não possui “o caráter de um movimento reto ou uma rápida mudança de direção com *sentido*. Não assinala um progresso nem um desenvolvimento” (Buytendijk, 1935, p. 26). Mais: “a dinâmica infantil é um híbrido de expressão e de ação, já que não existe finalidade alguma fora do movimento” (Buytendijk, 1935, p. 26). Terceira: “a indiferença de cada momento produz a disponibilidade para a mudança de direção, seja por motivos externos ou por motivos internos” (Buytendijk, 1935, p. 26). E, por último, o fato de que é próprio da dinâmica juvenil não se ajustar, corporalmente, a circunstâncias exteriores.

A fim de reforçar sua tese, Buytendijk toma de empréstimo de Guardini, o conceito de “plenitude”. Buytendijk contrasta essa ideia com a de “forma” que lhe parece, inclusive, um tanto estática e que melhor convém à característica do indivíduo maduro ou velho. Nota ele:

A “plenitude” alude a um impulso informe e está vinculada à espontaneidade (em oposição à regra) e à imanência (em oposição à transcendência). O concreto vivo compreende sempre todos os contrários. Assim, todo movimento oferece plenitude e forma, espontaneidade e regra, imanência e transcendência, etc. Predomina, entretanto, um dos elementos. Assim, a dinâmica juvenil não possui direção nem referência determinada e muito pouca forma quanto mais tiver plenitude (Buytendijk, 1935, p. 27).

Para além de um quadro estático, a juventude é orientada pelo afã do movimento. Essa motivação, tanto na criança quanto nos animais púberes, é a expressão *sui generis* de toda vitalidade e atividade. É o princípio de toda espontaneidade, o impulso central cuja propriedade essencial é a “instabilidade”. É preciso ter sensibilidade o suficiente para captar o caráter expressivo das formas animais quando se diz por aí que “um elefante parece muito mais jovem que uma mosca”, ilustra Buytendijk (1935, p. 28). Pois bem: por que será que a cons-

⁴ Sobre a obra do mestre russo, ver ainda esse outro trabalho de Buytendijk (1961).

⁵ A esse respeito, ver a brilhante análise de Buytendijk acerca da experiência do primeiro sorriso retratada por Silva (2018).



tância, a regularidade e a invariabilidade dos fenômenos orgânicos destoam da vivência infantil ou juvenil? Em primeiro lugar, é preciso ver que tais propriedades são mecânicas, isto é, inerentes às máquinas dotadas de uma estrutura fixa, de uma arquitetura pré-formada. No corpo vivo, sobretudo, desde as primeiras fases da vida, esse princípio mecanicista se mostra sempre mais deficitário ou pouco fenomenalmente convincente. O movimento limitado é, pois, algo que se manifesta bem mais tarde na vida. Essa compreensão pode ser melhor situada por meio de uma distinção que Buytendijk retoma de Erwin Straus, a saber, a “atitude pática” e a “atitude gnóstica”.

Páthos e Gnose

Buytendijk se mostra cada vez mais convicto de que o fenômeno da inorientação primitiva acompanhada do impulso dinâmico do organismo jovem deriva de uma relação muito especial com o ambiente. Essa relação pode ser melhor compreendida no sentido de uma atitude pática, para empregar, aqui, em termos straussianos, a distinção entre o *pático* e o *gnóstico*. Precisemos:

Segundo a bela e certa expressão de Straus, o *pático* consiste em um “ser captado” e o *gnóstico* em um “captar”. O pático é uma comunidade sentimental, um ser tocado e comovido, enquanto que a atitude gnóstica é, por essência, não emocional, pois está orientada aos objetos e sua existência objetiva até o conhecimento (Buytendijk, 1935, p. 30-31).

Essa distinção, por si só, é mais que evidente! Ou seja, fica claro que “o momento gnóstico na percepção se refere ao ‘quê’ do fenômeno e o pático ao ‘como’”. (Buytendijk, 1935, p. 32). Não há necessidade de argumentar longamente de que a relação pática com o ambiente é um caráter peculiar a todos os organismos jovens. Estes se movem noutro domínio de afeto, situando-se numa estética mais profunda, isto é, em “como” se inserem numa rede de intersensorialidade bem mais emocional do que puramente racional ou objetiva. Buytendijk, então, corrobora sua ideia: isso vale tanto para o homem quanto para o animal. A formação de novas comunidades de vida em sua diferenciação e configuração parte sempre desse viver primário, essencialmente, lúdico, e, portanto, livre de todo pensar. Trata-se de “um vínculo imediato, de uma comunicação pré-compreensiva (*Volkelt*) que se estabelece entre o organismo e os fenômenos” (Buytendijk, 1935, p. 32).

O vínculo acima exprime-se como uma forma de movimento da qual o jogo assume um caráter realmente especial. É um vínculo da ordem da vivência perfeita pelo predomínio da dimensão pática que condiciona inúmeras outras características da juventude. Essa relação com o meio é uma relação espacial à medida em que rompe quase sempre com o momento gnóstico, seu “quê” para dar lugar sobre o modo “como” atua uma lei vital fundamental nos organismos jovens. Por isso,

A criança e o animal jovem não conhecem medo espacial algum, não só em razão de sua ignorância quanto aos perigos, senão em razão de sua união mais íntima com o espaço. [...]. Tampouco têm medo da altura. O jovem vive em outro espaço que o adulto e mantém com ele outra relação (Buytendijk, 1935, p. 34).

Entra em jogo, mais uma vez, o elemento do “risco” que reportávamos, a propósito do personagem dos-toievskiano. O caráter primordialmente infantil ou juvenil, de natureza mais preponderantemente pática que gnóstica é o que nos transporta, portanto, à esfera do jogo, bem como do objeto lúdico.

Jogar é jogar com algo

Uma vez feitas tais digressões, Buytendijk passa, agora, a se concentrar no fenômeno do jogo. É nesse momento que nos transportamos para o núcleo de seu livro. Parece assente que se “o jogo é uma das atividades mais nobres do homem” (Buytendijk, 1935, p. 41)⁶, em que consiste, afinal, a natureza última dessa nobilíssima atividade?

De saída, Buytendijk reconhece a dificuldade de se obter uma definição que abarque o jogo e o jogar, haja vista, “sobretudo, que é particularmente difícil a demarcação de fronteira entre o jogar e as atividades prazerosas e entre estas a dos grupos e puros movimentos expressivos” (Buytendijk, 1935, p. 42). Em geral, no caso dos animais, os carnívoros por terem o instinto de caçadores são bem mais voltados para uma extensão autêntica do jogo do que os herbívoros que mostram um impulso dinâmico homogêneo e regular, salvo, é claro, algumas exceções. (Buytendijk, 1935).

É verdade, no entanto, que quando o que está em jogo é o próprio conceito de “jogo”, qualquer conclusão do tipo abstrato, além de prematura, torna-se temerária. De todo modo, Buytendijk apresenta um princípio canônico que funda a base de sua teoria geral acerca do jogo e, portanto, da práxis lúdica: “*o jogar é sempre jogar com algo*” (Buytendijk, 1935, p. 46). Buytendijk destaca essa premissa com tão ênfase que,

⁶ Buytendijk, a esse propósito cita Schiller: “O homem é homem completo quando joga” (Buytendijk, 1935, p. 20). Como também Wieland referenda: “O homem é são de corpo e alma quando todas suas ocupações espirituais e corporais se convertem em coisa de jogo” (Buytendijk, 1935, p. 21).



a nosso juízo, há um sentido fenomenológico que aí se inscreve decididamente. Diríamos que há, em certo nível, nessa formulação, um componente intencional inerente ao movimento lúdico. O autor dá as suas razões:

Os mosquitos *dançam* de verdade, os pássaros *exercitam* ao voar, os animais aprendem a correr, saltar, brincar, pisotear, balançar-se. Mas nem o dançar nem outros movimentos prazerosos do homem e dos animais, à medida que não se opera neles nenhuma vinculação a um objeto qualquer (que pode ser também um parceiro de jogo), são jogos. O fato de que o jogo seja uma atuação prazerosa não é motivo suficiente para que todas as atuações dessa classe se chamem jogos (Buytendijk, 1935, p. 47).

O que revela um profundo parentesco com o jogo é gênero de relações com os objetos. Assim, por exemplo, se observarmos o quanto a bola é o brinquedo favorito dos cães ou dos gatos, por exemplo, mais facilmente se confirma o princípio diretor de que “jogar é sempre jogar com algo”. Fato é que a forma esférica e seu movimento fixam a atenção e provocam movimentos similares simultâneos e sucessivos que as vezes se manifestam em movimentos da cabeça, das orelhas ou das patas. Esse caráter objetal se acentua ainda mais no homem quando, sobretudo, se guia por um movimento intencional. Se, para Merleau-Ponty (1945, p. 11) o fato de que “toda consciência é consciência de alguma coisa e que, portanto, esta ‘alguma coisa’, não é necessariamente um objeto identificável”, para Buytendijk, essa “alguma coisa” assume, na essência do jogo próprio, um sentido plenamente identificável. Buytendijk parece importar aqui a dimensão fenomenológica ou mais propriamente gestáltica do jogo. A bem da verdade, a experiência parece ensinar de que há, consideravelmente, uma relação muito notável entre o jogo e a arte. Huizinga (2010, p. 188) chega até mesmo sugerir que “o jogo é a origem da arte”. Isso não significa que a cultura ou a arte “nasçam do jogo, como um recém-nascido que se separa do corpo da mãe. Ela surge *no* jogo, e *enquanto* jogo, para nunca mais perder esse caráter” (Huizinga, 2010, p. 193). A questão central é que não se faz arte com as “mãos vazias”⁷. A própria ideia de arte implica, essencialmente, a presença do objeto, seja ele material ou não, ou, em linguagem fenomenológica, de algo ou alguma coisa. Esse “algo” se desvela, aqui, bem mais que em sua intuição gnóstica (“quê”), sua intuição pática (“como”). Uma melhor concreção desse fazer consiste, pois, em reconhecer que “o jogar, em sua forma pura, é sempre um jogar com algo” (Buytendijk, 1935, p. 51)⁸.

É esse elemento intencional, característico da atividade lúdica, que parece também ter sido notado por Huizinga quando observa que “no jogo existe alguma coisa ‘em jogo’ que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa” (Huizinga, 2010, p. 4). Ele, ainda, diz mais:

A essência do lúdico está contida na frase “há alguma coisa em jogo”. Mas essa “alguma coisa” não é o resultado material do jogo, nem o mero fato de a bola estar no buraco, mas o fato ideal de se ter acertado ou de o jogo ter sido ganho. O êxito dá ao jogador uma satisfação que dura mais ou menos tempo, conforme o caso. O sentimento de prazer ou de satisfação aumenta com a presença de espectadores, embora esta não seja essencial para esse prazer (Huizinga, 2010, p. 57).

É nesse cenário que vemos brotar a vida espiritual do homem. O princípio irrevogável, tomado aqui em sentido buytendijkiano, de que “jogar com algo” é a forma mais pura e, por isso mesmo, essencial, do jogo, apenas reitera que “essa coexistência pática com os objetos constitui na juventude o solo firme sobre o qual descansa o incansável jogar” (Buytendijk, 1935, p. 53). É essa orientação ao “como” e não simplesmente ao “quê” do fenômeno que constitui, por assim dizer, a condição prévia do jogo. Há outros fatores, sem dúvida, como riqueza, fadiga, clima que podem interferir nesse processo como estímulos ou não para uma plena atividade lúdica, mas, em qualquer situação que seja, quando se trata de definir a essência do jogo e fixar sua significação última não se pode prescindir, em sentido fenomenológico, “da relação direta com as coisas que nos oferece, por meio desse contato, a vivência de nosso próprio existir” (Buytendijk, 1935, p. 61). Como ainda diz Buytendijk (1935, p. 60): “esse vínculo com o objeto não nasce por uma recepção de impressões, por ver ou ouvir, senão, sobretudo, com o *tocar*, apalpar, isto é, de uma unidade de percepção e movimento”.

É essa unidade entre percepção e movimento, presumida aqui por Buytendijk, que atesta, inofismavelmente, o caráter gestáltico do jogo. É ela que firma o vínculo com o objeto, ou seja, que nos convida ao jogo como um jogar com algo. Trata-se de uma forma dinâmica vital, bem mais pática que gnóstica, embora essa última não esteja inteiramente ausente⁹. O jogo se desvela nessa ordem de vivência puramente intencional; não a “intencionalidade de ato”, mas de uma “intencionalidade operante” (*Fungierende Intentionalität*), mais prática, prévia a toda tese ou juízo (Cf. Husserl, 1992, §104, p. 280; p. 297), da qual acentuará Merleau-Ponty em seu conhecido comentário de Husserl.

⁷ “O homem com a beleza *só* jogará e jogará *só* com a beleza” (Schiller, Apud Buytendijk, 1935, p. 54).

⁸ Inclusive, Buytendijk alude, nesse contexto, uma diferença entre a menina e o garoto: a primeira, parece jogar de “forma mais limpa”, uma vez que sua vinculação é mais homogênea e, portanto, mais estática e mais séria com seu objeto enquanto que, no segundo, o jogo facilmente degenera em esporte, como é o caso do *frag pole sitting* que, durante certo tempo, estendeu-se em algumas cidades americanas. (Cf. Buytendijk, 1935, p. 50-51). Ele ainda observará: “O parentesco entre o modo dinâmico juvenil e o feminino tem sido reconhecido por muitos autores e pode ser captado fenomenologicamente. No entanto, a diferença, como dissemos, reside em que a dinâmica juvenil não encerra finalidade enquanto que a feminina trata de preencher um sentido” (Buytendijk, 1935, p. 72).

⁹ Aqui, Goldstein, dois anos após, acompanhará Buytendijk (1935, p. 62), contra Klages, de que “o espírito seja o antagonista da vida”. (Cf. Goldstein, 1983, p. 374-375).



É de se notar que Buytendijk confere uma atenção especial sobre a fantasia no processo do jogo¹⁰. Buytendijk, p. ex., diferencia a fantasia dos movimentos produzidos representativamente, sem a intervenção da vontade ou de processos mentais superiores. Diferentemente dos movimentos reais, a fantasia se inscreve nos movimentos virtuais. Ambas as modalidades de movimentos formam parte da esfera vital, possuindo o mesmo valor. (Cf. Buytendijk, 1935, p. 65). Buytendijk, entretanto, compreende essa dinâmica da fantasia como uma “reação virtual ou intencionalidade” (Buytendijk, 1935, p. 66). Tais movimentos, alega ele, assumem o caráter de movimentos expressivos ou atuações simbólicas. Eis porque, ilustra ele, “a forma oval, o jogo de cores, a estrutura inconsistente, exercem sobre a criança um grande efeito pático. As bolhas de sabão produzem imagens de possibilidades ocultas: é um jogo da fantasia” (Buytendijk, 1935, p. 64). Nesse jogo, sempre se acompanha “uma forte vivência de espontaneidade, quer dizer, um impulso dinâmico que surge de dentro” (Buytendijk, 1935, p. 66). Tudo isso porque “o organismo jovem se move por *dentro* e não por *fora*” (Buytendijk, 1935, p. 71).

O que se conserva no jogo é sua essência mais própria, ou seja, o princípio de que não se joga sem algo, levando em conta sempre o afã primário da liberdade e da espontaneidade que, sem as quais, jamais se expressaria, na história da civilização, uma diversidade infinita de formas. Como insiste Buytendijk (1935, p. 71): “mediante o enlace dos movimentos com um objeto se reforça sua força expressiva. O menino, perplexo, joga com seu boné; a menina, tímida, com o lenço; o negociante, preocupado, com o lápis”. Há, sem dúvida, aí, uma unidade fenomênica entre o jogo e o objeto, ou seja, um elo *sui generis* em que o movimento e a sensação formam um círculo funcional, nas palavras de Buytendijk. É o que torna o jogo uma expressão simbólica como advogará Fink (1966). O que condensa a dinâmica essencial do jogo é essa relação íntima, irrevogável, entre o mundo sensível e o mundo da expressão, conforme os termos de Merleau-Ponty (2011). Como na percepção cinematográfica (Cf. Silva, 2009) se dá, aqui, o sentido do encontro (Cf. Buytendijk, F. J. J. 1952b; Silva, 2014) em sua fenomenalidade originária. De todo modo, o impulso vital mais profundo toma curso à medida que “o homem necessita de pão e jogos. Pão para crescer e existir; jogos para ‘viver’ ou sentir essa existência. O movimento é o *mais elevado sentido* da existência, mas, recordemos outra vez, o movimento não é, todavia, jogo” (Buytendijk, 1935, p. 82).

Buytendijk ainda sugere que “o jogo tem raízes nas funções mais ocultas da vida” (Buytendijk, 1935, p. 92). Ora, é nessa perspectiva que não se pode, nem que seja a título meramente indicativo, ignorar o quanto, no tocante à teoria do jogo, Freud aparece como uma figura significativa para Buytendijk (1935, p. 92): “O fato de que Freud e sua escola tivessem dedicado especial atenção à vida dos sentimentos infantis, descobrindo uma insuspeita conexão dos fenômenos vitais, outorga aos psicanalistas um direito de preferência sobre os demais psicólogos para falar do sentido e da essência do jogo”. Não sobra dúvida de que a psicanálise encerra uma teoria biológica tão ampla quanto penetrante, especialmente, no que se refere à aplicação do conceito de libido para a explicação do jogo na criança, conforme edita *Além do Princípio do Prazer* (2010). Não entraremos nessa discussão que, embora muito interessante, excederia, consideravelmente, os limites, aqui, do texto. Apenas sublinharemos, tão somente, em tal caso, afora o elogio, um contraponto buytendijkiano:

Freud supõe em cada ser vivo dois tipos de impulsos: o erótico ou sexual e o da morte, ambos conservadores, em essência, e orientados no sentido da restauração de situações vitais originárias [...]. Ao reconhecer a importância das atuações simbólicas ou representativas, Freud nos tem apresentado um segundo motivo importante para a interpretação do jogo. Se bem que, em minha opinião, há vários outros impulsos e intenções que os de caráter prazeroso e erótico.

Essa crítica já é o bastante para assinalar, no freudismo, seu cariz metapsicológico, ou seja, o limite de uma explicação genético-causal da vida anímica que não apenas Freud, mas alguns de seus seguidores postularam. Trata-se do reducionismo ao erótico. Isso, porém, não diminui em nada o contributo do pai da psicanálise para uma compreensão aprofundada sobre o jogo, sobretudo, do ponto de vista de seu “vigor fenomenológico” (Buytendijk, 1935, p. 101). O reconhecimento por parte da concepção psicanalítica quanto à existência de uma estrutura polar e os êxitos concretos da vida para compreender o jogo em sua base impulsiva (liberdade e união) é significativo.

Uma vez prestada as devidas honras a Freud, Buytendijk retoma o princípio gestáltico no jogo tomado menos gnosticamente e mais paticamente. O autor holandês formula uma importante categoria a fim de retratar, na dinâmica própria do jogar, a qualidade que condiciona a sua essência última, qual seja, a figurabilidade.

¹⁰ Não é demais lembrar, apenas, sobre o quanto Husserl confere à fantasia um papel fundamental em sua teoria da intencionalidade. É o que não deixa qualquer margem de dúvida, o §70 de *Ideias*: “Assim, para quem aprecia expressões paradoxais e compreende a plurivocidade do sentido, pode-se efetivamente dizer, com estrita verdade, que a ‘ficção’ constitui o elemento vital da fenomenologia, bem como de todas as ciências eidéticas, que a ficção é a fonte da qual o conhecimento das ‘verdades eternas’ tira seu sustento” (Husserl, 1976, p. 148). Sob esse prisma, “na fantasia, ele (o geômetra) deve, sem dúvida, esforçar-se a fim de obter intuições claras, esforço de que o desenho e o modelo o poupam. Mas no desenhar e no modelar efetivos ele fica preso, enquanto que, na fantasia, ele tem a incomparável liberdade de remodelar como quiser as figuras ficcionais, de percorrer as contínuas modificações das configurações possíveis e, portanto, de engendrar inumeráveis novas construções; trata-se de uma liberdade que primeiro lhe dá acesso à imensidão de possibilidades eidéticas, com seus infinitos horizontes de conhecimentos essenciais” (HUSSERL, 1976, p. 147).



Figurabilidade

Aos olhos de Buytendijk, um jogo desenvolve-se à medida que, pouco a pouco, vai adquirindo intensidade e forma. Trata-se de um processo que só realiza porque

Em todos os jogos verdadeiros e em todas suas representações simbólicas, as mudanças têm algo em comum. Se trata sempre de uma mudança imprevisível, isto é, o que a precede nunca é motivo de compreensão suficiente do que segue [...]. Por isso, na dinâmica do jogar radica sempre um elemento de “surpresa”, de “aventura”, de “ocorrência” (Buytendijk, 1935, p. 118).

Vê-se, então, que o movimento que parte do jogador e que se comunica ao objeto reverte-se, consequentemente, no próprio jogador. O que assistimos é essa função plástica do “ir” e “vir”, típica da imprevisibilidade do jogar, razão pela qual, “jogar não consiste somente em que alguém jogue com algo, senão também em que algo jogue com o jogador” (Buytendijk, 1935, p. 120; ver também Buytendijk, 1952a). Há, como diz Buytendijk (1935, p. 120), “um influxo fantástico do objeto sobre as atividades”. Essa é uma condição que sem a qual o aspecto fenomenológico do jogo perderia sua essência e sentido constitutivo. Não abordaremos, aqui, no quesito relativo às regras, às técnicas lúdicas e nem o que distingue o jogo do desporto, diferença da qual Buytendijk consagra algumas páginas, sem dúvida, interessantes (Cf. Buytendijk, 1935, p. 121ss)¹¹. O que nos interessa é de não perdermos o foco ou a tese geral de sua obra, reiteradas vezes, fenomenologicamente enunciada.

Um dos exemplos de que o autor lança mão a fim de retratar esse pressuposto ou peculiaridade do jogo é a relação amorosa. Esta é a “ilustração mais pura de todos os jogos” (Buytendijk, 1935, p. 124), admite. “Na dinâmica dos jogos amorosos não só se destaca claramente o jogar juntos, o ir e vir do movimento e da intencionalidade, mas o fato de que essa dinâmica possui sempre a forma fundamental do dar e receber” (Buytendijk, 1935, p. 124). Isso tudo porque “o jogo do amor é o mais primitivo de todos os jogos” (Buytendijk, 1935, p. 125). É aquele em que o jogo assume um sentido mais pleno, movido quase sempre pela alternância rítmica da tensão e distensão. Embora Huizinga (2010, p. 49) avalie esta tese com certas reservas, dado o seu caráter pouco estrito, o que importa destacar na teoria buytendijkiana do jogo é a maneira como o jogar é um fenômeno pensado sempre a partir de uma estrutura dinâmica. Nisso é o que consiste a “figurabilidade”.

Tornando esse argumento mais claro, Buytendijk mostra que o animal e o homem jogam, o tempo todo, com figuras ou imagens: “um objeto, só é *objeto de jogo* na medida em que possui *figurabilidade*. A esfera do jogo é a esfera das *figuras* e com ele, a esfera das *possibilidades*, da *fantasia*” (Buytendijk, 1935, p. 132). Aqui, o autor se filia a Theodor Haecker (1930), em seu livro *Verdade e Vida (Warheit und Leben)* quando, na noção de jogo, o conceito (por seu caráter unívoco e judicativo) se distingue da imagem ou figura (*Bild*) que corresponde mais ao domínio da arte, da liberdade e, portanto, da criação. (Cf. Buytendijk, 1935, p. 133). Por isso, insiste Buytendijk (1935, p. 134): “não existem figuras puras, senão fenômenos com maior ou menor caráter figurativo. Isto quer dizer que o que nós chamamos figuras possuem sempre uma natureza dupla. São para nós conhecidas e desconhecidas”. E podemos ir mais longe:

Não se joga senão com figuras. O objeto de jogo do animal e da criança jamais tem o caráter de um objeto intelectualmente determinado. Não é um “algo”, mas um “como” que se forma ou figura no processo circular da atração e da reação a ela, do mover e ser movido, ainda que aquele que joga não saiba nada desse processo (Buytendijk, 1935, p. 134).

É que “o objeto lúdico deve possuir, ademais, possibilidades de movimento” (Buytendijk, 1935, p. 135), motivo pelo qual a criança ou mesmo o adulto “descobre tais ‘possibilidades’ contidas na ‘figurabilidade’ do objeto do jogo” (Buytendijk, 1935, p. 136). Nesse caso, “em todo jogo se dá um sentimento forte da própria plenitude da vida que se produz na comunidade com o objeto de jogo” (Buytendijk, 1935, p. 139). Tal objeto é um objeto vivo, um aparecer vivo. Para que o objeto não perca sua figurabilidade ou sua significação simbólica, é preciso que não se saia da esfera do “possível”, do não totalmente “real”. Ora, “como se comporta a vida (da criança e do animal) frente ao *novo*, ao desconhecido, que lhes aparece? Se comporta ambivalentemente já que sente uma *atração* e uma *repulsão*” (Buytendijk, 1935, p. 145). Esta relação de sentido dual em que “o *totalmente conhecido se adequa tão pouco ao jogo quanto o totalmente desconhecido*” constitui a dimensão de fundo da figurabilidade. Sendo assim, “com o conceito de *figurabilidade* designamos um *caráter do objeto de jogo* que, em *união com o jogador, desata a dinâmica do jogar*. É evidente que a figurabilidade e as possibilidades que alberga tem que oferecer também caráter dinâmico” (Buytendijk, 1935, p. 141; grifo nosso).

Essa figurabilidade do mundo circundante pode, contudo, ficar comprometida, pois:

¹¹ “O jogo não supõe um plano prévio de execução, como é o caso de qualquer outra atuação. O jogo não tem intenção nem finalidade; falta um esquema a realizar. Isso o diferencia também dos exercícios corporais, da ginástica e do desporto, que possuem sempre um plano de realização” (Buytendijk, 1935, p. 149).



À medida que as figuras são cada vez mais conhecidas, perdem sua significação vital, pática, seu caráter provocativo, seu poder para desencadear movimentos reais e virtuais do jogador. O jogo perde brilho e envelhece, uma vez que as figuras perdem sua figurabilidade e se convertem em coisas ou sucessos reais, conhecidos. Não se joga com o conhecido. (Buytendijk, 1935, p. 153).

Fenomenologicamente, o que assegura a significação última do jogo e sua figurabilidade constitutiva, pode ser enunciado nessas poucas palavras de Buytendijk que sintetizam, assim, sua compreensão teórica:

A dinâmica do jogo e as propriedades do objeto de jogo em conexão com o jogador nos conduzem a uma visão da essência e sentido do jogo que me atrevera concretizar da seguinte forma: O jogo é um acontecimento que tem que, necessariamente, apresentar-se em todos os seres vivos que oferecem uma predisposição em abarcar objetos concretos do mundo circundante e, na forma de seu curso, estando condicionado pelas tendências fundamentais do animal e das características essenciais juvenis. O jogo é, pois, uma forma de manifestação do afã de independência e do vínculo com o mundo circundante. É, em suma, o caminho para o saber vital. (Buytendijk, 1935, p. 148).

Isso posto, podemos nos encaminhar, agora, para as reflexões finais.

Para Concluir

Como vemos, Buytendijk renuncia a qualquer análise puramente analítica ou restritivamente fisiológica, em sua teoria do jogo. Esse gênero de reducionismo, comum na literatura médica ou psicológica de sua época é aqui radicalmente desconstruído¹². Como ele mesmo dissera, há, aqui, “um campo quase inesgotável para o trabalho experimental” Buytendijk (1935, p. 80) que resiste a todo dualismo do tipo psicofísico. Essa crítica de princípio é uma premissa metodológica que perpassa toda sua obra e, em particular, aqui, a teoria do jogo. Teoria essa levada a termo por um selo especial: a figurabilidade. Essa é que constitui a essência e o sentido último da criação lúdica. O jogo se projeta bem mais no plano da imagem ou figura que do conceito ou ideia; bem mais na esfera pática que na gnóstica; muito mais é compreendido como uma arte do que propriamente uma ciência como a do desporto. O jogo, enfim, é marcado pelo signo da intencionalidade (não da ordem lógica, intelectual), mas uma intencionalidade em que o jogador e o que é jogado perfazem uma só comunhão de essência e sentido.

Referências

- Buytendijk, F. J. J. (1933). *Wesen und Sinn des Spiels*. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb. Berlin: Kurt Wolff.
- Buytendijk, F. J. J. (1935). *El juego y su significado*: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitales. Traducción del Eugenio Imaz. Madrid: Revista de Occidente.
- Buytendijk, F. J. J. (1952a). *Le football*: une étude psychologique. Paris: Desclée de Brouwer.
- Buytendijk, F. J. J. (1952b). *Phénoménologie de la rencontre*. Trad. Jean Knapp. Paris: Desclée de Brouwer.
- Buytendijk, F. J. J. (1957). *Attitudes et mouvements*: étude fonctionnelle du mouvement humain. Trad. Louis Van Haecht & Préface de Eugène Minkowski. Paris: Desclée de Brouwer.
- Buytendijk, F. J. J. (1958). *Das menschliche*: wege zu seinem verständnis. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag.
- Buytendijk, F. J. J. (1959). “Le corps comme situation motivante”. In: *La motivation*. Paris: PUF, p. 9-34, 84-87.
- Buytendijk, F. J. J. (1961). *La psicología de la novela*: estudios sobre Dostoievski. Trad. Felipe M. Lorda Alaiz. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Dostoiévski, F. (2011). *Um jogador*: apontamentos de um homem moço. Tradução de Boris Schnaiderman. 3. ed. São Paulo: Editora 34.

¹² Para que o leitor tenha uma compreensão mais sinóptica da obra de Buytendijk e seus diferentes interesses epistemológicos de orientação propriamente fenomenológica, recomendamos a consulta ao livro de textos seletos *Das menschliche: wege zu seinem verständnis* pela K. F. Koehler Verlag, em Stuttgart, de 1958. Nesse material, o autor já situa o seu imediato afastamento da medicina científica para uma ciência que inclui o humano em suas condições originais, pertencente, pois, às forças históricas na área que hoje se denomina antropologia médica. A pequena coletânea resume onze palestras e ensaios de três décadas, relacionando temas que combinam fisiologia, biologia e filosofia natural e a transição para o trabalho dos últimos anos, mais notadamente, do período pós-guerra.



- Fink, E. (1966). *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Minuit.
- Freud, S. (2010). *Além do princípio do prazer*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Goldstein, K. (1983). *La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. Trad. E. Burkherdt e Jean Kuntz. Paris: Gallimard.
- Groos, K. (1896). *Die Spiele der Thiere*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- Haecker, T. (1930). *Warheit und Leben*. Hellerau: Hegner.
- Huizinga, J. (2010). *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 6. ed. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva.
- Husserl, E. (1966). *Méditations cartésiennes: introduction a la phénoménologie*. Trad. G. Peiffer et E. Lévinas. 9. ed. Paris: Vrin.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1992). *Formale und transzendente Logik*. Hamburg: Meiner, (Gesam. Schriften, 7).
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France: notes, 1953*. Genève: MetisPresses.
- Silva, C. A. F. (2009). "Percepção e cinema em Merleau-Ponty". In: GENTIL, H. S.; PIVA, J. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda Editorial, p. 123-141.
- Silva, C. A. F. (2012). "A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n° 3, set/dez, p. 133-156. Acesso em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/2622>
- Silva, C. A. F. (2014). "A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro". In: *Estudos Filosóficos*, São João Del-Rey: UFSJ, n° 13, p. 73-86. Acesso em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2122/1439>
- Silva, C. A. F. (2015). *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*. Cascavel, PR: Edunioeste.
- Silva, C. A. F. (2018). "Buytendijk e o fenômeno do primeiro sorriso na criança". In: *Phenomenology and Interdisciplinarity. Revista do NUFEN*, v. 10, p. 105-123. Acesso em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v10n3/a09.pdf>

Recebido em 11.09.2020 – Aceito em 23.01.2021



THE FIGURABILITY OF THE PLAY: ESSENCE AND SENSE OF THE LUDIC IN F. J. J. BUYTENDIJK *

A Figurabilidade do Jogo: Essência e Sentido do Lúdico em F. J. J. Buytendijk

CLAUDINEI APARECIDO
DE FREITAS DA SILVA**

La Figurabilidad del Juego: Esencia y el Sentido de lo Lúdico en F. J. J. Buytendijk

Abstract: In his book *Essence and Play's Sense*, F. J. J. Buytendijk portrays what is the most essential feature of the play, i.e, the figurability (*Abbildbarkeit*). The play's sphere of is the sphere of the "figures" and with it, the sphere of "possibility", "fantasy". It is the gestaltic point of view and therefore dialectic, apart from merely reductionist interpretation, which is intended here to examine.

Keywords: Buytendijk; Figurability; Play; Essence; Sense.

Resumo: Em seu livro *Essência e Sentido do Jogo*, F. J. J. Buytendijk retrata o que constitui a característica mais essencial do lúdico, qual seja, a figurabilidade (*Abbildbarkeit*). A esfera do jogo é a esfera das "figuras" e com ele, a esfera das "possibilidades", da "fantasia". É esse ponto de vista gestáltico e, portanto, dialético, para além de uma interpretação meramente reducionista, que se pretende, aqui, examinar.

Palavras-chave: Buytendijk; Figurabilidade; Jogo; Essência; Sentido.

Resumen: En su libro *Esencia y Sentido del Juego*, F. J. J. Buytendijk retrata lo que es la característica más esencial del lúdico, es decir, la figurabilidad (*Abbildbarkeit*). La esfera del juego es la esfera de las "figuras" y, con él, la esfera de las "posibilidades", de la "fantasia". Es ese punto de vista gestáltico y por lo tanto dialéctico, más allá de una interpretación puramente reduccionista, que tiene por objeto examinar aquí.

Palabras-clave: Buytendijk; Figurabilidad; Juego; Esencia; Sentido.

* Paper presented at *II Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia (CIF&P)* and *IV Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenologia (CBPF)*, Curitiba, UFPR, 2019.

** Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE, Toledo, PR). E-mail: cafsilva@uol.com.br. Orcid: [0000-0002-9321-5945](https://orcid.org/0000-0002-9321-5945).



Introduction

Throughout the first half of the twentieth century three important works indelibly mark the literature on the nature of games. In 1938, the classic *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, by Johan Huizinga, (2010) is made public. For the Dutch historian and linguist, the “spirit of the game” presides over all the main manifestations of human culture, in all ages and societies.

Another significant work is *Play as Symbol of the World (Spiel als Weltsymbol)*, by Eugen Fink, edited in Germany in 1960 by Stuttgart and in France in 1966, by Minuit, in both cases under the title *Le Jeu comme Symbole du Monde*. This is a text fervently imbued with an eloquent phenomenological spirit certainly inspired by Husserl, who incidentally worked as an assistant.

Huizinga’s and Fink’s books precede and influence another important work signed by a great name of the Dutch scientific culture: the anthropologist and biologist F. J. J. Buytendijk. We mention the book *Essence and Meaning of the Game: the Game in Men and Animals as a Manifestation of Vital Impulses. (Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb)*. Published in 1933 by Wolff of Berlin, the book received a Castilian edition in 1935, by Madrid’s *Revista de Occidente*, with the title, *El Juego y su Significado: el Juego en los Hombres y en los Animales as Manifestación de Impulsos Vitales*. Buytendijk’s work has a unique interest, not only in terms of its pioneering spirit in the debate, but also due to the Gestalt inspiration in which it moves. We must also mention the phenomenological (peculiarly intentional) tone when discussing the ultimate essence of the game through a key concept operated by Buytendijk: the category of figurability (*Abbildbarkeit*)¹. This idea is at the very root of the dynamics of playfulness, whose peculiarity is the object of the game, which can be translated into the emblematic thesis presented by the author, almost paraphrasing Husserl², that “to play is to play with something”.

Methodological Premises

The problem of gambling started to gain special importance at the beginning of the last century, constituting a nucleus of interest not only within the practice of sports, but also in the scope of psychological research. For example, the game reveals better than any other event, an extraordinary abundance of diverse relationships with issues related to disputes, to love relationships and to symbols as the image of the world. It also attests to the coverage of this inventory and its indisputably epistemological value. Thereafter is from this broader context that the instructive, although little-known, book by Buytendijk *El Juego y su Significado* must be remembered. The study starts from a phenomenological description of the game not only restricted to human experience itself, but as an animal experience too.

Buytendijk as a good phenomenological researcher who starts by observing that, in addition to the evident simplicity of the course of life, there is a moment when it rises to the level of a problem: it is when “man puts himself in a new attitude – inquisitive – in and through life” (Buytendijk, 1935, p. 9; emphasis added). Why does the heart accelerate, why does the bird build its nest? Questions like these indicate, precisely, a cause (beginning) and an end. This is true, but they still point, in the final analysis, to a sense of conduct. The fact is that “observation of the animal world also leads us to inquire about the meaning of animal behavior rather than the causes” (Buytendijk, 1935, p. 9). This idea will be better developed by the author in *Le Corps comme Situation Motivante* (1959). In this brief and thought-provoking work inspired by Merleau-Ponty, Buytendijk takes up the distinction between “cause” and “motive”. It is necessary to renounce the common extremely wide acceptance of the classical theory of the notion of “cause” that defines it as a determinant external to its effect in order to understand; on the contrary, the “reason” is an antecedent that acts according to its sense, which is validated by a decision. “Reason and decision are two elements of a situation: the first is the situation as a fact, the second the assumed situation” (Buytendijk, 1959, p. 10). Although it is notable that Buytendijk recognizes partially the merit of Darwinian theory, for example, and the contemporary hegemonic biology that starts

¹ Regarding the buytendijkian key concept of “figurability”, it should be noted that we follow the Castilian edition (1935), directly from the German, in which the translator opens a note on page 132 in order to change the German term *Bild* per figure. This is very significant for those who are well versed in phenomenological and, above all, gestalt culture, of which Buytendijk is even the direct heir! The best translation of *Abbildbarkeit* it is really “figurability” and not “representatio”. I mean, Buytendijk showsthroughout the book that the dynamics of the game is figurative. Both men and animals, in playful experience, operate with figures and not with representations, ideas or concepts. The Psychology of *Gestalt* (Psychology of Form) operates with the phenomenological principle of figure / ground! That is why our author returns to Strauss the distinction between “phatic” and “gnostic”, precisely to differentiate what is figurative from the representational.

² “By intentionality we understood that property of the lived “to be conscience in something”(Husserl, 1976, §84, p. 188), or: “The word *intentionality* means nothing more than this fundamental and general particularity that consciousness has to be consciousness in something, to contain, in its capacity as *cogito*, your *cogitatum* in itself”(Husserl, 1966, §14, p. 28).



from the principle that all vital phenomena have an end, it is worth noting how the idea of causality is nothing more than a limit notion when it comes to understanding the structure of behavior. As the author asserts:

Despite the fruitfulness of this idea to explain numerous vital phenomena, it has become increasingly clear that it is not possible to interpret *all* the facts in animals and plants from this point of view. In the region of the living being, primordial forces determine, with an imperative *necessity*, the course of events without regard to any purpose (Buytendijk, 1935, p. 10).

The Aristotelian worldview, teleological as an explanatory principle, does not convince an author like Buytendijk³. It overtakes a naive observation of nature, which is almost always based on trivial facts and something that surprises, that sends us back to some event in its primordially. This is true both in the world of children and animals. As the Dutch author acknowledges: “human and animal games are closely related” (Buytendijk, 1935, p. 91-92). It is in this scenario that it becomes possible to figure the ultimate meaning of the game, that is, its most intimate essence. Buytendijk (1935, p. 11) then observes:

Gambling has become a problem for childhood psychologists and pedagogues. Ethnology has also described the games, in particular, of primitive peoples. The game, however, is not an exclusive occupation of children and primitive peoples, but also of animals and the civilized adult. For this, the biologist, no less than the doctor, has to pay attention to the problem of gambling.

These examples attest to the extent to which the phenomenon of the game is not restricted to just one specialty, to a single field of research. Furthermore, the facts themselves show the limit of the experimental analysis; so “Biology, as practiced in laboratories, did not offer doctors much support for a deep intelligence of man” (Buytendijk, 1935, p. 12). Through this *modus operandi*, “the unity of human existence” was almost completely lost (Buytendijk, 1935, p. 12), because

The division of science that studies life in a physiologically oriented physiology, and a psychology that is distant from life, is increasingly seen as a growing obstacle to a deep understanding of vital phenomena. [...]. There is never an immediate separation between psychic and physiological processes. (Buytendijk, 1935, p. 12).

This discussion requires greater attention. The hegemonic discourse that is based in scientific circles, in favor of the theoretical-methodological division, does not resist criticism. However, the author mentions: “the fact that science had considered this separation as a fundamental methodical principle is only explained to the extent that all scientific work begins with a presumption about the nature of the object it investigates” (Buytendijk, 1935, p. 13). It is all about that! We made or point; now returning to the playful experience, that “the principle of the game is in no way effective *in the* organism. A superficial look already warns us that the action of the environment on the organism is not indifferent in the appearance of the phenomenon of the game and, above all, of its form” (Buytendijk, 1935, p. 13). This argument, however, could not fail to send us back to Goldstein, to whom Buytendijk, in addition to Merleau-Ponty, will always express enormous appreciation. In *The Structure of the Organism (Der Aufbau des Organismus)*, Goldstein puts forward these same methodological premises. There are three premises. The first one, “[...] takes into account all the phenomena that an organism presents [...]”. Initially, there are neither important phenomena nor insignificant phenomena” (Goldstein, 1983, p. 20). The second seeks to “[...] elucidate the phenomena in themselves” (Goldstein, 1983, p. 21). The third consists of “[...] not considering any phenomenon without reference to the organism and the situation in which it is observed” (Goldstein, 1983, p. 23-24; cf. (Silva, 2015). This holistic character, fully assumed by the Goldsteinian theory of the organism, brings to the foreground the irrevocable premise that it is necessary to redefine physiology and life by suspending the mechanistic and vitalist prejudices that arbitrate, so a split between the organism and the outside world. But Goldstein insists that a physiology remains legitimate, but it must be reinstated in the dialectic between the organism and the environment. This is a dialectic in which the organism makes the world an indivisible whole. There is a structure of meaning (Silva, 2012) to be phenomenologically described in the light of experience and, therefore, the researcher cannot remain absolutely neutral or indifferent.

Returning to Buytendijk, there is a whole background where everything flows and converges in nature. Science really hardens and thereby loses the essence of the game’s art of movement. So “nature expresses itself in a language that only corresponds formally with ours and it happens that we do not always understand its meaning” (Buytendijk, 1935, p. 14). Hence the air of amazement of the Dutch thinker:

How much distance between inexhaustible and deeply alive nature and precious description! All our manifestations are nothing but pale schemes, indicative contours. Even if we manage to capture something, we will suffocate the living being with the dead weight of our words. As meagerly as the garlands of cloth that adorn a street by lending the air of a flourishing field, so our descriptions of a child or an animal that play have to do with reality (Buytendijk, 1935, p. 15).

³ Take, for example, the case of Groos theory (1896).



The criticism of formalist scientism is accompanied by a methodological reinvention that, in a sense, is inspired by psychoanalysis. This is what Buytendijk (1935, p. 16) recognizes: “Psychology, thanks above all to Freud’s influence, has discovered a whole world of unsuspected relationships between the most elementary and sensitive phenomena of life”. It was, therefore, an important avant-garde methodical effort, allowing another epistemic look about the “undivided phenomena of life” to be reborn (Buytendijk, 1935, p. 16).

Getting Into the Game

If it is true that the “game arises from life itself” (Buytendijk, 1935, p. 11), it is because generalities, as man or thirst. Undoubtedly, it should be noted that “the satisfaction of man and thirst are of immediate vital interest, but neither can the child’s eagerness to gamble with animals” (Buytendijk, 1935, p. 12). After all, what exactly is the game and the action of playing?

Buytendijk points out how much the term “game” has a *sui generis* semantic richness. The choice of this expression is not capricious, since “something is discovered by phenomenologically living the game that determines the adjective selection” (Buytendijk, 1935, p. 19). We will not go into the multiplicity that surrounds the linguistic richness of the concept, a notion that both Buytendijk and even more so Huizinga (2010) meticulously explore. We will try to tack one of the aspects that cover the essence of the game, namely, the fact that it is a spontaneous and free activity. “We arrived, like this” – as portrays Huizinga (2010, p. 11) – “the first of the fundamental characteristics of the game: the fact of being free, of being freedom itself”. Perhaps this is one of the reasons why Buytendijk alludes to the intuitive character of youth dynamics as opposed to that of adults. Buytendijk brings together elements to support this curious position. He observes: “There is here the fundamental idea of the present work: that the essence of the game is understood only starting from the essence of the youth that is necessarily detached from it” (Buytendijk, 1935, p. 25). The first property that characterizes this recognition is “indirection”: “we designate as the absence of a single sense in the lines, the absence of a government, of a direction, of being oriented towards an end” (Buytendijk, 1935, p. 25). Think, for example, of two figures, a sphere and a cube: it is not difficult to see that the first has a more “youthful” look than the second. As metaphorical as this rather simple illustration may be, it is enough to show how much the “way of moving is unmistakably revealed as youthful” (Buytendijk, 1935, p. 26). Everything is happening as the character of Dostoevsky (2011, p. 171) confesses, that “a terrible urge for risk took over”⁴. This “risk” is intrinsic to the spirit of the game, of the player. Buytendijk cites four reasons for this: the first is that the child’s movement is restarting incessantly, as it has no determined reason and, therefore, is not addressed, in a teleological sense. The second reason is that the dynamic does not have “the character of a straight movement or a quick change of *direction with meaning*. It does not signal progress or development” (Buytendijk, 1935, p. 26). More: “children’s dynamics are a hybrid of expression and action, since there is no purpose outside the movement” (Buytendijk, 1935, p. 26). Third: “the indifference of each moment produces a willingness to change direction, either for external or internal reasons” (Buytendijk, 1935, p. 26). And finally, the fact that it is characteristic of youth dynamics not to adjust the body to external circumstances.

In order to reinforce his thesis, Buytendijk borrows from Guardini the concept of “fullness”. Buytendijk contrasts this idea with that of “form” which seems to him somewhat static and that best suits the characteristic of the mature or old individual. He notes:

“Fullness” alludes to a formless impulse and is linked to spontaneity (as opposed to the rule) and immanence (as opposed to transcendence). Living concrete always includes all opposites. Thus, every movement offers fullness and form, spontaneity and rule, immanence and transcendence, etc. However, one of the elements predominates. Thus, youth dynamics have no specific direction or reference and very little form the more it has fullness (Buytendijk, 1935, p. 27).

In addition to a static picture, youth is guided by the movement’s zeal. This motivation, both in children and in pubescent animals, is the *sui generis* expression of all vitality and activity. It is the principle of all spontaneity, the central impulse whose essential property is “instability”. It is necessary to be sensitive enough to capture the expressive character of animal forms when it is said that “an elephant looks much younger than a fly”, illustrates Buytendijk (1935, p. 28). Well then, why is it that the constancy, regularity and invariability of organic phenomena differ from the experience of children or young people? First of all, it is necessary to see that these properties are mechanical, that is, inherent to machines with a fixed structure, a pre-formed architecture. In the living body, above all, since the early stages of life, this mechanistic principle is always more deficient or less phenomenally convincing. Limited movement is therefore something that manifests itself much later in life. This understanding can best be situated by means of a distinction that Buytendijk takes from Erwin Straus, namely, the “phatic attitude” and the “gnostic attitude”.

⁴ On the work of the Russian master, see this other work by Buytendijk (1961).



Pathos and Gnosis

Buytendijk is increasingly convinced that the phenomenon of primitive inorientation accompanied by the dynamic impulse of the young organism derives from a very special relationship with the environment. This relationship can be better understood in the sense of a phatic attitude, to use, here, in Straussian terms, the distinction between the *phatic* and the *gnostic*. We single out.

According to Straus' beautiful and accurate expression, the *phatic* consists of a "being captured" and the *Gnostic* is a "capturing". The patsy is a sentimental community, a being touched and moved, while the Gnostic attitude is, in essence, non-emotional, as it is oriented towards objects and their objective existence until knowledge (Buytendijk, 1935, p. 30-31).

This distinction is more than evident! In other words, it is clear that "the Gnostic moment in perception refers to the 'what' of the phenomenon and the phatic to the 'how'". (Buytendijk, 1935, p. 32). There is no need to argue at length that the phatic relationship with the environment is a character peculiar to all young organisms. These move in another domain of affection, placing themselves in a deeper aesthetic, in "how" they are inserted in a network of intersensoriality that is much more emotional than purely rational or objective. Hente Buytendijk corroborates his idea: this holds true for both man and animal. The formation of new life communities in their differentiation and configuration always starts from this primary, essentially playful life and, therefore, free from all thinking. It is "an immediate link, a pre-understanding communication (Volkelt) that is established between the organism and the phenomena" (Buytendijk, 1935, p. 32).

The above link is expressed as a form of movement in which the game takes on a really special character. It is a link of the order of perfect living due to the predominance of the phatic dimension that conditions numerous other characteristics of youth. This relationship with the environment is a spatial one as it almost always breaks with the Gnostic moment, it is "what" to give way to the "how" a fundamental vital law acts in young organisms. Hence

The child and the young animal do not know any spatial fear, not only because of their ignorance of the dangers, but also because of their more intimate union with space. [...]. Nor are they afraid of heights. The young person lives in another space than the adult and maintains another relationship with him (Buytendijk, 1935, p. 34).

Once again, the element of "risk" that we reported, regarding the dostoevskiano character, must be considered. The predominantly infantile or juvenile character, of a more preponderantly phatic than gnostic nature, is what transports us to the sphere of the game and the playful object.

Playing is Playing with Something

Once such tours are made, Buytendijk is now focusing on the phenomenon of gambling. It is at that moment that we move to the core of your book. It seems common ground that "gambling is one of man's most noble activities" (Buytendijk, 1935, p. 41)⁵. What does the ultimate nature of this most noble activity consist of?

At first, Buytendijk recognizes the difficulty of obtaining a definition that encompasses the game and the playing, considering, "above all, that it is particularly difficult to demarcate the boundary between playing and pleasurable activities and between these and that of groups and pure movements expressive" (Buytendijk, 1935, p. 42). In general, in the case of animals, carnivores have a hunter's instinct and are much more focused on an authentic extension of the game than herbivores that show a homogeneous and regular dynamic impulse. There are some exceptions. (Cf. Buytendijk, 1935, p. 44-45).

However, when something is at stake, the very concept of "game" brings about abstract type conclusions, which are premature and becomes reckless. In any case, Buytendijk presents a canonical principle that founds the basis of his general theory about the game and, therefore, of the playful praxis: "*playing is always playing with something*" (Buytendijk, 1935, p. 46). Buytendijk highlights this premise with such emphasis that, in our opinion, there is a phenomenological sense that is definitely inscribed there. We would say that there is, at a certain level, in this formulation, an intentional component inherent in the playful movement. The author gives his reasons:

Mosquitoes really *dance*, birds *exercise* while flying, animals learn to run, jump, play, stomp, swing. But neither dancing nor other pleasurable movements of man and animals, insofar as there is no connection with any object (which can also be a game partner) and games. The fact that the game is a pleasurable performance is not a sufficient reason for all performances in this class to be called games (Buytendijk, 1935, p. 47).

⁵ Buytendijk, in this regard, quotes Schiller: "Man is a complete man when he plays" (Buytendijk, 1935, p. 20). As Wieland also refers: "Man is healthy in body and soul when all his spiritual and bodily occupations become a game thing" (Buytendijk, 1935, p. 21).



What reveals a deep relation with the game is a genre of relationships with objects. So, for example, if we look at how much the ball is the favorite toy of dogs or cats, and thereby the guiding principle that “playing is always playing with something” is more easily confirmed ... The fact is that the spherical shape and its movement fix the attention and cause similar simultaneous and successive movements that sometimes manifest themselves in movements of the head, ears or feet. This object character is even more accentuated in man when, above all, it is guided by an intentional movement. If, for Merleau-Ponty (1945, p. 11), the fact that “all consciousness is consciousness of something and that, therefore, this ‘something’ is not necessarily an identifiable object”, for Buytendijk this “something” assumes in the essence of the game itself, a fully identifiable sense. Buytendijk seems to import here the phenomenological or more properly gestalt dimension of the game. As a matter of fact, experience seems to teach that there is a very remarkable relationship between the game and art. Huizinga (2010, p. 188) even suggests that “the game is the origin of art”. This does not mean that culture or art “are born out of the game, like a newborn baby who separates from the mother’s body. It appears *in the game*, as a game, and never lose that character” (Huizinga, 2010, p. 193). The central issue is that art is not made with “empty hands”⁶. The idea of art itself essentially implies the presence of the object, whether material or not; in phenomenological language, of something or something. This “something” is unveiled here, much more than in his gnostic intuition (“what”), his phatic intuition (“how”). A better concretization of this realization consists, therefore, in recognizing that “playing, in its pure form, is always playing with something” (Buytendijk, 1935, p. 51)⁷.

It is this intentional element, characteristic of ludic activity, which also seems to have been noticed by Huizinga when he observes that “in the game there is something ‘at stake’ that transcends the immediate needs of life and gives meaning to the action. Every game means something” (Huizinga, 2010, p. 4). He further says:

The essence of playfulness is contained in the phrase “there is something at stake”. But this “something” is not the material result of the game, nor the mere fact that the ball is in the hole, but the ideal fact that it was hit or the game was won. Success gives the player a satisfaction that lasts more or less time. The feeling of pleasure or satisfaction increases with the presence of spectators, although this is not essential for that pleasure (Huizinga, 2010, p. 57).

It is in this scenario that we see man’s spiritual life blossom. The irrevocable principle, taken here in a Buytendijkian sense, that “playing with something” is the purest and, therefore, essential form of the game, only reiterates that “this phatic coexistence with objects constitutes in youth the firm ground over which rests the restless playing” (Buytendijk, 1935, p. 53). It is this orientation to the “how” and not simply to the “what” of the phenomenon that constitutes, as it were the precondition of the game. There are other factors, no doubt, such as wealth, fatigue, climate that can interfere in this process as stimuli or not for a full playful activity; in whatever situation, when it comes to defining the essence of the game and fixing its ultimate meaning one cannot do without, in a phenomenological sense, “the direct relationship with the things that, through this contact, the experience of our own existence offers” (Buytendijk, 1935, p. 61). As Buytendijk (1935, p. 60) still says: “this link with the object is not born by a reception of impressions, by seeing or hearing, but, above all, by *touching*, feeling, that is, from a unit of perception and movement”.

It is this unity between perception and movement, presumed here by Buytendijk, that certainly testifies to the gestalt character of the game. It establishes the bond with the object and invites us to the game as playing with something. It is a vital dynamic form, much more phatic than Gnostic, although the latter is not entirely absent⁸. The game unfolds in this order of purely intentional living is not the “intentionality of an act”, but an “operating intentionality” (*Fungierende Intentionalität*), more practical, prior to any thesis or judgment (Cf. Husserl, 1992, §104, p. 280; P. 297), of which Merleau-Ponty will emphasize in his well-known commentary by Husserl.

It should be noted that Buytendijk pays special attention to fantasy in the game process⁹. Buytendijk, p. eg, differentiates fantasy from the movements representatively produced, without the intervention of the

⁶ “The man with beauty *will only play* and will play *only with beauty*” (Schiller, Apud Buytendijk, 1935, p. 54).

⁷ In this context, Buytendijk alludes to a difference between the girl and the boy: the first one seems to play in a “cleaner way”, since its connection is more homogeneous and, therefore, more static and more serious with its object. In the second, the game easily degenerates into sports, as is the case with *frag pole sitting* which, for a time, extended in some American cities. (Cf. Buytendijk, 1935, p. 50-51). He will also note: “The relationship between the youthful and the female dynamic mode has been recognized by many authors and can be captured phenomenologically. However, the difference, as we said, is that the youth dynamic does not end its purpose while the feminine dynamics tries to fill a sense” (Buytendijk, 1935, p. 72).

⁸ Here, Goldstein, two years later, will accompany Buytendijk (1935, p. 62), against Klages, that “the spirit is the antagonist of life” (Cf. Goldstein, 1983, p. 374-375).

⁹ It is not too much to remember just how much Husserl gives fantasy a fundamental role in his theory of intentionality. It leaves no room for doubt, the §70 of *Ideas*: “So for those who appreciate parad expressions oxal and comprehends the plurivocity of meaning, it can effectively be said, with strict truth, that the ‘fiction’ constitutes the vital element of phenomenology, as well as of all eidetic sciences, that fiction is the source from which knowledge of ‘eternal truth’ makes a living” (Husserl, 1976, p. 148). In this light, “in fantasy, he (the geometer) must undoubtedly endeavor to obtain clear intuitions, an effort that the design and model spare him. But in effective drawing and modeling he is trapped, while in fantasy he has the incomparable freedom to remodel fictional figures as he likes, to go through the continuous modifications of possible configurations and, therefore, to engender innumerable new constructions; it is a freedom that first gives you access to the immensity of eidetic possibilities, with its infinite horizons of essential knowledge” (HUSSERL, 1976, p. 147).



will or higher mental processes. Unlike real movements, fantasy is part of virtual movements. Both types of movement form part of the vital sphere, having the same value. (Cf. Buytendijk, 1935, p. 65). However, Buytendijk understands this dynamic of fantasy as a “virtual reaction or intentionality” (Buytendijk, 1935, p. 66). Such movements, he claims, assume the character of expressive movements or symbolic performances. This is why, he illustrates, “the oval shape, the play of colors and the inconsistent structure exert a great phatic effect on the child. Soap bubbles produce images of hidden possibilities: it is a fantasy game” (Buytendijk, 1935, p. 64). In this game, there is always “a strong experience of spontaneity, that is, a dynamic impulse that arises from within” (Buytendijk, 1935, p. 66). All this because “the young organism moves *inside* and not *outside*” (Buytendijk, 1935, p. 71).

What is preserved in the game is its most specific essence, the principle that one cannot play without something, always taking into account the primary zeal for freedom and spontaneity that would never be expressed, in the history of civilization, in an infinite diversity of forms. As Buytendijk (1935, p. 71) insists: “by linking movements with an object, its expressive strength is reinforced. The perplexed little boy plays with his cap; the shy girl with the scarf; the businessman, worried, with the pencil”. There is undoubtedly a phenomenal unity between the game and the object, that is, a *sui generis* link in which movement and sensation form a functional circle, in Buytendijk’s words. It is what makes the game a symbolic expression as Fink (1966) will advocate. What condenses the essential dynamics of the game is this intimate, irrevocable relationship between the sensitive world and the world of expression, according to the terms of Merleau-Ponty (2011). As in cinematographic perception (Silva, 2009), here, the meaning of the meeting takes place (Buytendijk, 1952b; Silva, 2014) in its original phenomenality. In any case, the deepest vital impulse takes place as “man needs bread and games. Bread to grow and exist; games to ‘live’ or feel that existence. Movement is the *highest sense* of existence, but, let us remember again, movement is not, however, a game” (Buytendijk, 1935, p. 82).

Buytendijk further suggests that “the game has its roots in the most hidden functions of life” (Buytendijk, 1935, p. 92). Now, it is in this perspective that it is not possible, even if only for indicative purposes, to ignore how much, with regard to game theory, Freud appears as a significant figure for Buytendijk (1935, p. 92): “The fact that Freud and his school had dedicated special attention to the life of childhood feelings, discovering an unsuspected connection of vital phenomena, giving psychoanalysts a right of preference over other psychologists to talk about the meaning and essence of the game”. There is no doubt that psychoanalysis contains a biological theory that is as broad as it is pervasive, especially with regard to the application of the concept of libido for the explanation of the game in children, as edited in *Beyond the Pleasure Principle* (2010). We will not enter into this discussion, although very interesting, that would considerably exceed the limits here of the text. We will only underline, in such a case and beyond acknowledgements, a buytendijkian counterpoint:

Freud supposes the existence of two types of impulses in each living being: the erotic or sexual and that of death, both conservative, in essence, and oriented towards the restoration of original vital situations [...]. Recognizing the importance of symbolic or representative performances, Freud has presented us with a second important reason for interpreting the game. Although, in my opinion, there are several other impulses and intentions than those of a pleasant and erotic character.

This criticism is enough to point out, in Freudism, its metapsychological nature, that is, the limit of a genetic-causal explanation of the soul life that not only Freud, but some of his followers postulated. It is about reductionism to the erotic. This, however, does not diminish the contribution of the father of psychoanalysis to an in-depth understanding of the game, especially from the point of view of his “phenomenological vigor” (Buytendijk, 1935, p. 101). The recognition on the part of the psychoanalytic conception regarding the existence of a polar structure and the concrete successes of life to understand the game in its impulsive basis (freedom and union) is significant.

After praising Freud, Buytendijk returns to the gestalt principle in the game with less gnostically and more phatically emphasis. The Dutch author formulates an important category in order to portray, in the dynamics proper to playing, the quality that conditions its ultimate essence, that is, figurability.

Figurability

In the eyes of Buytendijk, a game develops as it acquires intensity and form little by little. It is a process that only takes place because

In all real games and in all their symbolic representations, the changes have something in common. It is always an unpredictable change, that is, what precedes it is never a reason for sufficient understanding of what follows [...]. Therefore, in the dynamics of playing there is always an element of “surprise”, “adventure”, “occurrence” (Buytendijk, 1935, p. 118).



Whereby it is seen that the movement that starts from the player and communicates with the object, consequently, reverts to the player himself. What we are seeing is this plastic function of “going” and “coming”, typical of the unpredictability of playing, which is why “*playing is not just that someone plays with something, but also that something plays with the player*” (Buytendijk, 1935, p. 120; see also Buytendijk, 1952a). There is, as Buytendijk (1935, p. 120) says, “a fantastic influx of the object over activities”. Without this is a condition the phenomenological aspect of the game would lose its essence and constitutive meaning. In terms of rules, we will not address here playful techniques or what distinguishes the game from sport, a difference from which Buytendijk devotes some undoubtedly interesting pages (Cf. Buytendijk, 1935, p. 121ss)¹⁰. What interests us is that we do not lose the focus or the general thesis of his work, phenomenologically stated.

One of the examples that the author uses in order to portray this assumption or peculiarity is the love relationship. This is the “purest illustration of all games” (Buytendijk, 1935, p. 124), he admits. “In the dynamics of love games, not only does it clearly stand out playing together, the coming and going of movement and intentionality, but the fact that this dynamic always has the fundamental form of giving and receiving” (Buytendijk, 1935, p. 124). This is all because “the game of love is the most primitive of all games” (Buytendijk, 1935, p. 125). It is one in which the game takes on a fuller sense, moved almost always by the rhythmic alternation of tension and distension. Although Huizinga (2010, p. 49) evaluates this thesis with certain reservations, given its not very strict character, what is important to highlight in the buytendijkian theory of the game is the way in which playing is a phenomenon always thought from a dynamic structure. This is what “figurability” consists of.

Clarifying the argument, Buytendijk shows that animals and men play with figures or images all the time: “an object, it is only a *game object* to the extent that it has *figurability*. The sphere of the game is the sphere of *figures* and whereby the sphere of *possibilities*, of *fantasy*” (Buytendijk, 1935, p. 132). Here the author joins Theodor Haecker (1930) in his book *Truth and Life (Warheit und Leben)*. Haecker mentions that in the notion of game, the concept (due to its univocal and judicative character) is distinguished from the image or figure (*Bild*), which corresponds more to the domain of art, freedom and therefore creation. (Cf. Buytendijk, 1935, p. 133). For this reason, Buytendijk (1935, p. 134) insists: “there are no pure figures, but phenomena with a greater or lesser figurative character. This means that what we call figures always have a double nature. They are known and unknown to us”. And we can go further:

One *only plays with figures*. The game object of the animal and the child never have the character of an intellectually determined object. It is not a “something”, but a “how” that forms or figures in the circular process of attraction and reaction to it, of moving and being moved, even if the gambler knows nothing of this process (Buytendijk, 1935, p. 134).

Because “the playful object must also have possibilities for movement” (Buytendijk, 1935, p. 135), which is why the child or even the adult “discovers such ‘possibilities’ contained in the ‘figurability’ of the game object” (Buytendijk, 1935, p. 136). In this case, “in every game there is a strong feeling of the very fullness of life that is produced in the community with the game object” (Buytendijk, 1935, p. 139). Such an object is a living object, a living appearance. For the object does not lose its figurability or its symbolic significance, it is necessary that it does not leave the sphere of the “possible”, of the not totally “real”. Anyway, “how does life (of the child and the animal) behave in the face of the *new*, the unknown, which appears to them? He behaves ambivalently since he feels *attraction* and *repulsion*” (Buytendijk, 1935, p. 145). This dual sense relationship in which “*the fully known is less suited to the game than the totally unknown*” constitutes the basic dimension of figurability. Thus “with the concept of figurability we designate a *character of the game object* that, *in union with the player, unleashes the dynamics of playing*; it is evident that the figurability and the possibilities it contains must offer a dynamic character” (Buytendijk, 1935, p. 141; emphasis added).

This figurability of the surrounding world can be compromised since

As the figures are more and more known, they lose their vital, phatic significance, their provocative character, their power to trigger real and virtual movements of the player. The game loses its luster and ages since the figures lose their figurability and become real, known things or successes. You don’t play with the known. (Buytendijk, 1935, p. 153).

Phenomenologically, what ensures the ultimate significance of the game and its constitutive figurability can be enunciated in these few words by Buytendijk, synthesize in its theoretical understanding:

The dynamics of the game and the properties of the game object in connection with the player lead us to a vision of the essence and meaning of the game that I would dare to materialize as follows: The game is an event that must, necessarily, present itself in all living beings that offer a predisposition to embrace

¹⁰ “The game does not require a prior execution plan, as is the case with any other performance. The game has no intention or purpose; a scheme is missing. This also differentiates it from body exercises, gymnastics and sports, which always have a plan of accomplishment” (Buytendijk, 1935, p. 149).



concrete objects from the surrounding world and, in the form of their course, being conditioned by the fundamental tendencies of the animal and the essential juvenile characteristics. Therefore, the game is a way of manifesting the desire for independence and the link with the surrounding world. In short, it is the path to vital knowledge. (Buytendijk, 1935, p. 148).

Now we can now proceed to the final reflections.

Conclusion

Buytendijk renounces any purely analytical or strictly physiological analysis in his game theory. This kind of reductionism, common in the medical or psychological literature of its time, is here radically deconstructed¹¹. As he himself said, “an almost inexhaustible field for experimental work” Buytendijk (1935, p. 80) that resists any psychophysical type of dualism. This principle criticism is a methodological premise that permeates all of his work and, in particular, the game theory. This is a theory carried out by a special seal: figurability. This is what constitutes the essence and ultimate meaning of playful creation. The game is projected much more on the image or figure plane than on the concept or idea; much more in the phatic sphere than in the gnostic one; much more is understood as an art than a science, like sport. In short, the game is marked by the sign of intentionality (not of the logical, intellectual order), but an intentionality in which the player and what is played make up a single communion of essence and meaning.

References

- Buytendijk, F. J. J. (1933). *Wesen und Sinn des Spiels*. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb. Berlin: Kurt Wolff.
- Buytendijk, F. J. J. (1935). *El juego y su significado*: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitales. Traducción del Eugenio Imaz. Madrid: Revista de Occidente.
- Buytendijk, F. J. J. (1952a). *Le football*: une étude psychologique. Paris: Desclée de Brouwer.
- Buytendijk, F. J. J. (1952b). *Phénoménologie de la rencontre*. Trad. Jean Knapp. Paris: Desclée de Brouwer.
- Buytendijk, F. J. J. (1957). *Attitudes et mouvements*: étude fonctionnelle du mouvement humain. Trad. Louis Van Haecht & Préface de Eugène Minkowski. Paris: Desclée de Brouwer.
- Buytendijk, F. J. J. (1958). *Das menschliche*: wege zu seinem verständnis. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag.
- Buytendijk, F. J. J. (1959). “Le corps comme situation motivante”. In: *La motivation*. Paris: PUF, p. 9-34, 84-87.
- Buytendijk, F. J. J. (1961). *La psicología de la novela*: estudios sobre Dostoievski. Trad. Felipe M. Lorda Alaiz. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Dostoiévski, F. (2011). *Um jogador*: apontamentos de um homem moço. Tradução de Boris Schnaiderman. 3. ed. São Paulo: Editora 34.
- Fink, E. (1966). *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Minuit.
- Freud, S. (2010). *Além do princípio do prazer*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Goldstein, K. (1983). *La structure de l'organisme*: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine. Trad. E. Burkherdt e Jean Kuntz. Paris: Gallimard.
- Groos, K. (1896). *Die Spiele der Thiere*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- Haecker, T. (1930). *Warheit und Leben*. Hellerau: Hegner.

¹¹ In order for the reader to have a more synoptic understanding of Buytendijk's work and his different epistemological interests with a properly phenomenological orientation, we recommend consulting the book of selected texts *Das menschliche: wege zu seinem verständnis* by KF Koehler Verlag, in Stuttgart, 1958. In this material, the author already places his immediate departure from scientific medicine towards a science that includes the human in its original conditions, belonging, therefore, to the historical forces in the area that today is called medical anthropology. The small collection summarizes eleven lectures and essays from three decades, relating themes that combine physiology, biology and natural philosophy and the transition to work in recent years, most notably from the post-war period.



- Huizinga, J. (2010). *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 6. ed. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva.
- Husserl, E. (1966). *Méditations cartésiennes: introduction a la phénoménologie*. Trad. G. Peiffer et E. Lévinas. 9. ed. Paris: Vrin.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1992). *Formale und transzendente Logik*. Hamburg: Meiner, (Gesam. Schriften, 7).
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France: notes, 1953*. Genève: MetisPresses.
- Silva, C. A. F. (2009). "Percepção e cinema em Merleau-Ponty". In: GENTIL, H. S.; PIVA, J. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda Editorial, p. 123-141.
- Silva, C. A. F. (2012). "A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n° 3, set/dez, p. 133-156. Acesso em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/2622>
- Silva, C. A. F. (2014). "A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro". In: *Estudos Filosóficos*, São João Del-Rey: UFSJ, n° 13, p. 73-86. Acesso em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2122/1439>
- Silva, C. A. F. (2015). *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*. Cascavel, PR: Edunioeste.
- Silva, C. A. F. (2018). "Buytendijk e o fenômeno do primeiro sorriso na criança". In: *Phenomenology and Interdisciplinarity. Revista do NUFEN*, v. 10, p. 105-123. Acesso em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v10n3/a09.pdf>

Submitted Sep 11, 2020 – Accepted Jan 23, 2021



PRIMEIROS PASSOS: APROPRIAÇÕES DE F. J. J. BUYTENDIJK NA EDUCAÇÃO FÍSICA BRASILEIRA

First steps: appropriations of F. J. J. Buytendijk in Brazilian Physical Education

Primeros pasos: apropiaciones de F. J. J. Buytendijk en la Educación Física brasileña

GILSON SANTOS RODRIGUES*
ELOISA ROSOTTI NAVARRO**
ROGÉRIO DE MELO GRILLO***

Resumo: Embora haja raras menções, F. J. J. Buytendijk é um autor desconhecido na Educação Física brasileira. O objetivo do presente estudo foi articular uma aproximação das ideias de F. J. J. Buytendijk com a área da Educação Física. Inicialmente foi feito um resumo biográfico da eclética trajetória do pensamento do autor. Em seguida, conduziu-se uma revisão da Teoria do Se-Movimentar Humano (TSMH), na qual Buytendijk desfruta de papel destacado, embora, suas ideias não sejam aprofundadas pelos estudos da área. *A posteriori*, é apresentada sua Teoria Geral e sua Antropologia de jogo. Autores da Educação Física tem se apropriado tão-somente da última e de forma restrita, isto é, desconsiderando as contribuições da Teoria Geral de Jogo e a plenitude das ideias da Antropologia de Jogo. Por fim, argumentamos sobre a relevância de se estudar Buytendijk na Educação Física brasileira e, sobretudo, defendemos que as ideias do pensador holandês precisam ser mais bem estudadas e contextualizadas nas pesquisas nacionais, dado que a riqueza de suas teorizações pode contribuir com essa área tanto em investigações temáticas quanto no itinerário metodológico de pesquisas nesse mote.

Palavras-Chaves: Educação Física; Movimento; Teoria do Jogo.

Abstract: Although there are rare mentions, F. J. J. Buytendijk is an unknown author in Brazilian Physical Education. The objective of the present study was to articulate an approximation of the ideas of F. J. J. Buytendijk with the area of Physical Education. Initially, a biographical summary of the eclectic trajectory of the author thought was made. After, a review of the Theory of Human Movement (THM) was carried out, in which Buytendijk enjoys an outstanding role, although his ideas are not deepened by studies in the area. *Posteriori*, its General Theory and its Play Anthropology are presented. Authors of Physical Education have appropriated only the latter and in a restricted way, that is, disregarding the contributions of the General Play Theory and the fullness of the ideas of Play Anthropology. Finally, we argue about the relevance of studying Buytendijk in Brazilian Physical Education and, above all, we defend that the ideas of the Dutch thinker need to be better studied and contextualized in national research, because of the richness of his theorizations can contribute with the area both in thematic investigations as well as in the methodological research itinerary in this scope.

Keywords: Physical Education; Movement; Theory of Play.

Resumen: Aunque hay pocas menciones, F. J. J. Buytendijk es un autor desconocido en Educación Física brasileña. El objetivo del presente estudio fue articular una aproximación de las ideas de F. J. J. Buytendijk con el área de Educación Física. Inicialmente se hizo un resumen biográfico de la ecléctica trayectoria del pensamiento del autor. Luego, se realizó una revisión de la Teoría del Movimiento Humano (TSMH), en la que Buytendijk disfruta de un papel destacado, aunque sus ideas no son profundizadas por estudios en el área. Después, se presenta su Teoría General y su Antropología del Juego. Los autores de Educación Física se han apropiado sólo de esta última y de forma restringida, es decir, desconociendo los aportes de la Teoría General del Juego y la plenitud de las ideas de la Antropología del Juego. Finalmente, argumentamos sobre la relevancia de estudiar Buytendijk en la Educación Física brasileña y, sobre todo, defendemos que las ideas del pensador holandés deben ser mejor estudiadas y contextualizadas en la investigación nacional, dado que la riqueza de sus teorizaciones puede contribuir a esto área tanto en las investigaciones temáticas como en el itinerario de investigación metodológica en este ámbito.

Palabras claves: Educación Física; Movimiento; Teoría de los Juegos.

* Doutorando em Educação Física, Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil. Email: gio.sts.rodrigues@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1472-2480>

** Doutoranda em Educação, Matemática e Tecnologia, Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil. Email: eloisa-rn@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4528-2294>

*** Pós-Doutorado em Educação Científica e Tecnológica, Centro de Ciências da Educação, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Doutorando em Educação Física, Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil. Email: rogerio.grillo@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2859-7326>



Introdução

Na segunda metade do século XIX e na primeira metade do XX, Edmund Husserl (1859-1938), matemático e filósofo alemão, iniciava as proposições da Fenomenologia, “movimento” filosófico que atraiu a atenção de vários pensadores, de Heidegger a Fink (na Alemanha), de Sartre a Merleau-Ponty (na França), entre outros (Depraz, 2011). Na Holanda um dos estudiosos que se apoiou na Fenomenologia para arquitetar suas ideias no âmbito da Medicina, Psicologia, Fisiologia etc., foi Frederik Jacobus Johannes Buytendijk (1887-1974). Médico de formação, professor universitário, estudioso de temas variados (que lhe fez romper com diversas fronteiras disciplinares) e um amante da filosofia, notadamente, da Fenomenologia francesa de Merleau-Ponty, Buytendijk pode ser considerado um intelectual de pensamento eclético o que lhe permitiu engendrar uma visão do humano multivariada passando do senso comum à ciência e filosofia (Stan & Hezewijk, 2012). Embora presente na sociedade europeia nesse período de ascensão da Fenomenologia na Alemanha e de concreção das ideias de Buytendijk na Holanda, Bélgica e Alemanha, os “movimentos do pensamento” que constituíram a Educação Física parecem ter ficado alheios à efervescência da Fenomenologia, sobretudo, a Fenomenologia de Buytendijk.

A Educação Física, depreendida como área de conhecimento atrelada às “pedagogias do corpo” e ao estudo das práticas da “Cultura de Movimento” (jogos, esportes, lutas, ginásticas, danças e outras), logrou a atual configuração como prática social e disciplina escolar no decorrer do século XIX e início do XX, no Brasil (Castellani Filho, 1991; Cunha Jr., 2004). Embora sejam contemporâneas, indícios apontam a Educação Física pouco dialogou com a Fenomenologia, na época. Para Santos Rodrigues e Grillo (2019) apenas após a década de 1980, no Brasil, nota-se os primeiros diálogos da área com a Fenomenologia. Esses diálogos foram motivados por um “movimento de renovação” na Educação Física brasileira (Machado & Bracht, 2016) que foi fundamental para as interlocuções da Educação Física com a filosofia, ciências e artes.

Os diálogos com o campo filosófico contaram com as iniciativas de autores da filosofia do esporte e da filosofia do corpo, tais como Manuel Sérgio e Silvino Santin (Almeida, Bracht & Ghidetti, 2013). *A posteriori*, são os autores da Educação Física como Elenor Kunz, Wagner Wey Moreira, Maria Augusta Salin Gonçalves, Terezinha Petrucia da Nóbrega e outros, que endossaram as convergências com a Fenomenologia (Santos Rodrigues & Grillo, 2019). Porém, a exceção de algumas raras e esparsas menções a ideias pontuais, F. J. J. Buytendijk é um autor desconhecido na Educação Física brasileira. Não obstante a essa negligência na área, as ideias desse pensador holandês podem ser de grande valia para as reflexões na Educação Física, muito embora, Buytendijk, ao que parece, não tenha feito nenhum diálogo mais estreito com essa área.

O contato mais próximo de Buytendijk com a Educação Física, possivelmente, tenha ocorrido entre 1930 e 1933, durante o tempo em que foi presidente da Federação Internacional de Medicina do Esporte (Have & Van Der Arend, 1985). Outra aproximação foi na conferência na Academia de Educação Física de Amsterdam, em 1950, que foi, posteriormente, publicada em livro como *Das Fussballspiel: eine psychologische Studie* com tradução para o português como *Psicologia do futebol* (Buytendijk, 1953/1965). Além disso, há convergências entre Buytendijk e a Educação Física por temas de investigação em comum. Nesse sentido, embora seja formado em Medicina, o intelectual holandês atuou assiduamente no âmbito da Fisiologia, Psicologia, Antropologia e Filosofia abordando temas como o jogo/jogar, o lúdico, o movimento, o futebol etc., que fazem parte do corpo de conhecimentos estudados por professores e profissionais de Educação Física.

Visando apresentar o autor holandês, ampliar as convergências das ideias do autor junto aos estudiosos da Educação Física e, adensar o debate intelectual entorno do pensador, no presente estudo temos por objetivo geral estabelecer uma aproximação de F. J. J. Buytendijk com a área da Educação Física. Especificamente os objetivos são: apresentar a biografia do autor e sua interlocução com a Fenomenologia; revisar como os intelectuais da Educação Física brasileira, notadamente, aqueles vinculados à Teoria do Se-Movimentar Humano (TSMH) e às teorias de jogo, têm se apropriado do aporte teórico de Buytendijk; e, por fim, indicar possíveis convergências das ideias do pensador neerlandês com os estudos relacionados ao jogo, esporte, lutas, danças e ginásticas que representam o corpo de conhecimentos da Educação Física.

A relevância desse estudo decorre dos indícios que apontam que embora haja menções a Buytendijk na Educação Física brasileira, não houve um estudo sistemático e aprofundado do autor nessa área. Nesse sentido, o desconhecimento pode representar um grande empecilho às aproximações da área com a fecundidade das ideias do intelectual holandês. Do mesmo modo, trazer à luz das ideias as apropriações que têm sido feitas pelos autores da Educação Física pode indicar as insuficiências e os equívocos nesse processo e, entretantes, caminhos profícuos para estudos que podem se valer dessas convergências para a concreção de seus objetivos.

Destarte, inicialmente é feito o resumo biográfico da trajetória do pensamento do autor. Em vista disso, é tratado dos modos de apropriação que a Educação Física faz de Buytendijk, a partir da revisão da sua Teoria do Movimento, bem como da sua Teoria Geral de Jogo e da sua Antropologia do Jogo. Ambos os debates são, aos nossos olhos, as pri-



meiras interlocuções da Educação Física brasileira com Buytendijk, mas que precisam ser revisitados e ampliados. Por fim, em caráter de síntese, retomamos as ideias centrais do estudo no intuito de prospectar ideias para que os estudiosos da Educação Física estudem mais e com mais propriedade as proposições do autor holandês e, igualmente, que os estudiosos da fenomenologia construam suas asserções atentos às considerações da Educação Física. Essa articulação, embora ambiciosa, inspira-se no ecletismo e na interdisciplinaridade característicos do pensamento e da carreira de Buytendijk.

Holandês Nômade: Resumo Biográfico de F. J. J. Buytendijk

Natural de Breda, cidade ao sul da Holanda, Thines e Zayan (1975) destacam que Buytendijk teve uma extensa produção intelectual que se encerrou aos 87 anos. A miríade de interesses do autor o fez perambular por diferentes áreas de conhecimento. O próprio Buytendijk (1965) alega que em 1904 iniciou seus estudos em Medicina na *Universiteit van Amsterdam* (Universidade de Amsterdam). Em 1909 escreve sua tese de doutorado e se forma, quatro anos depois, na área de Fisiologia. Segundo Stam e Hezewijk (2012), no início de carreira Buytendijk viajou pela Europa em visita aos laboratórios de renomados fisiologistas da época. Entre as visitas estavam os laboratórios de Charles S. Sherrington (em Liverpool), John Langley e Archibald V. Hill (em Cambridge) na Inglaterra; Theodor W. Engelmann (em Berlin), na Alemanha; e, Anton Dohrn (em Nápoles) na Itália. Ao longo de seus trabalhos, Buytendijk contestou as ideias desses fisiologistas, entretanto, este início de carreira foi fundamental para as suas elaborações.

Have e Van der Arend (1985) indicam que em 1913, Buytendijk foi indicado como assistente na clínica psiquiátrica-neurológica da *Vrije Universiteit Amsterdam* (Universidade Livre de Amsterdam). No ano seguinte, de início da Grande Guerra (1914-1918), foi chamado para cumprir o serviço médico militar no Hospital de Amsterdam onde atuou na área de Psiquiatria e Neurologia. No ano seguinte, em 1914, recebeu o título de “leitor” em Biologia. Em 1917, se tornou líder e mentor do novo laboratório de Fisiologia na *Vrije Universiteit*. Após o fim da Guerra foi nomeado professor de Fisiologia Geral na *Vrije Universiteit Amsterdam*.

Nesta época, seus estudos eram sobre aspectos físico-químicos e eletrofisiológicos da vida psicológica dos animais. Apesar de um tema comum com psicólogos norte-americanos, Buytendijk estava em total desacordo com a teoria comportamentalista desenvolvida por John B. Watson nos Estados Unidos (Fagot-Largeault, 2009). Dekkers (1995, p.16) argumenta que “[d]entro de um curto período de tempo Buytendijk tornou-se conhecido como um dos principais líderes europeus da abordagem científica do comportamento animal.”¹

Em 1925, Buytendijk foi indicado para assumir o cargo de professor de Fisiologia na *Rijksuniversiteit Groningen* (Universidade de Groningen), no norte da Holanda. Na opinião de Dekkers (1995) e Stam e Hezewijk (2012), a sua palestra inicial ao assumir o cargo já indicava um interesse por questões filosóficas no âmbito da Biologia e da Psicologia. Na palestra inicial (*Over het verstaan der levensverschijnselen – Sobre a compreensão dos fenômenos da vida –*), o intelectual neerlandês “[e]nfatiza as vantagens do método fenomenológico de compreensão dos fenômenos da vida sobre os métodos de explicação causal”² (Dekkers, 1995, p.17). Para Stam e Hezewijk (2012), esse interesse pela filosofia das “coisas vivas” o levou da Fisiologia e Psicologia para a Antropologia Filosófica e Fenomenologia.

Nas décadas de 1920 e 1930, Buytendijk se ocupou cada vez mais de problemas teóricos gerais do comportamento animal e humano [...]. Seus trabalhos fenomenológicos mais conhecidos abrangem uma ampla gama de temas, como juventude, descanso, jogo e movimento³ (Dekkers, 1995, p.17).

Até a década de 1930 a noção de Fenomenologia de Buytendijk embasava-se no filósofo alemão Max Scheler. Stam e Hezewijk (2012) afirmam que Buytendijk manteve uma série de correspondências com Scheler. Uma prática comum, pois os autores indicam que Buytendijk mantinha correspondências com outros intelectuais da época como Helmuth Plessner (filósofo), Hans Driesch e Jacob John von Uexkull (biólogos); Ludwig Binswanger, Viktor von Weizsäcker e Viktor Emil von Gebssattel (médicos); Jacques Maritain e Gabriel Marcel (pensadores católicos) e outros. De 1920 a 1930, o autor neerlandês lançou quatro livros sobre Psicologia Animal, quando, no fim dos anos 30, encerra suas pesquisas experimentais e se lança numa carreira diferente ao que vinha estudando nas últimas décadas (Thines & Zayan, 1975).

Durante a II Grande Guerra, mais precisamente de julho a outubro de 1942, as tropas de ocupação alemãs o mantiveram num campo de reféns cujo intuito era evitar atos de sabotagem. Buytendijk foi declaradamente um anti-nazista e um estridente crítico do regime alemão, a qual endereçou artigos criticando a Antropologia nazista. No período de cárcere, escreveu um de seus mais conhecidos trabalhos falando sobre a dor (Buytendijk, 1948/2018). No ano seguinte, as tropas alemãs tentaram mantê-lo novamente como refém, todavia, conseguiu fugir para Utrecht, cidade ao centro da Holanda. Após a II Guerra, retornou a Groningen e na sua primeira palestra pós-Guerra “[...] começou com

¹ No original: “Within a short period of time Buytendijk became known as a leading European proponent of the scientific approach to animal behavior” (Dekkers, 1995, p.16).

² No original: “He emphasizes the advantages of the phenomenological method of understanding the phenomena of life over the method of causal explanation” (Dekkers, 1995, p.17).

³ No original: “In the 1920s and 1930s Buytendijk increasingly occupied himself with general theoretical problems of animal and human behavior [...]. His best known phenomenological writings cover a wide range of topics, such as youthfulness, rest, play and movement” (Dekkers, 1995, p.17).



uma crítica das teorias raciais nazistas e fez um apelo para a importância dos valores educacionais”⁴ (Stam & Hezewijk, 2012, p.792).

Em 1946 o cientista holandês foi convidado para assumir a cadeira de Psicologia na *Universiteit Utrecht* (Universidade de Utrecht). Dois motivos corroboraram para o convite na cadeira de Psicologia, primeiro, a influência de Martinus Langeveld cuja perspectiva teórica se alinhava com a Fenomenologia. Em segundo lugar, a remoção de Frans Roels que devido ao apoio do regime alemão na II Guerra tornou a sua manutenção insustentável no pós Guerra. Para Stam e Hezewijk (2012, p.792) “[a] nomeação de Buytendijk foi uma surpresa dado que ele não tinha uma formação formal em Psicologia e foi um autodidata em temas psicológicos”⁵

Dekkers (1995) afirma que Buytendijk também teve uma posição na *Universiteit Nijmegen* ao leste da Holanda. Ademais, atuou como professor de Psicologia Comparada na *Université Catholique de Louvain* (Universidade Católica de Louvain), na Bélgica. Sem dúvida, assumir essas cadeiras o ajudou nos estudos fenomenológico-existenciais do comportamento humano e animal. Devido a esta atuação como professor de Psicologia é comum Buytendijk ser conhecido como um psicólogo, muito embora, não tenha feito uma graduação na área.

A relação com a Fenomenologia também merece uma atenção especial. Se antes de 1945 a principal referência era Scheler, a partir dessa data Buytendijk passa a ter Maurice Merleau-Ponty como principal base teórica da Fenomenologia. De fato, o tema da psicofísica representa um interesse em comum entre os autores. Dekkers (1995, p. 21) alega que “Merleau-Ponty deve muito a Buytendijk. Ele [Merleau-Ponty] adota muitos dos resultados de Buytendijk e [...] compartilha suas críticas às abordagens objetivistas e elementares da Fisiologia e da Psicologia”⁶. Portanto, até 1945 é Merleau-Ponty que se apoia no autor neerlandês, desta data em diante há uma inversão de papéis e é Buytendijk quem passa a adotar o pensamento de Merleau-Ponty. Para Stam e Hezewijk (2012), a carreira do intelectual holandês como professor de Psicologia e na Antropologia Filosófica se deve, também, ao alinhamento com as ideias de Merleau-Ponty.

Deste marco em diante, Buytendijk passa a empregar em suas obras os conceitos de Merleau-Ponty. De fato, os conceitos de subjetividade encarnada (sujeito como corpo), Ser-no-mundo, existência pré-reflexiva e outros, passaram, cada vez mais, a figurar nos estudos do autor. A Psicologia Fenomenológica que teve contato em *Universiteit Utrecht* passa, também, a fazer parte das suas elaborações. Assim, a contribuição de Buytendijk para a Fenomenologia é uma noção em várias camadas das questões atinentes ao corpo e seus significados.

[...] os seres têm uma natureza que é disponível para as ciências específicas e é objetivamente reconhecível. Ademais, esses seres também têm um corpo que tem uma aparência que é expressiva e significativa, não só objetiva. Finalmente, os seres têm uma existência que incluem para os seres humanos uma existência pré-reflexiva bem como existência que é o fundamento de nossa ação⁷ (Stam & Hezewijk, 2012, p.793).

As ideias de Buytendijk, vinculadas Merleau-Ponty, consubstanciam uma noção de ser humano de um ponto de vista existencial. Este ser existencial está ancorado tanto em bases biológicas e psicológicas quanto antropológicas. Para Dekkers (1995) isso se torna evidente no conceito de Fisiologia Antropológica como base para uma atuação médica.

Na década de 1950, Buytendijk publica vários livros e textos. De acordo com Have e Van der Arend (1985), ele teve papel decisivo na ascensão da Medicina Antropológica cujo auge foi na década de 1950. Dekkers (1995) cita que a Antropologia na Medicina holandesa, na ótica de Buytendijk tinha como ideal o projeto integrado de ciências (Biologia, Fisiologia e Psicologia) e Filosofia (Fenomenologia Existencial). De resto, Have e Van der Arend (1985, p. 4) destacam que o médico, cientista e filósofo holandês “[...] enfatizou que o pensamento e a prática médica é o cuidado e simpatia com seres humanos; medicina não é ciência: ela transcende o conhecimento teórico e os *insights* científicos.”⁸

Em 1957, aos 70 anos de idade, o pensador holandês se aposenta da *Universiteit Utrecht*. Buytendijk (1965) afirma que em decorrência da aposentadoria recebeu o título de professor emérito com a cadeira de Fisiologia para o ensino de Psicologia na sobredita instituição. Quatro anos depois, em 1961, se aposentou da *Universiteit Nijmegen*. Em 1963, se aposenta da função de professor de Psicologia Comparada na *Université Catholique de Louvain*. Todavia, em 1964, devido ao falecimento prematuro de Johannes Linschoten (estudante de Buytendijk e a quem ele havia indicado para assumir sua cadeira na *Universiteit Utrecht*) retornou ao antigo cargo e permaneceu até 1966. 1974 é o ano de falecimento de Buytendijk. Com sua morte, se encerra uma carreira intelectual nômade, porém enriquecedora para diversas áreas de conhecimento, Medicina, Fisiologia, Psicologia, Filosofia e, como apontamos aqui, para a Educação Física.

⁴ No original: “[...] he began with a critique of the racial theories of the Nazis and plea for the importance of values in education” (Stam & Hezewijk, 2012, p.792).

⁵ No original: “Buytendijk’s appointment was a surprise given that Buytendijk had no formal training in psychology and was self-taught in matters psychological” (Stam & Hezewijk 2012, p.792).

⁶ No original: “Merleau-Ponty owes much to Buytendijk. He adopts many of the empirical findings of Buytendijk and [...] He [Merleau-Ponty] shares their criticism of objectivistic and elementaristic approaches to physiology and psychology” (Dekkers, 1995, p.21).

⁷ No original: “Buytendijk’s specific contribution to phenomenology consists in [...] a tiered expression of these questions of the body and meaning. [...] [The] beings have a nature that is available to the specific sciences and is objectively knowable. In addition, beings also have a body that makes an appearance that is expressive and meaningful, not just objective. Finally, beings have an existence, which includes for human beings a pre-reflexive as well as conscious existence that is the foundation of our action” (Stam & Hezewijk, 2012, p.793).

⁸ No original: “Buytendijk also emphasized that the basis of medical thought and practice is the care and sympathy for human beings; medicine is not only a science: it transcends theoretical knowledge and scientific insights” (Have & Van Der Arend, 1985, p.4).



Buytendijk e a Teoria do Se-Movimentar Humano

Acreditamos que a educação física deve sofrer mudanças,
para que seja entendida como disciplina pedagógica que valorize o ser humano.
Esta mudança só pode acontecer através de uma nova compreensão de movimento humano
(Surdi & Kunz, 2009, p.207).

Um primeiro passo da Educação Física brasileira em direção à Fenomenologia e na qual o nome de Buytendijk aparece são os estudos de professor Elenor Kunz ou a ele associados. Como mencionam Almeida, Bracht e Ghidetti (2013, p.6), pelo doutorado feito na Alemanha sob a orientação de Andreas Heinrich Trebels, o professor Kunz “[t]eve o mérito [...] de traduzir esse referencial [estudos da Fenomenologia do Movimento] para o Brasil ainda no início dos anos 1990, sendo, desde então, o principal divulgador da ‘Teoria do Se-Movimentar Humano’ (TSMH).” Resumidamente, a TSMH foi criada no contexto holandês-alemão e no Brasil tem no professor Elenor Kunz e seus colaboradores os seus maiores divulgadores (ao menos, no que concerne à área da Educação Física). Mauro Betti (2017) sugere que é graças aos trabalhos de Kunz que as primeiras referências à Teoria do Movimento de Buytendijk passam a figurar na área da Educação Física brasileira. À guisa de síntese:

A TSMH é uma teoria que fornece uma conceituação sobre o corpo/movimento humano e estabelece parâmetros para que os professores compreendam as imagens que fazem de seus alunos ao analisá-los em movimento (em situação de aula). Ou seja, coloca-se potencialmente como possibilidade de fundamentação de uma teoria da EF (Ghidetti, Almeida & Bracht, 2013, p.887).

Betti (2017) afirma que os principais intelectuais desta teoria são os holandeses Jan W. I. Tamboer, F. J. J. Buytendijk, Paul Christian e Carl C. F. Gordijn e na vertente alemã Viktor Von Weizsäcker e Andreas H. Trebels. Buytendijk, afirma Betti (2017), é o precursor da TSMH tendo em vista que ele foi o articulador da noção do movimento como expressividade própria do humano em sua dimensão existencial. Essa perspectiva é vista como um contraste à noção mecanicista do movimento derivado da Física clássica (Mecânica). A discussão do conceito de movimento ocorre na esteira de raciocínio da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty (2006), publicada em 1945. Como indicado anteriormente, essa discussão ganha notoriedade num momento áureo de debates filosóficos (sobre corpo, movimento etc.) na Educação Física. Embora outros autores tivessem intercambiado ideias da Fenomenologia para a Educação Física é efetivamente com o prof. Kunz, seguindo a tradição da TSMH, que Buytendijk passa a figurar, ainda timidamente, na Educação Física brasileira.

De modo a construir um itinerário do pensamento da TSMH, Betti (2017) assinala que após a obra propedêutica de Buytendijk, Carl C. F. Gordijn é quem vai engendrar uma ideia de “educação do movimento” a partir da Fenomenologia e das ideias do pensador neerlandês. Logo após, no fim da década de 1970 e meados de 1980, ainda na Holanda, Jan W. I. Tamboer retoma as ideias de Buytendijk e Gordijn, faz uma análise crítica e propõe uma “didática do movimento humano” (ou da TSMH). Andreas H. Trebels, autor e pesquisador alemão, recupera essas ideias do contexto holandês e leva à Alemanha. Trebels foi orientador de doutorado do prof. Kunz e é a partir dessa articulação que o brasileiro acessa essa teoria e a proposição teórico-pedagógica do movimento humano. Já no Brasil, Kunz publica *Educação Física: ensino e mudanças* (1991) e *Transformação didático-pedagógica do esporte* (1994) que são duas das principais “portas de entrada” das ideias da TSMH e da noção de movimento a partir de Buytendijk que temos acesso.

A principal obra citada nos estudos brasileiros da TSMH é o livro *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung* (“Teoria geral da postura e do movimento humanos”) (Buytendijk, 1972), publicado em 1948. De acordo com Trebels (2003, p. 254, grifos do autor), Buytendijk preocupa-se por desenvolver uma teoria que diferencia o movimento (deslocamento no tempo e espaço) entendido sob a égide de um paradigma mecanicista, do movimento humano ideado como “[...] um esclarecimento da expressão da vida.” Hildebrandt-Stramann (2001) e Trebels (2003) argumentam que a distinção ideada por Buytendijk serve de arcabouço estrutural para uma “teoria do movimento humano”. Em linhas gerais, essa teoria do movimento respalda uma didática da Educação Física tanto no âmbito escolar quanto no treinamento esportivo.

Trebels (2003), ademais, discute os conceitos de processo e função pelo qual Buytendijk analisa o movimento. Primeiramente, o movimento ideado como processo consiste num objeto de estudo da Física clássica (Mecânica) e das ciências técnicas (as Engenharias). Essas áreas, alega Hildebrandt-Stramann (2001), têm interesse na estruturação de leis naturais, ocorrência e na relação causa-efeito de fenômenos analisados em série como acontecimentos isolados. Posto isso, “[o] engenheiro [e, por consequência, o biomecânico] descreve os eventos de uma máquina e pesquisa suas leis e princípios. Os movimentos de uma máquina são esclarecidos pelo processo” (Buytendijk conforme citado por Trebels, 2003, p.255). Portanto, uma pedagogia do movimento baseada no modelo causal-analítico resulta na eliminação da subjetividade humana e, assim, concebe o corpo humano em movimento tão-somente como um objeto do movimento.

Em contraste, o movimento apreendido como função subentende um organismo vivo. A ideia de função para Buytendijk, lembra Trebels (2003, p.255), consiste numa “[...] totalidade imediata de transformações, significativamente ligada a algo para além delas”. Isto indica que o movimento tem como pré-condição a subjetividade em diálogo com o mundo (mundo-vida) ou, como entende Merleau-Ponty (2006), a ambiguidade da subjetividade encarnada. Na mesma



linha de Merleau-Ponty, Buytendijk assume a posição ontológica em que a unidade primordial humano-mundo é o que alicerça o movimento humano (dimensão existencial). Dito em outras palavras, “[a] capacidade humana de movimentar-se ganha então uma dimensão existencial, como forma singular e original de relação com o mundo, que pode ser designada na experiência de cada um” (Trebels, 2003, p.256). Contudo, a perspectiva fenomenológica-existencialista do movimento humano não descarta o movimento como processo, pelo contrário, estabelece outro campo de diálogo na qual o conceito passa a considerar para além da relação empírico-analítica, o sujeito, o ambiente situacional específico em que o sujeito está em relação ao mundo (temporalidade e espacialidade como extensões do corpo) e o significado do movimento.

Não obstante à destacada posição que Buytendijk assume na TSMH, Ghidetti, Almeida e Bracht (2013) apontam que, em comparação aos demais autores, a presença das suas ideias é pouco destacada. Com efeito, à exceção da crítica ao conceito de movimento como processo, citada anteriormente, e a proposição do movimento como função que ressalta da experiência vivida ou vivência como perspectiva para se pensar a Educação Física, pouco se fala sobre a Teoria do Movimento de Buytendijk. Evidentemente, lembra Betti (2017), a língua representa um grande desafio para a interlocução com as ideias do autor. Mas, também, é possível sugerir que a “opção” por apoiar-se em autores que já transportaram Buytendijk para a TSMH é mais cômoda de um ponto de vista argumentativo. Haja vista, o autor se tornar, nesses moldes, uma referência indireta, que embora seja basilar à TSMH é “inacessível” pela dificuldade da língua e acesso aos originais, fato que não dirime os méritos de Buytendijk ou dos autores da TSMH.

Outros diálogos: Buytendijk, a Teoria Geral de Jogo e o Jogo Humano

Outro debate na qual encontramos menções a F. J. J. Buytendijk, embora ainda seja um autor desconhecido no Brasil, sobretudo, no que concerne aos seus estudos de jogo e do lúdico, é o aporte nos estudos de jogo, brinquedo e brincadeiras no contexto da Educação Física. Grillo, Navarro e Santos Rodrigues (2020) indicam que, não obstante à presença dos estudos e práticas lúdicas e de jogos na Educação Física desde meados do século XIX, a Educação Física não tem levado o jogo “a sério” como conteúdo e temática de investigação. Nesse sentido, embora tenha havido (e ainda há) iniciativas de estudos avançados em jogo/lúdico, os trabalhos de Buytendijk em relação ao jogo foram pouco explorados e entendidos na área. De igual modo, nos momentos em que alguns autores mencionem a contribuição de autor holandês nesse âmbito de estudos – nomeadamente, Scaglia (2003), Freire (2005), Grigorowitschs (2007), Zimmermann (2010) e Carneiro (2015) –, eles se debruçam somente no texto “Jogo Humano” (1977) que está contido na coletânea *Neue Anthropologie* de Gadamer e Vogler e, mesmo assim, não consideraram o mote deste trabalho em sua plenitude.

Para além do texto “Jogo Humano”, Buytendijk tem uma contribuição ímpar aos estudos acerca do jogo, posto que propôs uma Teoria Geral de Jogo nos anos de 1930. Teoria que foi publicada em 1933, sob o título de *Wesen und Sinn des Spiels* (Essência e significado do jogo). Esta obra só chegou no Brasil pela tradução espanhola *El Juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitais* (Buytendijk, 1933/1935). Nesta obra, o autor elabora um conjunto rico e articulado de proposições acerca do jogo/jogar como uma Teoria Geral do Jogo. Parte dessas ideias é que vão consubstanciar o capítulo de o “Jogo Humano” que o autor define como uma Antropologia (filosófica) do jogo/jogar.

Mediante o exposto, analisamos que é precípua, nesta seção, delimitar e contextualizar suas teorizações atinentes ao jogo e ao lúdico, com vistas a elucidar sua teoria e, com isso, contribuir com as áreas que estudam o jogo e/ou objetivam a construção de práticas com o jogo, como é o caso da Educação Física. Para tal, a partir deste momento, apresentaremos seus dois textos clássicos e suas convergências, divergências, mas, mormente, suas contribuições que, de certo modo, não foram exploradas, em específico, pela área da Educação Física.

Ao analisarmos a obra *Wesen und Sinn des Spiels*, notamos que Buytendijk estabelece a primeira delimitação entre o jogo e outras coisas: “o jogo é sempre jogo com alguma coisa”. Nessa tentativa de delimitar a extensão do jogo, este intelectual estabelece como análise o contraste das atividades infantis com as atividades do humano adulto: esporte, rituais, festas etc., que para Buytendijk não são propriamente jogo. Pelo contrário, ele as concebe como atividades que preservam as características de um movimento que engendra divertimento, alegria e prazer que, entretantes, não contém a relação com o “objeto de Jogo”. Dessa maneira, é embasado na comparação do humano (as crianças) com os animais e com os próprios humanos adultos que ele vai estabelecer os limites ou a extensão do jogo/jogar.

Em seguida, o autor retoma a noção de objeto de jogo ao afirmar que “[...] a dinâmica do jogar se encontra condicionada por impulsos fundamentais da vida e pela forma de relação com o objeto de jogo” (Buytendijk, 1935, p. 82)⁹. Quanto aos impulsos que impelem ao jogar, ele recorre à Teoria do Impulsos primários de Freud para explicar a “força” que leva ao jogar, afinal, ao contrário da teoria do pré-exercício de K. Groos, aqui não é a natureza biológica que determina o jogo. Por este viés, é a unidade ambivalente dos impulsos de liberdade e de união (destruição e criação) que mobiliza o homem ao jogo/jogar com o objeto de jogo.

Portanto, é em função da unidade ambivalente dos impulsos que “[a] criança destrói o brinquedo porque nela atuam ambos os impulsos [isto é, a criança] destrói o brinquedo porque [ele] oferece resistência e porque [ela, a criança] quer fundir-se com ele [brinquedo]”¹⁰ (Buytendijk, 1935, p.111). Logo, são os impulsos primários de criar e destruir, de

⁹ No original: “[...] la dinámica del jugar se halla condicionada por los impulsos fundamentales de la vida y por los impulsos fundamentales de la vida y por la forma de relación con el objeto de juego” (Buytendijk, 1935, p. 82).

¹⁰ No original: “El niño destroza su juguete porque en él actúan ambos impulsos. Destroza el juguete porque le ofrece resistencia y porque



se libertar e de unir-se ao objeto de jogo que leva as crianças a dedicar à atividade de jogo/jogar.

Este objeto de jogo não é qualquer objeto, mas algo que possua uma figurabilidade ou imagem. Parece-nos que a capacidade que converter-se em imagem ou figurabilidade consiste, *a priori*, em ser um objeto dentro do horizonte de conhecimentos e, ainda assim, ter a capacidade e/ou possibilidade de converter-se em outra figura, metamorfosear-se noutra imagem (caráter pático). Isso posto, adiciona Buytendijk (1935, p. 132), “[u]m objeto, é objeto de jogo na medida em que possui figurabilidade [pois a] esfera do jogo é a esfera das figuras e com isso a esfera das possibilidades, da fantasia”¹¹.

É neste sentido que se avulta a relação recíproca do jogador com o objeto de jogo, na medida em que “[...] jogar não consiste só em que alguém jogue com algo, senão que também algo jogue com o jogador”¹² (Buytendijk, 1935, p. 120). Em síntese, o objeto de jogo se concretiza somente dentro da fantasia (estado de jogo), pois fora dela, na realidade mundana, o objeto perde a patividade, a significação simbólica e torna-se gnóstico (racional).

Outro aspecto abordado por este intelectual, trata-se dos limites do jogo, isto é, o campo de jogo que é, singularmente, definido pelas regras de jogo. Este campo é o que define os limites ou fronteiras do movimento de jogo (passagem da fantasia ao real e vice-versa). Nas palavras do autor, “[...] as regras de jogo não são leis do movimento [unidade ambivalente dos impulsos lúdicos], não determinam o que pode acontecer, senão o que *não* pode acontecer”¹³ (Buytendijk, 1935, p.122). Neste sentido, no interior da dinâmica lúdica, ainda que regulada pelas regras de jogo, há a liberdade de ação. É esta liberdade que preserva a imprevisibilidade ou incerteza do jogo/jogar. Desse modo, esta é uma característica do jogo, ele mantém o incerto dentro de uma margem de certezas, dentro de fronteiras que o delimitam, sendo que nos “jogos primitivos” dos animais tais limites são demarcações reais e biológicas, enquanto que nos “jogos superiores”¹⁴ dos humanos são regras internas ou autorresponsabilidades.

Após definir o conceito de campo de jogo, o autor distingue o jogo de outras atividades humanas como, por exemplo, os esportes, as ginásticas e os exercícios físicos. Na visão de Buytendijk (1935) estas atividades, tipicamente do humano adulto, têm nas regras a sua lógica de ação, ou seja, as regras tornam-se prescrição determinante do movimento lúdico, enquanto no “jogo puro” este movimento é livre, não sujeito às normativas e às prescrições de como agir, mesmo que possua regras.

Em se tratando do texto “O jogo humano”, o autor retoma a discussão relativo ao significado das palavras jogo e jogar em alguns idiomas. Especificamente nesse texto, o autor se utiliza dessa revisão linguística como “porta de entrada” para o anúncio de sua perspectiva teórico-metodológica. Por este viés, logo nos primeiros parágrafos, ela anuncia a incorporação do aporte epistêmico, teórico e metodológico com a Fenomenologia. Nessa perspectiva, o autor depreende que descrever a essência do jogo humano (objetivo fenomenológico) deve-se manter sempre no horizonte de pesquisa os conceitos merleau-pontianos de “subjetividade corporal” (“subjetividade encarnada”) e de “corpo como consciência”. Em linhas gerais, Buytendijk depreende que o jogo tem um elo com o que a Fenomenologia denomina de experiência pré-consciente ou pré-racional, como também destaca Grillo (2018). Portanto, “[t]odo jogo humano é de algum modo relacionado com o fundamento irracional e obscuro dos nossos instintos e paixões, capacidades, disposições, condições e estados de ânimo, e com o também inteiramente inexplicável elemento criador em cada atividade (Buytendijk, 1977, p. 66).

A posteriori, duas noções basilares de Buytendijk referentes ao jogo, são usadas por Gadamer e que de forma errônea foi pouco explorada por pesquisas na área da Educação Física (Freire, 2005; Scaglia, 2003; Carneiro, 2009; 2015). A primeira é da essência do jogo como representação ou autorrepresentação, pois “[o] sujeito do jogo não são os jogadores, porém o jogo, através dos que jogam, simplesmente ganha representação” (Gadamer, 1997, p. 176). A segunda é a de que “[t]odo jogar é um ser jogado” (Gadamer, 1997, p. 181). Podemos observar que estes autores se encontram, em especial, no tocante às noções de figurabilidade e objeto de jogo. Dois temas que alicerçaram a Teoria Geral de Jogo de Buytendijk, em 1933, e que, de tal modo, foram retomadas por ele sob o aporte da Fenomenologia Hermenêutica.

Em seu texto, o intelectual neerlandês retoma a discussão referente à essência do jogo. Esta discussão já existia na obra de 1933, sendo agora retomada quando ela afirma que “[...] precisamos examinar mais de perto o fenômeno que fundamenta qualquer forma de jogo – o *vaivém lúdico*” (Buytendijk, 1977, p. 66, grifos do autor). O movimento lúdico, o ir e vir, traduzido como “vaivém lúdico” (*hind und her bewegung*)¹⁵, é concebido como a essência do jogo/jogar humano e animal, uma vez que, nos animais, há o impulso vital. Em contrapartida, no humano – essa é a tese em sua Antropologia de jogo – há uma diferença entre jogo e lúdico e é ela que vai determinar a distinção do jogo/jogar humano.

Nesta acepção, o jogo é um intermediário entre a fantasia e a realidade da vida cotidiana. Em contraste, o estado lúdico consiste na alternância (movimento) da aparência à realidade. À vista disso, depreendemos que o vaivém lúdico dos animais só permite a entrada num “impulso lúdico”, isto é, na ação vital do movimento físico. Somente no humano há uma alternância ou dialética entre a aparência e a realidade (princípio da consciência de jogo). Destarte, o vaivém lúdico do humano ocorre quando as crianças (próximo dos 4 anos) são capazes de distinguir a ilusão (aparência ou fantasia) da realidade (razão/objetividade).

quisiera fundirse com él.” (Buytendijk, 1935, p. 111).

¹¹ No original: “Un objeto, es objeto de juego en la medida en que posee *figurabilidad*. La esfera del juego es la esfera de las *figuras* y con ello la esfera de las *posibilidades*, de la *fantasía*.” (Buytendijk, 1935, p. 132, grifos do autor).

¹² No original: “[...] jugar no consiste sólo en que uno juegue con algo, sino también en que algo juegue con el jugador” (Buytendijk, 1935, p. 120).

¹³ No original: “[...] las reglas de juego no son leyes del movimiento, no determinan lo que tiene que acontecer, sino lo que no puede acontecer.” (Buytendijk, 1935, p. 122).

¹⁴ “Jogos primitivos” de animais e crianças e “jogos superiores” são expressões usadas pelo próprio autor.

¹⁵ Ver Grillo (2018).



O vaivém lúdico é “[...] um movimento pendular contínuo entre o jogo e a vivência da realidade” (Buytendijk, 1977, p. 67). Assim, o vaivém lúdico indica que o indivíduo (humano) está, continuamente, em movimento nesse “intervalo”, ora arrebatando-se, ora abandonando o estado lúdico por livre vontade ou por outro motivo interno e/ou externo ao ambiente de jogo. Ou ainda, dependendo das situações de jogo, pode retornar ao jogo (ser arrebatado novamente). Convém dizer que mesmo sendo totalmente absorvido pelo jogo, o jogador não deixa a realidade (Grillo, 2018).

No que compete ao essencial do jogo/jogar humano, Buytendijk retoma a noção de objeto de jogo preexistente *Wesen und Sinn des Spiels*. Tal qual nessa primeira obra, o autor define que os objetos de jogo são imagens ou figuras que dizem respeito às coisas e aos acontecimentos em seu caráter pático, licencioso e subjetivo. Na acepção de Buytendijk (1977, p. 68) um “[...] objeto lúdico nunca possui o caráter de um ‘objeto’, de uma ‘coisa’, cujos traços são reconhecidos aos poucos pela técnica e pela razão. Joga-se [...] apenas com algo que somente ganha forma pelo contato, pelo [...] mover e ser movido”. Neste sentido, o diálogo com Gadamer (1997, p. 181) é eminente na medida em que o filósofo alemão depreende que o “[...] verdadeiro sujeito do jogo [...] não é o jogador, mas o próprio jogo”.

Em última instância, o “objeto de jogo” não é o brinquedo, mas aquilo que ganha forma pelo contato, pelo encontro com o jogador, tornando-se o “pivô” do vaivém lúdico e conduzindo o jogador ao estado de tensão/relaxamento e vice-versa na experiência do ato de jogar. Podemos observar aqui, pouca diferença daquilo que o autor já havia desenvolvido em sua Teoria Geral de Jogo em 1933¹⁶.

É nesta perspectiva que emerge a ideia de “assenhoramento do jogador”, cuja tese foi defendida em seu livro *Wesen und Sinn des Spiels*, de 1933, e, a *posteriori*, foi assumida por Huizinga (arrebatamento), Fink (ser raptado) e Gadamer (estado de jogo). Esta noção tem como premissa a vontade do humano de um arriscar-se, quer dizer, de colocar-se à prova, testar-se a si mesmo, como afirmação de si no devir, ou seja, num futuro incerto e misterioso. Tornar-se “vassalo” do jogo, o “senhor do jogador” representa um colocar-se em risco que “[...] pode ter o caráter de uma probabilidade relativamente elevada, mas também uma probabilidade totalmente misteriosa” (Buytendijk, 1977, p. 82). Vinculado a este, existe o significado do jogo como linguagem do desejo, anterior à fala, capaz de evocar uma série de comportamentos lúdicos e, além disso, transformar o mundo e o próprio ser.

Ademais, Buytendijk retoma alguns dos temas já tratados no decorrer de seu texto, além de ampliar algumas discussões sem, propriamente, resolvê-las. Ao apresentar a noção de essência humana, Buytendijk (1977, p. 78) argumenta que “[c]om a descoberta da linguagem, a criança encontra finalmente a sua humanidade autêntica”. Conclui o autor: a linguagem não é apenas um campo de possibilidades, de potência de criação, mas, também, a limitação do significado. Na visão de Buytendijk, é precisamente nesse aspecto ambíguo que repousa a existência humana, haja vista ela ser a “porta de entrada” no mundo simbólico, quer dizer, uma possibilidade de emancipação das condições biológicas e, *pari passu*, uma limitação ao sistema de símbolos de uma cultura. O pensador holandês passa a conferir uma ênfase na vertente da linguagem como emancipação, vindo a resgatar de sua Teoria Geral de Jogo a perspectiva do juvenil como a coragem de arriscar-se, como a condição de jogo e criação (arte). Neste contexto, o jogo/jogar é sempre arriscar-se frente à existência. A vivência lúdica já apresentada é, de certa maneira, uma “suspensão” da existência cotidiana. Por meio dessa relação com o risco, com a aventura existencial, que o autor vai apresentar os diversos significados de jogo.

Buytendijk afirma que a linguagem é essencial ao humano, dado que é por ela que nos tornamos humanos. Ora, cabe observar que o jogo e a linguagem enunciam vários significados. Para alguns, o jogo/jogar é uma metáfora da linguagem (Henriot, 1969; 1989), para outros o que há são jogos de linguagem (Wittgenstein, 1999) e, numa terceira via, há quem afirme que o jogo é linguagem (Benveniste, 1947). Para estes últimos, a dupla experiência do jogo/jogar é ideada como imaginação para a vida intelectual. Deste modo, “[a] linguagem como jogo é ‘aquilo que brinca envolvendo os jogadores’ [...] não se fala de um jogo com a linguagem, mas do jogo da própria linguagem que se dirige a nós, propõe, retira, pergunta e na resposta se auto-realiza” (Buytendijk, 1977, p. 85). Sob esse prisma, subjaz a ideia de que o jogo/jogar não tão-somente é uma atividade humana, porém constitui, em sentido pleno, a própria humanidade.

De resto, é fundamental trazermos as críticas contundentes de Buytendijk à obra *Homo Ludens* de Huizinga¹⁷, para quem o jogo é anterior à própria cultura, na medida em que também os animais jogam. Se para Huizinga (2012, p. 7), há motivos para acreditar que todas “[a]s grandes atividades arquetípicas da sociedade humana são, desde o início, inteiramente marcadas pelo jogo”, na visão de Buytendijk, o que seu conterrâneo faz no *Homo Ludens* é uma descrição superficial dos elementos lúdicos da cultura. A crítica de Buytendijk é que falta a Huizinga uma análise aprofundada de tais atividades humanas e é devido a isso que o historiador holandês confunde o comportamento com a existência cometendo o equívoco de ignorar a diferença da intencionalidade do jogo/jogar e com a das manifestações espontâneas da cultura.

Por fim, depreendemos que sua obra merecia melhor apropriação pela área da Educação Física, quando se trata do jogo e do lúdico. Nessa perspectiva, defendemos que as suas ideias precisam ser mais bem estudadas e contextu-

¹⁶ Essa concepção de Buytendijk atinente ao “objeto de jogo”, influenciou eminentes teóricos do Jogo, tais como: Daniil B. Elkonin, Hans Gadamer, Hans Scheuerl.

¹⁷ Huizinga é um autor muito recorrido no contexto da Educação Física, quando o assunto é jogo. Temos várias pesquisas que se fundamentam neste autor para caracterizar e definir o jogo. Todavia, é essencial citarmos que as apropriações sobre a obra deste autor também foram equivocadas e reducionistas, sendo utilizadas para justificar o jogo na escola e/ou definir o jogo como eixo temático. Sabemos que o livro de Huizinga é um clássico, porém, defendemos que há certos equívocos na obra *Homo Ludens*, tais como: idear o jogo como qualquer tipo de manifestação histórico-cultural: dança, política, práticas jurídicas, arte, rituais sagrados, guerra, etc.; a não compreensão do autor no tocante à diferença entre lúdico e jogo; a concepção de que o jogo é anterior a cultura, em outras palavras, o jogo seria inato (confusão entre jogo e comportamento lúdico); sua análise estrutural e limitada referente ao jogo e ao jogar; a concepção de que jogo e ritual são fenômenos análogos.



alizadas nas pesquisas (quando usadas), dado a riqueza de suas teorizações, assim como, por possuir um itinerário metodológico cognoscível de como investigar o jogo/jogar humano. Ora, é de basilar importância dizer que na visão de Buytendijk (1935; 1977), para investigar o fenômeno lúdico é preciso transcender as fronteiras epistemológicas, ou, se quiser, é preciso ir do senso comum à filosofia, sem esquecer, é claro, que nesse itinerário há paradas obrigatórias no portos científicos (bio-psicológicos e sociais).

“Um passo mais além”: Convergências (possíveis) e cuidados para uma aproximação das ideias de F. J. J. Buytendijk à área da Educação Física

À guisa de síntese, apontamos que o objetivo inicial desse trabalho foi ampliar as convergências de F. J. J. Buytendijk com a área da Educação Física mediante a descrição da trajetória de pensamento e atuação do estudioso holandês e de uma revisão das apropriações que autores da Educação Física tem realizado das ideias desse autor. A trajetória intelectual de Buytendijk é marcada pela ruptura com as fronteiras disciplinares e o engendramento de uma perspectiva de humanidade que atravessa o senso comum, a religião, as ciências e a filosofia. Nesse sentido, depreendemos que Buytendijk foi um pensador singular que, como poucos, conseguiu observar o humano em sua dimensão existencial (em movimento, no mundo e em diálogo com o mundo, construindo e se constituindo humano), numa perspectiva que transcende as visões parciais e fragmentadas do ser humano sejam elas das ciências ou da filosofia.

Embora tenha investigado muitos e diversos temas ao longo de sua carreira (juventude, jogo, lúdico, descanso, movimento, dor, encontro etc.) esse autor é desconhecido em diversas esferas acadêmicas. Segundo Dekkers (1995), a comunidade dos fisiologistas o considera muito teórico, a comunidade dos psicólogos vê suas ideias carentes de fundamentação experimental e a comunidade dos filósofos o concebe como um autor muito empírico e com pouca reflexão abstrata. Ao que tudo indica, o seu ecletismo não foi bem visto pelas comunidades acadêmicas, contudo, no caso da área da Educação Física há nuances singulares em relação aos estudos de Buytendijk. Destarte, não obstante às raras e esparsas menções que são feitas a Buytendijk, o estudioso holandês ainda permanece como um autor incompreendido ou, senão, desconhecido.

Um primeiro passo em direção a uma aproximação entre Buytendijk e a Educação Física foi feita pelo próprio autor investigando temas em comum com a área (por exemplo, o jogo, o lúdico, o futebol etc.). Posteriormente, a constituição da TSMH no contexto holandês-alemão e a sua divulgação no cenário da Educação Física brasileira feita, em especial, por Elenor Kunz lhe concedeu uma posição de destaque nesse âmbito. Buytendijk é descrito como um precursor da Teoria do Movimento pelo viés da fenomenológico-existencial. Baseando-se nessas ideias, autores da TSMH criaram uma “educação e didática do movimento” que, na Educação Física brasileira, foi concebida como a fundamentação teórica dessa área de conhecimento.

No entanto, indicamos no texto que Buytendijk não contou com uma leitura adensada, ao menos no contexto brasileiro, das obras atinentes a sua Teoria do Movimento, com destaque para o livro *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung* (Buytendijk, 1948). Evidentemente que a língua e o acesso aos textos originais são grandes dificuldades a serem consideradas. Todavia, parece-nos que a singular posição de referencial “inacessível” pode ser vista como uma confortável estratégia argumentativa na medida em que não permite debater as ideias que sustentam as proposições dos autores. Portanto, parece-nos ser de vital importância estudar novamente as obras originais de Buytendijk no intuito de adensar o debate incitado pela TSMH no contexto da Educação Física brasileira.

Outro passo tímido da Educação Física em direção a Buytendijk é via estudos de jogo, lúdico, brinquedo e brincadeiras. À vista disso, apesar de ter duas obras propedêuticas aos estudos de jogo e lúdico, Buytendijk ainda tem permanecido à sombra de seu conterrâneo Johan Huizinga e seu *Homo Ludens*, publicado inicialmente em 1938. Antes de Huizinga, Buytendijk já havia feito uma importante contribuição aos estudos de jogo/lúdico arquitetando uma Teoria Geral do Jogo que, posteriormente, foi retomada e ampliada, em “Jogo Humano”, capítulo de livro publicado em 1973 com uma versão traduzida para o português de 1977. Resumidamente, os autores da Educação Física brasileira geralmente tendem a negligenciar *Wesen und Sinn des Spiels*, traduzido para o espanhol como *El Juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitais* (Buytendijk, 1933/1935). E, ademais, ainda quando se apropria do texto “Jogo Humano” tendem a não considerar a obra em sua totalidade, deixando em segundo plano aspectos fundamentais na elaboração teórica do autor.

No que tange ao *Homo Ludens* de Huizinga (1938/2012), a Educação Física brasileira tem construído um ideário que assume essa obra e esse autor como o principal referencial dos estudos de jogo/lúdico, seja no contexto escolar ou no extraescolar, muito embora Huizinga não tenha proposto nenhuma articulação para o jogo no âmbito pedagógico ou educativo. Por outro lado, Buytendijk em sua Teoria Geral de Jogo e na Antropologia de Jogo chegou a fazer certas considerações a respeito do processo de desenvolvimento das crianças que merecem a atenção de estudiosos da área. Além disso, no texto “Jogo Humano” o próprio Buytendijk (1977) faz críticas a Huizinga que, aparentemente, passaram despercebidas na Educação Física brasileira.

Em vista do que exposto neste trabalho, concluímos apontando que os estudos de F. J. J. Buytendijk podem substanciar uma série de pesquisas e práticas no âmbito da Educação Física. Entrementes, consideramos também que as obras do autor mereciam (e merecem) uma melhor apropriação dos estudiosos da Educação Física brasileira que, de fato, têm um grande mérito de dar os primeiros passos na aproximação com esse autor. Mas, agora, parece-nos ser preciso dar um “passo além” e/ou “aumentar a passada” rumo a outros debates e elaborações. Em vista disso, argumen-



tamos que as obras do estudioso holandês quanto apropriadas precisam ser mais bem estudadas e contextualizadas, haja vista a riqueza de suas elaborações teóricas que, indubitavelmente, podem contribuir com a Educação Física tanto no que concerne às investigações temáticas quanto aos itinerários metodológicos de pesquisas nesse mote.

Referências

- Almeida, F. Q., Bracht, V. & Ghidetti, F. F. (2013). A presença da fenomenologia na educação física brasileira: implicações para o estudo do corpo e outras problematizações. *Educación Física y Ciencia*, 15(2), 3-18. Recuperado em 20 de Agosto de 2020, de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5973/pr.5973.pdf
- Benveniste, É. (1947). Le Jeu comme structure. *Deucalion*, (2), 161-167.
- Betti, M. (2017). A teoria do se-movimentar em perspectiva semiótica. Em P. N. Gomes-da-Silva & I. O. Caminha. *Movimento humano: Incursões na educação e na cultura* (pp.61-69). Curitiba: Ed. Appris.
- Buytendijk, F. J. J. (1935). *El juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitales*. Madrid: Revista de Occidente.
- Buytendijk, F. J. J. (1965). *Psicologia do futebol*. São Paulo, SP: Herder (originalmente publicado em 1953).
- Buytendijk, F. J. J. (1965). *L'homme et l'animal: essai de psychologie comparée* (R. Laureillard, Trad.). Gallimard.
- Buytendijk, F. J. J. (1972). *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*. Berlin – Hildeberg – New York: Springer.
- Buytendijk, F. J. J. (1977). O jogo humano. Em H.-G. Gadamer & P. Vogler. *Nova antropologia: antropologia cultural* (v.4) (pp.63-87). São Paulo: EPU/Edusp. (Originalmente publicado em 1973).
- Buytendijk, F. J. J. (2018). A problemática da dor psicologia-fenomenologia-metafísica. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 24(1), 101-113 (Original de 1948). Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v24n1/v24n1a12.pdf>
- Castellani Filho, L. (1991). *Educação física no Brasil: a história que não se conta*. 2. ed. Campinas, SP: Papirus.
- Carneiro, K. T. (2009). *O jogo na educação física escolar: uma análise sobre as concepções atuais dos professores*. (Dissertação de mestrado em Educação). Universidade Estadual Paulista, Araraquara.
- Carneiro, K. T. (2015). *Por uma memória do jogo: a presença do jogo na infância das décadas de 20 e 30*. 2015. (Tese de doutorado em Educação), Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara.
- Cunha Júnior, C. F. F. (2004). Organização e cotidiano escolar da “Gymnastica” uma história no *Imperial Collegio de Pedro Segundo*. *Perspectiva*, 22(esp.), 163-195. Recuperado em 21 de Agosto de 2020, de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10354/9628>
- Dekkers, W. J. M. (1995). F. J. J. Buytendijk's concept of an anthropological physiology. *Theoretical Medicine*, 16, 15-39. Recuperado em 21 de Agosto de 2020, de <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00993786>
- Depraz, N. (2011). *Compreender Husserl* (F. dos Santos, Trad.). 3.ed. Petropolis, RJ: Vozes. (Originalmente publicado em 1999).
- Fagot-Largeault, A. (2009). Anthropological Physiology: von Uexkull, Portmann, Buytendijk. Em A. Berthoz & Y. Christen (Ed.). *Neurobiology of "Umwelt": How Living Beings Perceive the World*. Springer Science & Business Media.
- Freire, J. B. (2005). *O Jogo: entre o riso e o choro*. - 2.ed. Campinas, SP: Autores Associados.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdade e método*. (F. P. Meurer, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Originalmente publicado em 1960).
- Ghidetti, F. F., Almeida, F. Q. & Bracht, V. (2013). A presença da fenomenologia na/da Teoria do Se-Movimentar Humano (TSMH) brasileira. *Pensar a prática*, 16(3). Recuperado em 21 de Agosto de 2020, de <https://www.revistas.ufg.br/fe/article/view/19554>
- Grigorowitschs, T. (2007). *Jogo, processos de socialização e mimese...* Uma análise sociológica do jogar infantil coletivo no recreio escolar e suas relações de gênero. (Tese de doutorado), Universidade de São Paulo, São Paulo.



- Grillo, R. M. (2018). *Mediação semiótica e jogo na perspectiva histórico-cultural em educação física escolar*. (Tese de doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física, Campinas.
- Grillo, R. M., Navarro, E. R. & Santos Rodrigues, G. (2020). "Uma luta contra moinhos de vento": concepções de jogo em 8 propostas curriculares brasileiras de Educação Física pós LDB/1996. *Corpoconsciência*, 24(2), 118-132. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/corpoconsciencia/article/view/10775>
- Have, H. T. & Van Der Arend, A. (1985). Philosophy of medicine in the Netherlands. *Theoretical Medicine*, 6(1), 1-42. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/4023955/>
- Henriot, J. (1969). *Le Jeu*. Paris, França: Presses Universitaires de France.
- Henriot, J. (1989). *Sous couleur de joueurs: La métaphore ludique*. Paris: Ed. José Corti.
- Hildebrandt-Stramann, R. (2001). *Textos pedagógicos sobre o ensino da educação física*. - Ijuí: Ed. Unijuí.
- Huizinga, J. (2012). *Homo ludens: O jogo como elemento da cultura* (J. P. Monteiro, Trad.). 7. ed. São Paulo: Perspectiva. 2012. (Originalmente publicado em 1938).
- Kunz, E. (1991). *Educação Física: ensino & mudanças*. Ijuí, RS: Editora Unijuí.
- Kunz, E. (1994). *Transformação didático-pedagógica do esporte*. Ed. Unijuí.
- Machado, T. S. & Bracht, V. (2016). O impacto do movimento renovador da educação física nas identidades docentes: uma leitura a partir da "teoria do reconhecimento" de Axel Honneth. *Movimento*, 22(3), 849-860. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/60228>
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologia da percepção*. 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Santos Rodrigues, G. & Grillo, R. M. (2019). Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty: notas para uma sugestão de (re)leitura da obra na Educação Física. Em I. C. Dóí (org.). *Leituras de filosofia e ciências humanas na Educação Física* (p.121-147). Ananindeua: Itacaiúnas, 2009.
- Scaglia, A. J. (2003). *O futebol e os jogos/brincadeiras de bola com os pés: todos semelhantes, todos diferentes*. (Tese de doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física, Campinas.
- Stam, H. J., & Hezewijk, R. v. (2012). Phenomenological Psychology in the Netherlands. Em R. W. Rieber (Ed.). *Encyclopedia of the History of Psychological Theories* (pp. 789-795). New York: Springer.
- Surdi, A. S. & Kunz, E. (2009). A Fenomenologia como fundamentação para o movimento humano significativo. *Movimento*, Porto Alegre, 15(2), 187-210. Recuperado em 25 de agosto de 2020, de <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/3054>
- Thines, G., & Zayan, R. (1975). F. J. J. Buytendijk's contribution to animal behaviour: Animal psychology or ethology? *Acta biotheoretica*, 24(3-4), 86-99. Recuperado em 25 de agosto de 2020, de <https://link.springer.com/article/10.1007/BF01556996>
- Trebels, A. H. (2003). Uma concepção dialógica e uma teoria do movimento humano. *Perspectiva*, Florianópolis, 21(1), 249-267. Recuperado em 25 de agosto de 2020, de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10234>
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural. (Originalmente publicado em 1953).
- Zimmermann, A. C. (2010). *Ensaio sobre o movimento humano: Jogo e Expressividade*. (Tese de Doutorado), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Recebido em 18.10.2020 – Aceito em 17.01.2021



FIRST STEPS: APPROPRIATIONS OF F. J. J. BUYTENDIJK IN BRAZILIAN PHYSICAL EDUCATION

Primeiros Passos: Apropriações de F. J. J. Buytendijk na Educação Física Brasileira

Primeros pasos: apropiaciones de F. J. J. Buytendijk en la Educación Física
brasileña

GILSON SANTOS RODRIGUES*
ELOISA ROSOTTI NAVARRO**
ROGÉRIO DE MELO GRILLO***

Abstract: Although there are rare mentions, F. J. J. Buytendijk is an unknown author in Brazilian Physical Education. The objective of the present study was to articulate an approximation of the ideas of F. J. J. Buytendijk with the area of Physical Education. Initially, a biographical summary of the eclectic trajectory of the author thought was made. After, a review of the Theory of Human Movement (THM) was carried out, in which Buytendijk enjoys an outstanding role, although his ideas are not deepened by studies in the area. *Posteriori*, its General Theory and its Play Anthropology are presented. Authors of Physical Education have appropriated only the latter and in a restricted way, that is, disregarding the contributions of the General Play Theory and the fullness of the ideas of Play Anthropology. Finally, we argue about the relevance of studying Buytendijk in Brazilian Physical Education and, above all, we defend that the ideas of the Dutch thinker need to be better studied and contextualized in national research, because of the richness of his theorizations can contribute with the area both in thematic investigations as well as in the methodological research itinerary in this scope.

Keywords: Physical Education; Movement; Theory of Play.

Resumo: Embora haja raras menções, F. J. J. Buytendijk é um autor desconhecido na Educação Física brasileira. O objetivo do presente estudo foi articular uma aproximação das ideias de F. J. J. Buytendijk com a área da Educação Física. Inicialmente foi feito um resumo biográfico da eclética trajetória do pensamento do autor. Em seguida, conduziu-se uma revisão da Teoria do Se-Movimentar Humano (TSMH), na qual Buytendijk desfruta de papel destacado, embora, suas ideias não sejam aprofundadas pelos estudos da área. *A posteriori*, é apresentada sua Teoria Geral e sua Antropologia de jogo. Autores da Educação Física tem se apropriado tão-somente da última e de forma restrita, isto é, desconsiderando as contribuições da Teoria Geral de Jogo e a plenitude das ideias da Antropologia de Jogo. Por fim, argumentamos sobre a relevância de se estudar Buytendijk na Educação Física brasileira e, sobretudo, defendemos que as ideias do pensador holandês precisam ser mais bem estudadas e contextualizadas nas pesquisas nacionais, dado que a riqueza de suas teorizações podem contribuir com essa área tanto em investigações temáticas quanto no itinerário metodológico de pesquisas nesse mote.

Palavras-Chaves: Educação Física; Movimento; Teoria do Jogo.

Resumen: Aunque hay pocas menciones, F. J. J. Buytendijk es un autor desconocido en Educación Física brasileña. El objetivo del presente estudio fue articular una aproximación de las ideas de F. J. J. Buytendijk con el área de Educación Física. Inicialmente se hizo un resumen biográfico de la ecléctica trayectoria del pensamiento del autor. Luego, se realizó una revisión de la Teoría del Movimiento Humano (TSMH), en la que Buytendijk disfruta de un papel destacado, aunque sus ideas no son profundizadas por estudios en el área. Después, se presenta su Teoría General y su Antropología del Juego. Los autores de Educación Física se han apropiado sólo de esta última y de forma restringida, es decir, desconociendo los aportes de la Teoría General del Juego y la plenitud de las ideas de la Antropología del Juego. Finalmente, argumentamos sobre la relevancia de estudiar Buytendijk en la Educación Física brasileña y, sobre todo, defendemos que las ideas del pensador holandés deben ser mejor estudiadas y contextualizadas en la investigación nacional, dado que la riqueza de sus teorizaciones puede contribuir a esto área tanto en las investigaciones temáticas como en el itinerario de investigación metodológica en este ámbito.

Palabras claves: Educación Física; Movimiento; Teoría de los Juego.

* Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil. Email: gio.sts.rodrigues@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1472-2480>

** Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil. Email: eloisa-rn@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4528-2294>

*** Centro de Ciências da Educação, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Email: rogerio.grillo@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2859-7326>



Introduction

In the second half of the 19th century and in the first half of the 20th century, Edmund Husserl (1859-1938), German mathematician and philosopher, began the propositions of Phenomenology, a philosophical “movement” that drew the attention of many thinkers, from Heidegger to Fink (in Germany), from Sartre to Merleau-Ponty (in France), and others (Depraz, 2011). In the Netherlands, one of the scholars who relied on Phenomenology to architect his ideas in the fields of Medicine, Psychology, Physiology etc., was Frederik Jacobus Johannes Buytendijk (1887-1974). Graduated as a physician, university professor, scholar of varied themes (which made him break many disciplinary boundaries), and a philosophy lover, notably, Merleau-Ponty’s French Phenomenology, Buytendijk may be considered an intellectual of eclectic thinking, which allowed him to engender a multivariate view on humans, going from common sense to science and philosophy (Stan & Hezewijk, 2012). Although present in the European society in this period of rise of Phenomenology in Germany and concretion of Buytendijk’s ideas in the Netherlands, Belgium, and Germany, the “movements of thought” that constituted Physical Education seem to have been distant from the effervescence of Phenomenology, mainly Buytendijk’s Phenomenology.

Physical Education, understood as a knowledge area attached to the “body pedagogies” and to the study of “Culture of Movement” practices (plays, sports, fights, gymnastics, dances, and others), achieved the current configuration as social practice and school subject during the 19th and the beginning of the 20th century in Brazil (Castellani Filho, 1991; Cunha Jr., 2004). Although contemporary, evidence points out that Physical Education had little dialogue with Phenomenology at the time. For Santos Rodrigues and Grillo (2019), only after the 1980’s, in Brazil, it is possible to notice the first dialogues of the area with Phenomenology. These dialogues were motivated by a “renovation movement” in Brazilian Physical Education (Machado & Bracht, 2016), which was essential for the interlocutions of Physical Education with philosophy, science, and arts.

The dialogues with the philosophical field counted on the initiative of authors of philosophy of sport and philosophy of body, such as Manuel Sérgio and Silvino Santin (Almeida, Bracht & Ghidetti, 2013). *A posteriori*, authors of Physical Education such as Elenor Kunz, Wagner Wey Moreira, Maria Augusta Salin Gonçalves, Terezinha Petrucia da Nóbrega, and others, are the ones who endorsed the convergences with Phenomenology (Santos Rodrigues & Grillo, 2019). However, excepting some rare and sparse mentions of particular ideas, F. J. J. Buytendijk is an unknown author in Brazilian Physical Education. Despite this negligence in the area, this Dutch thinker’s ideas may be of great value to the reflections in Physical Education, although Buytendijk, apparently, did not make any closer dialogue with this area.

The closest contact of Buytendijk with Physical Education possibly occurred between 1930 and 1933, during the period when he was the president of the International Federation of Sports Medicine (Have & Van Der Arend, 1985). Another approach happened in the conference in the Academy of Physical Education in Amsterdam, in 1950, which was posteriorly published as a book titled *Das Fussballspiel: eine psychologische Studie*, translated to Portuguese as *Psicologia do futebol* (Buytendijk, 1953/1965). Moreover, there are convergences between Buytendijk and Physical Education through mutual investigation themes. In this sense, although graduated in Medicine, the Dutch scholar assiduously worked in the scope of Physiology, Psychology, Anthropology, and Philosophy, approaching themes such as the play/to play, ludic activities, movement, soccer, etc., which are part of the body of knowledge studied by Physical Education teachers and professionals.

Aiming to present the Dutch author, to widen the convergences of the author’s ideas with Physical Education scholars, and to thicken the intellectual debate about the Dutch thinker, in the present study we have the general objective of establishing an approach between F. J. J. Buytendijk and the Physical Education area. Specifically, the goals are: to present the author’s biography and his interlocution with Phenomenology; to review how Brazilian Physical Education scholars, notably the ones linked to Teoria do Se-Movimentar Humano (TSMH) and to theories of play, have been appropriating Buytendijk’s theoretical contribution; and, lastly, to indicate possible convergences of the Dutch thinker’s ideas with studies related to plays, sports, fights, dances, and gymnastics, which represent the body of knowledge in Physical Education.

The relevance of this study comes from the evidence that points out that, although there are mentions of Buytendijk in Brazilian Physical Education, there has not been a systematic and deepened study about the author in this area. In this sense, this lack of knowledge may represent a great hindrance to the approaches of the area with the Dutch scholar’s fertility of ideas. In the same way, bringing the appropriations that have been done by Physical Education authors to the light of the ideas may indicate the insufficiencies and the mistakes in this process and, meanwhile, fruitful paths for studies that may make use of these convergences to achieve their objectives.

Thus, initially, the biographical summary about the trajectory of the author’s thought is made. In view of this, the modes of appropriation that Physical Education makes of Buytendijk are discussed, from the review of his Theory of Movement, as well as his General Theory of Play and his Anthropology of Play. Both debates are, in our perspective, the first interlocutions of Brazilian Physical Education with Buytendijk, but they need to be revisited and expanded.



Lastly, as synthesis, we resume the main ideas of the study aiming to prospect ideas for Physical Education scholars to study more and with more authority the Dutch author's propositions and, likewise, for Phenomenology scholars to build their assertions attentive to Physical Education considerations. This articulation, although ambitious, is inspired in the eclecticism and interdisciplinarity, distinctive of Buytendijk's thought and career.

Nomad Dutch: F. J. J. Buytendijk's biographical summary

Born in Breda, a city in the southern part of the Netherlands, Thines and Zayan (1975) mention that Buytendijk had an extensive intellectual production that ended when he was 87 years old. The author's myriad of interests made him wander around different areas of knowledge. Buytendijk himself (1965) claims that he began his studies in Medicine at *Universiteit van Amsterdam* (University of Amsterdam). In 1909, he writes his doctorate thesis and graduates, four years later, in Physiology. According to Stam and Hezewijk (2012), in the beginning of his career, Buytendijk traveled around Europe visiting the laboratories of renowned physiologists at the time, such as Charles S. Sherrington (in Liverpool), and John Langley and Archibald V. Hill (in Cambridge) in England; Theodor W. Engelmann (in Berlin), in Germany; and Anton Dohrn (in Naples) in Italy. Throughout his work, Buytendijk contested these physiologists' ideas; however, this beginning of career was essential for his elaborations.

Have and Van der Arend (1985) indicate that, in 1913, Buytendijk was designated as assistant in the psychiatric-neurologic clinic of *Vrije Universiteit Amsterdam* (Free University of Amsterdam). In the following year, the beginning of the Great War (1914-1918), he was called to serve as a military doctor in the Hospital of Amsterdam, where he worked in the areas of Psychiatry and Neurology. In the same period, he received the title of "reader" in Biology. In 1917, he became leader and mentor of the new laboratory of Physiology at *Vrije Universiteit*. After the end of the War, he was appointed as professor of General Physiology at *Vrije Universiteit Amsterdam*.

At that time, his studies were about the physical-chemical and electrophysiological aspects of animals' psychological life. Despite being a common theme among North American psychologists, Buytendijk totally disagreed with the behavioral theory developed by John B. Watson in the United States (Fagot-Largeault, 2009). Dekkers (1995, p.16) argues that "Within a short period of time Buytendijk became known as a leading European proponent of the scientific approach to animal behavior."¹

In 1925, Buytendijk was appointed to take the position of Physiology professor at *Rijksuniversiteit Groningen* (University of Groningen), in the north of the Netherlands. According to Dekkers (1995) and Stam and Hezewijk (2012), his initial lecture already indicated an interest in philosophical issues in the scope of Biology and Psychology. In this lecture (*Over het verstaan der levensverschijnselen – About understanding life phenomena*), the Dutch scholar "emphasizes the advantages of the phenomenological method of understanding the phenomena of life over the method of causal explanation"² (Dekkers, 1995, p.17). For Stam and Hezewijk (2012), this interest in the philosophy of "living things" led him from Physiology and Psychology to Philosophical Anthropology and Phenomenology.

In the 1920s and 1930s Buytendijk increasingly occupied himself with general theoretical problems of animal and human behavior [...]. His best known phenomenological writings cover a wide range of topics, such as youthfulness, rest, play and movement³ (Dekkers, 1995, p.17).

Until the 1930's, Buytendijk's notion about Phenomenology was based on the German philosopher Max Scheler. Stam and Hezewijk (2012) affirm that Buytendijk kept a series of correspondences with Scheler. A common practice, as the authors indicate that Buytendijk corresponded with other scholars of the time, such as Helmuth Plessner (philosopher); Hans Driesch and Jacob John von Uexkull (biologists); Ludwig Binswanger, Viktor von Weizsäcker, and Viktor Emil von Gebsattel (physicians); Jacques Maritain and Gabriel Marcel (catholic thinkers), and others. From 1920 to 1930, the Dutch author released four books about Animal Psychology, when, in the end of the 30's, he ends his experimental studies and launches himself in a career different from what he had been studying in the past decades (Thines & Zayan, 1975).

During World War II, more precisely between July and October 1942, the German occupation troops kept him in a hostage camp, whose aim was to avoid acts of sabotage. Buytendijk was openly anti-Nazi and a loud critic of the German regime, to which he addressed articles criticizing German Anthropology. During his period of imprisonment, he wrote one of his most known works, talking about pain (Buytendijk, 1948/2018). In the following year, the German troops tried to keep him hostage once again; however, he managed to escape and went to Utrecht, a city in the center of the Netherlands. After World War II, he returned to Groningen and, in his first post-war lecture, [...] he began with a critique of the racial theories of the Nazis and plea for the importance of values in education⁴ (Stam & Hezewijk, 2012, p.792).

¹ **In the original text:** "Within a short period of time Buytendijk became known as a leading European proponent of the scientific approach to animal behavior" (Dekkers, 1995, p.16).

² **In the original text:** "He emphasizes the advantages of the phenomenological method of understanding the phenomena of life over the method of causal explanation" (Dekkers, 1995, p.17).

³ **In the original text:** "In the 1920s and 1930s Buytendijk increasingly occupied himself with general theoretical problems of animal and human behavior [...]. His best known phenomenological writings cover a wide range of topics, such as youthfulness, rest, play and movement" (Dekkers, 1995, p.17).

⁴ **In the original text:** "[...] he began with a critique of the racial theories of the Nazis and plea for the importance of values in education" (Stam & Hezewijk, 2012, p.792).



In 1946, the Dutch scientist was invited to hold the position of professor of Psychology at *Universiteit Utrecht* (Utrecht University). Two factors corroborated the invitation. First, the influence of Martinus Langeveld, whose theoretical perspective was aligned with Phenomenology. Second, the removal of Frans Roels, who, due to his support for the German regime in World War II, made his own conservation impossible in the post-war context. For Stam and Hezewijk (2012, p.792) “Buytendijk’s appointment was a surprise given that Buytendijk had no formal training in psychology and was self-taught in matters psychological”⁵

Dekkers (1995) claims that Buytendijk also held a position at *Universiteit Nijmegen*, in the East of the Netherlands. Moreover, he worked as a professor of Comparative Psychology at *Université Catholique de Louvain* (Catholic University of Louvain), in Belgium. Undoubtedly, holding these positions helped him in his phenomenological-existential studies about human and animal behavior. Due to this work as a professor of Psychology, Buytendijk is commonly known as a psychologist, although he has never had a major in the area.

The relationship with Phenomenology also deserves some special attention. Before 1945, his main reference was Scheler, but, from this date on, Buytendijk begins to have Maurice Merleau-Ponty as his main theoretical basis in Phenomenology. In fact, the subject of psychophysics represents a common interest between both authors. Dekkers (1995, p. 21) claims that “Merleau-Ponty owes much to Buytendijk. He adopts many of the empirical findings of Buytendijk and [...] He [Merleau-Ponty] shares their criticism of objectivistic and elementaristic approaches to physiology and psychology”⁶. Until 1945, Merleau-Ponty is influenced by the Dutch author. From this date on, there is a role reversal and Buytendijk begins to adopt Merleau-Ponty’s thought. For Stam and Hezewijk (2012), the Dutch scholar’s career as a professor of Psychology and in Philosophical Anthropology is, also, due to his alignment with Merleau-Ponty’s ideas.

From this milestone on, Buytendijk begins to employ Merleau-Ponty’s concepts in his works. In fact, the concepts of embodied subjectivity (subject as body), being-in-the-world, pre-reflective existence, and others, started to appear more and more in the author’s studies. Phenomenological Psychology, which he had contact with at *Universiteit Utrecht*, also begins to be part of his elaborations. Thus, Buytendijk’s contribution to Phenomenology is a tiered notion of issues concerning the body and its meanings.

[...] beings have a nature that is available to the specific sciences and is objectively knowable. In addition, beings also have a body that makes an appearance that is expressive and meaningful, not just objective. Finally, beings have an existence, which includes for human beings a pre-reflexive as well as conscious existence that is the foundation of our action⁷ (Stam & Hezewijk, 2012, p.793).

Buytendijk’s ideas, linked to Merleau-Ponty, embody a notion of human being from an existential point of view. This existential being is anchored on biological, psychological, and anthropological bases. For Dekkers (1995) it becomes evident in the concept of Anthropological Physiology as the basis for a medical practice.

In the 1950’s, Buytendijk publishes many books and texts. According to Have and Van der Arend (1985), he played a decisive role in the rise of Anthropological Medicine, whose peak was in the 1950s. Dekkers (1995) mentions that Anthropology in Dutch Medicine, from Buytendijk’s perspective, had the integrated project of sciences (Biology, Physiology and, Psychology) and Philosophy (Existential Phenomenology) as an ideal. Moreover, Have and Van der Arend (1985, p. 4) highlight that the Dutch doctor, scientist, and philosopher “[...] also emphasized that the basis of medical thought and practice is the care and sympathy for human beings; medicine is not only a science: it transcends theoretical knowledge and scientific insights.”⁸

In 1957, at the age of 70, the Dutch thinker retires from *Universiteit Utrecht*. Buytendijk (1965) states that, due to his retirement, he received the title of emeritus professor with the chair of Physiology for the teaching of Psychology at the aforementioned institution. Four years later, in 1961, he retired from *Universiteit Nijmegen*. In 1963, he retired from the position of professor of Comparative Psychology at the *Université Catholique de Louvain*. However, in 1964, due to the premature death of Johannes Linschoten (a Buytendijk’s student, who was appointed by him to take his chair at *Universiteit Utrecht*), he returned to his old position and remained there until 1966. 1974 is the year of Buytendijk’s death. With his death, there is the end of an intellectual career that was nomadic but enriching for several areas of knowledge, such as Medicine, Physiology, Psychology, Philosophy and, as we pointed out here, Physical Education.

⁵ **In the original text:** “Buytendijk’s appointment was a surprise given that Buytendijk had no formal training in psychology and was self-taught in matters psychological” (Stam & Hezewijk 2012, p.792).

⁶ **In the original text:** “Merleau-Ponty owes much to Buytendijk. He adopts many of the empirical findings of Buytendijk and [...] He [Merleau-Ponty] shares their criticism of objectivistic and elementaristic approaches to physiology and psychology” (Dekkers, 1995, p.21).

⁷ **In the original text:** “Buytendijk’s specific contribution to phenomenology consists in [...] a tiered expression of these questions of the body and meaning. [...] [The] beings have a nature that is available to the specific sciences and is objectively knowable. In addition, beings also have a body that makes an appearance that is expressive and meaningful, not just objective. Finally, beings have an existence, which includes for human beings a pre-reflexive as well as conscious existence that is the foundation of our action” (Stam & Hezewijk, 2012, p.793).

⁸ **In the original text:** “Buytendijk also emphasized that the basis of medical thought and practice is the care and sympathy for human beings; medicine is not only a science: it transcends theoretical knowledge and scientific insights” (Have & Van Der Arend, 1985, p.4).



Buytendijk and Teoria do Se-Movimentar Humano: dialogues of Brazilian Physical Education with Germany and the Netherlands

We believe that physical education must change to be understood as a pedagogical discipline that values the human being. This change can only happen through a new understanding of the human movement (Surdi & Kunz, 2009, p.207).

A first step by Brazilian Physical Education towards Phenomenology, and in which the Buytendijk's name appears, is the studies of professor Elenor Kunz or the ones associated with him. As mentioned by Almeida, Bracht, and Ghidetti (2013, p.6), due to his doctorate in Germany under the supervision of Andreas Heinrich Trebels, Professor Kunz "had the merit [...] of translating this framework [studies of Phenomenology of Movement] to Brazil in the early 1990s and is, since then, the main disseminator of 'Teoria do Se-Movimentar Humano' (TSMH)." In summary, TSMH was created in the Dutch-German context and, in Brazil, it has in Professor Elenor Kunz and his collaborators its greatest disseminators (at least, concerning the area of Physical Education). Mauro Betti (2017) suggests that it is thanks to Kunz's works that the first references to Buytendijk's Theory of Movement begin to appear in the area of Brazilian Physical Education. As synthesis:

TSMH is a theory that provides a conceptualization about the human body/movement and establishes parameters for teachers to understand the images they make of their students when analyzing them in motion (in a class context). That is, it potentially presents itself as a possibility of grounding of a PE theory (Ghidetti, Almeida & Bracht, 2013, p.887).

Betti (2017) states that the main intellectuals of this theory are the Dutch Jan W. I. Tamboer, F. J. J. Buytendijk, Paul Christian, and Carl C. F. Gordijn; and, in the German side, Viktor Von Weizsäcker and Andreas H. Trebels. Buytendijk, according to Betti (2017), is the forerunner of TSMH, considering that he was the articulator of the notion of movement as humans' own expressivity in their existential dimension. This perspective is seen as a contrast to the mechanistic notion of movement derived from Classical Physics (Mechanics). The discussion of the concept of movement takes place in the same line of thought as *Phenomenology of perception* by Merleau-Ponty's (2006), published in 1945. As previously indicated, this discussion gains notoriety in a golden moment of philosophical debates (about body, movement, etc.) in Physical Education. Although other authors had exchanged ideas from Phenomenology to Physical Education, it is effectively with prof. Kunz, following the TSMH tradition, that Buytendijk begins to appear, still timidly, in Brazilian Physical Education.

In order to build a thought itinerary of TSMH, Betti (2017) points out that, after Buytendijk's propaedeutic work, Carl C. F. Gordijn is the one who will engender an idea of "education of movement" based on Phenomenology and on the Dutch thinker's ideas. Soon after, in the late 1970s and mid-1980s, still in the Netherlands, Jan W. I. Tamboer makes a critical analysis about Buytendijk and Gordijn's ideas and proposes a "didactics of the human movement" (or a didactics of TSMH). Andreas H. Trebels, German author and researcher, recovers these ideas from the Dutch context and takes them to Germany. Trebels was professor Kunz's doctoral advisor and it is from this articulation that the Brazilian author accesses this theory and the theoretical-pedagogical proposition of the human movement. In Brazil, Kunz publishes *Educação Física: ensino e mudanças* (1991) and *Transformação didático-pedagógica do esporte* (1994), which are two of the main "gateways" to the ideas of TSMH and to Buytendijk's notion of movement that we have access to.

The main work cited in Brazilian studies about TSMH is the book *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung* ("General theory of human posture and movement") (Buytendijk, 1972), published in 1948. According to Trebels (2003, p. 254, author's highlights), Buytendijk is concerned with developing a theory that differentiates movement (displacement in time and space) understood under the aegis of a mechanistic paradigm, of the human movement conceived as "[...] an explanation of the expression of life." Hildebrandt-Stramann (2001) and Trebels (2003) argue that the distinction conceived by Buytendijk serves as a structural framework for a "theory of human movement". In general, this theory of movement supports a didactics of Physical Education both in school context and in sports training.

Trebels (2003), furthermore, discusses the concepts of process and function by which Buytendijk analyzes movement. First, movement conceived as a process consists of an object of study of Classical physics (Mechanics) and technical sciences (Engineering). These areas, claims Hildebrandt-Stramann (2001), are interested in the structuration of natural laws, occurrence, and in the cause-effect relationship of phenomena analyzed in series as isolated events. That said, "[the] engineer [and, consequently, the biomechanic] describes the events of a machine and researches its laws and principles. The movements of a machine are clarified by the process" (Buytendijk, as cited by Trebels, 2003, p.255). Therefore, a pedagogy of movement based on the causal-analytical model results in the elimination of human subjectivity and, thus, conceives the human body in movement only as an object of the movement.

In contrast, the movement understood as a function implies a living organism. The idea of function for Buytendijk, reminds Trebels (2003, p.255), consists of "[...] an immediate totality of transformations, significantly linked to something beyond them." This indicates that the movement has as a precondition the subjectivity in dialogue with the world (world-life) or, as Merleau-Ponty (2006) understands, the ambiguity of embodied subjectivity. In the same line



as Merleau-Ponty, Buytendijk assumes the ontological position in which the primordial human-world unity is what underlies the human movement (existential dimension). In other words, “[the] human capacity to move gains an existential dimension, as a singular and original form of relationship with the world, which may be designated in the experience of each one” (Trebels, 2003, p.256). However, the phenomenological-existentialist perspective of the human movement does not rule out movement as a process, on the contrary, it establishes another field of dialogue in which the concept starts to consider, in addition to the empirical-analytical relationship, the subject, the specific situational environment in which the subject is in relation to the world (temporality and spatiality as extensions of the body), and the meaning of the movement.

Despite the prominent position that Buytendijk takes in TSMH, Ghidetti, Almeida and Bracht (2013) point out that, compared to the other authors, the presence of his ideas is not very highlighted. In fact, with the exception of the criticism of the concept of movement as a process, mentioned above, and the proposition of movement as a function that stands out from life experience as a perspective for thinking about Physical Education, little is said about Buytendijk’s Theory of Movement. Evidently, as observed by Betti (2017), language represents a great challenge for interlocution with the author’s ideas. But it is also possible to suggest that the “option” to be based on authors who have already transported Buytendijk to TSMH is more comfortable from an argumentative point of view, considering the fact the author became, in these conditions, an indirect reference that, despite being basilar to TSMH, is also “inaccessible” due to the difficulty of the language and access to original texts, a fact that does not diminish the merits of Buytendijk and other TSMH authors.

Other dialogues: Buytendijk, General Theory of Play, and Human Play

Another debate in which we find mentions to F. J. J. Buytendijk, although he is still an unknown author in Brazil, mainly concerning his studies on play and ludic activities, is the contribution in studies about play and toys in the Physical Education context. Grillo, Navarro, and Santos Rodrigues (2020) indicate that, despite the presence of studies, and ludic practices and plays in Physical Education since the middle of the 19th century, Physical Education has not taken play “seriously” as content and investigation theme. In this sense, although there have been (and still are) advanced study initiatives about play/ludic activities, Buytendijk’s work concerning play has been little explored and understood in the area. Likewise, when some authors mention the Dutch author’s contribution to this field of studies - namely, Scaglia (2003), Freire (2005), Grigorowitschs (2007), Zimmermann (2010), and Carneiro (2015) -, they focus only on the text “Human Play” (1977) which is contained in the collection *Neue Anthropologie* by Gadamer and Vogler and, even so, they do not consider the subject of this work in its fullness.

In addition to the text “Human Play”, Buytendijk has a unique contribution to the studies about the play, since he proposed a General Theory of Play in the 1930s, a theory which was published in 1933 under the title *Wesen und Sinn des Spiels* (Essence and meaning of play). This work only arrived in Brazil through the Spanish translation, *El Juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitais* (Buytendijk, 1933/1935). In this work, the author elaborates a rich and articulated set of propositions about play/to play as a General Theory of Play. Part of these ideas is what will substantiate the chapter of “Human Play” that the author defines as a (philosophical) Anthropology of the play/to play.

Based on the above, we analyze that it is essential, in this section, to delimit and contextualize his theorizing related to play and ludic activities, in order to elucidate his theory and, with this, to contribute to the areas that study the play and/or aim at the construction of play practices, as it is the case of Physical Education. In order to do so, from this moment on, we will present his two classic texts and their convergences, divergences, but, mainly, his contributions that, in a way, were not explored, specifically, by the area of Physical Education.

When analyzing the work *Wesen und Sinn des Spiels*, we notice that Buytendijk establishes the first delimitation between play and other things: “the play is always the play with something”. In this attempt to delimit the scope of play, this intellectual establishes as an analysis the contrast of children’s activities with the ones performed by adult humans: sports, rituals, parties, etc., which, for Buytendijk, are not exactly play. On the contrary, he conceives them as activities that preserve the characteristics of a movement that generates fun, joy, and pleasure that, meanwhile, does not contain the relationship with the “object of play”. In this way, it is based on the comparison of human (children) with animals and even with adult humans that he will establish the limits or the extent of the play/to play.

Next, the author returns to the notion of object of play by stating that “the dynamics of playing is conditioned by the fundamental drives of life and by the form of relationship with the object of play” (Buytendijk, 1935, p. 82)⁹. As for the drives that impel when playing, he uses Freud’s Theory of Primary Drives to explain the “force” that leads to play, after all, unlike K. Groos’s pre-exercise theory, here it is not the biological nature that determines the play. For this bias, it is the ambivalent unity of the drives of freedom and unity (destruction and creation) that mobilizes man to play with the object of play.

Therefore, it is in function of the ambivalent unity of the drives that “Children destroy the toys because both drives act on them [that is, children] destroy the toys because [it] offers resistance and because [they, the children] want

⁹ In the original text: “[...] la dinámica del jugar se halla condicionada por los impulsos fundamentales de la vida y por la forma de relación con el objeto de juego” (Buytendijk, 1935, p. 82).



to merge with it [the toy]¹⁰ (Buytendijk, 1935, p.111). Therefore, the primary drives to create and destroy, to break free and to unite with the object of play, lead children to dedicate themselves to play.

This object of play is not any object, but something that has a figurability or image. It seems to us that the ability to convert itself into an image or figurality consists, *a priori*, in being an object within the horizon of knowledge and, even so, having the capacity and/or possibility to convert itself into another figure, to metamorphose in another image (licitious character of play). That said, Buytendijk (1935, p. 132) adds, “An object is an object of play to the extent that it possesses figurability [because] the sphere of play is the sphere of figures and thus the sphere of possibilities, of fantasy”¹¹.

In this sense, the reciprocal relationship of the player with the object of play grows, as “[...] playing does not consist only of one playing with something, but also that something plays with the player”¹² (Buytendijk, 1935, p. 120). In summary, the object of play is only concretized in the fantasy (state of play) because, outside of it, in the mundane reality, the object loses its practicality, its symbolic meaning, and becomes gnostic (rational).

Another aspect addressed by this intellectual, is the limits of play, that is, the playing field that is, singularly, defined by the playing rules. This field is what defines the limits or frontiers of the movement of play (transition from fantasy to reality and vice versa). In the author’s words, “[...] the playing rules are not laws of movement [ambivalent unity of ludic drives], they do not determine what may happen, but what *cannot* happen”¹³ (Buytendijk, 1935, p.122). In this sense, within the ludic dynamics, even if regulated by the playing rules, there is freedom of action. This freedom is what preserves the unpredictability or uncertainty of the play/to play. Thus, this is a characteristic of play, it keeps the uncertainty within a margin of certainties, within boundaries that delimit it. In the “primitive plays” of the animals, such limits are real and biological demarcations, whereas in the “superior plays”¹⁴ of humans, they are internal rules or self-responsibilities.

After defining the concept of the playing field, the author distinguishes the play from other human activities, such as sports, gymnastics and physical exercises. In Buytendijk’s (1935) view, these activities, typically of the adult human, have their logic of action in the rules, that is, the rules become a determining prescription of the ludic movement, whereas in the “pure play” this movement is free, not subjected to regulations and prescriptions of how to act, even if it has rules.

In the text “The human play”, the author resumes the discussion regarding the meaning of the words play and to play in some languages. Specifically in this text, the author uses this linguistic review as a “gateway” for the announcement of his theoretical-methodological perspective. Through this bias, right in the first paragraphs, he announces the incorporation of the epistemic, theoretical and, methodological contribution with Phenomenology. In this perspective, the author understands that when describing the essence of human play (phenomenological objective), Merleau-Ponty’s concepts of “body subjectivity” (“embodied subjectivity”) and “body as consciousness” must always be kept in the research horizon. In general terms, Buytendijk understands that the play has a link with what Phenomenology calls pre-conscious or pre-rational experience, as also highlighted by Grillo (2018). Therefore, “every human play is somehow related to the irrational and obscure foundation of our instincts and passions, capacities, dispositions, conditions, and states of mind, and also with the entirely inexplicable creative element in each activity” (Buytendijk, 1977, p. 66).

A posteriori, two basic notions of Buytendijk referring to play are used by Gadamer and were erroneously little explored by studies in the area of Physical Education (Freire, 2005; Scaglia, 2003; Carneiro, 2009; 2015). The first one is of the essence of the play as representation or self-representation, because “[the] subject of the play are not the players, but the play, through the ones who play, simply gains representation” (Gadamer, 1997, p. 176). The second one is the notion that “every playing is a being played” (Gadamer, 1997, p. 181). We may observe that these two authors meet, specially, regarding the notions of figurability and object of play, two themes that ground Buytendijk’s General Theory of Play, in 1933 and that, in such way, were retaken by him under the contribution of Hermeneutical Phenomenology.

In his text, the Dutch intellectual resumes the discussion concerning the essence of play. This discussion already existed in the 1933 work and is now resumed when he states that “[...] we need to take a closer look at the phenomenon that underlies any form of play - the *ludic back and forth movement*” (Buytendijk, 1977, p. 66, author’s highlights). The ludic movement, the comes and goes, translated as “ludic back and forth movement” (*hind und her bewegung*)¹⁵, is conceived as the essence of the human and animal play/to play, once, in animals, there is the vital drive. In contrast, in the human – this is the thesis in his Anthropology of play – there is a difference between play and ludic and this difference will determine the distinction of human play/to play.

In this sense, the play is an intermediary between fantasy and the reality of everyday life. In contrast, the ludic state consists of alternating (movement) from appearance to reality. In view of this, we understand that the ludic movement of animals only allows entrance into a “ludic drive”, that is, in the vital action of physical movement. Only in

¹⁰ **In the original text:** “El niño destroza su juguete porque en él actúan ambos impulsos. Destroza el juguete porque le ofrece resistencia y porque quisiera fundirse con él.” (Buytendijk, 1935, p. 111).

¹¹ **In the original text:** “Un objeto, es objeto de juego en la medida en que posee *figurabilidad*. La esfera del juego es la esfera de las *figuras* y con ello la esfera de las *posibilidades*, de la *fantasia*.” (Buytendijk, 1935, p. 132, grifos do autor).

¹² **In the original text:** “[...] jugar no consiste sólo en que uno juegue con algo, sino también en que algo juegue con el jugador” (Buytendijk, 1935, p. 120).

¹³ **In the original text:** “[...] las reglas de juego no son leyes del movimiento, no determinan lo que tiene que acontecer, sino lo que no puede acontecer.” (Buytendijk, 1935, p. 122).

¹⁴ “Primitive plays” of animals and children and “superior plays” are expressions used by the author himself.

¹⁵ See Grillo (2018).



humans is there an alternation or dialectic between appearance and reality (principle of play consciousness). Thus, the ludic back and forth movement of humans occurs when children (close to 4 years old) are able to distinguish illusion (appearance or fantasy) from reality (reason/objectivity).

The ludic back and forth movement is “[...] a continuous pendular movement between the play and the experience of reality” (Buytendijk, 1977, p. 67). Thus, the ludic back and forth movement indicates that the individual (human) is, continuously, in movement in this “interval”, sometimes being enraptured, sometimes abandoning the ludic state by free will, or for another reason that is internal and/or external to the play environment. Or yet, depending on the play situations, the individual can return to the play (be enraptured again). It should be said that even being totally absorbed by the play, the player does not leave reality (Grillo, 2018).

Regarding the essentials of human play/to play, Buytendijk resumes the notion of a pre-existing object of play *Wesen und Sinn des Spiels*. As in this first work, the author defines that the objects of play are images or figures that relate to things and events in their licentious and subjective character. In Buytendijk’s (1977, p. 68) understanding, a “[...] a ludic object never has the character of an ‘object’, a ‘thing’, whose features are gradually recognized by technique and reason. It is played [...] only with something that only takes shape through contact, by [...] moving and being moved”. In this sense, the dialogue with Gadamer (1997, p. 181) is eminent as the German philosopher realizes that the “[...] true subject of the play [...] is not the player, but the play itself”.

Ultimately, the “object of play” is not the toy, but what takes shape through contact, by meeting the player, becoming the “pivot” of the ludic back and forth movement and leading the player to the state of tension/relaxation and vice versa in the experience of playing. We may observe here little difference from what the author had already developed in his General Theory of Play in 1933¹⁶.

It is in this perspective that the idea of “mastering of the player” emerges, whose thesis was defended in his book *Wesen und Sinn des Spiels*, from 1933, and, *a posteriori*, was assumed by Huizinga (enrapture), Fink (being enraptured) and Gadamer (state of play). This notion is premised on the human willingness to take risks, that is, to put oneself to the test, to test oneself, as an affirmation of oneself in an uncertain and mysterious future. Becoming a “vassal” of the play, the “lord of the player” represents a putting oneself at a risk that “[...] may have the character of a relatively high probability, but also a totally mysterious probability” (Buytendijk, 1977, p. 82). Linked to it, there is the meaning of the play as a language of desire, prior to speech, capable of evoking a series of ludic behaviors and, in addition, transforming the world and the being itself.

Furthermore, Buytendijk brings back some of the themes already discussed in the course of his text, and also expands some discussions without actually solving them. When presenting the notion of human essence, Buytendijk (1977, p. 78) argues that “with the discovery of language, children finally find their authentic humanity”. The author concludes: language is not only a field of possibilities, of creation power, but also the limitation of meaning. In Buytendijk’s view, it is precisely in this ambiguous aspect that human existence rests, since it is the “gateway” to the symbolic world, that is, a possibility of emancipation from biological conditions and, *pari passu*, a limitation to the system of symbols of a culture. The Dutch thinker starts to emphasize the branch of language as emancipation, bringing from his General Theory of Play the perspective of the youth as the courage to take risks, as the condition of play and creation (art). In this context, the play/to play is always taking risks in the face of existence. The already presented ludic experience is, in a way, a “suspension” of everyday existence. Through this relationship with risk, with existential adventure, the author will present the different meanings of play.

Buytendijk says that language is essential to humans, since it is through it that we become human. Now, it should be noted that play and language enunciate several meanings. For some, the play/to play is a metaphor of language (Henriot, 1969; 1989), for others there are language plays (Wittgenstein, 1999), and, in a third way, there are those who claim that the play is language (Benveniste, 1947). For them, the double experience of the play/to play is conceived as an imagination for intellectual life. Thus, “[the] language as play is ‘what plays involving players’ [...] we do not speak of a play with language, but of the play of language itself that addresses, proposes, removes, asks us, and, in the answer, self-fulfills” (Buytendijk, 1977, p. 85). In this light, there is the idea that the play/to play is not only a human activity, but constitutes, in the full sense, humanity itself.

Moreover, it is essential to bring Buytendijk’s strong criticisms to the work *Homo Ludens*, by Huizinga¹⁷, for whom playing predates culture itself, once animals also play. If, for Huizinga (2012, p. 7), there are reasons to believe that all “[the] great archetypal activities of human society are, from the beginning, entirely marked by the play”, in Buytendijk’s view, what his countryman does in *Homo Ludens* is a superficial description of the ludic elements of culture. Buytendijk’s criticism is that Huizinga lacks an in-depth analysis of such human activities and it is because of this that the Dutch historian confuses behavior with existence, making the mistake of ignoring the difference between the in-

¹⁶ This conception by Buytendijk concerning the “object of play” influenced eminent play theorists, such as: Daniil B. Elkonin, Hans Gadamer, and Hans Scheuerl.

¹⁷ Huizinga is a very popular author in the context of Physical Education, when the subject is the play. There are several studies that are based on this author to characterize and define the play. However, it is essential to mention that the appropriations of this author’s work were also mistaken and reductionist, being used to justify the play at school and/or define the play as the thematic axis. We know that Huizinga’s book is a classic; however, we argue that there are certain mistakes in the work *Homo Ludens*, such as: to conceive the play as any type of historical-cultural manifestation, like dance, politics, legal practices, art, sacred rituals, war, etc.; the author’s lack of understanding regarding the difference between ludic activity and play; the conception that the play is prior to culture, in other words, the play would be innate (confusion between play and ludic behavior); his structural and limited analysis regarding the play and to play; the conception that play and ritual are analogous phenomena.



tionality of the play/to play and spontaneous manifestations of culture. In this perspective, we argue that his ideas need to be better studied and contextualized in research (when used), given the wealth of his theorizing, as well as, for having a knowable methodological itinerary of how to investigate the human play. Now, it is of fundamental importance to say that in Buytendijk's (1935; 1977) view, in order to investigate the ludic phenomenon, it is essential to transcend the epistemological boundaries, or, if you want, it is necessary to go from common sense to philosophy, without forgetting, of course, that in this itinerary there are mandatory stops at scientific (bio-psychological and social) ports.

“One step further”: (possible) convergences and cautions to bring F. J. J. Buytendijk's ideas closer to the area of Physical Education

In synthesis, we point out that the initial objective of this work was to expand the convergences of F. J. J. Buytendijk with the area of Physical Education through the description of the Dutch scholar's trajectory of thought and work and through a review of the appropriations that authors of Physical Education have carried out about this author's ideas. Buytendijk's intellectual trajectory is marked by the break with disciplinary boundaries and the engendering of a perspective of humanity that goes across common sense, religion, science, and philosophy. In this sense, we understand that Buytendijk was a singular thinker who, like few others, managed to observe humans in their existential dimension (in movement, in the world, and in dialogue with the world, building and constituting themselves human), in a perspective that transcends as partial and fragmented views of the human being, whether they are from science or philosophy.

Although he investigated many and diverse themes throughout his career (youth, play, ludic, rest, movement, pain, encounter, etc.), this author is unknown in several academic spheres. According to Dekkers (1995), the community of physiologists considers him to be very theoretical, the community of psychologists sees his ideas lacking experimental basis, and the community of philosophers conceives him as a very empirical author with little abstract reflection. Apparently, his eclecticism was not well regarded by academic communities; however, in the case of the area of Physical Education there are singular nuances concerning Buytendijk's studies. Thus, despite the rare and sparse mentions that are made to Buytendijk, the Dutch scholar still remains as a misunderstood or even unknown author.

A first step towards an approach between Buytendijk and Physical Education was made by the author himself, investigating themes in common with the area (for instance, the play, ludic activities, the soccer, etc.). Posteriorly, the establishment of TSMH in the Dutch-German context and its dissemination in the Brazilian Physical Education scenario made, particularly, by Elenor Kunz, granted him a prominent position in this ambit. Buytendijk is described as a precursor of the Theory of Movement through the phenomenological-existential bias. Based on these ideas, TSMH authors created an “education and didactic of the movement” which, in Brazilian Physical Education, was conceived as the theoretical foundation of this area of knowledge.

However, we indicate in the text that Buytendijk did not have a dense reading, at least in the Brazilian context, of the works related to his Theory of Movement, with emphasis on the book *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung* (Buytendijk, 1948). Evidently, language and access to original texts are major difficulties to be considered. However, it seems to us that the unique position of “inaccessible” referential can be seen as a comfortable argumentative strategy in that it does not allow the debate of ideas that support the authors' propositions. Therefore, it seems to us to be vitally important to study Buytendijk's original works again in order to thicken the debate prompted by TSMH in the context of Brazilian Physical Education.

Another timid step of Physical Education towards Buytendijk is via studies of plays, ludic activities and toys. In view of this, despite having two works that are propaedeutic to the studies of play and ludic, Buytendijk has still remained in the shadow of his countryman Johan Huizinga and his *Homo Ludens*, first published in 1938. Before Huizinga, Buytendijk had already made an important contribution to the play/ludic studies by architecting a General Theory of Play, which was later brought back and expanded in “Human Play”, a book chapter published in 1973, with a 1977 version translated to Portuguese. In summary, Brazilian Physical Education authors generally tend to neglect *Wesen und Sinn des Spiels*, translated to Spanish as *El Juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitais* (Buytendijk, 1933/1935). Furthermore, even when the text “Human Play” is appropriated, they tend not to consider the work in its entirety, leaving fundamental aspects in the author's theoretical elaboration in the background.

Regarding *Homo Ludens*, by Huizinga (1938/2012), Brazilian Physical Education has built an ideal that assumes this work and this author as the main reference of play/ludic studies, whether in the school or in the extra-school context, even though Huizinga has not proposed any articulation for the play in the pedagogical or educational scope. On the other hand, Buytendijk, in his General Theory of Play and in Anthropology of Play, made certain considerations regarding the developmental process of children that deserve the attention of scholars in the field. Furthermore, in the text “Human Play”, Buytendijk (1977) himself criticizes Huizinga, which apparently went unnoticed in Brazilian Physical Education.



In view of what is exposed in this work, we conclude pointing out that F. J. J. Buytendijk's studies can substantiate a series of research and practices in the scope of Physical Education. Meanwhile, we also consider that the author's works deserved (and deserve) a better appropriation of Brazilian Physical Education scholars, who, in fact, have a great merit in taking the first steps in approaching this author. But now, it seems to us that it is necessary to take a "step further" and/or "increase the pace" towards other debates and elaborations. In view of this, we argue that the works of the Dutch scholar, when appropriated, need to be better studied and contextualized, given the richness of his theoretical elaborations that, undoubtedly, can contribute to Physical Education concerning both thematic investigations and methodological research itineraries on this theme.

References

- Almeida, F. Q., Bracht, V. & Ghidetti, F. F. (2013). A presença da fenomenologia na educação física brasileira: implicações para o estudo do corpo e outras problematizações. *Educación Física y Ciencia*, 15(2), 3-18. Recuperado em 20 de Agosto de 2020, de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5973/pr.5973.pdf
- Benveniste, É. (1947). Le Jeu comme structure. *Deucalion*, (2), 161-167.
- Betti, M. (2017). A teoria do se-movimentar em perspectiva semiótica. Em P. N. Gomes-da-Silva & I. O. Caminha. *Movimento humano: Incursões na educação e na cultura* (pp.61-69). Curitiba: Ed. Appris.
- Buytendijk, F. J. J. (1935). *El juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitales*. Madrid: Revista de Occidente.
- Buytendijk, F. J. J. (1965). *Psicologia do futebol*. São Paulo, SP: Herder (originalmente publicado em 1953).
- Buytendijk, F. J. J. (1965). *L'homme et l'animal: essai de psychologie comparée* (R. Laureillard, Trad.). Gallimard.
- Buytendijk, F. J. J. (1972). *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*. Berlin – Hildeberg - New York: Springer.
- Buytendijk, F. J. J. (1977). O jogo humano. Em H.-G. Gadamer & P. Vogler. *Nova antropologia: antropologia cultural* (v.4) (pp.63-87). São Paulo: EPU/Edusp. (Originalmente publicado em 1973).
- Buytendijk, F. J. J. (2018). A problemática da dor psicologia-fenomenologia-metafísica. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 24(1), 101-113 (Original de 1948). Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v24n1/v24n1a12.pdf>
- Castellani Filho, L. (1991). *Educação física no Brasil: a história que não se conta*. 2. ed. Campinas, SP: Papirus.
- Carneiro, K. T. (2009). *O jogo na educação física escolar: uma análise sobre as concepções atuais dos professores*. (Dissertação de mestrado em Educação). Universidade Estadual Paulista, Araraquara.
- Carneiro, K. T. (2015). *Por uma memória do jogo: a presença do jogo na infância das décadas de 20 e 30*. 2015. (Tese de doutorado em Educação), Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara.
- Cunha Júnior, C. F. F. (2004). Organização e cotidiano escolar da "Gymnastica" uma história no *Imperial Collegio de Pedro Segundo*. *Perspectiva*, 22(esp.), 163-195. Recuperado em 21 de Agosto de 2020, de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10354/9628>
- Dekkers, W. J. M. (1995). F. J. J. Buytendijk's concept of an anthropological physiology. *Theoretical Medicine*, 16, 15-39. Recuperado em 21 de Agosto de 2020, de <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00993786>
- Depraz, N. (2011). *Compreender Husserl* (F. dos Santos, Trad.). 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes. (Originalmente publicado em 1999).
- Fagot-Largeault, A. (2009). Anthropological Physiology: von Uexkull, Portmann, Buytendijk. Em A. Berthoz & Y. Christen (Ed.). *Neurobiology of "Umwelt": How Living Beings Perceive the World*. Springer Science & Business Media.
- Freire, J. B. (2005). *O Jogo: entre o riso e o choro*. - 2.ed. Campinas, SP: Autores Associados.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdade e método*. (F. P. Meurer, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Originalmente publicado em 1960).



- Ghidetti, F. F., Almdeida, F. Q. & Bracht, V. (2013). A presença da fenomenologia na/da Teoria do Se-Movimentar Humano (TSMH) brasileira. *Pensar a prática*, 16(3). Recuperado em 21 de Agosto de 2020, de <https://www.revistas.ufg.br/fe/article/view/19554>
- Grigorowitschs, T. (2007). *Jogo, processos de socialização e mimese...* Uma análise sociológica do jogar infantil coletivo no recreio escolar e suas relações de gênero. (Tese de doutorado), Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Grillo, R. M. (2018). *Mediação semiótica e jogo na perspectiva histórico-cultural em educação física escolar*. (Tese de doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física, Campinas.
- Grillo, R. M., Navarro, E. R. & Santos Rodrigues, G. (2020). “Uma luta contra moinhos de vento”: concepções de jogo em 8 propostas curriculares brasileiras de Educação Física pós LDB/1996. *Corpoconsciência*, 24(2), 118-132. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/corpoconsciencia/article/view/10775>
- Have, H. T. & Van Der Arend, A. (1985). Philosophy of medicine in the Netherlands. *Theoretical Medicine*, 6(1), 1-42. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/4023955/>
- Henriot, J. (1969). *Le Jeu*. Paris, França: Presses Universitaires de France.
- Henriot, J. (1989). *Sous couleur de jouer: La métaphore ludique*. Paris: Ed. José Corti.
- Hildebrandt-Stramann, R. (2001). *Textos pedagógicos sobre o ensino da educação física*. - Ijuí: Ed. Unijuí.
- Huizinga, J. (2012). *Homo ludens: O jogo como elemento da cultura* (J. P. Monteiro, Trad.). 7. ed. São Paulo: Perspectiva. 2012. (Originalmente publicado em 1938).
- Kunz, E. (1991). *Educação Física: ensino & mudanças*. Ijuí, RS: Editora Unijuí.
- Kunz, E. (1994). *Transformação didático-pedagógica do esporte*. Ed. Unijuí.
- Machado, T. S. & Bracht, V. (2016). O impacto do movimento renovador da educação física nas identidades docentes: uma leitura a partir da “teoria do reconhecimento” de Axel Honneth. *Movimento*, 22(3), 849-860. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/60228>
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologia da percepção*. 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Santos Rodrigues, G. & Grillo, R. M. (2019). Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty: notas para uma sugestão de (re)leitura da obra na Educação Física. Em I. C. Dói (org.). *Leituras de filosofia e ciências humanas na Educação Física* (p.121-147). Ananindeua: Itacaiúnas, 2009.
- Scaglia, A. J. (2003). *O futebol e os jogos/brincadeiras de bola com os pés: todos semelhantes, todos diferentes*. (Tese de doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física, Campinas.
- Stam, H. J., & Hezewijk, R. v. (2012). Phenomenological Psychology in the Netherlands. Em R. W. Rieber (Ed.). *Encyclopedia of the History of Psychological Theories* (pp. 789-795). New York: Springer.
- Surdi, A. S. & Kunz, E. (2009). A Fenomenologia como fundamentação para o movimento humano significativo. *Movimento*, Porto Alegre, 15(2), 187-210. Recuperado em 25 de agosto de 2020, de <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/3054>
- Thines, G., & Zayan, R. (1975). F. J. J. Buytendijk's contribution to animal behaviour: Animal psychology or ethology? *Acta biotheoretica*, 24(3-4), 86-99. Recuperado em 25 de agosto de 2020, de <https://link.springer.com/article/10.1007/BF01556996>
- Trebels, A. H. (2003). Uma concepção dialógica e uma teoria do movimento humano. *Perspectiva*, Florianópolis, 21(1), 249-267. Recuperado em 25 de agosto de 2020, de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10234>
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural. (Originalmente publicado em 1953).
- Zimmermann, A. C. (2010). *Ensaio sobre o movimento humano: Jogo e Expressividade*. (Tese de Doutorado), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.



A IMPORTÂNCIA DO JOGO NA CONFIGURAÇÃO CORPORAL DA VIDA MODERNA

The Importance of Game in the Body Configuration of Modern Life

SILMARA DE FATIMA MIELKE*

La Importância del Juego en la Configuración del Cuerpo de la Vida Moderna

Resumo: O objetivo deste trabalho foi estudar sobre a importância do brincar e jogar para a configuração corporal das crianças e suas implicações na contemporaneidade. As obras de Buytendijk que fundamentaram este texto foram “El juego y su significado e Psicología do Futebol”. Usando como embasamento a primeira obra que discute o significado do brincar e jogar, constatamos a importância do aspecto sócio-cultural e suas influências no desenvolvimento corporal da criança. O brincar e jogar são duas condições que influenciam diretamente o cotidiano das crianças, a brincadeira poderá sempre influenciar e dinamizar a sua dimensão corporal e intercorporal. Outros autores utilizados como leitura complementar também foram unânimes em relatar sobre a importância da brincadeira e do jogo na existência da criança e do jovem. Sobretudo, no que tange as relações humanas, os seus desejos, projetos e o contexto da sua historicidade, pois é a partir do reconhecimento do contextual que o indivíduo compreenderá que ele poderá ser o autor de sua própria história.

Palavras-Chave: Brincar; Jogar; Corporeidade; Liberdade.

Abstract: The objective of this research was to study about the importance of playing and gaming for children’s body configuration and its implications in contemporary times. The works by Buytendijk that supported this text were “El juego y su significado” e “Psicología do Futebol”. Based on the first one that discusses the meaning of playing and gaming, we see the importance of the sociocultural aspect and its influences on the child’s body development. The playing and gaming are two conditions that directly have an influence in the daily lives of children, the playing can always influence and dynamize their body and intercorporeal dimension. Other authors have been used as complementary reading and they were also unanimous in reporting on the importance of playing and gaming in the existence of children and young people. Above all, about human relations, their desires, projects and the context of their historicity, since it is from the recognition of the contextual that the individual will understand that he may be the author of his own history.

Keywords: Play; Games; Corporeality; Freedom.

Resumen: El objetivo de este trabajo fue estudiar la importancia del el juego para la configuración corporal de los niños y sus implicaciones en la época contemporánea. Las obras de Buytendijk que apoyaron este texto fueron “El juego y su significado e Psicología del Fútbol”. Tomando como base el primer trabajo que discute el significado de jugar, vemos la importancia del aspecto socio-cultural y sus influencias en el desarrollo corporal del niño. Jugar y jugar son dos condiciones que influyen directamente en la vida cotidiana de los niños, el juego siempre puede influir y dinamizar su dimensión corporal e intercorpórea. Otros autores utilizados como lectura complementaria también fueron unánimes al informar sobre la importancia del juego y el juego en la existencia de niños y jóvenes. Sobre todo, en lo que respecta a las relaciones humanas, sus deseos, proyectos y el contexto de su historicidad, ya que es a partir del reconocimiento del contextual que el individuo comprenderá que puede ser el autor de su propia historia.

Palabras clave: Juego; Corporeidad; Libertad.

* Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Fisioterapeuta, Professora de Educação Física e de Yoga. Email: silmielke@gmail.com. Orcid: 0000-0002-2363-7966



Os jogos e brincadeiras populares podem contribuir no desenvolvimento corporal da criança, especialmente por fazer parte do aspecto cultural e da história de cada povo. O fato de não existir regras determinadas, faz com que os praticantes usem a criatividade para elaborar suas próprias regras, um fator importante é que isso já oferece aos praticantes um momento de diálogo e socialização contribuindo para o trabalho coletivo. Outro aspecto interessante que pode beneficiar e facilitar a prática é o fato de não necessitar de materiais específicos e nem de espaços elaborados, com demarcações e prontos, pois os praticantes podem sempre jogar em diferentes lugares, improvisando o espaço, isso também permite ao grupo exercer a liberdade.

Papi (2016, p. 5) comenta que “os objetivos e intencionalidades dos jogos, brinquedos e brincadeiras vêm se perdendo ao longo do tempo”. Ele acrescenta que as crianças hoje em dia estão muito mais “conectadas aos desenhos animados, aos videogames, aos filmes, websites, jogos de cartas, brinquedos eletrônicos, revistas”, afinal este tem sido um dos meios encontrados e mais fortemente disponibilizados na sociedade contemporânea. No entanto, Papi (2016, p. 5) salienta sobre o fato destes recursos “implicarem num aprendizado frio, distante, quase que invariavelmente sem nenhum contato pessoal”, pois neste tipo de atividade não há relações humanas, não há expressividade corporal e nem “(relação gestual, tônica) e de motricidade”. Huizinga, (2000, p.10) comenta que “as crianças e animais brincam porque gostam de brincar, e é precisamente em tal fato que reside sua liberdade”. Podemos pensar nos dias atuais, no qual as crianças estão confinadas em suas casas ou apartamentos, muitas limitadas a quatro paredes, outras ainda com algum nível de liberdade em casas com terrenos, porém sozinhas. Essa limitação pode influenciar de alguma forma na liberdade do ser e de ser? Para Huizinga, (2000, p.10), o jogo como brincadeira, influencia no aspecto de “ser livre, de ser ele próprio liberdade”.

Segundo Buytendjik (1935, p. 21), tal liberdade de expressão que observamos no jogo não significa “negligenciar a seriedade da vida”. O autor faz uma reflexão sobre quanto o jogo pode influenciar de forma “positiva para o risco e a aventura”, quer dizer, durante o jogo, o indivíduo, seja (criança, adolescente, adulto ou idoso), pode vivenciar momentos onde ele se arrisca mais, se libertando de alguns estereótipos impostos pela sua própria cultura, vivenciando algo que não precisa necessariamente de “esforço”, mas sim um momento mais leve, no qual ele esteja aberto a “dinâmica, a piada e alegria”. Buytendjik, cita uma frase de Wieland: “O homem é saudável de alma e de corpo quando todas as suas ocupações espirituais e corporais se tornam coisa de jogo”. É durante o jogo que se “captura o momento de liberdade e que dá lugar a muitas extensões metafóricas” (Buytendjik, 1935, p. 21).

Segundo Huizinga (2000, p.8), as próprias celebrações com os seus “ritos sagrados, seus sacrifícios, consagrações e mistérios”, tudo isso ocorre “dentro de um espírito de puro jogo”. E todas essas manifestações através de jogos – ritos ou de jogos - metáforas, produzem uma ideia de voluntarismo, uma vez que as pessoas que praticam o fazem por liberdade de escolha e normalmente “nos momentos de ociosidade”. Buytendjik (1935, p. 21-22), comenta sobre o início de um namoro, em que o “toque, o afago, o carinho” são as partes que “proporcionam as qualidades dinâmicas essenciais do jogo”. Ou seja, o jogo faz parte da evolução humana, não só no sentido de contribuir para o desenvolvimento motor, mas também no aspecto afetivo e, consequentemente, social. Para Papi (2016, p.1), “o ser humano nasce e cresce com a necessidade de brincar, pois o brincar-jogar é uma das atividades mais importantes na vida dos indivíduos”, os jogos e brincadeiras possuem relação direta com a historicidade e com a cultura do indivíduo. O autor comenta “sobre a importância que os jogos e brincadeiras tem no “processo de apropriação da cultura” e de quanto esse processo influencia intelectualmente, pois “o conhecimento surge, também, num repertório de práticas lúdicas aprendido, inventado, transmitido ou apropriado pelas crianças em seus diversos contextos sociais”.

Afinal, a história de cada pessoa se constrói a partir da sua corporeidade e o corpo nos permite o acesso às coisas do mundo. Conforme Merleau-Ponty (2011, p. 11), “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é para um ser vivo juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”. Pois diante da subjetividade do nosso corpo, experimentamos e nos conectamos com os nossos projetos. Conforme Buytendjik (1965, p. 23), “faz parte do nosso mundo pessoal o próprio corpo, como possibilidade ou impossibilidade de fazer, com força e com aparência, na medida em que dele temos conhecimento refletido e irrefletido”. Como podemos observar, o jogo tem importância na vida do ser humano e isso independe da idade e das condições sócio econômicas, pois o jogar é livre de regras fixas.

Todo jogo ou brincadeira que não está constituído, ou seja, que não depende de regras preestabelecidas e formais nos dá a oportunidade e abre novas possibilidades de jogar, e para Merleau-Ponty (2011, p. 608), “o mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído”, como se estivesse completo e pronto, e é exatamente o fato de não estar que nos oferece várias possibilidades, da mesma forma o jogo oferece essa liberdade ao praticante.

Buytendjik (1935, p. 66) comenta sobre “o fato dos jovens sempre mostrarem desejo de movimento e grande inclinação para brincar”, e nesse sentido, podemos perceber “que existe uma relação muito especial



entre o brincar e o desejo de movimento”. Para Huizinga (2000, p.7), o importante é estudar “o jogo como forma específica de atividade, como “forma significativa”, como função social”. Ele lembra também que “as grandes atividades arquetípicas da sociedade humana são, desde o início, marcadas pelo jogo”. Neste sentido, Buytendijk (1935, p. 60-61) salienta que “brincar é sempre brincar com alguma coisa”, ou seja, sempre existe uma troca, um engajamento com as coisas e com o outrem, “esse vínculo com o objeto não nasce da recepção de impressões, por ver ou ouvir, mas sobretudo por tocar, sentir, ou seja, uma unidade de percepção e movimento”. Ainda, ele afirma que “o sentido do tato, além de nos colocar em relação direta com as coisas, oferece-nos neste contato a experiência da nossa própria existência”. Alguns dos jogos oferecem a experiência do tato, seja com relação a um objeto ou através do contato corporal, onde se pode vivenciar uma reversibilidade, uma troca. O futebol é um dos jogos que oferece e proporciona isso. Neste sentido, Buytendijk (1965, p. 6) comenta sobre a importância do futebol como um jogo para o desenvolvimento corporal, uma vez que o “esporte tornou-se um fator da vida coletiva capaz de exercer uma influência preponderante no apreciar das relações humanas”, por esse aspecto e lembrando de que muitos esportes surgiram a partir de simples jogos e brincadeiras, buscamos ali momentos de utilidade, pois assim como o futebol, os jogos também propiciam o desenvolvimento do caráter. Quando Buytendijk comenta sobre o estudo sociopsicológico na prática do futebol, ele não só quer falar da importância para o caráter, mas também da “formação corporal e pessoal da juventude”, exatamente pelo fato de oferecer ao indivíduo praticante e também aos espectadores uma vivência na coletividade, propiciando ao praticante a liberdade de poder escolher como melhor aproveitar suas “horas de lazer”.

O futebol, apesar de hoje em dia ser considerado um esporte de alto rendimento, também teve sua fase -jogo-, pois historicamente sabe-se que, no seu início, era apenas um jogo, sem regras específicas, onde os praticantes apenas passavam o tempo de lazer brincando com uma bola, que devia ser passada de um para outro.

Na visão de Buytendijk (1965, p. 7-8), “o futebol possui um valor positivo, visto que o adversário é ao mesmo tempo um parceiro em todo caso, não um inimigo”, apesar do jogo ser uma competição, “só se torna possível mantendo-se o moral do conjunto, pela disciplina, pelo “fair play” e bom humor! Buytendijk comenta sobre a necessidade e importância deste “último aspecto na sociedade atual, tão inclinada à malevolência”. Se considerarmos os tempos de hoje, séc. XXI, ano 2020, se faz mais necessário ainda incorporar e insistir num jogo que ofereça mais disciplina e bom humor aos praticantes e espectadores. Porém, para Pimenta (2000, p.126), “existe uma pluralidade de “agentes” que assumem diversos papéis nos “jogos” de relações sociais”.

Buytendijk (1965, p.18), comenta que “educadores natos e profissionais sabem que o valor da solidariedade social, condescendência”, assim como outros aspectos importantes que são relacionados a saúde, “o empenho, a vitalidade, a destreza corporal etc., pode ser experimentado através do jogo em qualquer clube recreativo”, e isso não tem necessariamente relação com o futebol profissional. A capoeira é outro jogo que possibilita um desenvolvimento corporal holístico que através de brincadeiras e exercícios oferece a criança ou ao jovem praticante momentos de encontro com o corpo próprio, no qual desenvolve o ritmo, a coordenação motora, o equilíbrio, a sociabilização, a afetividade e o respeito, pois também é coletivo, onde o seu oponente não é seu inimigo, e sim a pessoa com a qual se realiza a troca, ocorrendo uma relação quiasmática durante o jogo. A capoeira também possui seu caráter histórico-cultural, e isso oferece aos seus praticantes a possibilidade de vivenciar momentos nos quais se sintam pertencido. Neste sentido, Buytendijk (1965, p. 6) defende a ideia de que “é preciso levar em conta que esse interesse e o desejo de praticar determinada modalidade de esporte são a expressão de um complexo de inclinações enraizadas”. Porém, para o autor, a ideia de que essas “inclinações são inatas e invariáveis como traço de caráter individual é falsa”. Ele comenta sobre a forte influência do ambiente nessas escolhas e desejos, pois “desde a infância, o encontro com as coisas e os homens desperta inclinações, cujas formas de manifestação serão selecionadas à medida em que se apresentem”. É no decorrer do desenvolvimento da criança ou do jovem que “fortalece-se ou reprimem-se impulsos amistosos ou hostis, altruístas ou egocêntricos”. Essas manifestações acontecem “nas escolas e nos campos de jogos, nas famílias e nos locais de trabalho” (Buytendijk, 1965, p. 6-7).

Na sociedade atual, onde vivemos momentos de constante individualismo e segregação, o mundo anseia por novas tentativas de sobrevivência. Para Conceição (2009, p. 60), “a solidariedade, o amor, a identidade cosmovisionária”, assim como “o cuidado na direção do próximo e do ambiente são reflexões difíceis de concebermos nesses tempos de tantos egoísmos e violências”. Para o autor, “a solidariedade, a justiça, a compreensão da diversidade” e mais o “cuidado consigo, com o próximo e a identidade com a coletividade integram” o indivíduo “moralmente, ecologicamente e socialmente cooperante”. No entanto, o autor comenta que essas “potencialidades humanísticas foram afastadas pelos modelos hegemônicos políticos e educacionais”, de maneira que tais questões, “marcaram a nossa longa história humana com dolorosas e perigosas relações interpessoais e socioambientais”. Tanto o jogo quanto a brincadeira, ou mesmo o esporte, exercem uma influência na conduta e na formação do indivíduo. Contudo, Buytendijk (1965, p. 20-21) acredita que “devemos pensar nas possibilidades humanas comuns e invariáveis, consideração necessária para compreender como é que”, de maneira coletiva e também “em contato com o mundo, se forma o ser humano e, por conseguinte”, também se forma “a natureza, caráter e personalidade de cada um”. O autor também comenta que é “por meio de encontros” que o indivíduo faz sua “escolha”, contudo “esses encontros são de ação recíproca”. Tanto no jogo de capoeira quanto no futebol ocorre um engajamento, ou seja, uma reciprocidade entre jogadores e espectador.



res. Porém, o que observamos na sociedade contemporânea é um corpo mecanizado, quase imobilizado que de certa forma ainda resiste, um corpo que carrega suas couraças, desprovido de elos com outrem.

Se a humanidade não consegue se libertar das condições ideológicas que condenaram a “bioenergia corporal e ambiental”, “ecológica e cosmovisionária”, às opressões das cruéis distorções mecanicistas instrumentais, infelizmente teremos que admitir o imobilismo (enrijecimento) do “corpo robô”, “máquina”, que proporcionará uma maior intensidade de infelicidades coletivas e consequentes destruições socioambientais (Conceição, 2009, p. 64).

Numa sociedade, na qual ter passou a ser o primeiro projeto de vida, encontramos corpos em desordem, corpos que se aniquilam em seus silêncios e em suas dores. Conforme Medina (1990, p. 83-84), o corpo dos brasileiros “perdeu o seu ritmo natural, o seu equilíbrio, ou seja, ainda não conseguiu alcançar um estado de profundo e dinâmico bem-estar físico, mental e social”. No corpo do brasileiro ainda consta um sinal do autoritarismo, afinal, “é um corpo violado pelas condições histórico-culturais e concretas”.

Segundo Conceição (2009, p. 124), “as invenções tecnológicas”, contando desde o período “neolítico” aos nossos dias, nos trouxeram muitas formas de dominações”, passamos a nos privilegiar de “conhecimentos sofisticadíssimos e facilidades produtivas diversas, mas são inúmeras as perturbações na saúde humana e na biodiversidade integral causadas por muitas” das próprias invenções do ser humano. A tecnologia pode ao mesmo tempo unir quem está longe e afastar quem está mais próximo. A tecnologia pode também transformar um corpo numa espécie de robô, que apenas responde a estímulos. Enfim, estamos perdendo a espontaneidade?

Observamos que a espontaneidade e a liberdade são características essenciais desenvolvidas no jogo. Como Schiller considera esta liberdade destino supremo do homem, nada de estranho tem aquelas palavras suaves: “O homem é homem completo quando joga” (Buytendijk, 1935, p. 21). Todavia, o jogo é sempre a busca da interação, da sociabilização e da integração do ser com o todo. De acordo com Buytendijk (1935, p. 117), “jogar é sempre jogar com algo”, o indivíduo que joga sempre interage, dando lugar “a coexistência” entre seres e “com determinados objetos”.

A mudança de movimento que ocorre durante um jogo ou uma simples brincadeira, explica Buytendijk (1935, p. 118), “têm algo em comum”. Segundo o autor, “é sempre uma mudança imprevisível, ou seja, o que precede nunca é motivo para compreensão suficiente do que se segue”. No decorrer “de cada fase ocorre” novas dinâmicas de movimentos, “não por causa do que já aconteceu, mas vem de uma fonte desconhecida, imprevisível e espontânea”. Portanto, no brincar ou jogar, “há sempre um elemento surpresa, aventura, ocorrência”. Ora, esses elementos contribuem para a realização de uma dialética intersubjetiva corporal. O que chama a atenção no jogo é exatamente o fato dos movimentos serem imprevisíveis, de certa forma, essa imprevisibilidade conduz o praticante a mobilizar o seu corpo com uma série de movimentos expressivos e espontâneos. Ou seja, se o movimento não está pronto, então ele se abre para infinitas possibilidades, ampliando e melhorando seu esquema corporal, desvelando-se para o mundo vivido pela sua motricidade.

Segundo Buytendijk (1935, p. 119), esses eventos acontecem “devido ao movimento ter lugar sobre o objeto do jogo” Para o autor, “isso ocorre porque o movimento ocorre no objeto do jogo (por exemplo, uma bola), ou é direcionada a um companheiro”, neste caso ocorre uma troca dinâmica entre o jogador e objeto, porém nada é determinado, sendo assim os movimentos, “pelo menos em parte, são imprevisíveis”. E é nesta troca que para o autor “jogar não consiste apenas em jogar com algo, mas também que algo joga com o jogador” (Buytendijk, 1935, p. 120).

Nos dois lados do campo de futebol, os jogadores estão em sintonia e o tempo todo vivenciando novas possibilidades, na capoeira, os jogadores coexistem uns com os outros no tempo-espaco de forma livre, na qual o tempo todo estão sendo solicitados por movimentos que chamam para possíveis jogadas, onde ocorre um engajamento quiasmático entre os corpos. E toda essa relação quiasmática não acontece somente entre os jogadores, pois “os espectadores jogam virtualmente e vivem, de certa forma, os sentimentos agradáveis dos jogadores”. Ou seja, a troca é constante (Buytendijk, 1935, p. 66).

Para Buytendijk (1965, p. 24-25), “o homem exprime o esquema fundamental dos valores com uma conduta correspondente, com atos, palavras, intenções, ideias, sentimentos, desejos ou expectativas”, onde o corpo é o ator, pois essas expressões são possíveis na sua “corporeidade adaptada ao seu “esquema do mundo””. E o seu esquema de mundo tem relação com as experiências e vivências cotidianas do seu corpo-próprio, ou seja, com o seu esquema corporal, com a sua intercorporeidade. A percepção concebe o reconhecimento do seu corpo para o mundo do sentir.

Para Buytendijk (1935, p. 60), “somente com as impressões corporais o sentimento de si mesmo recupera seu acento de realidade”. Neste sentido, “Poppelbaum explica, abraçando Steiner, a necessidade que o homem moderno sente de praticar exercícios corporais”. Machado (2015, p. 18), também salienta sobre a importância de se movimentar nos dias de hoje, “onde imperam jogos eletrônicos e as crianças brincam cada vez menos”, os jovens cada vez mais sedentários, por isso é importante introduzir na vida desses indivíduos momentos em que vivenciem a “apropriação da imagem” corporal, “conhecendo e identificando seus segmentos e elementos”, no qual o jovem ou a criança “desenvolva cada vez mais uma atitude de interesse ao cuidado



com o próprio corpo, em um exercício de responsabilidade e cidadania”. A brincadeira ou o jogo possuem um caráter, um significado social. Segundo Ruiz (2009, p. 54) “a capacidade de brincar é um aspecto do ser humano que não se manifesta somente nas brincadeiras infantis, nos divertimentos ou jogos dos adultos”, para Ruiz, “brincar abrange diferentes formas de expressão e significados que revelam” a maneira de viver “de uma determinada sociedade”. O lúdico sempre esteve presente na vida, e o seu significado, segundo Ruiz (2009, p. 55) “revela traços fundamentais da cultura de uma sociedade, podendo esse significado resultar em exploração dos esporte, brinquedos e espetáculos”, enfim, o resultado final vai depender da maneira com que cada “grupo social imprime seu olhar conforme seus objetivos e a cultura predominante em relação a esse assunto”. Esse tema é fonte de estudo na “Antropologia, Sociologia e Psicologia e outras”, mesmo sendo estudado de forma tão abrangente, ainda “não há um entendimento comum sobre o seu significado”. Porém, diante da “pluralidade de entendimentos construída durante o processo civilizacional”, observa-se que o seu significado tende “para a representação social coletiva”.

Para se compreender o lúdico deve-se ter claro o entendimento que ele certamente oferece sensações de prazer de convivência, mas essa sensação é interna de cada um – quem sente é o sujeito -, ainda que a associação possa harmonizar-se nessa sensação comum, porém um grupo como conjunto não sente, mas soma e engloba um sentimento que se torna comum (Ruiz, 2009, p. 58).

Os momentos de ludicidade perpassam gerações, mas o que podemos perceber é que sempre envolve a intercorporeidade, as relações humanas, a sociedade, a cultura. De acordo com Papi (2016, p. 9), “o brincar se constitui em inserção cultural, se expressa como linguagem e como processo de elaboração de significados de sentidos pessoais e coletivos”, neste sentido, o brincar, já vimos anteriormente, é um processo histórico e ainda hoje contribui para estabelecer relações.

Para Marcellino (2002, p. 71), “a criança bem estimulada ludicamente durante a infância, terá grandes chances de melhor desenvolver a sua inteligência e lidar com situações emergentes”, pois brincar envolve também momentos de aprendizado, contribuindo para a preparação e inserção do indivíduo na sociedade. Afinal, essas atividades desenvolvem aspectos como “a afetividade, o convívio social, a aprendizagem, o conhecimento, a maturação e o desenvolvimento físico, sendo estes processos imprescindíveis à evolução formal da criança”. De acordo com Rodrigues (1997, p. 52) “o jogar é essencial para que a criança manifeste sua criatividade, utilizando suas potencialidades de maneira integral. Apenas sendo criativa é que ela descobre seu próprio eu”. Durante um jogo a criança passa a ser a autora de suas escolhas e da história presente, a criança brinca com o que quer e porque quer, se expressa de forma autônoma e espontânea. O jogo oferece à criança a capacidade de escolher o seu próprio caminho, e escolhendo ela passa a se sentir mais pertencida em seu âmbito sócio-cultural.

Ao combinar informações e percepções da realidade, torna-se criadora e construtora de novos conhecimentos. E ainda, as brincadeiras, os jogos, os brinquedos podem e devem ser objetos de crescimento pessoal, possibilitando à criança a exploração do mundo, descobrir-se, entender-se e posicionar-se em relação a si e a sociedade de forma crítica e natural, promovendo habilidades importantes na socialização e na conduta psicomotora (Papi, 2016, p. 10).

Essa conduta psicomotora associada a percepção corporal, coloca a criança na condição de existência, pois para Buytendijk (1951, p.1) a criança “é essencialmente caracterizada pelo fato de dar a si mesma, pela manifestação de sua liberdade, tanto a sua natureza quanto sua interação sobre o mundo, seus princípios éticos e, por consequência, seu sistema de valores”. De maneira que é a capacidade de autonomia que possibilita a criança a tomar iniciativas.

Ao mesmo tempo que a criança constitui seu próprio mundo, ela dá um sentido a sua corporeidade e empresta-lhe um poder que o corpo não possui por natureza. A escolha que a criança deve necessariamente fazer nas diferentes situações que o seu meio ambiente lhe oferece deve ser afirmada, corrigida ou revogada a todo instante de sua vida (Buytendijk, 1951, p.1).

Eis a importância de permitir que as crianças e os adolescentes se ocupem de momentos nos quais possam se manifestar de forma espontânea, e são as brincadeiras e os jogos que poderão oferecer esses momentos, nos quais esses indivíduos terão oportunidade de aprender sobre como coexistir na relação com as coisas e com os outros.

Para Merleau-Ponty (2011, p. 108), “meu corpo é meu ponto de vista sobre o mundo, assim como um dos elementos desse mundo”, ou seja, corpo e objeto ocupam o mesmo espaço e para que entre o “eu” e o “outro” ocorra uma inter relação, é preciso que exista dois corpos em expressão, ocorrendo assim a intercorporeidade. Pois é na subjetividade e nas diferenças que os corpos se encontram, vivenciando no cotidiano as mensagens que o corpo transmite através da expressão, que pode ser manifestada pela visão, pelo tato, pela motricidade, pela linguagem e emoção. Para o estudo da relação corpórea com o ambiente e com os outros,



se faz necessário uma discussão que leve em consideração o corpo existente, esse contato carnal entre o “eu” e o “outro”, permeado por todas as formas de expressão corporal. Talvez seja exatamente esse contato que esteja em falta na contemporaneidade. Os estudos sobre o corpo nos permitem buscar nele os seus fenômenos, como se manifesta essa expressividade e suas relações.

Como ser-no-mundo, o homem é um ser-em-movimento e o que possibilita mover-se, dirigir-se a alguma coisa, seja caminhando até ela ou simplesmente voltando-lhe o olhar, é o corpo. Nesse sentido, mover-se é uma forma de sair do si para ser-com, abrindo-se à alteridade. O contato com o outro, seja ele uma pessoa ou outro ser, ou uma coisa, é possível porque tenho um corpo, que me torna sensível ao outro, possibilitando que dele eu tenha consciência (Reis, 2011, p. 37).

É na interação do corpo-próprio com o mundo, realizada na dialética da intersubjetividade, que os corpos se percebem. E é neste encontro entre os seres sentientes e sensíveis, que “emergem os sentidos, em sínteses abertas que constituem a subjetividade como devir” (Reis, 2011, p. 46). Na experiência da intersubjetividade, experimentamos uma unidade que se desprende e suscita para presenciar duas subjetividades, em que emergem todos os nossos sentidos como seres que sentem e são sentidos, que tocam e são tocados, que percebem e são percebidos.

Segundo Whitehead (2019, p. 33), “a única maneira pela qual podemos atingir nosso potencial pleno, abrir perspectivas de desenvolvimento e viver uma vida plena é engajar-se ativamente com o meio”. É neste sentido que ampliamos o nosso horizonte de possibilidades, pois “a interação permeia quase tudo o que fazemos na vida”. Whitehead comenta que, “de fato, nossa capacidade incorporada é tão integrada à vida que é simplesmente impossível conceber uma existência sem corporeidade”. A autora utiliza o termo “letramento corporal” para estudar sobre os aspectos que envolvem a corporeidade e a sua importância nos dias atuais, onde os indivíduos, desde as crianças aos idosos, estão perdendo cada vez mais seu potencial corporal. O fato é que “no cotidiano ocidental, as pessoas raramente precisam caminhar grandes distâncias, carregar peso ou envolver-se em tarefas árduas, como escavar o solo. “A maioria das atividades necessárias hoje em dia requer uma coordenação motora mais intrínca”. Portanto, os indivíduos acabam limitando seus movimentos e deixando de estimular grandes grupos musculares. Todavia, cada cultura possui diferentes formas de realizar suas atividades: “Essas atividades serão, em certo sentido, parte do tecido social e podem ser utilizadas na educação para iniciar os jovens em formas de atividades culturalmente aceitas.

Whitehead (2019, p. 43) comenta que “mais do que biologicamente dada, a corporeidade é uma categoria de análise social, que com frequência revela dimensões complexas das interações”, essas dimensões acontecem nos encontros nos quais o indivíduo vivencia a intercorporeidade. Shilling e Grogan (citados por Whitehead, 2019, p. 44) comentam que em seus textos “sobre sociologia do corpo, há a tendência preocupante de as pessoas perceberem a si próprias”, com uma “corporeidade-enquanto-objeto”. A contemporaneidade diante de toda a evolução tecnológica nos trouxe benefícios, mas também contribuiu para o corpo-objetificado, ou tal como Whitehead comenta, “corporeidade-objeto”.

Whitehead (2019, p. 116) diz que “as atividades lúdicas e as oportunidades que a brincadeira proporciona na primeira infância ditam a qualidade do cotidiano das crianças”, proporcionando uma melhor compreensão dos fatos e enfrentamento dos acontecimentos. Segundo a autora, “a brincadeira também facilita o estabelecimento de muitos outros atributos, incluindo motivação, confiança, engajamento ambiental e interpessoal, autoconhecimento e autoexpressão”, essas características promovem maior autonomia e liberdade de expressão. “O brincar livre permite à criança participar à vontade e aproveitar suas capacidades inatas para usar a imaginação e tomar a iniciativa”. No entanto, sabe-se que “crianças que não brincam ao ar livre nem tomam parte em brincadeiras ativas envolvendo grandes grupos musculares, que não tomam iniciativa de explorar seu entorno e os recursos disponíveis, terão sequelas ainda mais sérias”, podendo limitar o desenvolvimento “da sua competência motora e outros atributos” envolvidos no seu desenvolvimento corporal. Portanto, “a brincadeira permite à criança aprender muitas habilidades que não apenas a competência motora, como tomar decisões, esperar por sua vez, habilidades linguísticas e sociais, interação, monitoramento e reciprocidade”. A criança pode obter “uma boa experiência lúdica por meio de um misto de brincadeira livre, brincadeira orientada e brincadeira em contextos formais participando-se de jogos estruturados” (Whitehead, 2019, p. 118).

A brincadeira possibilita a imbricação da criança com as coisas do mundo e lhe oferecendo liberdade, e é desta forma que segundo Buytendijk (1951, p. 3-4), “ela dá um sentido a sua corporeidade e empresta-lhe um poder que o corpo não possui por natureza”, deixando de ser um corpo-objetificado e dando ênfase ao seu desenvolvimento intercorporeal.



Referências

- Buytendijk, F. J. J. (1965). *Psicologia do Futebol*. São Paulo: Editora Herder.
- Buytendijk, F. J. J. (1935). *El juego y su significado*. Madri: Revista de Occidente.
- Buytendijk, F. J. J. (1951). La liberte vécue et la liberte morale dans la conscience enfantine. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T.141, pp. 1-19. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41087048?seq=1>
Presses Universitaires de France. www.jstor.org/stable/41087048.
- Huizinga, J. (2000). *Homo Ludens*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Marcelino, N. C. (2002). *Estudo do Lazer*. Santos: Santos Associados.
- Medina, J. P. S. (1990). *O brasileiro e seu corpo*. Campinas: Papirus.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Machado, C. (2015). *Atividades criativas e corporais para a educação infantil*. Rio de Janeiro: Ed. Wak.
- Papi, S. A. (2016). Produção Didático-Pedagógica. Os desafios da escola pública Paranaense na perspectiva do professor PDE. *Cadernos PDE*. Vol. II.
- Reis, A. C. (2011). A subjetividade como corporeidade: o corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Revista Vivência (Laboratório de Psicologia de Arte/USP)*. 37, 37-48.
- Rodrigues, M. (1997). *Manual teórico-prático de Educação Física Infantil*. São Paulo: Ícone.
- Silva, M. R. (2009). *Lazer nos clubes sociorecreativos*. São Paulo: Ed. Factasch.
- Whitehead, M. (2019). *Letramento Corporal: atividades físicas e esportivas para toda a família*. Porto Alegre: Penso.

Recebido em 16.10.2020 – Aceito em 22.01.2021



BUYTENDIJK E O TRANSTORNO DO ESPECTRO AUTISTA: UM OLHAR FENOMENOLÓGICO SOBRE A EXPERIÊNCIA INFANTIL

Buytendijk and Autism Spectrum Disorder: a phenomenological look at
the children's experience

LITIARA KOHL DORS*

Buytendijk y el Transtorno del Espectro Autista: una mirada fenome-
nológica a la experiencia de los niños

Resumo: O artigo aborda questões relevantes para a compreensão do Transtorno do Espectro Autista (TEA) ao mesmo tempo em que apresenta elementos teórico-clínicos do médico e psicólogo holandês F. J. J. Buytendijk. O desenvolvimento de estudos relacionados à Biologia e à Fisiologia por parte do autor, permite uma interlocução com as pesquisas atuais no campo das Neurociências. A reflexão que ora se apresenta, contudo, é de teor mais fenomenológico e busca descrever a experiência da criança com TEA, mostrando que o corpo é portador de uma dimensão espiritual ou ontológica, que não deve ser negligenciada. Em *A Fenomenologia do Encontro*, Buytendijk, ilustra a importância da vivência intersubjetiva não apenas para a criança autista, mas para todo e qualquer ser humano. No caso do indivíduo com TEA, no entanto, a vivência de um encontro autêntico com outrem pode funcionar como um elemento terapêutico no sentido de propiciar a liberdade e o despertar da própria existência.

Palavras-chave: Transtorno do Espectro Autista; Buytendijk; Fenomenologia; Criança.

Abstract: The article addresses issues relevant to the understanding of Autism Spectrum Disorder (ASD) while presenting theoretical-clinical elements of the Dutch physician and psychologist F. J. J. Buytendijk. The development of studies related to Biology and Physiology by the author, allows na interlocution with current research in the field of Neurosciences. However, the reflection presented here is more phenomenological and seeks to describe the child's experience with ASD, showing that the body has a spiritual or ontological dimension, that should not be neglected. In the Phenomenology of the Encounter, Buytendijk, illustrates the importance of intersubjective experience not only for the autistic child, bus for each and every human being. However, in the case of individuals with ASD, the experience of na authentic encounter with others can function as a therapeutic elemento in the sense of providing freedom and awakening their won existence.

Keywords: Autism Spectrum Disorder; Buytendijk; Phenomenology; Child.

Resumen: El artículo aborda cuestiones relevantes para la comprensión del transtorno del espectro autista (TEA) al tempo que presenta elementos teórico-clínicos del médico y psicólogo holandês F. J. J. Buytendijk. El desarrollo de estúdios relacionados con Biología y Fisiología por parte del autor, permite un diálogo con la investigación actual en el campo de la Neurociencia. Sin embargo, la reflexión presentada aqui es más fenomenológica y busca describir la experiencia del niño con TEA, mostrando que el cuerpo tiene una dimensión espiritual u ontológica, que no debe descuidarse. En la Fenomenología del Encuentro, Buytendijk, ilustra la importancia de la experiencia intersubjetiva no solo para el niño autista, sino para todos y cada uno de los seres humanos. Sin embargo, en el caso del individuo com TEA, la experiencia de un encuentro autêntico con los demás puede funcionar como un elemento terapêutico en el sentido de proporcionar libertad y el despertar de la propia existencia.

Palabras-clave: Transtorno del espectro autista; Buytendijk; Fenomenología; Niño.

* Doutora em Filosofia pela Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Psicóloga pela Universidade Paranaense (UNIPAR). Email: litiara@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-2339-5186



Quando a luz dos olhos meus
E a luz dos olhos teus
Resolvem se encontrar
Ai, que bom que isso é, meu Deus
Que frio que me dá
O encontro desse olhar...
(Tom Jobim / Vinicius de Moraes)

Introdução

Muitas pesquisas vêm sendo realizadas, especialmente no campo das neurociências, com o intuito de melhor compreender o Transtorno do Espectro Autista (TEA). Cada vez mais esses estudos têm demonstrado que o TEA parece estar relacionado às más formações cerebrais como também às condições genéticas dos portadores do transtorno, destacando, portanto, as bases orgânicas de seu aparecimento. A nova denominação, proposta pelo *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5)* (APA, 2014) em 2013, que passou de Autismo para Transtorno do Espectro Autista, já acentua o carácter espectral, dimensional e, portanto, multifatorial do TEA.

A par das pesquisas recentes e sem desconsiderar sua capital importância para a compreensão do fenómeno, este trabalho se propõe a uma contribuição de cariz fenomenológico, retratando que campos diversos do saber como, não apenas a Fenomenologia, mas a Filosofia de modo geral e a própria Psicanálise, se mantêm atuais e ocupam ainda um importante espaço no que se refere à compreensão dos modos da existência humana. Antes de uma apresentação exaustiva das possíveis causas e características do TEA, a presente exposição tem por objetivo descrever alguns elementos da experiência autista, mostrando que a intersubjetividade é o coração da existência. Quer dizer, o encontro autêntico é o veículo primordial, condutor da manifestação mais propriamente humana – ou espiritual – do organismo.

Essa reflexão se dará à luz do pensamento de F. J. J. Buytendijk, médico e psicólogo holandês ainda pouco conhecido no cenário brasileiro, mas a quem vale a pena a instigante descoberta, já que seus trabalhos, apresentados sob uma perspectiva fenomenológica, revelam-se em sua originalidade e atualidade. Deste modo, o percurso que será aqui projetado se inicia por um esboço do panorama atual das pesquisas que vêm sendo conduzidas acerca do TEA no âmbito das neurociências. Na sequência, chama a atenção o fato de que Buytendijk, já em 1931, apresenta, em uma conferência na Sorbonne, uma interessante exposição, na qual explora uma espécie de dimensão ontológica do cérebro.

A partir daí, uma pequena amostra da obra do autor é apresentada, não perdendo, pois, de vista o intento de embasar uma descrição da experiência da criança autista. Nisso, *A Fenomenologia do Encontro*, importante trabalho de Buytendijk, ganha destaque, já que é a experiência intersubjetiva que conduz à expressão mais originariamente humana entre o espírito e o corpo.

O Transtorno do Espectro Autista: esboço do panorama atual

Atualmente, o DSM-5 (APA, 2014, p. 44) descreve o TEA, como um transtorno do neurodesenvolvimento que tem início na primeira infância, podendo ser detectado, em casos mais graves, logo no primeiro ano de vida. Os sintomas “representam um *continuum* único de prejuízos com intensidades que vão de leve a grave, nos domínios de comunicação social e de comportamentos restritivos e repetitivos”. O termo *espectro* passou a ser utilizado em decorrência das muitas variações da manifestação do transtorno, conforme a gravidade da condição do autista, seu nível de desenvolvimento e idade cronológica. Visto que não é um transtorno neurodegenerativo, seu portador pode apresentar redução da intensidade do quadro no início da vida, especialmente se for submetido à intervenção e estimulação ambiental precoce.

Uma das principais características do TEA é o prejuízo persistente na comunicação e interação social em múltiplos contextos, além dos padrões restritos e repetitivos de comportamentos, interesses ou atividades. Quer dizer, esses indivíduos, desde muito cedo, apresentam diminuída responsividade, iniciativa e interesse em colocar-se em relação com as pessoas. Tais portadores preferem, na maioria das vezes, interagir com objetos do que com humanos; além disso, apresentam pouca habilidade de abstração, de experiência lúdica, de compreensão de metáforas e, conseqüentemente, de linguagem.

Estudos recentes na área das neurociências sugerem os prejuízos na formação cerebral como uma das causas possíveis do TEA. Alguns autores apresentam a descrição de uma rede social do cérebro que estaria comprometida no autista. Essa rede social cerebral comporta a inter-relação entre várias áreas ligadas às habilidades de interação social. De acordo com Rogers e Dawson (2014, p. 5):



A rede social do cérebro envolve uma série de estruturas que demonstraram, através de estudos em animais e humanos, estar ativamente envolvidas no processamento de informação social, emocional e comportamental. A ativação cerebral ocorre nestas áreas como resposta a estímulos sociais; lesões nestas áreas resultam em alterações nos comportamentos sociais. Regiões chave da rede social do cérebro incluem partes do lobo temporal [...], a amígdala e partes do córtex pré-frontal.

Considerando-se o grande número de pesquisas, verifica-se cada vez mais a necessidade de desenvolver estratégias de intervenção, com o intuito de diminuir a intensidade em todas as áreas do desenvolvimento, dos prejuízos causados pelo TEA. Estudos no campo da epigenética¹ apresentam, também, possíveis explicações para o transtorno. Eshragui, et al. (2018, p. 1) chama a atenção para a concordância entre autores, de que o espectro autista compreende “uma variedade de distúrbios de desenvolvimento, causados por uma combinação de fatores genéticos e ambientais”. Ainda para Eshragui et al. (2018, p. 1), há uma possibilidade de que “a condição multigênica do TEA seja dependente dos efeitos epigenéticos, embora esses fatores exatos permaneçam incertos”. Vale lembrar que o estudo da epigenética se relaciona à interação entre os genes e o ambiente². Para Costa, Malloy-Diniz e Miranda (2018, p. 13):

O conceito de epigenética se soma ao entendimento de que uma pequena porção do DNA codifica estruturas (proteínas, enzimas, etc.), enquanto a maior parte do DNA codificaria processos regulatórios. Assim, em resposta a estímulos externos/do ambiente, os genes são “ativados” ou “desativados” à medida que o organismo vai passando pela vida. A epigenética é um dos fenômenos que nos ajuda a entender como um mesmo genótipo pode potencialmente se expressar nos mais diversos fenótipos.

Devido à alta capacidade de plasticidade cerebral – especialmente durante a primeira infância – e aos fatores epigenéticos, a estimulação precoce desenvolvida de acordo com o modelo naturalístico, ou seja, no meio ambiente em que a criança está inserida, pela família, escola, terapeutas, etc., tem se revelado uma forte aliada na diminuição da intensidade dos sintomas (Rogers & Dawson, 2014).

Em que pese as diversas possibilidades de tratamentos disponíveis na atualidade, o que gostaríamos de colocar aqui em destaque, é a nossa percepção de que mesmo as terapias que têm suas raízes no modelo behaviorista de intervenção, não deixam de enfatizar a real importância da afetividade como base para que o processo terapêutico possa finalmente fluir.

Buytendijk: O Cérebro

Após essa breve introdução acerca do TEA e sobre alguns direcionamentos de pesquisas atuais, pretendemos agora adentrar, pouco a pouco, no pensamento de F. J. J. Buytendijk. Em março de 1931, o psicólogo holandês apresenta, na Sorbonne, sua conferência intitulada *Le cerveau et l'intelligence* que, como o próprio título já sugere, se destina a tecer as relações entre o cérebro e a inteligência, um problema que aos olhos de Buytendijk (1931, p. 345), não trata apenas do interesse da fisiologia ou da psicologia, mas é também um “problema de uma importância capital para as questões filosóficas e culturais”. É bem verdade que o autor, além de um exímio pensador no âmbito da filosofia, e, sobretudo, da fenomenologia, não deixou de realizar importantes trabalhos na área da biologia e da fisiologia.

Em linhas gerais, um dos intuitos de Buytendijk (1931, p. 345-346) na conferência de 1931 se resume em mostrar que, apesar da grande profusão do método experimental, o fato de naquele momento a fisiologia ter permanecido “intimamente ligada às ciências médicas práticas [...] assegura que o fisiologista ainda considera a vida humana em sua unidade de espírito e de corpo”. Pois bem: é sobre essa ideia fundamental, de unidade entre o corpo e o espírito, que gostaríamos de dirigir o nosso olhar, convidando o leitor a uma reflexão de cunho fenomenológico no que diz respeito à criança autista. Neste sentido, acreditamos que o autor holandês tem muito a contribuir na orientação deste movimento reflexivo.

Na apresentação de *Le cerveau et l'intelligence*, o autor não deixa de manifestar seu descontentamento acerca das afirmações de Pavlov sobre a noção de reflexo, já que, para o fisiologista russo, o comportamento reflexo seria o ponto de partida para a explicação das ações, tanto dos homens, como dos outros animais. Assim, a complexa atividade nervosa presente no homem seria o produto da associação dos reflexos. Aos olhos

¹ O termo epigenética “refere-se às alterações hereditárias na expressão gênica sem alterar as condições subjacentes à sequência de DNA” (Schiele e Domschke, citado por Eshragui, et. al, 2018, p. 1). Embora seja necessário um aprofundamento dos estudos acerca do papel da epigenética no TEA, o artigo apresentado por Eshragui et. al. (2018) coloca em destaque os avanços recentes na compreensão dos fatores epigenéticos e a possibilidade de que estes fatores desempenhem um papel determinado na predisposição ao autismo.

² Cabe aqui fazermos menção ao filósofo francês M. Merleau-Ponty, um dos importantes interlocutores de Buytendijk, como veremos no decorrer deste trabalho. Em seu último escrito, *Le visible et l'invisible*, que permaneceu inacabado, o filósofo afirma que “o corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um a outro os dois esboços do que é feito [objeto e sujeito], seus dois lábios: a massa sensível que ele é, e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto” (Merleau-Ponty, 1964, p. 179). Tudo se passa, então, como se o corpo, mediante a experiência que constitui com o mundo, formasse com este uma espécie de configuração, uma potência de transformação tanto de si mesmo como do próprio mundo, já que há uma zona de comunhão, de co-habitação, ou osmose de ambos; há, por assim dizer, uma espécie de calibração entre o corpo perceptivo e o mundo percebido. Apresentamos aqui essa pequena amostra do pensamento de Merleau-Ponty a fim de suscitar uma também pequena provocação: É possível um diálogo entre a fenomenologia merleau-pontyana e as teorias epigenéticas?



de Buytendijk (1931, p. 348), a consequência dessa afirmação foi a de ter propagado, entre os fisiologistas, uma espécie de paralelismo em que “os fenômenos psíquicos são apenas processos que acompanham as funções corporais”.

Na contramão dessa afirmação um tanto mecanicista, Buytendijk (1931) procura mostrar que o sistema nervoso constitui uma estrutura de complexidade muito mais abrangente, uma vez que ele é investido de “funções inconscientes corporais”. O cérebro é “a fonte de energia, que cria e mantém relações no espaço e no tempo entre o organismo e o meio, unidade de uma configuração detalhada e íntima”. Assim, ele é dotado de plasticidade e de possibilidades de aperfeiçoamento. A inteligência, embora esteja conectada ao cérebro, não é uma condição unicamente cerebral, já que o corpo dos vertebrados é permeado por uma “inteligência sensório-motora” que o permite interagir assertivamente com o ambiente, sem que essa inteligência esteja necessariamente condicionada à razão. Deste modo, Buytendijk (1931, p. 371) surpreendentemente conclui:

O homem é um animal desperto, um animal que esfrega os olhos e que olha surpreendido para o seu meio, porque ele se encontra cara-a-cara com um “mundo”, objeto de sua atividade, de sua língua, de seus pensamentos, de sua cultura. Mas sua inteligência, princípio de organização do mundo, permanece misteriosamente ligada ao seu cérebro, atributo corporal de seu espírito.

Ora, o cérebro é, então, um “atributo corporal do espírito”. Quer dizer; há uma espécie de “ligação misteriosa” que assegura que o cérebro e o espírito desfrutem, como parceiros de dança, da melodia da vida. Este belo parágrafo com o qual Buytendijk finaliza a sua conferência na Sorbonne, nos permite agora avançar as nossas reflexões no campo da fenomenologia, sem deixar de prestar às neurociências e às importantes descobertas que vêm sendo realizadas, sua devida e justa consideração.

O Corpo e o Espírito

Afinal, porém, o que Buytendijk compreende por “espírito”? No intuito de levar a cabo esse esclarecimento, convém apresentarmos o ensaio publicado em 1960 intitulado, em sua versão francesa, *La genèse psychologique de l'esprit maternel*. Trata-se de lançar luz a duas importantes questões caras à psicologia e à fenomenologia: em primeiro lugar, a descrição de uma espécie de “gênese psicológica” e, posteriormente, verificar como essa gênese estaria relacionada ao surgimento de um “espírito materno”. Gostaríamos de advertir o leitor de que, por ora, pretendemos orientar essa discussão para a “gênese psicológica do espírito” em geral, e que embora a alusão a um “espírito materno” possa remeter a uma reflexão acerca do vínculo entre a mãe e a criança autista, não é este o contexto que entra neste momento em pauta. No entanto, essa abordagem não deixará de ser tematizada na sequência.

A referência a uma gênese psicológica traz à baila uma série de dificuldades, já que as diversas correntes da psicologia, cada qual a seu modo, mantêm, em seu bojo, certo matiz cartesiano, marcado pela identificação das contingências³. Some-se a isso, o fato de que a gênese psicológica nos remete ainda ao fenômeno do desenvolvimento orgânico, delineado por etapas e passível de ser cientificamente formulado.

O que Buytendijk (1960/2017, p. 111), pois, pretende descrever sob a insígnia de “gênese psicológica” deve considerar uma dimensão outra, quer dizer; uma dimensão fenomenológica, na qual se busca compreender:

Como o desdobramento, a diferenciação das relações intencionais de um sujeito e do mundo atravessa uma historicidade, na qual o acaso ocupa um lugar, mas também uma iniciativa, uma espontaneidade e, no ser humano, uma *liberdade*, que permanecem perfeitamente inexplicáveis.

Aos olhos do autor (Buytendijk, 1960/2017, p. 111), esta é a dimensão do espírito, espírito aqui entendido “no sentido de uma atitude pessoal, na qual se manifesta a escolha decisiva e permanente de um valor e, por conseguinte, de uma vocação, exprimindo-se num projeto de mundo e de existência”. O espírito, portanto, é o que se manifesta mediante a “união transcendental do ser humano e de uma realidade na qual cada um de nós se encontra inserido, isto é, engajado de certa maneira”. Assim, a formação do espírito se trata de um verdadeiro mistério para o qual é inadmissível a explicação mediante a noção confusa de gênese.

Essa noção de espírito já se encontra presente no livro publicado em 1952, *Phénoménologie de la Rencontre*, momento em que o autor se dedica à elaboração de uma descrição fenomenológica acerca do encontro. Importa-nos ressaltar que não se trata aqui do encontro solene, puramente formal e marcado pelas convenções sociais. Contrariamente a essa ideia, o intuito é o desvelamento daquilo que o próprio Buytendijk (1952, p. 42; 53) cunhou de “encontro efetivo”, autenticamente “fundado sobre a presença do homem pelo corpo e no corpo”.

³ No entendimento do autor (Buytendijk, 1960/2017, p. 111), mesmo as correntes psicológicas ditas “modernas”, como a Psicanálise e a *Gestalttheorie* não abandonam por completo as relações de contingência, já que “a concepção [...] aceita uma *historicidade* individual [...] onde cada história é caracterizada pela negação de qualquer determinismo absoluto; ela *se* faz segundo uma ordem *provável* e manifesta, portanto, certa regra, certa direção, mas também uma contingência”.



Essa referência ao corpo, é necessário lembrar, remete à filosofia merleau-pontyana. Em uma de suas obras mais densas, *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty dedica um capítulo inteiro à discussão do “corpo como um ser sexuado”. Trata-se, sobretudo, de um diálogo com a teoria psicanalítica que, de acordo com o filósofo, teria tido o mérito de restituir ao corpo o seu verdadeiro estatuto. É que após o cartesianismo ter subjugado o corpo ao espírito (ou à razão), a psicanálise voltou a mostrar que aquele é portador e produtor de sentido, possibilitando assim, vislumbrar uma perspectiva ontológica do corpo.

Para o filósofo francês, diferentemente de Sartre e Husserl – para os quais a consciência configura uma instância pura e translúcida, ou ainda, transcendental – não é possível vislumbrar uma consciência desprovida de seu elemento mais “carnal”⁴, espesso, material e, portanto, corpóreo. Assim, a consciência se expressa como uma espécie de estrutura tecida entre um ser-corpo e o mundo; ela é, antes, compreendida, enfim, como uma consciência engajada, quer dizer, fundada na materialidade do mundo. É por este motivo que, para a fenomenologia merleau-pontyana, a experiência é a verdadeira possibilidade de revelação do ser; a consciência nunca é transparente, mas opaca, lacunar e ambígua. Essa perspectiva não passa despercebida a Buytendijk que, em ocasiões oportunas, recorre ao pensamento de Merleau-Ponty com o intuito de embasar sua própria perspectiva fenomenológica clínica.

Toda a apresentação da fenomenologia do encontro está fundada, então, na ideia de um corpo que é amalgamado à consciência. Assim, todo o gesto – e, mais especialmente, todo gesto dirigido a um “outro” – é carregado de um sentido, e encontra-se como que co-habitado por este “outro”, que é provido da mesma espessura “carnal”. Essa comunhão de todos os homens com / e no mesmo mundo, é o que torna possível uma espécie de compreensão tácita, anterior a qualquer labor da razão, da intenção que se esboça no gesto de um interlocutor.

O que Buytendijk denomina de “encontro autêntico” ou “efetivo” é justamente essa comunhão espiritual permeada no seio da experiência intersubjetiva. Como bem observa Silva (2014, p. 73-74) “está na pauta de sua investigação científica, uma compreensão profundamente ontológica quanto ao modo de aparição do encontro como um evento *sui generis*”. Assim, Buytendijk (1952, p. 9) reconhece no encontro autêntico “uma relação de ser nele-mesmo que une nossa experiência ao homem que encontramos” fazendo despontar “o elemento verdadeiramente humano do encontro”. Em outras palavras, o encontro efetivo faz brotar o mundo fenomenal que “se abre como o *nosso* com uma nova significação imediata”. O que o autor projeta agora, em cena, é o despontar de um “mundo inter-humano”. A percepção adquire, neste contexto, um estatuto *sui generis*, já que a manifestação do ser como experiência encontra-se intimamente fundada na estrutura perceptiva. Assim, o homem se conecta ao mundo através de seu corpo e é, também em seu corpo – antes que em sua racionalidade -, que percebe as intenções no gesto do outro. Para Buytendijk (1952, p. 34):

Outrem é o complemento existente de minha existência, seu acabamento, e esta relação de ser aparece na ambiguidade vivida da existência própria [...]. É assim que a criança descobre a presença de outrem primeiramente no encontro imediato, e, de maneira mediata, nas impressões sensoriais, nos sinais, nos barulhos, nos acontecimentos e em todos os objetos culturais ao seu redor. O mundo próprio é também o mundo do outro.

O movimento ganha, aqui, uma importância capital. É que no início da vida, a criança esboça um “movimento espontâneo” (Buytendijk, 1960/2017, p. 116); isto é, não direcionado ou não intencional, e no encontro de seu corpo com as formas e as texturas dos objetos externos, vai ganhando aos poucos, uma noção de limite que “constitui um esquema fundamental de um mundo e de um modo de existir”. É assim que também outrem passa a receber uma existência e significação próprias no mundo infantil.

A mediação entre o mundo externo e o campo subjetivo da criança é, nos primórdios da existência, fundamentalmente configurada pela percepção e pelos órgãos sensoriais, já que a interpretação racional da realidade ocorrerá bem mais tarde no curso do desenvolvimento. Da mesma forma, a experiência que a criança tem com outrem é marcada pela ambiguidade; ou seja, por uma zona intermediária, intercambiável, onde a subjetividade infantil se confunde com a de outrem. Assim, Buytendijk (1952, p. 35) compreende que:

Pouco a pouco se desenvolve na vida da criança o conhecimento do mundo circundante e do mundo inter-humano, a consciência da coexistência e da existência do ser de outrem e do ser de si-mesmo. É no curso desse desenvolvimento unicamente que os encontros adquirem seu acento no diálogo e são reforçados pelos pensamentos, estados afetivos, sentimentos, valores, intenções.

O corpo adquire, desde o início, no brotamento de seus gestos, expressões e comportamentos, uma forma humana ou *espiritual* e, portanto, como bem salienta o autor (1952, p. 41) “o corpo pelo qual o homem existe no mundo é produzido continuamente pelo homem, na atitude e no movimento animado que constituem o comportamento”.

Ora, essa forma humana é o que vai sendo tramada, desde os primeiros movimentos infantis, que se

⁴ Em *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty apresenta o que denominou de “carne”, abandonando totalmente a noção de consciência, já que esta pressupõe uma visão dualista entre corpo e espírito – exterior e interior – da qual o autor pretende escapar. A metáfora da carne ilustra essa zona intercambiável, de comunhão, entre o homem e o mundo.



apresentam mais como uma expansividade motora - a princípio fisiológica - mas que no encontro com o movimento e o olhar expressivo de outro humano, geralmente a figura materna, faz brotar uma dimensão espiritual. Tal é o caráter paradoxal expressado pelo primeiro sorriso da criança, já que, como bem salienta Buytendijk (1952, p. 31) “no corpo da criança, no inconsciente fisiológico de sua natureza, se prepara essa ‘excitação moderada’ e essa ‘reação fácil’ que suscita a imagem motora do sorriso”. No entanto, essa imagem “só pode preencher seu sentido, se o processo fisiológico situado no tempo for ultrapassado, no ser intemporal do encontro amoroso que escolhemos”.

Para compreender, então, a “gênese psicológica do espírito materno”, Buytendijk (1960/2017, p. 112) afirma que é necessário aceitar “essa união transcendental do ser humano e de uma realidade na qual cada um de nós se encontra inserido” de modo que “se pode tentar seguir o curso de uma existência que termina na manifestação de tal *espírito*”. Categoricamente, o autor holandês (1960/2017, p. 112) adverte que sua investigação acerca da gênese do espírito materno será marcada por uma “concepção de que ‘o espírito se faz por meio do corpo’ no curso da existência”. É sendo guiados por essa mesma concepção que pretendemos abordar, um pouco mais adiante, nossa reflexão sobre o TEA.

É preciso ter cuidado, contudo, para que essa afirmação não nos leve à interpretação errônea de que a natureza inteira do homem seja uma estrutura totalmente montada, previamente inscrita, apenas mecanicamente no corpo. Tal concepção nos faria, inevitavelmente, recair numa compreensão determinista do homem, o que está muito distante do pensamento buytendijkiano. É que embora o corpo adquira uma importância inegável para a existência concreta, é primordialmente necessário que não seja despedido de sua dimensão ontológica, já que essa é a essência que assegura que sua intencionalidade não seja dissociada de sua *liberdade*. Esse posicionamento ilustra o que já na Conferência de 1931, ao dialogar sobre o cérebro e a inteligência, o autor descreve como o caráter enigmático que envolve a misteriosa conexão entre o cérebro e o espírito.

O corpo, massa concreta – coisa entre as coisas – é o que me abre para a experiência do mundo dos objetos, mas também o que possibilita a manifestação espiritual que está engajada, tecida, ou ainda, estruturada na trama do mundo e de outrem. O espírito é, portanto, animado mediante a experiência concreta do corpo, e a cada gesto ele se apresenta, se atualiza, se mantém ou se transforma; manifesta-se, a cada instante como abertura ao mundo, e assim, também como liberdade.

Para Buytendijk (1960/2017, p. 116), o desvelamento do espírito se dá no encontro de um organismo biológico, anatômico, com um sistema de valores do meio. Assim:

Toda experiência é a manifestação de uma significação que reenvia a uma perspectiva de valores. A gênese do espírito materno tem sua origem nos primeiros encontros de um sujeito que é feminino pelas características pré-existenciais de sua corporeidade. Esses caracteres não são contingentes; eles determinam uma presença no mundo que atravessa a experiência já a partir da primeira juventude, desvelando uma ordem de valores primários. Estes aqui representam a constituição geral de um mundo feminino que se diferencia sob a influência da educação e do meio social.

Ora, essa passagem do texto buytendijkiano revela que embora haja uma concordância do autor com o posicionamento de Sartre e Simone de Beauvoir (1949), no sentido de que não há um instinto materno, há também um distanciamento para com Sartre, já que para este, a liberdade é sempre absoluta (Sartre, 1943). Assim, o psicólogo holandês se situa, mais uma vez, mais próximo à filosofia merleau-pontyana, para a qual a liberdade não é possível sem um certo relativismo. Vejamos o que assevera Merleau-Ponty (1945, p. 517) acerca da experiência da liberdade:

Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos *ao mesmo tempo*. Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua [...]. A generalidade do “papel” e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a “parte da situação” e a “parte da liberdade”.

A liberdade, portanto, encontra-se tramada no tempo, na história de cada homem, em sua experiência passada e em sua projeção em relação ao futuro. Em função disso, a significação que se sedimentou na vivência histórica de cada ser em particular, não deixa de produzir seu eco na conduta presente e, por este motivo, a liberdade é sempre relativa. Desse modo, no entanto, a conduta humana nunca é totalmente determinada, já que a consciência que é também corpo é, também, abertura ao mundo.

É mediante a experiência intersubjetiva, à relação afetiva tecida com outrem, que um homem pode, enfim, ressignificar a sua experiência passada, manifestando-se sob a perspectiva de uma nova conduta. Buytendijk (1952, p. 33-34), então, compreende, que para Merleau-Ponty, a presença do outro como uma existência real comigo no mundo, só se torna possível porque “em meu corpo eu não sou transparente a mim mesmo, quer dizer que eu não sou claro e sem ambiguidade e que minha subjetividade arrasta atrás dela, seu corpo”.



Assim, quando do encontro autêntico com outrem, tenho possibilidades de identificar em seu corpo, em seus gestos e em sua expressividade, espectros de mim mesmo – de minha própria forma humana. Vejamos, por exemplo, como isso se dá no fenômeno do olhar: os meus olhos, com os quais enxergo, são invisíveis para mim mesmo; no entanto, ao dirigir o meu olhar a um outro, ele também me olha, e o seu olhar dirigido à mim é como que um prolongamento do meu. Neste momento, posso encontrar e (re)significar a mim mesmo pelo olhar de outrem. Tal encontro comigo mesmo, certamente, não se dá sem lacunas, já que ele é investido também de elementos próprios da subjetividade de meu interlocutor. Como dirá Buytendijk (1952, p. 34-35), no caso da criança:

O mundo próprio é também o mundo do outro, e quanto mais essa experiência se torna interior e diferenciada, mais o corpo do outro se torna, em todos os pontos de vista, para a criança “um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo”.

Ao manifestar a sorte de um encontro amoroso, a vivência intersubjetiva possibilita novos significados aos gestos – ao corpo – e, conseqüentemente, motiva o enriquecimento do espírito ao longo de toda uma existência. Estamos agora, no terreno de uma verdadeira fenomenologia do encontro.

A Fenomenologia do Encontro: Um Olhar para a Criança Autista

Retomemos, agora, algumas considerações a respeito do TEA à luz do pensamento buytendijkiano. Como já mostramos no início, parece não haver dúvidas de que o autismo corresponde a um transtorno que acomete o sistema nervoso central e que afeta também o modo de expressão gênica; portanto, seu fundamento biológico não deve ser negligenciado. O que nos interessa; contudo, é que a compreensão biológica não seja destituída de sua dimensão *espiritual*. Seguindo os passos da proposição merleau-pontyana de uma ontologia do corpo, poderemos pensar agora, talvez, numa espécie de ontologia genética; uma reflexão que tem por base, justo a “fenomenologia do encontro”, em sentido buytendijkiano, como pano de fundo.

Posar e Visconti (2017, p. 343-344) chamam a atenção para as disfunções sensoriais que acometem algumas crianças autistas. Pois bem, tais disfunções “estão provavelmente relacionadas a uma modulação prejudicada que ocorre no sistema nervoso central, que regula as mensagens neurais com relação a estímulos sensoriais”. O caráter disfuncional pode ser tanto de uma responsividade excessiva como reduzida aos estímulos provenientes de quase qualquer canal sensorial. Alguns exemplos desses sintomas são: atração por fontes de luz, reconhecimentos de expressões faciais prejudicados, evitação do olhar, surdez aparente (a criança não atende quando chamada verbalmente), não gostar de contato físico, equilíbrio corporal inadequado, andar nas pontas dos pés, indivíduos desajeitados no nível motor, entre outros.

Ora, estamos aqui diante de um corpo que, por algum motivo, inato ou ambiental – se é que essa distinção assim tão marcada, seja realmente possível – desde muito jovem encontra dificuldades para adequar-se ao meio, para pôr-se em relação, ou ainda, para expressar-se inteiramente de modo *espiritual*, já que o corpo é o meio pelo qual o espírito se faz no curso da existência; ou ainda, nas palavras mesmas de Buytendijk (1952, p. 41), o corpo é “a forma humana que tem um comportamento: exprime, anuncia, intermedeia, isto é, está no mundo”.

A compreensão acerca desta relação entre o corpo e o espírito requer um esclarecimento: é que ela esbarra em certa limitação linguística que conduz, em grande medida, à uma interpretação dualista. A referência, em tantos momentos, adotada por Buytendijk à obra de Merleau-Ponty nos leva a considerar que o autor holandês busca escapar a esse dualismo, mostrando que há uma espécie de tessitura entre corpo e espírito, onde a existência – a experiência vivida e concreta – é a trama, ou o amálgama, que expressa a ambigüidade entre o ôntico e o ontológico.

É verdade que o pensamento buytendijkiano não negligencia o corpo como uma condição acentuadamente orgânica no início da vida. Vejamos as palavras do autor (1947/1988, p.16) ao discorrer sobre *O primeiro sorriso da criança*⁵:

[...] é bem possível que, durante os primeiros meses após o nascimento, o impulso humano na criança ainda dorme em estado latente. No momento em que o primeiro sorriso aparece, a criança ainda pode funcionar em um estado não animalesco, mas que é, no entanto, uma existência fisiologicamente fechada; uma existência sem ainda uma vida interior. Se este for o caso, então não podemos realmente comparar o choro e o sorriso da criança com as nossas expressões adultas.

Tudo se passa, então, como se o corpo infantil fosse habitado por um “impulso” de humanidade, que se encontra inicialmente “em estado latente”, em uma “existência fisiologicamente fechada” sem ainda uma “vida interior”. Talvez, pudéssemos aqui arriscar uma metáfora: o corpo infantil como o gérmen do espírito – uma potência – ou um solo fértil desde onde o espírito pode, enfim, florescer. Este florescimento espiritual humano é anunciado pelo fenômeno do primeiro sorriso.

⁵ Uma instrutiva apresentação deste trabalho buytendijkiano pode ser encontrada em: Silva (2018).



É que o primeiro sorriso projeta mais, muito mais, do que manifestações orgânicas, reflexos, contrações e relaxamentos involuntários, embora esses movimentos se exerçam de fato. Emprestando um olhar mais acurado ao fenômeno, a constatação é o desabrochar espiritual que, ainda que, de maneira tímida, se apresenta como que tramado no organismo biológico. É assim que o psicólogo holandês (1947/1988, p. 18) pode afirmar que “o sorriso [...] não é apenas uma expressão, é também uma resposta para a pessoa ou objeto em direção a quem o nosso coração está afetuosamente aberto”. O sorriso desenha, então, mediante o corpo, uma profunda e íntima relação entre o bebê e o seu interlocutor⁶. Trata-se de uma verdadeira comunicação sem palavras. Essa comunicação, ainda um tanto primitiva, ilustra a essência da “fenomenologia do encontro”; isto é, a descoberta de uma presença que convida ao desabrochar do espírito: a presença afetiva e amorosa de outrem. Daí decorre que o verdadeiro e efetivo encontro é marcado pela reciprocidade.

Em se tratando da experiência de uma criança portadora de TEA, os questionamentos que se desenrolam a partir daí não são poucos. Citemos alguns, apenas: como um indivíduo que apresenta em seu corpo tantas limitações pode manifestar-se no encontro, com reciprocidade? Qual é o papel do “outro” humano no desenvolvimento de um indivíduo com TEA? Ou ainda, há espaço para a *liberdade* na existência autista?

De acordo com Buytendijk (1952, p. 39), uma fenomenologia do encontro requer que se compreenda, em primeiro lugar “a relação entre o homem e o seu corpo”. O autor recorre novamente a uma passagem do texto de Merleau-Ponty (1945, p. 404) para ilustrar essa questão. Imaginemos, então, o comportamento do bebê no momento em que:

Abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. Ora, pois, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder. Assim, minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” têm para ele imediatamente uma significação intersubjetiva. Ele percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções.

A conclusão a que podemos chegar após a leitura do texto merleau-pontyano, é a de que a relação entre o homem e o seu corpo é intermediada por uma segunda relação: a relação com um corpo habitado por outrem. É, portanto, a partir do envolvimento de meu corpo com um outro corpo humano que meus gestos ganham significações. O reconhecimento de um “eu” emerge, não do interior ou do exterior de mim mesmo, mas de uma zona intercambiável, de uma configuração significativa que ocorre quando meu corpo se põe em relação com o corpo de outrem. É o que a seguinte passagem do texto buytendijkiano (1947/1988, p. 18) muito bem esclarece:

A essência do encontro consiste na descoberta de um “Tu” que se envolve comigo numa relação, por assim dizer, que entra no limiar da minha vida interior como algo revelador para mim próprio. Qualquer um que saiba o que significa o conceito de “pessoa” vai compreender como um encontro é pessoal e, portanto, um acontecimento existencial.

Buytendijk (1952, p. 23; 24) descreve ainda uma espécie de “jogo originário”⁷ que se estabelece inicialmente no ato da nutrição “quando o recém-nascido encontra no prazer de mamar, o repouso calmante de sua segurança originária no seio de sua mãe”. Essa relação de amor que se desenvolve durante a amamentação denota certa ambiguidade em que a criança, ao mesmo tempo em que se sente unida à mãe, também experimenta o afastamento mediante o qual ela poderá, em momento posterior, esboçar uma “primeira iniciativa, em que ela tem a possibilidade de reestabelecer o contato e de produzir uma dualidade-idade de jogo”. Assim, Buytendijk (1952, p. 24) esclarece que:

Esse encontro, como todo encontro, ao invés de ser a coerência, a unidade, de dois elementos se movendo juntos, é um redobramento, um ser-oposto e um ser-junto, um movimento em que os dois termos estão, ao mesmo tempo, unidos e opostos. Fazemos novamente apelo à imagem dos dançarinos nos movimentos de mesmo sentido ou de sentidos opostos de uma contradança que seria, então, aparentada ao jogo.

Compreendemos, então, que é justamente esse caráter lacunar – essa espécie de dança, unida e separada, que não segue totalmente o *script*, mas que se recria a cada novo passo - da experiência com o outro, que possibilita a emergência de um “eu” e de uma liberdade. Ocorre, contudo, que, para uma criança autista, a função orgânica de seu corpo, que lhe facilitaria uma intuição mais acurada da “dança da vida”, em seus mais

⁶ Tal interlocutor é, na maioria das vezes, a mãe. Podemos, contudo, também nos referir ao pai, uma tia ou avó, ou ainda algum outro cuidador que exerça, para a criança, uma função materna.

⁷ Em um trabalho que tem por título, em sua versão castelhana, *El juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitales*, o autor procura mostrar justamente que as raízes das brincadeiras, das artes e de todo tipo de manifestação lúdica experimentadas não apenas pela criança, mas também pelo indivíduo adulto, tem suas raízes nos impulsos vitais e nas primeiras manifestações espirituais, como é o caso, por exemplo, do ato da nutrição e do primeiro sorriso infantil.



primeiros e singelos passos como a fixação do olhar, a imitação dos gestos ou, ainda, o reconhecimento facial de sua mãe, encontra-se prejudicada. Toda dificuldade se dá, então, no sentido de que os recursos sensoriais, biológicos, perceptivos que ancoram uma existência no mundo concreto, encontram-se limitados no autista. Subsiste, no entanto, um mundo de significados a ser explorado e o indivíduo com TEA conserva, na raiz de seu corpo, um “impulso humano” – para retomarmos a expressão de Buytendijk (1947/1988, p. 16). Essa potência originariamente humana, se tiver a sorte e a oportunidade de vivenciar um verdadeiro encontro, estará prestes a florescer.

Enfatizamos agora, que o presente estudo não objetiva uma tentativa de estabelecer relações causais para o TEA, o que também não nos remete a uma proposta ambiciosa de “cura”. Muito menos, intentamos culpabilizar as mães ou quem quer que seja para o aparecimento do transtorno nos filhos⁸. Nosso intuito é simplesmente mostrar, a partir da exposição do pensamento buytendijkiano, que a intersubjetividade – o encontro amoroso e empático com outrem – abre verdadeiras possibilidades de condução do indivíduo portador de TEA à expressão de uma existência autêntica. Compreendemos aqui por existência autêntica, o espaço para a *liberdade* – a possibilidade de manifestação de um projeto existencial – que um espírito encontra, ainda que consideremos as limitações biológicas de seu corpo. Eis o caráter verdadeiramente humano do organismo.

Para a criança que tem seu curso de desenvolvimento condizente com o esperado, cabe a afirmação de Buytendijk (1952, p. 25):

A criança pequena observa, como todos sabemos, o rosto da mãe e das pessoas estranhas, a mímica, mas sobretudo, os olhos. O primeiro encontro é aquele do olhar que encontra o nosso olhar. Mas o que vê e compreende a criança nesse encontro do olhar? De início, a criança não observa uma coisa, os olhos do outro, que se encontram dados no espaço a partir de outras coisas, mas ela vê que o outro a olha e isso sempre de uma certa maneira. Ao mesmo tempo, a criança observa imediatamente outrem, seu olhar, sua expressão.

Tudo se passa, então, como um jogo do olhar, onde cada qual – mãe e filho – oferece a sua parcela na dinâmica do encontro. Ora, tudo leva a crer que, para a percepção da criança autista, as coisas não ocorrem exatamente da mesma maneira: parece haver, nesse caso, uma maior dificuldade em captar a essência humana do olhar materno, já que a sensorialidade peculiar do autista – especialmente o contato visual – limita suas possibilidades de interação.

É exatamente neste ponto que a abordagem fenomenológica nos convida a uma tomada de posição, já que o encontro efetivo não é passível de uma explicação ou de uma abordagem nos moldes puramente empíricos. Há como que uma bruma misteriosa, uma zona enigmática envolvendo o fenômeno intersubjetivo, e se quisermos compreender muitos dos fatos ainda lacunosos à psicologia, é necessário admitir o enigma que a envolve. Essa é a mesma perspectiva adotada pelo psicólogo holandês (1947/1988, p. 23) quando categoricamente se manifesta:

A linguagem e a teoria da psicologia contêm muitas referências acerca dessas compreensões, mas a psicologia não sabe o que fazer com os significados ocultos apreendidos na terminologia de “sentimentos”, “expressões”, “atividades inatas”, “estimulações musculares”, “excitações moderadas” e, assim por diante. Tudo isso só se torna transparente à luz da existência dos seres humanos.

Para Buytendijk (1947/1988, p. 23), o sorriso infantil encarna um movimento inicial onde a criança ainda está “presa no fluxo da inconsciência,” mas que “logo após a supera pela participação ôntica na consciência despertadora de uma segurança sentida”. Isso significa que é o organismo, como um atributo corporal do espírito, a raiz mediante a qual a essência espiritual pode florescer. O que gostaríamos de propor, enfim, no que se refere à abordagem da criança autista, é a descrição de um movimento, em que o espírito é a energia – ou o impulso – que convida o corpo a desabrochar. Expliquemo-nos melhor:

É verdade que uma grande parcela dos fenômenos que se manifestam no encontro não está submetida à consciência reflexiva. Os olhares, os gestos, o tom das vozes, todos esses movimentos ocorrem espontaneamente, como se os interlocutores fossem parceiros de dança, cada qual com a sua contribuição. Quando, todavia, um adulto encontra uma criança autista com o intuito de auxiliá-la em seu processo de desenvolvimento, ele precisa estar deliberadamente disposto a convocá-la a ouvir a música e a dar os primeiros passos na dança da vida; isso implica, pelo menos no início, em oferecer mais de si do que receber. Isso porque, como já vimos, o organismo de uma criança que não é portadora de TEA possibilita que a interação aconteça com maior facilidade.

Essa posição envolve uma verdadeira capacidade de empatia e amor. E mais: é necessário também, uma grande dose de amor a si próprio, já que este é o momento em que o adulto empresta à criança todo o seu

⁸ No passado, algumas teorias apontaram o autismo como uma reação da criança à uma suposta rejeição materna, o que levou, inclusive, à adoção do termo “mães geladeiras” para se referir às mães das crianças portadoras de autismo. É preciso reconhecer, em defesa das mães, que a tristeza e a frustração muitas vezes geradas pela falta de reciprocidade de seus bebês na relação, resultam de que necessitem, elas também, de um olhar afetuoso e empático de outrem. Assim, mais facilmente se fortalecem na tarefa de estabelecer os vínculos necessários com suas crianças.



ser, para que ela possa, enfim, despertar. Ora, agora, é o cuidador quem se identifica com o corpo infantil captando, em seu próprio corpo, a mínima faísca espiritual que se esboça no movimento corporal da criança. Quando o adulto consegue abandonar-se ao verdadeiro encontro, é ele quem acaba por descobrir na criança um “Tu” e empresta-lhe a segurança e o afeto para que, enfim, o espírito venha a lhe despertar o corpo.

Apresentemos, com outras palavras, essa dinâmica: quando um cuidador encontra as condições emocionais e físicas para se entregar afetivamente ao encontro, torna-se capaz de mimetizar em seu próprio corpo, o corpo da criança autista, com todas as suas diferenças sensoriais, perceptivas, etc. Nessa experiência empática, é o adulto quem se coloca ao nível da criança, reconhecendo nela o espírito e, a cada mínimo detalhe, a convidando a desabrochar. O cuidador, a partir de seu corpo, ressignifica o corpo infantil que se anima pelo despertar espiritual. Aqui, compreendemos a essência de todo verdadeiro cuidado. Trata-se, claro, de uma experiência que não é possibilitada pelo nível concreto apenas; mas é dotada, sobretudo, de uma dimensão ontológica, lúdica e misteriosa.

É partindo dessa dinâmica que pretendemos situar, ainda que brevemente, uma espécie de “ontologia genética”, visto que, como mencionamos no início, a epigenética vem mostrando que uma expressão gênica pode ser ativada ou desativada no curso da vida, dependendo do meio e das experiências de cada ser em particular. Podemos, então, arriscar, que o cuidado seja um dos grandes fatores que influenciam nas várias possibilidades fenotípicas da expressão de um genótipo.

Para finalizar essa discussão, gostaríamos de mencionar um outro texto buytendijkiano. Trata-se de *A liberdade vivida e a liberdade moral na consciência infantil*. Neste trabalho, o autor pretende mostrar que a liberdade moral, tal como a vivenciamos na idade adulta, é uma conquista da criança, um processo mediado por outrem. Buytendijk (1951, p. 5) afirma que:

Ao mesmo tempo que a criança constitui o seu próprio mundo, ela dá um sentido à sua corporeidade e lhe presta um poder que o corpo não possui por sua natureza. A escolha que a criança deve necessariamente fazer nas diferentes situações que lhe apresenta o seu meio, deve ser afirmada, corrigida ou revogada em todos os instantes de sua vida.

Em nosso ponto de vista, a criança portadora de TEA é aquela que encontra maior dificuldade em dar sentido à sua corporeidade, devido às diferenças nos modos de ser biológico de seu corpo. Se essa interação inicial do organismo com o meio encontra-se, logo no início prejudicada, não é difícil compreender a possibilidade de que toda a sua existência seja também marcada por essa dinâmica inicial. Aqui, a presença amorosa e engajada de outrem é, mais do que nunca, fundamental.

Considerações Finais

Ao apresentar o TEA sob a perspectiva do pensamento de Buytendijk, pretendemos, à guisa de conclusão, colocar em destaque algumas considerações importantes. Em primeiro lugar, tencionamos mostrar a importância de uma dialética entre a Filosofia e a Neurociência, sobretudo quando se trata de refletir sobre a diversidade humana nos modos de ser e estar no mundo. Áreas diversas como a Fenomenologia, a Psicanálise e a Arte, têm muito a contribuir para a compreensão dos fenômenos existenciais.

Seguindo este mesmo fio condutor, gostaríamos ainda de chamar a atenção para a importância de que a formação dos terapeutas, de modo geral, inclua possibilidades de desenvolvimento no campo afetivo. Podemos aqui citar como exemplos, as oportunidades de imersão no mundo das artes, da literatura, do valioso sentimento de convivência e pertencimento aos grupos, ou mesmo pela autodescoberta propiciada pela psicoterapia. A exposição ao lúdico, à fantasia e ao contato com nossos próprios sentimentos é o que nos liga ao afeto e à nossa verdadeira humanidade; todos esses agenciamentos facilitam e enriquecem, assim, nossa atuação como profissionais nas áreas de humanas.

Fica no ar ainda uma questão: até que ponto um estudo nosológico do comportamento autista não visa a submeter um modo peculiar de ser e estar no mundo a uma normatividade tida como socialmente mais aceitável? Seja como for, optamos por finalizar a nossa exposição assumindo a perspectiva da criança autista; tencionamos encontrar sua voz – um eco – ou quiçá, uma pequenina réstia, no “Tom” poético. E, então, poderemos concluir:

...Pela luz dos olhos teus
Eu acho, meu amor, que só se pode achar
Que a luz dos olhos meus precisa se casar.
(Tom Jobim / Vinícius de Moraes)



Referências

- APA (2014). *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM-5*. Porto Alegre: Artmed.
- Buytendijk, F. J. J. (1931). Le cerveau et l'intelligence. *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 28, p. 345-371.
- Buytendijk, F. J. J. (1935). *El juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitales*. Madrid: Revista de Occidente.
- Buytendijk, F. J. J. (1951). La liberté vécue et la liberté morale dans la conscience enfantine. *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*. T. CXLI (n. 1-3), 1-19.
- Buytendijk, F. J. J. (1952). *Phénoménologie de la rencontre*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Buytendijk, F. J. J. (1988). The first smile of the child. *Phenomenology + Pedagogy*. 6 (1), 15-24. DOI: <https://doi.org/10.29173/pandp15065> (Original em 1947).
- Buytendijk, F. J. J. (2017). A gênese psicológica do espírito materno. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23 (1), 111-120. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000100012&lng=pt&tlng=pt. (Original em 1960).
- Costa, D. S.; Malloy-Diniz, L. F. & Miranda, D. M (2018). Genética e desenvolvimento humano. In: Débora M. Miranda & Leandro F. Malloy-Diniz (Orgs). *O pré-escolar*. São Paulo: Hogrefe.
- De Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe: les faits et les mythes*. Paris: Gallimard.
- Eshraghi, A. A., Liu, G., Kay, S. S., Eshraghi, R. S., Mittal, J., Moshiree, B., & Mittal, R. (2018). Epigenetics and Autism Spectrum Disorder: Is There a Correlation?. *Frontiers in cellular neuroscience*, 12, 78. <https://doi.org/10.3389/fncel.2018.00078>
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Posar, A. & Visconti, P. (2018). Sensory abnormalities in children with autism spectrum disorder. *Jornal de Pediatria*, 94(4), 342-350. <https://doi.org/10.1016/j.jped.2017.08.008>
- Rogers, S. J. & Dawson, G. (2014). *Intervenção precoce em crianças com autismo: modelo Denver para a promoção da linguagem, da aprendizagem e da socialização*. Lisboa: Lidel.
- Sartre, J-P. (1943). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Silva, C. A. F. (2014). A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro. *Estudos Filosóficos* (São João del-Rei), 13, p. 73-86. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art6%20rev13.pdf>
- 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 28.08.2020 – Aceito em 18.12.2020



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 infinidade 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 Raumlichkeit*] 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 pessoa” (Scheler, 1966, p. 334). E de acordo com a sua definição da egoidade [*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



A DOR DE EXISTIR: BUYTENDIJK E MERLEAU-PONTY PENSANDO O SOFRIMENTO HUMANO

The pain of existing: Buytendijk and Merleau-Ponty thinking of human suffering

IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA*

El dolor de existir: Buytendijk y Merleau-Ponty pensando en el sufrimiento humano

Resumo: Nosso objetivo é analisar a dor como experiência de existir, segundo as reflexões filosóficas de Buytendijk e Merleau-Ponty. Para fundamentar nossa análise, usamos como base os textos *De la Douleur* de Buytendijk e *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty. O foco é mostrar como esses dois filósofos consideram a dor, a partir da perspectiva fenomenológica, como expressão da condição humana de existir em permanente sofrimento. Somos marcados pelo trágico destino do sofrimento com uma impossibilidade radical de escaparmos da dor. O corpo próprio, que experimenta a dor singular de existir, revela uma espécie de dor constitutiva enquanto mal-estar fundador da humanidade. Concluimos mostrando que o sofrimento, que não pode ser eliminado, exige dos humanos o trabalho do amor em que somos chamados para cuidar uns dos outros. Desse modo, o amor é o sinal de esperança que torna possível nos ligarmos ao outro e ter compaixão pela sua dor.

Palavras chaves: Dor. Existir. Sofrimento. Buytendijk. Merleau-Ponty.

Abstract: Our aim is to analyze pain as an experience of existing, according to the philosophical reflections of Buytendijk and Merleau-Ponty. To support our analysis, we use as a basis the text *De la Douleur* by Buytendijk and *Phénoménologie de la Perception* by Merleau-Ponty. The focus is to show how these two philosophers consider pain, from the phenomenological perspective, as an expression of the human condition of existing in permanent suffering. We are marked by the tragic fate of suffering with a radical impossibility to escape from pain. The body itself, which experiences the unique pain of existing, reveals a kind of constitutive pain as the founding malaise of humanity. We conclude by showing that suffering, which cannot be eliminated, demands from humans the work of love in which we are called to care for one another. In this way, love is the sign of hope that makes it possible to connect with one another and have compassion for their pain.

Keywords: Pain. To exist. Suffering. Buytendijk. Merleau-Ponty.

Resumen: Nuestro objetivo es analizar el dolor como experiencia de existir, según las reflexiones filosóficas de Buytendijk y Merleau-Ponty. Para fundamentar nuestro análisis, utilizamos como base los textos *De la Douleur* de Buytendijk y *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty. El enfoque es mostrar cómo estos dos filósofos consideran el dolor, desde la perspectiva fenomenológica, como expresión de la condición humana de existir en permanente sufrimiento. Estamos marcados por el trágico destino del sufrimiento con la imposibilidad radical de escapar del dolor. El cuerpo propio, que experimenta el dolor singular de existir, revela una especie de dolor constitutivo como malestar fundador de la humanidad. Concluimos mostrando que el sufrimiento, que no puede ser eliminado, exige de los humanos el trabajo del amor en que somos llamados a cuidar unos de los otros. De ese modo, el amor es el signo de esperanza que hace posible que nos conectemos con el otro y tengamos compasión por su dolor.

Palabras clave: Dolor. Existir. Sufrimiento. Buytendijk. Merleau-Ponty.

* Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências da Saúde - Campus I, Departamento de Educação Física. Email: caminhairaquitan@gmail.com. Orcid: 0000-0003-0840-9727



Introdução

Buytendijk¹(1951), em seu texto *De la Douleur*, inicia suas reflexões sobre a dor na sociedade moderna destacando o problema da essência do sentido da existência humana. Esse problema diz respeito à ideia de que cada ser humano faz de si mesmo e de seu próximo. Essa ideia evoca questões vitais concernentes ao sofrimento humano em geral e, de maneira particular, ao tema da dor. Somos marcados pelo desamparo e pela vulnerabilidade. Tais marcas se revelam de maneira intensa pela dor e pelas representações que podemos fazer dela no cenário de nossas elaborações mentais.

Buytendijk (1951) propõe colocar o problema da dor no campo da experiência pessoal do ser humano na modernidade, tempos marcados pela busca de explicar a dor no círculo fechado de uma vivência individual isolada e desprovida do suporte da religião e da tradição. Desapegado de Deus e de seu passado, o ser humano moderno se pergunta pelas causas de seu sofrimento, ligadas à natureza e à civilização, sem recorrer às certezas de suas orientações religiosas e de seus antepassados. Apegando-se somente a si, o ser humano pergunta: qual o sentido da dor na existência? Tal perspectiva nos faz lembrar de Kant que, no contexto da *Aufklärung*, evoca a questão da coragem de assumir seu próprio destino por meio da autonomia do pensar. Ouse saber – *Sapere Aude* – é a fórmula que Kant (1985) encontra para expressar o lema iluminista de pensar por si mesmo, que podemos evocar como símbolo da modernidade.

A dor pode ser vista como a marca do ser humano moderno que grita sem ter aonde se segurar para encontrar um sentido para sua dor. Ao romper os laços com as crenças religiosas e os legados das tradições, o ser humano perde seus fundamentos que sustentam suas cosmovisões habituais. Apesar deste quadro, Buytendijk (1951) ver uma oportunidade de procurar uma causa profunda da dor humana para além da ocasião imediata. Duas causas podem ser apontadas. Em primeiro lugar, o ser humano se encontra em profundo estado de dor e sofrimento, vivendo um intenso desamparo em relação à natureza e à civilização. Ele vive uma constante angústia em sua orfandade. Isso nos faz lembrar de Marx e Engels (2010), quando afirmam, no *Manifesto Comunista*, que “tudo que é sólido se desmancha no ar”. Em segundo lugar, o ser humano se ver entregue ao seus próprios apetites e desejos. Sua liberdade se torna o centro de sua vida. Nesse sentido, o ser humano se ver carregando a sua dor de maneira desamparada, mas livre.

Estamos no centro de um território que pode ser terrificante, mas também pode ser a esperança de se poder construir seu próprio destino. O problema da dor coloca em evidência o problema do sofrimento, do medo, do desespero e da angústia, cercado pela natureza e pela cultura. Buytendijk (1951) fala da natureza silenciosa e da civilização barulhenta que se fazem presentes na vida humana. Neste contexto, são as ciências positivas e a técnica que predominam por meio do ceticismo e do pragmatismo. Todavia, tudo isso não impede o ser humano de pensar sobre o sentido de seu sofrimento, apesar da possibilidade dele cair nas garras da superficialidade. A partir dessas reflexões iniciais, podemos afirmar que o sofrimento é a marca fundamental do ser humano. Recordamos de Kierkegaard (1979), quando em seu texto *Temor e Tremor*, compreende que a história de Abraão, um humano paradigmático pelo salto da fé, pode ser contada em diversas versões, no entanto, em todas elas haverá um traço comum: Abraão sofre. O ser humano sofre.

A Dor e a Essência do Gênero Humano

Pelo caminho da dor, perguntamos pela essência do gênero humano. Entra em cena não somente a sensação de dor, mas a atitude pessoal ao seu respeito. É possível sentir dor e desenvolver uma atitude de cólera ou de desespero. O corpo sente dor e a percebe como sendo sua dor. Desse modo, como diz Merleau-Ponty (1992), na *Phénoménologie de la Perception*, o corpo não somente experimenta a dor, mas se constitui, originalmente, sujeito dessa experiência. Podemos encontrar nessas reflexões o problema do sentir colocado em evidência. Não podemos pensar o problema da dor sem contemplar uma teoria do sentir. É com base nessa compreensão, que acreditamos ser possível estabelecer um diálogo entre Buytendijk e Merleau-Ponty a partir de uma reflexão sobre a dor de existir, que expõe as fragilidades humanas.

A dor gera, nos humanos modernos, o desamparo de um mal-estar radical, que produz uma luta contra tal sofrimento. Todo esforço de conter o caráter irritante da dor serve apenas para esconder a fragilidade e o sofrimento do corpo humano. O saber biomédico, usado para combater a dor, não consegue conter a ameaça do sofrimento. O ser humano moderno não consegue aceitar com serenidade sua condição de um ser que sofre. Ele vive como se a dor não devesse existir. Os mistérios do corpo devem ser descobertos para combater a dor. A ciência precisa encontrar meios para suprimir a dor. Todavia, uma vida anestesiada, nos distancia da

¹ Buytendijk é formado em medicina e conhecido, sobretudo, pelos seus estudos na psicologia. Todavia, optamos por nomeá-lo nesse artigo como filósofo por reconhecermos seus esforços de estudar a vida humana pelos caminhos do método fenomenológico e, desse modo, produziu uma série de estudos de natureza filosófica.



dor de existir. Para Le Breton (2013, p. 48), “a dor é o índice de um sofrimento existencial que ecoa na carne e permite socialmente um contato, um reconforto”.

Pelo corpo, podemos perceber que o traço característico do ser humano é o sofrimento. Todavia, para Buytendijk (1951), o ser humano moderno se recusa a aceitar esta condição de sua existência. Até mesmos os cristãos modernos apelam para desconsiderar o caráter extraordinário da dor como forma de ascese espiritual. A pedagogia do sofrimento é abolida pelos cristãos modernos.

Mesmo que Buytendijk, como médico e filósofo, tenha considerado o corpo que sente dor a partir da sociedade moderna, diferente de Merleau-Ponty que, como filósofo, pensou o corpo no contexto da filosofia sem considerá-lo explicitamente no cenário histórico da modernidade, é possível encontrar um caminho de ligação entre esses dois pensadores a partir da perspectiva de que a dor não se reduz a experiência de uma mera sensação. Buytendijk e Merleau-Ponty desejam considera a dor se apropriando da compreensão de que ela é a experiência fundamental de ser humano. Ambos retiram a dor das explicações do mundo sem mistério das ciências positivas e a coloca no mundo da existência, constituído por um horizonte aberto de sentido.

Medicamentos, quase mágicos, descobertos pelo saber técnico nos afastam de compreender a dor como um fenômeno vivido. O sentir para Buytendijk e Merleau-Ponty não é apenas uma questão de natureza orgânica, mas diz respeito a um modo de existir. O desconforto da dor, provocada pela fome, sede, fadiga, corte, queda ou luto, é vivido por um sujeito. A experiência de sentir dor se faz por meio de um campo perceptivo que se expressa e atualiza no corpo por meio de atos intencionais. É por essa razão que Buytendijk (1951) diz que, quando o corpo sente fome ou sede, ele produz ações em direção do alimento ou da bebida. O corpo vive a experiência de desprazer como forma de existir desagradável. Essa experiência pode ser considerada como como vivências do corpo como sujeito, conforme pensa Merleau-Ponty (1992).

Existem situações dolorosas e estados dolorosos vividos pelo corpo como sujeito do sentir. Nesse contexto, é preciso distinguir a dor de um ferimento e a dor de perder uma pessoa querida ou da culpa. O primeiro é um sofrimento físico e o segundo é uma aflição psíquica. Apesar da diferença, ambos os quadros de dor exigem uma experiência da dor. Segundo Nasio (2007), a dor causada por um ferimento é diferente da dor causada por um laço afetivo. A primeira agride algum tecido do corpo. A segunda provoca rupturas entre aquele que ama e seu objeto amado. Todavia, vive-se pessoalmente a dor física, moral e de amor. A dor, que nos atormenta pela ferida, doença, inflamação, ausência da pessoa amada ou pela falta de esperança na vida, é vivida como uma desarmonia existencial. A unidade de nossa existência pessoal é sentida como aflição de nosso corpo próprio. É o meu corpo que dói, é minha mão que dói, é meu ventre que se aperta ao ver alguém que sofre. É no secreto de mim mesmo que sinto a intensa dor que me faz deseja separar-me do meu corpo e de mim mesmo. Sou eu mesmo que grito, gemo e lamento minha própria dor. É por esta razão que Nasio (2008) comenta que, no contexto da dor, não se separa o fenômeno doloroso, que se explica objetivamente, das consequências psíquicas sociais da dor, que se interpreta considerando as vivências pessoas daquele que sente.

A Dor como Experiência Vivida

Como afirma Buytendijk (1951), ninguém escapa da experiência da dor. Ela é o sinal de nossa existência efêmera e reveladora de que a vida contém nela mesma as possibilidades de ser sua própria inimiga. A dor “é a sombra e a advertência da morte” (Buytendijk, 1951, p. 17). O próprio corpo vive a inevitável e inegável presença da dor. Mesmo que a dor circunstancial venha a passar, mas a condição de ser que sofre é permanente. É pela dor que existimos como ser que, em vida, nunca deixa de sofrer.

A ciência positiva pode até desejar encontrar uma significação exata do que seja a dor por trás de todo fenômeno de dor, vivido por um sujeito. Ela até pode acreditar na existência da dor como uma realidade por trás de toda aparência fenomênica descrita por um sujeito. Todavia, adotando a perspectiva de uma fenomenologia da dor, é possível encontrar em Buytendijk e Merleau-Ponty um esforço de mostrar a dor como experiência vivida. Ambos pensam que só se pode refletir sobre a dor a partir da descrição daquele que sente dor. Os esquemas de explicações mecânicas não alcançam o coração da dor humana. É pelo caminho da fenomenologia da dor que Buytendijk e Merleau-Ponty encontram meios para compreender a dor entrelaçando fenômenos corporais e estados de consciência. Somente uma leitura cartesiana pode assegurar uma compreensão que separa uma visão fisiologista e psicológica da dor.

Do ponto de vista da dor de existir, quando vivenciamos a experiência de sentir dor, estamos considerando, seguindo os passos de Merleau-Ponty (1992), que a dor não é uma mera reação fisiológica ou um estado mental da consciência. O propósito é não separa o sentir do representar. Sentir dor é uma forma de nosso corpo se conduzir no mundo. Segundo Gély (2000), a experiência de sentir é sempre uma “auto-afecção” de uma subjetividade originária que se expressa como corpo próprio. Nesse sentido, a dor é o sentido vital de existir. Pela dor, construímos modos de se dirigir ao mundo.

Podemos afirmar que Buytendijk (1951) propõe uma fenomenologia da dor. Ele afirma que os estudos da dor, seguindo modelos orgânicos funcionais, encobrem uma leitura do organismo inteiro, uma de suas ações recíprocas com meio ambiente. Só um estudo fenomenológico pode alcançar uma visão ampliada da dor, que contempla uma leitura dos organismos como uma unidade somática e psíquica. Merleau-Ponty não faz uma fenomenologia da dor, de maneira explícita, mas propõe uma fenomenologia do sentir. Ora, se a dor



é a experiência de sentir por excelência, podemos aproximar esses dois pensadores que recorrem à fenomenologia como base para elaborar seus pensamentos. Ambos se ocupam do ser humano que sofre e não da dor de maneira isolada. O olhar dos dois se voltam para as súplicas do ser humano tomado pela dor de existir.

Se nos atentarmos apenas para uma compreensão fisiológica da dor, iremos nos ocupar em explicar como a sensação de dor nasce das terminações nervosas ligadas ao sistema nervoso central. Estaremos diante do problema dos organismos reagindo às impressões de dor. O foco se concentra na significação funcional da dor. Os manuais de fisiologia mostram que a dor é uma experiência, marcadamente neurológica, provocada por excitações, em especial na pele. Em contato com o calor ou o frio excessivo, há sempre uma tendência de se sentir dor. O tecido cutâneo é o responsável direto pelas experiências de contato do corpo com o mundo, que pode provocar sensação de dor.

As fibras nervosas revelam a existência de receptores de impressão de dor que são ativados em função de excitações. Podemos considerar uma picada de agulha numa determinada região do corpo ou o contato com um frio intenso como formas de excitar os organismos e provocar sensações de dores localizadas ou difusas. Observações experimentais tendem a apostar na ideia de liberação de substâncias químicas e irritação das terminações nervosas como causas da dor. Todavia, é preciso levar em consideração os movimentos do corpo estabelecendo contatos com o meio ambiente. Nesse sentido, tanto Buytendijk como Merleau-Ponty consideram que o sentir se realiza por uma reciprocidade com o sistema motor. Os movimentos, para ambos, não são pensados apenas como mudanças de lugares, mas como modo de existir. Segundo Merleau-Ponty (1992, p. 245), “o sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem é um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; mas uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou sincroniza com ele”.

Se traçarmos um paralelo entre aquele que sente a dor e a dor sentida, podemos dizer que é nesse sentindo que um sujeito pode afirmar que a dor é dele. Logo, a dor não se reduz a um mecanismo físico-químico, mas uma vivência intencional. O corpo vive uma experiência de entregar-se à dor como expressão de existência. É por esta razão que a dor tem uma dimensão motora que se expressa pelo serrar dos dentes ou dos punhos, acompanhados de caretas e o fechar dos olhos. Essas manifestações corporais é uma busca de diminuir a sensibilidade da dor. Em muitas ocasiões, o corpo busca o caminho da quietude para se livrar da dor. Podemos pensar aqui uma espécie de economia da dor, que procura uma liberação energética do corpo. Todavia, Buytendijk (1951) destaca que a dor se revela como um esforço que não se cumpri. Podemos pensar num alívio temporário que não impede da dor retornar com toda sua força a qualquer momento.

A experiência da dor está no centro de nossa relação pessoal com o nosso corpo. O sujeito que se identifica com o seu corpo nas suas diferentes ações intencionais parece ficar passivo quando sente dor. De uma certa forma, é possível pensar desse modo, pois não podemos nos livrar da dor que toma todo o corpo. Todavia, na ausência da intervenção de analgésico, o corpo se contorce e busca formas motoras para se livrar da dor. Ele não se apresenta como mera passividade. Ele se faz ativo na tentativa de se desvencilhar da dor. Podemos dizer que esse esforço serve de referência para se considerar a criação de técnicas como as dos yogas e dos faquires, que podem ser usadas para suportar a dor.

A Dor como Forma de Ser no Mundo

A dor é sempre uma sensação que exige um situar-se no mundo. Sentindo dor, buscamos realizar a impossível tarefa de se livrar dela por meio de nosso corpo. Pela dor, descobrimos que somos nosso próprio corpo numa perspectiva existencial. É sempre um fracasso querer livrar-se do corpo. A dor é a prova permanente de que se existe fundamentalmente enquanto corpo no mundo sensível. Nesse sentido, é possível apontar um horizonte de compreensão da dor que destaca o modo como o corpo reage a dor vivida sem reduzi-la a uma reação físico-química do cérebro. A dor não se reduz a um produto do sistema nervoso autônomo desligado do sujeito que sente. Gritos e gemidos expressam a dor como uma manifestação que não se limita a um fenômeno vegetativo do corpo. Esquemas explicativos, com base apenas em leituras fisiológicas, não conseguem compreender a complexidade da experiência da dor.

Tanto Buytendijk como Merleau-Ponty não consideram a dor como uma mera reação motora a determinados estímulos. Para eles, a dor é uma experiência sensível operada pelo corpo que se faz sujeito no ato de sentir dor. Mesmo sendo dotado de fala, o ser humano tem dificuldades de exprimir de maneira uniforme a experiência da dor. Logo, a dor não é um fenômeno objetivamente constatado. Se considerarmos os animais e os infantes – aqueles que ainda não falam – fica mais difícil ainda definirmos com precisão e com clareza, desprovida de mistério, qual seria o sentido da experiência da dor. Toda excitação de dor é acompanhada não apenas por uma reação, mas por uma expressão. A dor transita as fronteiras do automático e da expressividade.

Buytendijk (1951) aproxima a dor do sentimento de cólera e angústia para mostrar que ela é um estado afetivo capaz de manifestar emoções que revelam movimentos expressivos. Numa situação de dor, o ser humano e os animais são tomados por uma desordem motora que expressa um sentimento de dor. Nesse sentido, não existe apenas a sensação da dor funcional, automática e mecânica do corpo. Pela dor se experimenta um sentimento de dor que se revela pela inquietude caótica que gera uma agitação do corpo como expressão



de fuga do que se está sentindo. Mesmo que não seja possível comunicar o sentimento de dor, em função de limitações expressivas por meio da fala, o organismo, que sente dor, se expressa pelo comportamento de irritação e de fúria. Pela dor, o organismo experimenta a sensação do desagradável. As experiências desagradáveis geram processos de aprendizagens que possibilitam a formação de hábitos a partir da dor. Por meio da dor, reaprendemos a perceber o mundo. Ela acaba sendo referência para nosso modo de existir. A experiência desagradável passa a ser decisiva na elaboração de pressentimentos que nos fazem julgar a partir do medo de reviver um sofrimento.

A dor pode servir de um sinal de alarme de um perigo iminente. Nessa perspectiva, poderíamos dizer que a dor tem uma característica inevitável instituída pela natureza. A dor pode estar ao serviço da preservação de si e da espécie. A dor pode ser usada, de maneira inteligente, para colocar a motricidade do corpo ao serviço da manutenção da vida. Isso significa dizer que a vida é marcada de forma inexorável pela dor. O corpo tem, na sensibilidade da dor, uma faculdade de conhecimento. Podemos dizer que tanto Buytendijk como Merleau-Ponty concebem uma epistemologia do corpo que coloca a dor como estando na gênese do existir enquanto ser vivo. Quando nossos olhos são afetados por uma intensa luz, é nosso corpo inteiro que é afetado e busca meios para se livrar dessa situação incômoda. Isso mostra que a condição de ser afetado é a marca fundamental da vida, abrindo possibilidade para a dor e a vulnerabilidade.

A dor pode ser pensada não apenas no contexto de leis causais objetivas. Ela também pode ser considerada na perspectiva de sua forma e qualidade que definem as expressões fundamentais da existência. Buytendijk compreende que é somente na vida humana que podemos procurar a essência da significação da dor. O foco é a experiência do corpo próprio que experimenta a dor e pode descrevê-la como um fenômeno perceptivo. É nesse contexto, que podemos recorrer a possibilidade de considerar a dor numa perspectiva de vivência singular. É por esta razão que a dor não se reduz a uma sensação, mas ela também é um sentimento que pode ser descrito de maneira perceptiva. A dor não se reduz a um conjunto de reações fisiológicas. Ela é vivida por um corpo- sujeito que pode sentir em diferentes intensidades associadas ao sentimento de prazer e desprazer. Há aqui uma combinação de sensação e sentimento, que se revela de maneira perceptiva. Nós não apenas sentimos dor, mas podemos exprimir o sentimento de prazer e desprazer, vividos pela nossa capacidade de perceber.

Podemos considerar a sensação da dor, mas também o sofrimento causado pela dor. O sofrimento implica a existência de ações intencionais que possibilitam o corpo realizar diferentes modos de agir. A noção de corpo próprio visa eliminar a polaridade entre meu corpo e eu mesmo. Buytendijk e Merleau-Ponty colaboraram para superar esta polaridade. Acreditamos que pensar a dor, relacionando esses dois filósofos, pode ser um caminho para mostrar que a experiência da dor expõe o sofrimento humano como forma de existir. Uma dor intensa, sentida em função de um ferimento, pode ser contida pelo uso de analgésico. E a dor de sofrer, o que fazer com ela?

Tanto Buytendijk quanto Merleau-Ponty consideram que a dor deve ser considerada em função de uma unidade entre o sentir e o movimentar do corpo. A dor não é uma sensação passiva de reagir a uma lesão ou a uma situação traumática. Ela exige uma abertura para uma dimensão existencial em que aquele que sofre busca uma forma de se situar no mundo. Nessa perspectiva, a dor é fonte da experiência de que a vida humana é marcada pelo sofrimento e pela vulnerabilidade. A dor acaba gerando a expressão de uma impotência radical que nos faz ter a certeza de não se escapar da dor. A maior expressão dessa força impotente é o grito, que revela um sentir-se implicado numa situação em que não se pode fugir. Pela dor, nós nos descobrimos frágeis e impotentes. Sofrer é o destino dos seres humanos. Somos tomados pelo trágico destino do sofrimento, que não podemos escapar. Os gemidos são tentativas do corpo dizer: eu estou aqui vivendo o sofrimento de existir. Uma vida desprovida de sofrimento é um engano.

A Dor de Existir

É sobretudo a experiência dolorosa que nos faz ter a convicção que existimos. Imaginemos que seguimos a vida cotidiana sem se dar conta que uma parte de nosso corpo existe. Basta o menor sinal de uma dor de cabeça para que reconheçamos imediatamente que nossa cabeça existe e que ela é nossa. A dor faz com que nunca sejamos estrangeiros ao nosso próprio corpo. A dor é o sofrimento de pedido de aparo dirigido ao mundo em que se está situado. Cada sujeito que sofre toma para si mesmo a experiência de se angustiar com a presença excitante da dor. Nós experimentamos a nós mesmos pela dor. Ela é o parâmetro de alegria e de tristeza, que revela a intensidade de uma vida que se personaliza no corpo que a experimenta.

O corpo próprio não experimenta a dor como um sofrimento pessoal que se abandona na passividade de se existir. O humano não se contenta com a dor. É óbvio que, pela dor, pertencemos à natureza efêmera. Nós não apenas gritamos e gememos como sendo um gesto comum presente em todo aquele que sofre. Mas, segundo Buytendijk (1951), o ser humano expressa também um choro pessoal. O choro é a revelação da qualidade de pessoa que faz do corpo humano uma existência singular. Pelo choro, cada corpo revela sua qualidade de existência pessoal. A vida pessoal é sempre inacabada. Ela está sempre aberta como um horizonte, que expressa nossa condição humana. O corpo humano não tem apenas uma vida vegetativa e impessoal. Ele tem uma vida interior que lhe permite não apenas gritar e gemer de dor, mas chorar expressando um jeito



próprio de existir. Pelas lágrimas, cada ser humano revela quem ele é em seu sofrimento. Ele não é apenas levado passivamente pelo curso da natureza. É chorando, que cada ser humano se posiciona em relação à dor, criando sua própria dor.

O infante, que não consegue falar, encontra no choro a expressividade de sua dor inevitável. Essa manifestação pueril se perpetua, mesmo conseguido se passar para a fase da aquisição da fala. Por um processo educativo se estabelece uma orientação cultural de se aprender a controlar o choro. Desse modo, somos exigidos a adotar uma postura audaciosa de guardar as lágrimas e sermos corajosos. Orientados por uma pedagogia da coragem, somos conduzidos a enfrentar a dor. Uma perspectiva moral é introduzida no contexto da dor. Uma atitude heroica é exigida para manifestar a capacidade de suportar a dor. Em certas culturas, desde cedo, as crianças são encorajadas a suportar o sofrimento da dor e conter o choro.

Da luta heroica contra a dor nasce um espírito cavaleiresco de suportar a dor. Em busca de glória e triunfo, encontramos humanos tentando fazer uso da vontade para dominar a dor. Eles vivem dependente das representações que os outros e ele mesmo fazem de si para manter sua posição heroica. A dor foi transformada num valor moral. Somos exigidos a considerar o sofrimento da dor como uma caminhada ascética em direção ao controle interno daquilo que não se pode dominar totalmente. O ser humano é aquele que sofre e a dor é realidade fundamental de sua existência. Pela dor nos fazemos sensíveis e encontramos a razão de existir enquanto ser humano. Por meio da dor, podemos adotar posturas de resignação, pessimismo ou esperança. Ela nos exige ser mais do que um organismo que sente dor. Somos seres que sofrem e que precisamos criar uma forma própria de expressar o sofrimento. A dor é, neste sentido, também um fenômeno autoral na medida em que ela nos exige uma resposta pessoal ao que sentimos.

É bem verdade que podemos evocar aqui as dores do crescimento para falar de dores que são sentidas como algo que invade o ser humano. Particularmente, a dor do parto, que é vivida exclusivamente pelas mulheres, também pode ser considerada como uma sensação que é vivida como uma experiência vital. Todavia, toda dor nos faz saltar para o âmbito pessoal. Como diz Buytendijk (1951), a dor é a manifestação ontológica de uma existência individual. Situações vitais de dores são transformadas em atitudes que personificam as dores. Encontramos toda força de nossa humanidade na forma que reconhecemos que, pela dor, participamos de uma maneira de viver absolutamente pessoal. Do mesmo modo que recorreremos à noção de corpo próprio para falar de um modo singular de existir enquanto subjetividade encarnada no mundo, podemos também considerar a dor vivida. Pelos caminhos de uma fenomenologia da dor, podemos chegar a dor de cada um em seu sentido experiencial. Tomando estes caminhos, alcançaremos as elaborações de uma compreensão do sofrimento como expressão existencial do humano. Independente, das diferentes formas de vivenciar a dor, existe um elemento que liga todas essas formas, que é o sofrimento humano. Desse modo, alcançamos uma elaboração essencial do ser humano como aquele que sofre. Sofremos e sabemos que sofremos, logo somos humanos.

Para Buytendijk (1951), existe dois domínios da dor. Um domínio associado à dor, que nos faz reagir de maneira imediata às sensações dolorosas. Existe um outro que diz respeito à dor enquanto miséria humana, pela qual cada ser humano reage segundo sua qualidade de pessoa. Diante desta miséria, cada ser humano pode construir seu percurso individual em busca de sentido para sua existência. É preciso reconhecer que cada comportamento de expressão pessoal do sofrimento da dor é vivido numa comunidade. Nesse sentido, o sofrimento pessoal ganha uma ligação comunitária. Nosso percurso de pensar a dor chega a um cenário de florescer a sensibilidade da necessidade de cuidarmos uns dos outros. Desse modo, podemos elasticar os limites da dor pessoal para alcançarmos o sentimento de uma dor coletiva. Apontamos aqui a possibilidade dos caminhos das dores nos levarem para a solidariedade entre os humanos. Mas essa solidariedade precisa superar a possibilidade da guerra, que está sempre em vias de acontecer.

A Dor e o Horror da Guerra

Para pensar a possibilidade da guerra, podemos considerar as cartas trocadas por Einstein e Freud em 1932 (Einstein, 2005; Freud, 2005). Einstein se pergunta se existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça da guerra. Para ele, a lei e o poder estão de mãos dadas, criando uma tensão que pode nos levar ao uso da violência. Nesse sentido, é possível vislumbrar o uso da lei para conter o uso da força da guerra. Para isso, seria preciso criar uma organização internacional para que seja possível instituir uma legislação mundial para proteger a humanidade. Essa instituição seria a ONU – Organização das Nações Unidas, que, de maneira embrionária, estava em formação por meio da Liga das Nações. Todavia, Einstein era consciente das limitações desta alternativa, pois compreendia que os seres humanos possuíam dentro de si um desejo de ódio e destruição que poderia ser usado para fazer a guerra. Foi por esta razão que Einstein resolve consultar Freud para fazer um intercâmbio de pontos de vistas sobre as ameaças da guerra, considerando a visão psicanalítica, que reconhece um pendor à agressividade como sendo típico dos humanos. Isto fica bem evidente no texto *Mal-estar na Civilização* de Freud (2010).

Freud inicia sua carta se perguntando o que pode ser feito para proteger a humanidade da maldição da guerra. Ele opta em não pensar sobre esse assunto fazendo relação entre lei e poder, mas entre direito e vio-



lência. Na compreensão de Freud, quase sempre, os conflitos de interesses entre os humanos são resolvidos pelo uso da violência, posição comum em todo reino animal, do qual o ser humano não tem motivo por se excluir. Freud pensa, a partir de sua hipótese da horda primeva, que a superioridade da força muscular era sempre usada para fazer prevalecer a vontade do mais forte. Essa força foi suplementada e substituída pelo uso de instrumentos. Logo, prevalecia a força daqueles que tinham as melhores armas ou daqueles que tinham as maiores habilidades ou manejos dessas armas. Nesse contexto, os seres humanos começaram a se juntar para formar coletividades mais poderosas para vencer os adversários. A força da coletividade abriu caminho para se formar pactos em torno da lei. Todavia, a lei não eliminou a violência, tornando ela mesma uma forma de violência.

Freud busca deixar claro, em sua carta endereçada a Einstein, que não existe forma de eliminar totalmente os impulsos agressivos do ser humano. De nada vale tentar abolir as inclinações agressivas dos seres humano. Apesar desta posição, que revela um olhar determinista, Freud pensava que seria possível tentar desviar esses impulsos agressivos num grau tal que não seja necessário encontrar a expressão desse impulsos por meio da guerra. Ele tinha esperança na força da razão como meio para subordinar a vida instintiva à cultura civilizatória.

Essas cartas serviram de alerta, mas não impediram o acontecimento da segunda guerra mundial. Somos testemunhos de corpos dilacerados em combates ou cruelmente mortos em sessões de extermínio em campos de concentração. A dor estava por toda parte. O sofrimento foi vivido ao extremo. Com o olhar voltado para o horror da guerra, podemos encontrar toda força de se criar a noção de corpo próprio pela tradição da filosofia fenomenológica; perspectiva adotada por Buytendijk e Merleau-Ponty para pensar o sofrimento humano a partir da dor de existir.

O corpo não poderia mais ser visto e reduzido a um organismo apenas, determinado por explicações causais da anatomia e fisiologia. O corpo, pelo caminho fenomenológico, é considerado a partir do modo como cada sujeito o percebe a partir de seus vínculos intercorpóreos construídos de maneira sociocultural. O corpo não será mais concebido separado da consciência. Não podemos deixar de reconhecer o papel desempenhado pela ciência moderna no sentido de desvendar vários mistérios estruturais e funcionais do corpo por meio de estudos que produziram formas de decompor o corpo em *partes extra partes*. Todavia, todas as diferentes partes do corpo estabelecem apenas relações exteriores desprovidas de uma experiência perceptiva e intencional do próprio sujeito que vive o seu corpo.

Conceber o corpo como objeto e a como consciência sujeito, devidamente separados, nos distanciam dos comportamentos humanos que se expressam de maneira sensível sem estabelecer uma fronteira nítida entre os conteúdos sensíveis e mentais. Se adotarmos a perspectiva do corpo próprio poderemos compreender a dor como uma experiência que é ao mesmo tempo sentida como sensação degradável e como percepção de sofrimento. Corpo e mente se entrelaçam para constituir um sujeito que vivencia experiências senso-perceptivas. As reações de Buytendijk e Merleau-Ponty contra a moderna forma de ver o corpo não é a penas uma contraposição filosófica no sentido teórico. Elas revelam uma posição contra o horror da guerra que exige uma nova forma de ver o mundo.

A sensação da dor pode ser explicada como reação comum a todos os corpos que vivem a experiência desagradável de sentir dor. Para amenizar essa sensação podemos fazer uso de potentes analgésicos. Soldados que sentiam dores, por conta de ferimentos graves, pediam doses elevadas de morfina para suporta a morte, que tomava conta de todo seu corpo. Mas essa leitura não nos permite de se apoderar de um perspectivismo capaz de revelar uma pluralidade de percepções em relação ao sofrimento da dor. Foi recorrendo à noção de corpo próprio, presente na forma de pensar de Buytendijk e Merleau-Ponty, que conseguimos considerar a dor numa perspectiva existencial.

Pelo viés perceptivo, podemos entrar em contato com facetas escondidas da dor, reveladas por um sujeito que vive e narra o seu sofrimento. Nessa direção, podemos considerar o choro de uma criança, escondida num abrigo antiaéreo, como expressão de dor e de medo aterrorizante escutando o bombardeio ensurdecido dos aviões. Podemos ainda se apropriar de cenários em que judeus, marchando em silêncio, expressavam a dor de uma guerra que matavam pessoas por serem considerados seres inferiores. Pela percepção, a dor pode ser considerada em diferentes perspectivas. Assim, a dor é sempre vivida no mundo a partir de um ponto de vista e não apenas uma sensação objetiva.

Pelo viés fenomenológico, a dor não está diante daquele que a sente como um objeto a ser observado, mas uma presença percebida que interfere no nosso modo de ser no mundo. Pelo corpo próprio, a dor pode ser vista como uma dor pessoal. Segundo Merleau-Ponty (1992), quando sentimos uma dor numa parte qualquer de nosso corpo, temos um espaço constitutivo da dor. Não é um pé ferido nem um prego qualquer o responsável por uma suposta causa da dor. Eles se tornam objetos no mundo em que projetamos uma dor sentida na intimidade do corpo próprio, que vive diferentes modos de existir situando-se no espaço. O pé e o prego não são objetos dispostos no espaço, um ao lado do outro. Eles não constituem um conjunto de pontos ordenados no espaço objetivo. Ambos, o pé e o prego, possuem modos de existir no espaço em função do corpo próprio, que se orienta no mundo colocando-se em relação espacial.

O corpo próprio tem a capacidade de constituir-se como unidade interna, que Merleau-Ponty (1992)



denomina de esquema corporal. Logo, as partes do corpo próprio se relacionam entre si de modo absolutamente original na medida em que elas são envolvidas sobre si. O corpo próprio cria um invólucro para abrigar todas as partes do corpo num arranjo em que há uma conexão entre elas. As partes do corpo não são uma coleção de pontos dispostos no espaço. Eles formam um sistema total que se constitui numa unidade pelo sentir e pelo movimento.

Para Merleau-Ponty (1992), não é nunca o nosso corpo objetivo que movemos para realizar ações intencionais no mundo. É sempre por meio de nosso corpo fenomenal que realizamos ações conduzidas por uma potência de ação de se situar no mundo em que se vive. É nesse contexto que a dor é fenômeno vivido. A dor é a expressão de um sentido vivido e de ação intencional. Tal perspectiva coloca a guerra ou sua ameaça no cenário da dor de existir.

Considerações Finais

Buytendijk e Merleau-Ponty questionam o esforço da ciência moderna de considerar a dor a partir da construção de uma ruptura entre o explicado objetivamente e o vivido de maneira perceptiva. Tanto um como o outro buscam pensar um entrelaçamento entre a dor fisiológica e dor vivida. É por este caminho que podemos falar da dor por meio da descrição do sofrimento em seu sentido existencial. Assim, a dor pode ser experimentada e vivida em diferentes sentidos. Ela deixa de ser uma mera informação de uma sensação para ser a narrativa de uma pluralidade de sentidos de ser no mundo.

O esforço da modernidade em eliminar a dor pela ciência e pela técnica parece desejar anular o sofrimento humano. Seria este esforço o sinal do fracasso da construção da humanidade? Em outras palavras, reduzir os estudos do corpo ao conhecimento de sua funcionalidade não significaria nos reduzir a uma máquina que tem sensação de dor e não a um sujeito capaz de ter o sentimento pessoal de perceber sua dor?

Do ponto de vista da dor de existir, o ser humano é considerado por meio do sofrimento. Pelo lado da dor como sensação desagradável, que pode ser anestesiada, podemos considerar que o humano está ameaçado. Não somos contra o uso de formas científicas e técnicas de eliminar a dor por meio de fármacos ou anestésicos. Não é isso que está em questão aqui. Nossa crítica se dirige ao reconhecimento de que não conseguimos, somente pela ciência e pela técnica, ter um olhar alargado capaz de considerar a dor como modo de ser no mundo. Por meio do corpo próprio, podemos pensar a dor como forma de existir que nos identifica como ser humano pelo viés do sofrimento. O respeito a dor passa a ser central no reconhecimento de nossa humanidade. Tal respeito exige empatia e responsabilidade pela dor do outro. Podemos evocar o trabalho da cultura que nos liga uns aos outros. Esse trabalho de ligação é o que Freud denomina de amor, em *Mal-estar na Civilização*. É por esta razão que Buytendijk (1951) encerra suas reflexões sobre a dor falando sobre ao amor. Pela dor, descobrimos que precisamos cuidar uns dos outros.

O amor é o sinal de esperança de que podemos nos ligar ao outro para expressar a compaixão pela sua dor. Não se tem garantia nenhuma que esse amor possa ser expresso. Todavia, podemos pensar no horizonte de possibilidade em função da sensibilidade que o sofrimento coloca o ser humano. O sofrimento, como essa espécie de dor constitutiva enquanto mal-estar fundador da humanidade, não se pode excluir. Se o sofrimento não pode ser eliminado, que destino podemos dar a essa condição de existir? Parece que uma resposta em favor do humano é recorrer ao trabalho do amor em que somos chamados para cuidar uns dos outros pelo amor. Os investimentos humanos no amor revelam toda força da dança da vida que manifesta a experiência autêntica do encontro. Essa experiência, segundo Silva (2014), exige a realização dos movimentos de meu corpo que busca se fazer presente no corpo de outrem.

É pelo amor que podemos sonhar e desejar a manutenção de um pacto civilizatório entre os humanos. Nesses termos, o apelo é o sofrimento, cuja expressão é a dor de existir. A resposta ao sofrimento é o cuidar, cuja expressão é a solidariedade entre os humanos, que fazem o trabalho da cultura para construir uma humanidade possível. Essa construção é um caminho aberto, pois o que somos é sempre um ser de infinitas possibilidades. É por esta razão que a dor não é apenas uma reação sensorial, mas uma ação criadora de sentido. Com base nessa interpretação, talvez possamos apontar um horizonte de continuar investindo na construção da civilização no lugar de decretar sua falência.

Finalmente, as reflexões que realizamos sobre a dor em Buytendijk e Merleau-Ponty nos faz concluir dizendo que ambos colaboraram para retirar a dor do universo da gramática fechada da anatomia e da fisiologia e para colocá-la na gramática aberta do sujeito e da cultura. Nessa perspectiva, o sofrimento humano ganha elaborações dinâmicas que entrelaçam subjetividade e sentido na vida. A dor não é apenas uma sensação mecânica de desprazer, mas é abertura para produção de sentido. Ela é o espanto vital da existência na medida em que junta vivência e sentido. A dor não é apenas uma sensação de incomodo, mas também a vivência subjetiva da angústia de existir.



Referências

- Buytendijk, F. J. J. (1951). *De la Douleur*. Paris: PUF.
- Freud, S. (2005). *A resposta de Sigmund Freud a Albert Einstein*. In: *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?* Apresentação de Deisy de Freitas Lima Ventura, Ricardo Antônio Silva Seitenfus. Santa Maria: FADISMA.
- Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização*. Tradução de Pulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Einstein, A. (2005). *Correspondência de Albert Einstein à Sigmund Freud*. In: *Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?* Apresentação de Deisy de Freitas Lima Ventura, Ricardo Antônio Silva Seitenfus. Santa Maria: FADISMA.
- Gély, R. (2000). *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*. Bruxelles, Ousia.
- Kant, E. (1985). *O que é o iluminismo?* In: *Texto seletos*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, S. A. (1979). *Temor e tremor*. In: Os pensadores, Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural.**
- Le Breton, D. (2013). *A antropologia da dor*. São Paulo: Fap-Unifesp.**
- Marx, K. & Engels, F. (2010). *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo.**
- Merleau-Ponty, M. (1992). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Nasio, J-D. (2007). *A dor de amar*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nasio, J-D. (2008). *A dor física*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Silva, C. A. F. (2014). **A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro**. *Revista Estudos Filosóficos (São João Del Rey)*, 13, p. 73-86. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revis-taestudosfilosoficos/art6%20rev13.pdf> .

Recebido em 05.10.2020 – Aceito em 12.01.2021



O ENCONTRO COMO TAREFA PRIMEIRA DA FENOMENOLOGIA. RECIPROCIDADE E DESIGUALDADE EM BUYTENDIJK*

The encounter as the primary task of phenomenology. Reciprocity and inequality in Buytendijk

ANDRÉ DIAS DE ANDRADE**
REINALDO FURLAN***

Lo encuentro como tarea primordial la fenomenología. Reciprocidad y desigualdad em Buytendijk.

Resumo: O artigo apresenta e discute o ensaio Fenomenologia do Encontro, de F. J. J. Buytendijk. Inicialmente, situamos, brevemente, a relevância do problema do encontro na fenomenologia, tomando, como parâmetros opostos Husserl e Lévinas. Ver-se-á, no artigo, que o próprio Buytendijk se serve de vários autores da fenomenologia enquanto peças chave para a composição do ensaio, entre os quais Heidegger, Merleau-Ponty e Binswanger. A seguir, buscamos explicitar, no ensaio do autor, a questão do encontro em quatro tópicos: o lugar do encontro, de caráter existencial engajado ao contexto histórico e social; a ambiguidade, como marca essencial do encontro; a reciprocidade, como condição do encontro, no mais das vezes em situação de desigualdade, com destaque para a questão dos papéis sociais; e seu saldo para a fenomenologia, no qual o encontro não é um assunto entre outros, mas ponto de partida para a fenomenologia e interrogação de nossas experiências. Por fim, encerramos com questões e considerações finais, com as quais procuramos assumir o legado do ensaio de Buytendijk para nós.

Palavras-chave: Buytendijk; encontro; fenomenologia; relação com o outro; alteridade.

Abstract: The paper present and discuss F. J. J. Buytendijk's essay Phenomenology of Encounter. Initially, we briefly situate the relevance off the problem of encounter on phenomenology, taking Husserl and Lévinas as opposite parameters. We will see that Buytendijk himself make use of numerous authors from phenomenology as key pieces to the composition of the essay, such as Heidegger, Merleau-Ponty and Binswanger. Next, we try to explicit in his essay the question of encounter based on four topics: the place of encounter, which has an existential character engaged on historical and social context; ambiguity, as the essential mark of the encounter; reciprocity, as the condition of encounter, most of the time ia a situation of inequality, highlighting the question of social roles; and its balance to phenomenology, in which the encounter isn't a subject among others, but the starting point to the phenomenology and interrogation of our own experiences. Finally, we end with questions and final considerations, with which we seek to assume Buytendijk's essay legacy for ourselves.

Keywords: Buytendijk; encounter; phenomenology; relationship with other; otherness.

Resumen: Este artículo presenta y discute lo ensayo fenomenología de lo encuentro, de F. J. J. Buytendijk. Inicialmente, situamos brevemente la relevancia del problema del encuentro en la fenomenología, tomando a Husserl y Lévinas como parámetros opuestos. Se verá, en el artículo, que el propio Buytendijk utiliza a varios autores de la fenomenología como piezas clave para la composición del ensayo, entre ellos Heidegger, Merleau-Ponty y Binswanger. A continuación, tratamos de hacer explícito, en el ensayo del autor, la cuestión del encuentro en cuatro temas: el lugar del encuentro, de carácter existencial comprometido en el contexto histórico y social; la ambigüedad, como rasgo esencial del encuentro; la reciprocidad, como condición del encuentro, en la mayor parte del tiempo en situaciones de desigualdad, con énfasis en el tema de los roles sociales; y su saldo para la fenomenología, en el cual el encuentro no es un tema entre otros, sino el punto de partida para la fenomenología y para lo interrogatorio de nuestras vivencias. Finalmente, terminamos con preguntas y consideraciones finales, con las que buscamos asumir el legado del ensayo de Buytendijk para nosotros.

Palavras-clave: Buytendijk; encuentro; relacion com lo outro; alteridade.

* Este trabalho contou com os apoios da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e da Universidade de São Paulo (USP).

** Pós-Doutorando em Filosofia, Universidade de São Paulo – USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Email: andre8ada@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5962-7065> Auxílio Fapesp (Proc. 2019/21515-5).

*** Professor Livre Docente, Universidade de São Paulo – USP (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Departamento de Psicologia). Email: reinaldof@ffclrp.usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2117-3886>. Auxílio Fapesp (Proc. 2018/24315-4).



O Problema do Encontro

Além de todas suas proposições concernentes à teoria do conhecimento, o mote fenomenológico – “às coisas mesmas” – parece também ter recolocado o problema do Outro em filosofia. Pois assim como o sentido de uma vasta gama de objetividades passa a ser considerado na sua própria manifestação, em “carne e osso” como se diz, também a existência de outras subjetividades e de sua respectiva alteridade se recoloca no âmbito de sua manifestação e em sua presença carnal. Com a acepção que se faz desta *Leibhaftigkeit* da presença das coisas e de outrem, a fenomenologia busca desde seu princípio superar o solipsismo que assombra as filosofias do sujeito. Afinal, como seria possível sair de si e encontrar um outro, um outro “eu” ao mesmo tempo diferente de mim? Ora, esta questão também pode ser apresentada como a questão da possibilidade do “encontro”: como é possível haver encontro, em particular com o outro?

Numa incursão breve, porém crucial, a uma fala de Van Breda no famoso “Colóquio Husserl de Royumont” (em 1957), Jean Hyppolite perguntava se esta experiência do encontro não pressupõe uma pré-compreensão daquilo a que se vai, justamente, ao encontro; e, reciprocamente, se toda compreensão não pressupõe, por sua vez, um encontro com algo. A circularidade do argumento, notável desde pelo menos Platão, no *Menon*, parece atestar a eficácia da fenomenologia ao restringir o ser do outro à sua manifestação – reestabelecendo todo o charme e o horror nas coisas, como escreve Sartre (1947, p. 32) –, e ao mesmo tempo colocar em cheque essa eficácia, já que parece haver uma dificuldade inerente em evitar esta pré-compreensão que tenho da presença imediata do outro, condição para a recepção digna de uma “alteridade”.

Tomemos a dimensão do problema. Para que o outro seja realmente “outro” o encontro com a sua transcendência e alteridade devem repousar para além daquilo que já compreendo. Mas ao mesmo tempo parece haver um limite para essa transcendência ou alteridade, na medida em que para encontrá-la preciso reconhecê-la como tal, quer dizer, em certo sentido compreendê-la, o que faz dela, portanto, parte de mim ou de meu mundo. Neste sentido, a questão da alteridade, relançada pela fenomenologia, parece das mais difíceis, não só para a abordagem fenomenológica, mas para o entendimento humano, de modo geral.

Uma primeira questão que podemos fazer a respeito desta existência outra que aparece na fronteira de contato ou no campo perceptivo é saber se ela está para além da fronteira, como um estrangeiro completamente desconhecido, não-fenomenológico, ou se ela se prepara na fronteira, como um horizonte ou fundo da minha experiência consciente e que possui então uma dimensão fundamentalmente intersubjetiva.

Em suma, a questão, mais uma vez é saber se outrem é antecipado, e só há encontro com aquilo que em certa medida já se compreende e se reconhece, ou ele não é antecipado, mas então eu jamais poderia encontrá-lo, visto que não seria capaz de compreendê-lo, reconhecê-lo e mesmo descrevê-lo. “Quem” está ao mesmo tempo neste rosto que contemplo e, ao mesmo tempo, para além dele? “Quem” afinal dialoga, escreve e pensa comigo? Não escrevo, afinal, sozinho?

O problema parece ter sido enfrentado primeiramente na fenomenologia de Husserl, sobretudo em sua *Quinta Meditação Cartesiana*. Lá o autor aborda o outro nos limites de sua aparição, já que é apenas aí que ele obtém um sentido para mim, na vivência que dele obtenho.

A questão seguinte se coloca necessariamente – como pode ser que meu Ego, no interior de seu próprio ser possa, de alguma maneira, constituir ‘o outro’ ‘justamente como lhe sendo estranho’, ou seja, conferir a ele um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do ‘eu próprio’ concreto que o constitui. Isso concerne, de imediato, a não importa qual alter-ego, mas em seguida a tudo o que, por seu sentido existencial, implica um alter-ego; em suma, o mundo objetivo, no sentido pleno do termo” (Husserl, 1953, §44, p. 78-79).

Tal como o passado só possui sentido a título de passado “retido”, a partir do presente, o outro só aparece enquanto outro para-mim e enquanto “outro eu” (*alter ego*), o que, por um lado, superaria de partida o solipsismo como tese segundo a qual apenas existe o Eu e seus estados de consciência. Pois quando a subjetividade pensa aquilo que lhe é próprio, reduzindo-se à sua esfera de pertencimento e abstraindo de tudo que é alheio ou mesmo desnecessário (localidade, data, cultura, vestimenta etc.), o outro ainda continua ali, persistente, dentro da esfera perceptiva, como um “estranho” [*fremd*] que é, em certo sentido, “familiar”. Como um “outro eu”, assim como seu “eu”. De modo que o primeiro contato se dá pela “empatia” [*Einfühlung*] na qual se reconhece no corpo e no comportamento alheios as possibilidades de condutas e de intenções que me são próprias. Como escreverá mais tarde Merleau-Ponty, a vida parece ser a cada instante também vivida, ali naquele corpo que vejo e que toco. Eu percebo no outro o que poderiam ser as minhas intenções. Eu noto que ele pode aquilo que eu posso, que ele pode ver aquilo que eu vejo ou aquilo que eu poderia ver. Dá-se o encontro.



Mas, assim como não há um passado completamente passado, imemorial, não há um outro completamente outro, inacessível a mim. Ele tem que ser acessível pela descrição e, em certa medida, sua alteridade só pode figurar nos limites de sua manifestação. O outro é *outro eu*: “Admitir que é em mim que os outros se constituem enquanto outros é o único meio de compreender que eles pudessem ter para mim o sentido e o valor de existências e de existências determinadas” (Husserl, 1953, § 56, p. 109).

Na contracorrente, para Lévinas o outro só merece esta designação se ele excede toda manifestação possível para mim; se ele é *invisível*, digamos assim. Nesta condição ele ultrapassa definitivamente os atos pelos quais o apreendo e as experiências que dele posso ter. Ele é o próprio infinito, no sentido em que reconheço a grandeza e indeterminação de sua vida, mas jamais serei capaz de compreendê-la e determiná-la. Ele permanece sempre exterior, e cabe à fenomenologia prestar contas à esta exterioridade.

Nessa perspectiva, a transcendência do outro não é correlata à imanência da consciência, como no caso de Husserl, mas a ultrapassa definitivamente. Uma alteridade tão radical que circunda o campo fenomenológico do exterior e, por isso, conforma meu próprio mundo (a economia de minha “interioridade”, como escreve o autor). Ele já não é mais acessível pela descrição, mas pela ação ética – impossível dizer “quem” ou “o quê” o outro é, posso apenas agir com relação a ele. Esta troca do primado da descrição pelo da ética leva a pensar que o encontro não é tema nem da ontologia, nem da fenomenologia, mas da Ética como filosofia primeira. Pois não posso conhecer o outro, ele não é objeto de conhecimento; ele nem mesmo “é” no sentido ontológico da palavra, pois não partilhamos de uma mesma realidade ou de uma mesma propriedade fundamental. Ele é anárquico e, sob este título, só posso assumir a sua alteridade como um fato absoluto, agir com relação a ele a partir de predicados éticos e não epistêmicos. O encontro aqui é vivido como desejo, amor, aprendizado e afeto, mas não conhecido.

Num caso (Husserl) o outro está aquém da fronteira, no outro (Lévinas) ele está além. Num caso há compreensão sem encontro, propriamente dito; no outro, encontro sem compreensão. Haveria como resguardar a compreensão e o encontro, fazendo com isso uma fenomenologia que lhe seja apropriada? Esta parece ter sido a tentativa de F. Buytendijk em seu *Fenomenologia do Encontro*, do qual trataremos a partir de agora. O ensaio é uma tentativa de enfrentar um tema, por si só já bastante complexo em seus fundamentos, sem se furtar a suas inúmeras variações empíricas, que parecem desafiar a possibilidade de se pensar conceitualmente sua unidade. Neste sentido o texto parece ter um caráter inacabado, processual e experimental, representando antes um convite à retomada de sua discussão, o que esperamos fazer, de maneira introdutória, destacando sua relevância atual.

Lugar do Encontro

O ensaio *Fenomenologia do Encontro* realiza um exame dos modos de aparição e das modalidades do encontro para, por fim, expor sua gênese na reciprocidade e no amor. Aprendemos ali que a significação mais própria do encontro é a de encetar uma relação com a nossa própria existência no mundo, de modo que repousa assim como o acontecimento humano em geral (Buytendijk, 1952). Buytendijk adverte que é por meio do corpo que se inicia este encontro com o mundo, com nós mesmos e com o outro, já que “o corpo de cada um, enquanto mediação de seu ser no mundo e situação da existência própria, produzem encontros e projetos. É nesses projetos de seu corpo que o homem realiza a sua presença para os outros e para si mesmo” (Buytendijk, 1952, p. 36). Nesta centralização dos encontros em torno do corpo próprio, podemos notar que o autor já toma distância com relação ao paradigma clássico da fenomenologia, segundo o qual é a consciência o operador central destas relações. Assim, em vez da subjetividade transcendental e de sua realização na intersubjetividade, tal como já tivemos a oportunidade de observar em Husserl, aqui se opta pela existência e pela coexistência perceptiva, numa esteira de autores que compreende então de Heidegger a Binswanger, passando por Marcel e Merleau-Ponty, segundo a qual a *condição* do encontro é a reciprocidade, e a *efetivação* do encontro se dá no corpo.

Assim, o modelo teórico adotado desde o início (Buytendijk, 1952, p. 10-11) se aproxima da fenomenologia existencial e se afasta da fenomenologia transcendental. Isto significa, para dizer pouco, que Buytendijk não acompanha aqui a proposta de uma constituição transcendental do sentido de nossas experiências, a qual visa distinguir entre aquilo que é da ordem da facticidade e aquilo que é da ordem da essência, com “a magna tarefa de elaborar uma eidética do mundo da vida” (Husserl, 1976, §36, p. 144), tal como escreverá Husserl até seus últimos textos. Se fosse este o caso, o encontro seria um dos índices de um caminho que a subjetividade é capaz de percorrer reconhecendo ali os atos essenciais de sua constituição. Seríamos capazes de passar a uma “essência” ou “generalidade” dos encontros, que coordena a sua contingência e singularidade. Reduziríamos a existência do outro ao seu sentido. Por isso Buytendijk adverte, desta vez quase findado seu ensaio, que é impossível satisfazer uma fenomenologia do encontro com todas as suas modalidades essenciais e seus respectivos campos comuns de habitação. Trata-se de desvelar o sentido do encontro *no* próprio encontro, seja na alegria da reciprocidade, no drama do desencontro, ou mesmo na nostalgia do reencontro, “porque cada relação social constitui ao mesmo tempo, ainda que nem sempre em primeiro lugar, uma modalidade de encontro” (Buytendijk, 1952, p. 47).



Assim, o lugar por excelência do encontro é a contingência e a existência, não a consciência como sujeito transcendental. Abordá-lo acaba sendo uma fonte para o conhecimento fenomenológico, desde que compreendida a fenomenologia nesta chave existencial, a partir da qual o encontro permite compreender “a estrutura significativa dos atos intencionais” (Buytendijk, 1952, p. 40); e também, para o conhecimento das experiências ditas psicológicas. Por exemplo, “uma fenomenologia do encontro deve proceder da compreensão desta relação entre o homem e seu corpo” (Buytendijk, 1952, p. 39); mas sabemos que cada um tem sua esfera pessoal de vivências, sua história individual com todos os valores pertencentes à comunidade na qual habita. Deve-se, pois, ter em conta isto quando se fala do encontro, do fato de que estamos juntos do outro, mas com nossa história pessoal, parte da cultura à qual pertencemos, e no movimento de uma história e memória coletivas. Ora, como veremos, se por um lado esse contexto histórico e cultural em que nos encontramos condiciona (favorecendo, limitando ou até mesmo impedindo) nossos encontros, por outro não há encontro sem “coração” (Buytendijk, 1952, p. 16), termo com o qual Buytendijk se refere à condição transcendental de todo encontro possível. Por isso nosso contexto histórico e cultural pode, inclusive, ser um convite ao encontro do outro, um apelo à espera de uma resposta. Analisemos, então, primeiro este modo de acesso corporal ao outro para, por fim, desdobrar a significação transcendental que o encontro possui.

Ambiguidade do Encontro

Dissemos que o encontro ocorre no corpo: primeiro, na infância, pelo encontro entre o corpo da criança e o da mãe e pelo jogo infantil; segundo, já na vida adulta, onde “cada homem tem seu mundo próprio e sua própria subjetividade” (Buytendijk, 1952, p. 35), pelo encontro entre corpo próprio e corpo de outrem onde, por fim, se realiza o nosso ser. Há já aí uma cláusula descritiva, segundo a qual os encontros ditos “autênticos” são sempre entre humanos, ficando vetada aos animais a possibilidade do encontro (Buytendijk, 1952, pp. 30; 41). No caso dos encontros humanos, a condição para o encontro é a percepção de sua existência. Daí porque, para Buytendijk, não há propriamente encontro animal, assim como ele prefere o termo “frequentação” ao de encontro, tratando-se de nossas relações com as coisas do mundo (p. 22). Afinal, por quê? Porque no encontro autêntico se manifesta a ambiguidade da existência, que é para Buytendijk própria da existência humana. Trata-se do movimento próprio da transcendência, onde nos tornamos aquilo que ainda não somos e deixamos de ser aquilo que já somos. O corpo humano manifesta essa ambiguidade, através da qual ao mesmo tempo ele é “meu” e eu “sou” meu corpo. Reciprocamente, que o outro “está” em seu corpo – *num* outro corpo – e “é” seu corpo – *um* outro corpo.

Esta ambiguidade entre o familiar e o estranho também é descrita por Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção*, onde assistimos ao desdobramento de uma concepção intencional da percepção e da motricidade, e que será recuperada no ensaio de Buytendijk. Todo tema perceptivo ou estado de coisa é correlato de uma certa conduta nascente do corpo, o que faz dele um *eu natural* (Merleau-Ponty, 1945, p. 199) e do mundo percebido o lugar do encontro e da coexistência. Pois cada tema perceptivo é já partilhado por um sujeito comum – o corpo – e num ambiente comum – o mundo sensível –, antes mesmo da comunicação ou confrontação explícita entre as diversas perspectivas. Quando Buytendijk escreve que “na existência concreta, cada percepção de objetos, e isto em sua ligação indissolúvel com o movimento deliberado, se realiza [...] apenas a partir de um encontro produtivo entre o homem e seu mundo circundante” (Buytendijk, 1952, p. 20), isto poderia ser corroborado por Merleau-Ponty, quando também mostra que “antes de outrem, a coisa realiza este milagre da expressão” a partir do qual ela “nos é dada ‘em pessoa’ ou ‘em carne e osso’” (Merleau-Ponty, 1945, p. 369). Na percepção existe então uma reciprocidade daquele que sente ou vê e daquilo que é sentido ou visto; e aqui Buytendijk cita diretamente Merleau-Ponty: “para que nós percebamos as coisas é preciso que nós as vivamos” (Merleau-Ponty, 1945, p. 376).

Cabe notar que a percepção é uma primeira iniciação ao mundo e, também, ao encontro porque possui este trunfo de me abrir àquilo que eu “não sou” (Merleau-Ponty, 1948, p.165). O sujeito perceptivo que é o corpo antecipa e, ao mesmo tempo, desconhece aquilo de que vai ao encontro. Pois o mundo sensível deve ser em certa medida familiar ao corpo, sem o que não haveria encontro entre eles, e deve também permanecer-lhe nalguma medida estranho, sem o que o corpo nem mesmo seria impelido ao encontro. É preciso que o corpo conheça e na mesma feita ignore aquilo que ele conhece; ele é cúmplice de tudo o que pode figurar no campo perceptivo, mas é vítima e recolhe uma lógica perceptiva da qual não é o autor. Essa ambiguidade que o torna sujeito perceptivo em Merleau-Ponty, permite concebê-lo também como o sujeito do encontro em Buytendijk, pois ela força ao limite o conceito tradicional de subjetividade, arrancando-a de seu refúgio ensimesmado afim de levá-la alhures, noutros valores, condutas ou emoções; no limite, para a alteridade que ela até então desconhecia ou ignorava.

No que diz respeito a consciência, precisamos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser-no-mundo ou existência, porque é somente assim que outrem poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal e receber uma espécie de “localidade” (Merleau-Ponty, 1945, p. 404).



Assim, a ambiguidade é fundamental ao encontro e funciona mais como ponte do que abismo entre nós. Apreendemos no corpo alheio a presença de um ausente, de um outro. Mas também apreendemos na ausência do outro a sua possível presença que nos cerca e assombra em cada momento de nosso encontro com as coisas. O outro é ausência, pois eu ignoro a sua vida e o seu mundo, mas ele é presença, pois só o ignoro porque em alguma medida eu o reconheço como um outro sujeito. Outrem é a promessa de uma morada comum (na-morada), mas também a possibilidade de um conflito iminente. Ora, o reconhecimento de uma mesma morada pode se mostrar traiçoeiro, enquanto a iminência do conflito pode se mostrar aprendizado com a diferença do outro. A ambiguidade entre reconhecimento e ignorância define o encontro, o que leva a uma superação da crítica aventada por Hyppolite no início deste ensaio. Para Buytendijk a experiência do encontro é “a insegurança na familiaridade, a alienação na presença, a obscuridade na revelação, o vazio na plenitude” (Buytendijk, 1952, p. 36). De modo que outrem nunca é completamente apreendido em sua presença, assim como as coisas, que também precisam ser vividas numa ambiguidade oriunda ao seu inacabamento perspectivo. Ele está sempre em devir, mas, ao contrário do que possa parecer, isto não revela uma dificuldade de princípio, e sim a possibilidade de que aquilo que encontramos seja a alteridade de uma pessoa, a um só tempo presente e ausente, em devir, num “devir que é” (Buytendijk, 1952, p. 38).

Nesse sentido se destaca no ensaio o fenômeno da imitação (Buytendijk, 1952, p. 32-34), por participação concreta no caso dos animais, e daí, segundo o autor, o falso encontro entre eles, e por participação abstrata, no caso humano, pois nesse caso “não *sou* apenas meu corpo mas *tenho* meu corpo” (os termos “concreto” e “abstrato” tomamos de Merleau-Ponty, que aqui cabem perfeitamente para explicitar essa passagem no ensaio), ambiguidade que reaparecerá à frente com os termos “por seu corpo e em seu corpo” (Buytendijk, 1952, p. 40), como já adiantamos.

Buytendijk explora por meio da imitação, a transitividade entre o comportamento do outro e o meu, mais precisamente, entre seu corpo e o meu, para enfatizar a possibilidade de comunhão e mistura de nossas vidas, assim como o fará com o fenômeno do diálogo, no qual, citando o próprio Merleau-Ponty, afirma que eu e o outro formamos um sistema no qual pensamos juntos por meio das palavras, gestos e entonações (Buytendijk, 1952, p. 44).

Nesse contexto surge a noção de esquema corporal, enfatizando a importância do outro para preencher a abertura e incompletude do meu próprio corpo ou subjetividade (Buytendijk, 1952, p. 33-34). Ora, a saída para as relações entre a subjetividade e o mundo e, daí, com a alteridade passa por uma reforma da própria noção de subjetividade; não mais um psiquismo distinto do fisiológico, mas como *subjetividade perceptiva*. Se o outro está no gesto, na sua conduta, a própria noção de corpo também passa, junto com aquela de “psiquismo”, por uma renovação a partir das descobertas a respeito do “esquema corporal” ou “postural”. Mesmo a noção de corpo próprio, do corpo que “temos” ou, então, “somos”, não é uma noção passível de ser apreendida despojada do ambiente em que habitamos, da situação em que nos encontramos e da conduta que ensinamos. Trata-se, para dizer pouco, de um sistema de equivalência e de transposições intersensoriais entre o corpo e o meio, a partir do qual a intencionalidade e o gesto se dão juntos. Não há visada e o gesto correspondentes, assim como não existe gesto sem o objeto ou conduta correspondentes; um, seguido do outro. Quando a mão intercede ao lápis para, então, escrever, não há uma separação entre o corpo, o movimento de apreensão, a realização do gesto pretendido e a formulação do sentido no papel (mesmo num artigo que se escreve a quatro mãos). Antes dessa separação, o que ocorre é uma só conduta que visa a um sentido; para resumir ainda mais, há um só “sentido gestual” ou “motor” (Merleau-Ponty, 1945, p. 165), que desvela que “todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento” (Merleau-Ponty, 1945, p. 128). Pois bem, *é este sentido motor que o corpo próprio apreende no corpo do outro como conduta e alteridade nascente*. Aqui, o esquema corporal passa a ser revelador não apenas de uma relação indissolúvel ao mundo, mas também a outrem: *“a relação com o outro tem o valor de uma verdadeira estrutura; é um sistema de relações no interior de minha experiência”* (Merleau-Ponty, 2001, p. 320). Quando eu vejo o outro eu não apreendo ou deduzo um psiquismo, mas um comportamento que visa a um meio assim como eu. É na conduta que a experiência deixa de ser propriedade do minha ou dele, para se tornar comum.

Se meu corpo não é conhecido apenas por uma massa de sensações estritamente individuais, mas também como um objeto organizado em relação ao meio, disso resulta que a percepção de meu corpo pode ser transferida ao outro e que a imagem do outro pode ser imediatamente “interpretada” por meu esquema corporal (Merleau-Ponty, 2001, p. 311).

Daí a ambiguidade do jogo entre ser e ter o próprio corpo, muito enfatizada por Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção*, aliás, também por meio dos papéis sociais (cf. pp. 103; 121; 191; 512; 517). Nesse sentido, enquanto escolho entrar e participar de um rito social, a certa altura do meu engajamento já não sou livre para escolher da mesma forma que era antes de entrar; sou tomado pelo ritual, pelo papel que desempenho, assim como, após a mímica de dormir, sou tomado pelo sono, e num caso como no outro será ainda minha abertura ao mundo sensível por meu corpo que me despertará da situação (Merleau-Ponty, 1945, p. 191), assim como, mergulhado em um luto profundo que parecia encerrar minha vida ali, uma luz me atrai despreziosamente a atenção, recomeçando lentamente minha vida no mundo por meio dos sentidos anô-



nimos de meu corpo (Merleau-Ponty, 1945, p. 100). A essa bela passagem na obra de Merleau-Ponty, podemos acrescentar, à luz do que dissemos antes sobre o esforço que habita a vida, que o cansaço também nos retira intermitentemente de nossos engajamentos, devolvendo-nos, ao menos em tese, ou, talvez melhor, recuando-nos em direção à generalidade dos sentidos de nossa vida natural.

Mas, afinal, entre reconhecimento e estranhamento como o encontro se dá? É preciso avançar um pouco mais.

Reciprocidade e Desigualdade

Dito tudo isto, é preciso existir de fato uma “disponibilidade” para o encontro, como uma espécie de pré-requisito mínimo à sua experiência. Pois a partir dessa disponibilidade inicial que, em seguida, eu e outrem tornam-se amigos ou inimigos, agentes e pacientes, seja no companheirismo ou no desafeto, e assim por diante. Buytendijk distingue encontros autênticos, onde ocorre o encontro com outro “ser humano”, e encontros aparentes, onde passamos despercebidamente entre coisas e meros transeuntes; a bem da verdade, só os primeiros merecem seu nome, pois “cada encontro humano é de alguma maneira mútuo, recíproco” (Buytendijk, 1952, p. 42) e só ali há encontro com um “outro”.

Assim “a reciprocidade é a condição de um encontro *efetivo*”, se bem que o autor não hesite em acrescentar que “ela é raramente completa” (Buytendijk, 1952, p. 42). Isto parece situar o encontro na perspectiva do reconhecimento, mas não podemos nos enganar aqui: se a reciprocidade é uma condição para o encontro, contudo, o mais comum é a “desigualdade” no encontro, mesmo entre mãe e filho, médico e paciente (Buytendijk, 1952, p. 42). Como veremos, esta reciprocidade completa somente se dá nas experiências limites do “dom”, da “revelação” e com o “encontro amoroso”. Mesmo assim, o autor descreve a desigualdade também como uma espécie de “condição” (Buytendijk, 1952, p. 42) para os encontros, que se evidencia na complementaridade de papéis, onde o médico só pode cumprir seu papel quando o paciente cumpre o seu, onde o adulto só se realiza face à criança, o vendedor face àquele que compra, e assim por diante. Por meio dela a maioria dos encontros ocorrem, quando há intenção por parte do sujeito quanto a outrem, à conduta alheia e, no limite, mesmo na relação entre diversas culturas. Ela pode funcionar como uma “condição”, de fato constatada nos encontros, já que pela desigualdade entre médico e paciente, professor e aluno etc., se pode atingir, então, a reciprocidade da confiança, do tratamento adequado e humano, do aprendizado etc.

Exploremos a relação a partir de um exemplo. O médico pode ter apenas um encontro intramundano com uma doença (encontro com o mundo ambiente ou inter-humano) e permanecer na desigualdade de papéis ou, pelo contrário, um encontro com a existência de um paciente (doente) e que então utiliza a desigualdade de papéis para a reciprocidade, operando em vista da reciprocidade. Somente assim descobrimos a desigualdade como uma “condição” constatada em nossos encontros, e que assume então um caráter positivo (ao contrário do que uma leitura mais apressada do ensaio parece sugerir), quando, no mesmo exemplo, o médico não encontra apenas um *corpo-coisa doente*, mas *outra existência que sofre*. Se ele o faz, é no papel de médico, desigual com relação ao do paciente, mas também enquanto outro existente, cuja reciprocidade se nota no encontro autêntico entre ambos.

Portanto, a desigualdade é uma condição para o encontro, mas que não funciona do mesmo modo que a reciprocidade, e isto é crucial no texto de Buytendijk. A desigualdade é uma condicionante contingente e crucial, já que ela condiciona lugares desiguais de fala, de poder e de papéis que, por sua vez, é condicionada fundamentalmente pela reciprocidade, capaz de *efetivar* um encontro autêntico.

Por que Fenomenologia?

Feitas essas distinções e ponderações de ordem conceitual, é preciso avançar um pouco mais no intuito de descobrir o saldo doutrinário deste ensaio. Pois, como indica o título do ensaio de Buytendijk, trata-se de uma “fenomenologia” ou de uma abordagem fenomenológica do encontro. O que Buytendijk entende por isso?

Imediatamente, que o encontro é sempre correlativo de uma “vivência” do encontro; “o encontro é um ‘fenômeno’ no sentido privilegiado do termo” (Buytendijk, 1952, p.10). E que esta vivência se refere à nossa própria existência. “Uma fenomenologia do encontro deve então sempre ser igualmente uma contribuição para o conhecimento da existência” (Buytendijk, 1952, p. 9). No encontro é o nosso ser que está em jogo, não como um dentre os objetos de manifestação possíveis, mas como manifestação primordial do ser como ser-com [*mit-sein*] como existencial de nosso ser-no-mundo [*In-der-welt-sein*] (Buytendijk, 1952, p. 13) e, numa reformulação hipotética, como ser-com-o-mundo [*Mit-der-welt-sein*]. A hipótese heurística permite compreender melhor aquela ambiguidade fundamental do encontro já descrita. Pois o homem “é” seu corpo, como consciência encarnada nele, mas também “está” em seu corpo, como consciência engajada no mundo, e por isso “devém” homem junto “com” o mundo ou, como conclui Buytendijk em nota, “o homem pelo corpo e por meio do corpo devém com o mundo” (Buytendijk, 1952, p. 40; nota). Com o outro, esta hipótese também se verifica: o outro está *por* seu corpo presente *em* seu corpo (Buytendijk, 1952, p. 40), o que significa que a corporeidade é aqui simultaneamente o *modo de acesso* a outrem e a *transcendência correlativa* à alteridade do outro.



Com uma fenomenologia do encontro não se trata, então, de uma descrição em terceira pessoa, digamos, de uma investigação empírica a respeito das diversas culturas e papéis socialmente operados, e que permitiria gradativamente induzir as regras de aproximação ou de distanciamento entre interlocutores. Mas também não se trata de uma descrição privilegiadamente em primeira pessoa, vale dizer, do sujeito de conhecimento que constitui o encontro a partir de sua esfera própria de sentido, tal como no modelo husserliano supracitado o *Ego* constitui a partir de si o outro, como *alter Ego*. Na verdade, a resposta a respeito de “qual” a abordagem fenomenológica de Buytendijk está na própria formulação: trata-se de uma fenomenologia baseada no “encontro”, que não somente descreve “o” encontro como uma manifestação ou um fenômeno entre outros, mas que é alimentada pelo encontro, e assim desenvolve uma descrição eminentemente dialógica. Nela constatamos que a experiência é “nossa” antes de ser “minha” ou “sua” e que o encontro não é um fato entre outros, mas a modalidade intencional por excelência, a partir da qual não vamos apenas ao encontro de outrem, mas mesmo das coisas, neste ser-com-o-mundo. O mundo é relacional desde logo, e Buytendijk parece se posicionar desde o princípio na perspectiva do mundo como lugar do encontro ou, se quisermos, do encontro como abertura da possibilidade de mundo(s). O mundo é sempre comum e sempre plural porque ele passa a ser compreendido *a partir* do encontro. E é isso o que liga o estudo fenomenológico do encontro ao estudo fenomenológico do comportamento propriamente humano (oriundo, por sua vez, de um estudo do comportamento animal em geral)¹. Se a questão urgente passa a ser neste ensaio a relação inter-humana, é porque com uma fenomenologia do encontro trata-se de remontar à origem ou fonte do homem, compreendida no “processo implicando o mundo circundante e o mundo inter-humano” (Buytendijk, 1952, p. 10) e que permite o elo entre os escritos de Buytendijk.

Se este nos parece o saldo doutrinal do ensaio, qual seria seu legado para nós? Retomemos, com esse intuito, o que nos parece mais significativo no ensaio para algumas questões e considerações finais.

Algumas Questões e Considerações

Buytendijk reúne em seu ensaio temas e questões que atravessam a história da fenomenologia desde Husserl. O ensaio trata, sobretudo, do encontro com o outro, mas passa, também, pela questão do encontro com as coisas do mundo e, de modo geral, do encontro com o mundo enquanto horizonte do Ser, visto que no ensaio Buytendijk apoia-se em grande parte na filosofia de Heidegger, mais precisamente, na condição fundamental do *Dasein* enquanto ser no mundo com o outro. Assim, somos tentados a dizer que o encontro mais radical ou fundamental seria o encontro do *Dasein* consigo mesmo na alteridade do Ser. Por que não dizer, então, encontro fundamental expresso pelo espanto, que encerra o estranho junto à verdade, numa duplicidade constitutiva do existir humano: no encontro consigo mesmo, cujo saber imanente não é fundamento da própria existência; com o mundo, cuja luz se dobra de sombras ou cuja visibilidade é forrada de invisível (Merleau-Ponty); e com o outro, o visível que me vê e penetra em meu ser, ainda que sem me conhecer propriamente, e que se guarda em retiro diante do olhar com o qual busco apreendê-lo ou a ele me juntar. Neste sentido, no ensaio, Buytendijk se serve dos termos “*heimlich*” e “*unheimlich*”, tomados de Gabriel Marcel, para expressar essa dualidade, sobretudo no encontro com o outro (Buytendijk, 1952, p. 35-36).

Deixemos de lado, aqui, o estatuto da alteridade do outro em Heidegger, aparentemente mais um duplo do si do *Dasein* do que sua diferença propriamente dita, visto pertencerem ambos à mesma comunidade ontológica; nesse caso, talvez nosso encontro mais inquietante seja com os animais, mais precisamente, com o olhar da criatura (animal), como diz Rilke num outro sentido (Barbaras, 2011, p. 166), ou mesmo com as coisas do mundo que, a despeito da nossa relação significativa e comunicativa com elas, muito destacada no ensaio com Merleau-Ponty, cuja “linguagem” nosso corpo esposa (Buytendijk, 1952, p. 20; 22), também representam a adversidade que precisamos dominar, a começar do nosso próprio corpo (sustentado, primeiro pela mãe), a ser assumido por um esforço que deve recuar intermitentemente para se recompor no descanso do repouso ou do sono, mesmo no gozo da vida, esforço que por fim será vencido pela decrepitude da velhice com a própria morte, se esta não lhe ocorrer antes por meio de um acidente físico ou doença, ambos a serem, também, superados eventualmente durante a vida. De modo que nosso corpo não é apenas uma potência virtual de ser e gozar no mundo (no ensaio, “ser por meio do corpo ou pelo corpo”), mas também um ser objetivo (no ensaio, “ter um corpo ou ser num corpo”) que também resiste ao movimento da própria vida em seu próprio seio.

Nesse sentido, talvez possamos inverter esta linha de pensamento e justamente dizer que é no encontro com o outro que procuramos a saída do encontro com a adversidade do mundo para um mundo mais habitável, isto é, acolhedor e, no caso do amor (como o primeiro sorriso da criança para a mãe, que representa o

¹ O que levaria a uma digressão passando novamente por Merleau-Ponty, referência insistente de Buytendijk, e que provém de um jogo de influências bastante curioso entre os autores. O que Merleau-Ponty denominou como “intencionalidade original”, e que é a “motricidade”, pode ser lido como uma formulação filosófica que passa pela “intencionalidade do meio” [*Umweltintentionalität*] desenvolvida pelos psicólogos da época, além da compreensão da “intenção motora” [*Bewegungsentwurf*] presente nos escritos de Buytendijk (Buytendijk & Plesner, 1936, p. 94). Doravante, numa inversão curiosa entre influenciador e influenciado, o reencontro de Merleau-Ponty com Buytendijk ocorre quando este, por sua vez, passar a se alimentar da intencionalidade original da percepção para escrever sua *Fenomenologia do Encontro*. De modo que o encontro entre os dois é então multifacetado e a intencionalidade que dele provém é, de fato, recíproca. Como escreve Dekkers, “por volta de 1945 os papéis se invertem. A partir daquele momento Buytendijk adota com gratidão o modo de pensar de Merleau-Ponty a fim de formular sua própria concepção sobre os humanos e seu mundo em termos fenomenológico-existenciais. De uma perspectiva filosófica Merleau-Ponty deixou de ser um pupilo de Buytendijk para ser tornar o seu professor” (Dekkers, 1995, p.22).



limiar da entrada para um mundo novo – Buytendijk, 1952, p. 30-31), como a resposta da existência para a vida, resposta efetiva, naturalmente, e não conceitual. É assim, aliás, que Buytendijk, citando Marcel, descreve “a tristeza sem nome que todos já experimentamos em certos quartos de hotel onde tivemos o sentimento de não termos ninguém a quem falar” (Buytendijk, 1952, p. 35-36). E é nesse sentido, também, que o autor interpreta por meio do amor a superação da ontologia de Heidegger por Binswanger (Buytendijk, 1952, p. 30; 52), amor que representaria o ideal do encontro com o outro na comunidade do “nós” (Buytendijk, 1952, p. 42), no qual a reciprocidade, condição “de um encontro *efetivo*” (Buytendijk, 1952, p. 42), seria completa.

Neste sentido, ainda, não parece coincidência se Buytendijk, por sua vez, abre e fecha o ensaio com o fenômeno do rito religioso, cujo encontro com o “sagrado” parece encerrar a essência do sentido presente em qualquer encontro, assim como, no ensaio, o outro aparece habitando seu corpo como Deus habita o templo de oração, com a diferença, bem marcada pelo autor, de que para encontrar Deus no templo eu preciso crer nele, enquanto o outro se apresenta efetivamente a mim em seu corpo.

E, no entanto, como vimos, Buytendijk diz, citando Binswanger, que para encontrar o outro é preciso escolher encontrá-lo (Buytendijk, 1952, p. 14), ser com o outro ao invés de simplesmente passar ao seu lado. Ao que o autor completa, “como escolha condicionada pela história e pelo sentido objetivo do encontrado” (Buytendijk, 1952, p. 14), evitando, assim, o risco de uma definição abstrata ou formal. Nessa direção, talvez devamos acrescentar, com Merleau-Ponty (1945), o movimento inverso, este pelo qual também somos escolhidos pelo outro, isto é, pelo papel social que nos foi atribuído em um jogo no qual nos determinamos reciprocamente, na harmonia ou no conflito, ou pela ação direta ou indireta do outro sobre nós. Por exemplo, o feitor que açoita o escravo é também o braço do homem branco que não está ali, mas que o negro reconhece, em última instância na categoria do branco de uma sociedade que se impõe sobre a sua, e que ele não escolheu, assim como na formação dos papéis sociais que condicionam historicamente nossos encontros, as escolhas podem ser tão relativas quanto aquelas do príncipe em seu papel, como diz Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* (1945, p. 103-104).

Por isso consideramos muito atual, no ensaio, esta ênfase no condicionamento social e histórico dos nossos encontros com o outro, marcada por ritos e papéis sociais, que nossos encontros são sempre orientados por papéis sociais (Buytendijk, 1952, p. 8), afirmação ao mesmo tempo trivial mas de grandes consequências para uma fenomenologia do encontro. Afinal, uma fenomenologia concreta dos nossos encontros sob a generalidade da estrutura da alteridade em nossas vidas, assumida, pois, sempre em determinada situação de mundo social, deve nos levar a uma ética concreta, comprometida com uma política dos afetos, pois para perceber e encontrar o outro é preciso vivê-lo, como diz Buytendijk com Merleau-Ponty, a respeito, mesmo das coisas (Buytendijk, 1952, p. 20).

Podemos finalizar este nosso percurso, perguntando, pois, sobre o significado do grande destaque dado por Buytendijk ao condicionamento dos nossos encontros com o outro, por meio dos nossos papéis históricos e sociais. E cremos que a resposta a esta pergunta se encontra no destaque da estrutura na qual se assenta a fenomenologia do encontro elaborada pelo autor, e que perpassa toda a descrição do seu ensaio, embora seja explicitada apenas ao seu final. Trata-se da distinção entre encontros simétricos e assimétricos (Buytendijk, pp. 57-59). Já notamos que o autor abre e fecha o ensaio em torno da questão dos ritos mágicos e religiosos que visam o encontro com o “sagrado” ou, poderíamos dizer, a realidade que encerra, de qualquer forma que seja, o segredo ou destino de nossas vidas. Não é coincidência, pois, se logo no segundo parágrafo do ensaio, na qual o autor passa do ritual religioso para os de nossos encontros, Buytendijk destaca o que seria próprio a todo fenômeno de encontro: “o segredo inesgotável do outro” (Buytendijk, 1952, p. 7). No caso do “misterioso” e do “sublime” (p. 56), isso é patente. E é aí que surge a importante distinção entre encontros simétricos e assimétricos, com os quais problematizaremos a questão do encontro por meio dos papéis sociais.

Para Buytendijk, tratando-se do encontro religioso (no ritual ou no templo) com o sagrado, a relação é simétrica, na medida em que o homem se desfaz de sua singularidade, tomado pela solenidade do rito. Podemos dizer que o homem é só papel na atividade solene. Nesse sentido dizemos que nessas ocasiões o comportamento é formal, justamente porque não cabem manifestações individuais, espontâneas ou naturais. E aqui entra o que nos parece o problemático dos papéis sociais em nossos encontros sociais, pois o papel, por definição, é impessoal ou despido de individualidade, fato destacado por Silva (2014) logo no início de sua leitura do ensaio (p. 2). Não por acaso Buytendijk compara o ritual da prece ao ritual militar (Buytendijk, 1952, p. 58), nos quais o respeito e a submissão se impõem. O que significa, por sua vez, que não há, em caso de solenidade, espaço para a reciprocidade. Neste caso,

a distância é um hiato real imediatamente apreendido no quadro da situação e que exclui toda possibilidade de uma presença recíproca sobre um pé de igualdade. Nesse caso o homem é obrigado a recorrer a meios suprapessoais que ele não pode tomar de um domínio de sua experiência individual, mas que lhe são dados pelo saber coletivo concernente ao fundamento da solenidade da situação e pela tradição na qual ele é situado (Buytendijk, 1952, p. 57).

Ao contrário, em nossos encontros assimétricos, reserva-se a cada um “o fato de permanecer parcialmente si mesmo” (Buytendijk, 1952, p. 58). Ou seja, de na relação com o outro reservar-se parcialmente cada



um em seu reduto de existência singular: “Essa reticência, essa reserva parcial é essencial para nossa presença no encontro e frequência do outro. Ela é tanto mais explícita quanto a consciência de si e o momento pessoal são mais visados na presença” (p. 58). Naturalmente, como dissemos, presença que traz oculta sua história de vida singular, considerando que a consciência, como diz Buytendijk à luz do Merleau-Ponty da *Fenomenologia da Percepção*, é sempre engajada e formada em seu contexto histórico de vida. Nesse sentido, podemos fazer, aqui, algumas observações a esse respeito, porque, embora banais, são comumente ignoradas. Quando encontramos alguém, em geral, como enfatiza Buytendijk, no contexto de nossas relações e papéis sociais, sempre o encontramos em determinado momento de sua vida e da nossa, condição também ressaltada pelo autor (Buytendijk, 1952, pp. 14-15). É assim que travamos, frequentemente, nossos encontros cotidianos. E a partir deles, vislumbramos o ser deste outro: sua aparência, estilo, posição e manifestação localizada no mundo. E, no entanto, assim como o papel social é impessoal, essa primeira identificação do outro inevitavelmente tende a incorrer em uma simplificação do outro. Em termos sartreanos, que disse isso muito antes de Foucault, em sua objetivação: fulano é assim, é isso e aquilo etc. Mas basta uma revelação inédita sobre seu passado para sentirmos um choque que nos obriga a rever nossos juízos sobre o outro, e assim poderíamos seguir pelos meandros de sua vida até “chegar” ao fundo do seu olhar, irreduzível a todos esses valores nos quais ele se forma e se realiza no mundo, e que é o que lhe confere a responsabilidade pelo seu ser atual e o sentido aberto de sua existência, enquanto estiver vivo.

Vale dizer, nesse contexto, que nossas relações são, em geral, sempre assimétricas, também devido à diferença de nossos papéis sociais e posições no mundo diante do outro, inclusive devido a diferenças de idade. São encontros pautados pela presença a si em determinada situação ou papel social na relação com o outro, marcada, pois, pela distância característica da comunicação em jogo. Por isso dissemos que a assimetria de nossos encontros não se deve, pois, apenas à reserva própria a cada um de nós na distância constitutiva de nossa relação, mas também aos papéis assumidos por cada um de nós nessas relações (Buytendijk, 1952, p. 14).

Nesse sentido dissemos que o amor como comunidade do “nós” (Binswanger) seria, para o autor, o ideal de uma reciprocidade completa, diante, pois, da generalidade de nossos encontros sociais, nos quais a reciprocidade, condição de encontro, é sempre incompleta. Ora, o que caracterizaria essa comunidade amorosa, a ponto desse amor tornar-se, assim, o ápice da possibilidade de nossos encontros pessoais? Acompanhando Binswanger, Buytendijk considera esse amor a condição transcendental de todos os nossos encontros. Sem ele não poderíamos realizar, ainda que geralmente de forma incompleta, o encontro com o outro. Citando Binswanger, o autor afirma que “a existência é já, em si, encontro amoroso... revelação de ‘ti’ por ‘mim’ e de ‘mim’ por ‘ti’ no ‘nós’. É somente porque é assim que eu posso te encontrar e te escolher, e reciprocamente” (Buytendijk, p. 52), “possibilidade originária” daqueles que se amam e de todas as formas de encontros possíveis, inclusive conflituosos.

O que significa, em última instância, que o ápice do encontro com o outro transcende os papéis sociais, “situando-se” alguém ou além dos papéis em que somos no mundo. Afinal, Buytendijk, mais uma vez citando Binswanger, diz que o sentido do “encontro amante” é o de “ser junto no amor” supraespacial, supratemporal e supra-histórico (Buytendijk, 1952, p. 53). É a realização recíproca do dom, presente ou graça. No caso dos amantes, uma possibilidade mais próxima, sujeita às contingências e condições históricas de cada um (nesse sentido se diz “encontrar o amor de sua vida”), no caso das relações sociais, certamente, uma comunidade por vir, ainda distante, mas um *telos* que não se visaria se já não estivesse presente na estrutura de nossa existência, como mostra o primeiro sorriso da criança para a sua mãe.²

Consideração Final

A riqueza do ensaio de Buytendijk, *Fenomenologia do Encontro*, está no número de questões que suscita; riqueza que pode ser expressa por uma variedade significativa de temas e perguntas, que reunimos em nosso texto e que concorreram, inclusive, ao título do artigo. Temas e perguntas que deixamos ao leitor, como convite a novas leituras e investigações para a realização de uma fenomenologia do encontro. A saber, pensamos em intitular o percurso que realizamos nos seguintes termos: “Ir ao outro de coração: a significação transcendental do encontro em Buytendijk”; “O estranho familiar: sobre o encontro em Buytendijk”; “Que papel o outro tem em minha vida? O encontro como tarefa primeira da fenomenologia em Buytendijk”; “É possível encontrar com outrem? Buytendijk entre reciprocidade e desigualdade”; “O paradoxo do encontro em Buytendijk: entre reciprocidade e desigualdade”; “O encontro como tarefa primeira da fenomenologia: um legado de Buytendijk”.

Se optamos por “O encontro como tarefa primeira da fenomenologia. Reciprocidade e desigualdade em Buytendijk”, é porque nos pareceu que cobre melhor o percurso realizado no artigo: com a primeira frase,

² Encontramos uma corroboração a essa nossa chave de leitura do ensaio de Buytendijk no trabalho de Mahéo (2012) sobre a concepção do amor em Binswanger, e por isso vamos sintetizá-lo naquilo que mais interessa para a nossa questão. Ao contrário da angústia em Heidegger, que opera a saída da cotidianidade “por baixo”, revelando-lhe seus fundamentos, isto é, a abertura de Ser que a torna possível, podemos dizer que o amor, em Binswanger, sai da cotidianidade “pelo alto” (p. 120). Daí Binswanger falar em um além-mundo do amor, que não significa a saída dos amantes do mundo, propriamente dito, mas outra forma de abertura desse mundo, que o autor intitula a forma do “coração” (p. 121). Ora, essa forma revela uma nova compreensão do nosso ser e do ser em geral, e não por acaso Binswanger a compara “ao *tremendum* religioso” (p. 122). O mundo passa, então, a ser menos significativo do que o “coração”, ou, antes, passa a ser a condição para o encontro. Por isso esse mundo é também, desde o princípio, o mundo do “tu” (p. 123).



procuramos destacar o princípio organizador do sentido transcendental do encontro no ensaio de Buytendijk, cujo objeto é o amor; com a segunda frase, procuramos destacar o conteúdo que atravessa o ensaio, que mostra os encontros marcados pela reciprocidade e desigualdade dos papéis sociais. Cabe ao leitor avaliar o quanto nossa escolha foi acertada, talvez escolher o seu ou formular outro que lhe pareça mais adequado ao artigo; ao mesmo tempo, fica convidado a pensar a respeito e a remontar as peças do quebra-cabeça que montamos da fenomenologia do encontro, de Buytendijk.

Referências

- Barbaras, R. (2011). *Investigações fenomenológicas, Em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR.
- Buytendijk, F.J.J. & Plessner, H. (1936). Die Physiologische Erklärung des Verhaltens. *Acta Biotheor* **1**, 151–172. <https://doi.org/10.1007/BF02147637>
- Buytendijk, F. J. J. (1952). *Phénoménologie de la rencontre*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Dekkers, W.J.M. (1995). F.J.J. Buytendijk's concept of an anthropological physiology. *Theoretical Medicine* **16**, 15–39. <https://doi.org/10.1007/BF00993786>
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1953). *Méditations cartésiennes*. Paris: J. Vrin.
- Husserl, E. (1959) Troisième colloque philosophique de Royaumont, 23-30 avril 1957 [organisé par le Cercle culturel de Royaumont], Paris: Minuit.
- Mahéo, G. (2012). Binswanger, La réponse de l'amour. *Alter Revue de Phénoménologie*, **20**, 111-128.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1948) *Sens et non Sens*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse (FR): Éditions Verdier.
- Sartre, J-P. (1947). *Situations, I. Essais Critiques*. Paris: Gallimard.
- Silva, C. A. F. (2014). A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro. *Revista Estudos Filosóficos (UFSJ)*, **13**, pp. 73-86. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2122>

Recebido em 07.12.2020 – Aceito em 12.02.2021



THE ENCOUNTER AS THE PRIMARY TASK OF PHENOMENOLOGY. RECIPROCITY AND INEQUALITY IN BUYTENDIJK*

O encontro como tarefa primeira da fenomenologia. Reciprocidade e desigualdade em Buytendijk

ANDRÉ DIAS DE ANDRADE**
REINALDO FURLAN***

Lo encuentro como tarea primordial la fenomenologia. Reciprocidad y desigualdad em Buytendijk.

Abstract: The paper present and discuss F. J. J. Buytendijk's essay Phenomenology of Encounter. Initially, we briefly situate the relevance off the problem of encounter on phenomenology, taking Husserl and Lévinas as opposite parameters. We will see that Buytendijk himself make use of numerous authors from phenomenology as key pieces to the composition of the essay, such as Heidegger, Merleau-Ponty and Binswanger. Next, we try to explicit in his essay the question of encounter based on four topics: the place of encounter, which has an existential character engaged on historical and social context; ambiguity, as the essential mark of the encounter; reciprocity, as the condition of encounter, most of the time ia a situation of inequality, highlighting the question of social roles; and its balance to phenomenology, in which the encounter isn't a subject among others, but the starting point to the phenomenology and interrogation of our own experiences. Finally, we end with questions and final considerations, with which we seek to assume Buytendijk's essay legacy for ourselves.

Keywords: Buytendijk; encounter; phenomenology; relationship with other; otherness.

Resumo: O artigo apresenta e discute o ensaio Fenomenologia do Encontro, de F. J. J. Buytendijk. Inicialmente, situamos, brevemente, a relevância do problema do encontro na fenomenologia, tomando, como parâmetros opostos Husserl e Lévinas. Ver-se-á, no artigo, que o próprio Buytendijk se serve de vários autores da fenomenologia enquanto peças chave para a composição do ensaio, entre os quais Heidegger, Merleau-Ponty e Binswanger. A seguir, buscamos explicitar, no ensaio do autor, a questão do encontro em quatro tópicos: o lugar do encontro, de caráter existencial engajado ao contexto histórico e social; a ambigüidade, como marca essencial do encontro; a reciprocidade, como condição do encontro, no mais das vezes em situação de desigualdade, com destaque para a questão dos papéis sociais; e seu saldo para a fenomenologia, no qual o encontro não é um assunto entre outros, mas ponto de partida para a fenomenologia e interrogação de nossas experiências. Por fim, encerramos com questões e considerações finais, com as quais procuramos assumir o legado do ensaio de Buytendijk para nós.

Palavras-chave: Buytendijk; encontro; fenomenologia; relação com o outro; alteridade.

Resumen: Este artículo presenta y discute lo ensayo fenomenología de lo encuentro, de F. J. J. Buytendijk. Inicialmente, situamos brevemente la relevancia del problema del encuentro en la fenomenología, tomando a Husserl y Lévinas como parámetros opuestos. Se verá, en el artículo, que el propio Buytendijk utiliza a varios autores de la fenomenología como piezas clave para la composición del ensayo, entre ellos Heidegger, Merleau-Ponty y Binswanger. A continuación, tratamos de hacer explícito, en el ensayo del autor, la cuestión del encuentro en cuatro temas: el lugar del encuentro, de carácter existencial comprometido en el contexto histórico y social; la ambigüedad, como rasgo esencial del encuentro; la reciprocidad, como condición del encuentro, en la mayor parte del tiempo en situaciones de desigualdad, con énfasis en el tema de los roles sociales; y su saldo para la fenomenología, en el cual el encuentro no es un tema entre otros, sino el punto de partida para la fenomenología y para lo interrogatorio de nuestras vivencias. Finalmente, terminamos con preguntas y consideraciones finales, con las que buscamos asumir el legado del ensayo de Buytendijk para nosotros.

Palavras-clave: Buytendijk; encuentro; relacion com lo outro; alteridade.

* This work was supported by Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) and Universidade de São Paulo (USP).

** Post-Doctoral Student in Philosophy, Universidade de São Paulo – USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Email: andre8ada@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5962-7065> - Auxílio Fapesp (Proc. 2019/21515-5).

*** Universidade de São Paulo – USP (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Departamento de Psicologia). Email: reinaldof@ffclrp.usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2117-3886> . Auxílio Fapesp (Proc. 2018/24315-4).



The problem of encounter

Beyond all its propositions concerning the theory of knowledge, the phenomenological motto – “to the things themselves” – also seems to have put the problem of Other back into philosophy. For just as the meaning of a wide range of objectivities comes to be considered in its own manifestation, in “flesh and blood” as it is said, the existence of other subjectivities and their otherness is also replaced in the scope of its manifestation and in its carnal presence. With the *Leibhaftigkeit*'s conception of the presence of things and of others, phenomenology has sought since its beginning to overcome solipsism that haunts the philosophies of consciousness. After all, how could it be possible to get out of myself and find another, another “I” at the same time different from me? Well, this question can also be marked as the question of the possibility of the “encounter”: how is it possible to have an encounter, in particular with the other?

In a brief but crucial incursion to the speech of Van Breda in the famous “Husserl Royaumont Colloquium” (1957), Jean Hyppolite asked if this experience of the encounter does not presuppose a pre-understanding of what will be found; and conversely, if all understanding does not, in turn, presuppose an encounter with something. Notable since at least Plato, in *Menon*, the circularity of the argument seems to attest to the effectiveness of phenomenology when it restricts the being of the other to its manifestation – reestablishing all the charm and horror in things, as Sartre writes (1947, p. 32) –, and at the same time compromise this effectiveness, since there seems to be an inherent difficulty in avoiding this pre-understanding of the immediate presence of the other, a condition for the reception to be worthy of an “otherness”.

Let us take the dimension of the problem. The encounter with the transcendence and otherness must rest beyond what I already understand for the other to be truly “other”. But at the same time there seems to be a limit to this transcendence or otherness, insofar as to find it I need to recognize it as such; i.e., understand it in a certain sense, which makes it, therefore, part of me or of my world. In this respect the question of otherness, relaunched by phenomenology, seems to be the most difficult both for the phenomenological approach and for human understanding in general.

First, we can ask if this other existence that appears at the contact border or in the perceptual field is beyond the border, as a completely unknown, non-phenomenological foreigner, or if it is prepared at the border, as a horizon or background of my conscious experience, which then has a fundamentally intersubjective dimension.

In short, the question again is whether other is anticipated, and there is only an encounter with what is already understood and recognized to some extent, or if he is not anticipated, but then I could never find him since I would not be able to understand, recognize and even describe him. “Who” is at the same time in this face that I contemplate and beyond it? After all, “who” talks, writes and thinks with me? Do I not write alone?

The problem seems to be faced primarily in Husserl's phenomenology, especially in his *Fifth Cartesian Meditation*. There, the author approaches the other within the limits of his appearance, since it is only within these limits that he obtains a meaning for me, in the lived experience I obtain from him.

The next question necessarily arises – how can it be that my Ego, within his own being, can somehow constitute “the other” “just as being foreign to him”, i.e., give him an existential meaning that puts it outside the concrete content of the concrete “self” that constitutes it. This concerns immediately not only all alter ego, but then everything that, in its existential sense, implies an alter ego; in short, the objective world, in the full sense of the term” (Husserl, 1953, §44, p. 78-79).

Just as the past only makes sense as a “retained” past from the present, the other only appears as another for me, as “another me” (alter ego). In a sense, this would overcome solipsism as the thesis of the sole existence or self and its states of consciousness. For when subjectivity thinks what is proper to it, reducing itself to its sphere of belonging and abstracting everything that is alien or even unnecessary (location, date, culture, vesture, etc.), the other is still there, persistent, within the perceptual sphere, as a “stranger” [*fremd*] who is also a “familiar”. Like an “other me”, just like “me”. Therefore, the first contact occurs through “empathy” [*Einfühlung*] in which I recognize in other's body and behavior the possibilities of conduct and intentions that are proper to me. As Merleau-Ponty later will write, life seems to be lived at every moment there, in that body I see and touch. I realize in the other what could be my intentions. I notice that he can do what I can, that he can see what I see or what I could see. The encounter takes place.

But, just as there is no past completely past, immemorial, there is no other completely different, inaccessible to me. He has to be accessible by description and, to a certain extent, its otherness can only appear within the limits of its manifestation. The other is another “I”: “Admitting that it is in me that others are constituted while others is the only way to understand that they could have for me the meaning and value of existences and of determined existences” (Husserl, 1953, § 56, p. 109).

In contrast, for Lévinas the other deserves this designation only if he exceeds all possible manifestation for me; if he is invisible, we could say. In this condition, he definitely goes beyond the acts by which I apprehend him and beyond the experiences I have of him. He is the infinite itself, in the sense that I recognize the greatness and indeterminacy of his life, but never being able to understand and determine it. He always



remains external, and phenomenology must account for this exteriority.

In this perspective the transcendence of other is not correlate to the immanence of consciousness, as in the case of Husserl, but definitely surpasses it. An alterity so radical that it surrounds the phenomenological field from the exterior and give shape to my own world (to the economy of my “interiority”, as Lévinas writes). He is no longer accessible by description, but only by ethical action – it is impossible to say “who” or “what” the other is, I can only act on him. This exchange of the primacy of description for that of ethics leads us to think that the encounter is not a theme neither of ontology nor of phenomenology, but of Ethics as first philosophy. For I can’t know the other, he is not an object of knowledge; he doesn’t have to “be” something in the ontological sense of the word, since we do not share the same reality or the same fundamental property. He is anarchic and I can only assume his otherness as an absolute fact, I can only act in relation to him, based on ethical and non-epistemic predicates. The encounter here is lived as desire, love, learning and affection, but not known.

In one case (Husserl) the other is before the border, in other (Lévinas) he is beyond. In one case, properly speaking, there is understanding without encounter; on the other, encounter without understanding. Is there a way to safeguard understanding and encounter together, thus making a phenomenology that is appropriate to it? F. Buytendijk’s *Phenomenology of the Encounter* seems to be this attempt, which we will discuss from now on. The essay is an attempt to approach a theme which seem to challenge the possibility of thinking conceptually about its unity, since it is quite complex in its foundations and in its innumerable empirical variations. Besides that, the text seems to have an unfinished, procedural and experimental character, rather representing an invitation to proceed its discussion, which we hope to do highlighting its current relevance and as an introduction to him.

The place of encounter

The essay *Phenomenology of the Encounter* examines the modes of appearance and the modalities of encounter in order to expose its genesis in reciprocity and love. There we learn that the proper meaning of the encounter is to start a relationship with our own existence in the world, so that it rests as the human event in general (Buytendijk, 1952, p. 8). Buytendijk warns that it is through the body that this encounter with the world, with ourselves and with the other begins, since “the body of each one, as a mediation of his being in the world and the situation of his own existence, produces encounters and projects. It is in these projects of his body that man realizes his presence for others and for himself” (Buytendijk, 1952, p. 36). In this centralization of the encounters around the proper body, we can notice that the author already takes distance in relation to the classic paradigm of phenomenology, according to which consciousness is the central operator of these relationships. Thus, instead of transcendental subjectivity and its realization in intersubjectivity, as we already had the opportunity to observe in Husserl, Buytendijk chooses existence and perceptual coexistence, with a series of authors, from Heidegger to Binswanger, passing through Marcel and Merleau-Ponty, according to which the *condition* of the encounter is reciprocity, and its *effectuation* takes place in the body.

The theoretical model adopted since the beginning of the text (Buytendijk, 1952, p. 10-11) approaches existential phenomenology and moves away from transcendental phenomenology. This means, to say the least, that Buytendijk does not accompany here the proposal for a transcendental constitution of the meaning of our experiences, which aims to distinguish between the order of facticity and the order of essence, with “the great task to elaborate an eidetics of the life world” (Husserl, 1976, §36, p. 144), as Husserl will write until his last texts. If this were the case, the encounter would be one of the indexes of a path that subjectivity is capable of taking, recognizing there the essential acts of its constitution. We would be able to grasp the “essence” or “generality” of the encounters, which coordinates their contingency and uniqueness. We would reduce the existence of the other to its meaning. That is why Buytendijk warns, this time in the very end of his essay, that it is impossible to satisfy a phenomenology of the encounter with all its essential modalities and their respective common fields of habitation. It is about unveiling the meaning of the encounter in the encounter itself, whether in the joy of reciprocity, in the drama of mismatch, or even in the nostalgia for reunion, “because each social relationship constitutes at the same time, although not always in the first place, an encounter modality” (Buytendijk, 1952, p. 47).

Thus, the meeting place is par excellence contingency and existence, not consciousness as a transcendental subject. As long as phenomenology is understood in this existential key, approaching the encounter ends up being a source for phenomenological knowledge, for the encounter allows to understand “the significant structure of intentional acts” (Buytendijk, 1952, p. 40); and also, the knowledge of the so-called psychological experiences. “A phenomenology of the encounter must come from understanding this relationship between man and his body” (Buytendijk, 1952, p. 39); although we know that each one has his personal sphere of experience, his individual history with all the values belonging to the community in which he lives. Therefore, this must be taken into account when talking about the encounter: the fact that we are together with the other, but with our personal history, part of the culture to which we belong, and in the movement of a collective history and memory. As we will see, on the one hand, this historical and cultural context in which we find ourselves conditions (favoring, limiting or even preventing) our meetings, but, on the other, there is



no meeting without “heart” (Buytendijk, 1952, p. 16), term by which Buytendijk refers to the transcendental condition of every possible encounter. That is why our historical and cultural context can even be an invitation to meet the other, a call waiting for an answer. Let us first analyze this mode of bodily access to the other in order to finally unfold the transcendental significance of the encounter.

Ambiguity of encounter

We said that the encounter takes place in the body: first in childhood, through the encounter between the child’s and the mother’s body, and through children’s play; second already in adulthood, where “each person has his own world and his own subjectivity” (Buytendijk, 1952, p. 35), when the encounter between his own body and the body of another finally realizes our being. We can note that there is already a descriptive clause, according to which the so-called “authentic” encounters are always between humans, being forbidden or denied to animals (Buytendijk, 1952, pp. 30; 41). The condition for the encounter in human encounters is the perception of its existence. There is no such thing as an animal encounter, for Buytendijk, just as he prefers the term “frequentation” when it concerns to our relations with the things of the world (p. 22). After all, why? Because in the authentic encounter the ambiguity of existence manifests itself, as the crucial characteristic of human existence; or as the movement of transcendence, where we become what we are not yet and stop being what we already are. The human body manifests this ambiguity, through which this body it is “mine” and, at the same time, I “am” this body. Conversely, that the other is “in” his body – in another body – and “is” his body – another body.

This ambiguity between the familiar and the strange is also described by Merleau-Ponty in his *Phenomenology of Perception*, where we witness the unfolding of an intentional conception of perception and motricity, which will be recovered by Buytendijk. Every perceptual theme or state of affairs is correlated with a certain nascent conduct of the body, which makes it a *natural self* (Merleau-Ponty, 1945, p. 199) and the perceived world the place of encounter and coexistence. Even before communication or explicit confrontation between different perspectives, each perceptual theme is already shared by a common subject – the body – and in a common environment – the sensitive world. When Buytendijk writes that “in concrete existence each perception of objects, in its indissoluble connection with deliberate movement, takes place [...] only from a productive encounter between man and his surrounding world” (Buytendijk, 1952, p. 20), this could be corroborated by Merleau-Ponty, when he also shows that “before anyone else, the thing performs this miracle of expression” from which it “is given to us ‘in person’ or ‘in flesh and bone’” (Merleau-Ponty, 1945, p. 369). There is a reciprocity in perception, of those who feel or see and of what is felt or seen; and here Buytendijk directly quotes Merleau-Ponty: “in order to perceive things, we must live them” (Merleau-Ponty, 1945, p. 376).

It should be noted that perception is a first initiation into the world and also to the encounter because it has this advantage of opening me to what I “am not” (Merleau-Ponty, 1948, p.165). At the same time, the perceptive subject as the body anticipates and does not know what he is encountering. For the sensitive world must be somewhat familiar to the body, without which there would be no encounter between them, and it must also remain at some extent strange to the body, without which the body would not even be impelled to meet it. The body must know and at the same time ignore what it knows; he is an accomplice of everything that can appear in the perceptual field, but he is a victim and just receives a perceptual logic of which he is not the author. This ambiguity makes him the subject of perception in Merleau-Ponty, and allows to conceive him as the subject of the encounter in Buytendijk, as it forces the traditional concept of subjectivity to the limit, pulling it out of its self-absorbed refuge in order to take it elsewhere, to other values, behaviors or emotions; in the end, to the otherness that until was ignored or not known.

As for consciousness, it has to be conceived, no longer as a constituting consciousness and, as it were, a pure being-for-itself, but as a perceptual consciousness, as the subject of a pattern of behavior, as being-in-the-world or existence, for only thus can another appear at the top of his phenomenal body, and be endowed with a sort of “locality”. (Merleau-Ponty, 1945, p. 404).

Thus, ambiguity is fundamental to the encounter and functions more as a bridge than as an abyss between us. We apprehend in the other body the presence of one absent, of another. But we also apprehend in this absence of the other, his possible presence that surrounds and haunts us at every moment of our encounter with things. The other is absence, because I ignore his life and his world, but he is also presence, because I only ignore him because I recognize that he is as another subject. The others are a promise of a common home, but also the possibility of an imminent conflict. After all, the recognition of the same home can be sometimes treacherous, while the imminence of conflict can may be the learning from the difference of the other. The ambiguity between recognition and ignorance defines the encounter, which leads to an overcoming of the criticism suggested by Hyppolite at the beginning of this essay. For Buytendijk, the experience of the encounter is “insecurity in familiarity, alienation in presence, obscurity in revelation, emptiness in fullness” (Buytendijk, 1952, p. 36). So that others are never completely in their presence, as well as things, which also need to be lived in an ambiguity due to their unfinished perspective. The other is always in becoming, but, contrary to what



it may seem, this does not reveal a difficulty in principle, but the very possibility that we may find the alterity of that person, at the same time present and absent, to become, in a “becoming that [he] is” (Buytendijk, 1952, p. 38).

In this sense, the phenomenon of imitation stands out in the essay (Buytendijk, 1952, p. 32-34), with a concrete participation in the case of animals that culminates in the false encounter between them, according to the author, and with an abstract participation in the case human, because in this case “I *am* not only my body but I *have* my body” (the terms “concrete” and “abstract” we take from Merleau-Ponty, which fit perfectly to explain this passage in the essay). This ambiguity will reappear ahead: “by your body and in your body” (Buytendijk, 1952, p. 40), as we have already said.

Through the phenomenon of imitation Buytendijk explores the transitivity between the behavior of the other and mine, more precisely, between his body and mine, and emphasize the possibility of communion and mixing of our lives, just as he will do with the phenomenon of dialogue, in which, quoting Merleau-Ponty himself, he states that I and the other form a system in which we think together through words, gestures and intonations (Buytendijk, 1952, p. 44).

In this context, the notion of body schema emerges, emphasizing the importance of the other to fill the opening and incompleteness of my own body or subjectivity (Buytendijk, 1952, p. 33-34). Now, the position about the relations between subjectivity and the world and, hence, with otherness, passes through a reform of the very notion of subjectivity; no longer a psychism distinct from the physiological, but as *perceptive subjectivity*. If the other is in the gesture, in his conduct, the very notion of the body, along with that of “psyche”, also undergoes a renewal based on the discoveries regarding the body or postural “schema”. Even the notion of proper body (the body that we “have” and “are”) is not a notion that can be apprehended stripped from the environment in which we live, or from the situation in which we find ourselves and from the conduct we perform. To say the least, it is a system of equivalence and intersensory transpositions between the body and the environment, from which intentionality and gesture occur together. There is no aim without the corresponding gesture, just as there is no gesture without the corresponding object or conduct; one follows the other. When the hand intercedes with the pencil to write, there is no separation between the body, the movement of apprehension, the realization of the intended gesture and the formulation of the meaning on paper (even in an article that is written with four hands). Before this separation what occurs is a single conduct that aims a meaning; in short, there is only one “gestural” or “motor” sense (Merleau-Ponty, 1945, p. 165), which reveals that “every movement is indissolubly movement and consciousness of movement” (Merleau-Ponty, 1945, p. 128). Well, *it is this motor sense that the proper body apprehends in the other’s body as nascent conduct and otherness*. Here, the body schema reveals not only an indissoluble relationship with the world, but also with the other: “*the relationship with the other has the value of a true structure; it is a system of relationships within my experience*” (Merleau-Ponty, 2001, p. 320). I do not apprehend or deduce a psyche when I see the other, but a behavior that aims at an environment just like me. In the conduct the experience ceases to be the mine or his property and become common.

If my body is no longer only known by a mass of strictly individual sensations, but as an object organized by relationship to its surroundings, the result is that the perception of my body can be transferred to the other and the other’s image can be immediately “interpreted” by my body schema. (Merleau-Ponty, 2001, p. 311)

This ambiguity and game between being and having a body is much emphasized by Merleau-Ponty in his *Phenomenology of Perception*, moreover, also through social roles (cf. pp. 103; 121; 191; 512; 517). In that sense, while I choose to enter and participate in a social rite at a certain point of my engagement I am no longer free to choose in the same way I could before entering it; I am taken by the ritual, by the role I play, just as after the mime of sleeping I am taken by sleep. In one case as in the other it will still be my bodily opening to the sensitive world that will awaken me from the situation (1945, p. 191), as well as, once immersed in a deep mourning that seemed to end all my life, unpretentiously a light attracts my attention, slowly restarting my life in the world through the anonymous senses of my body (Merleau-Ponty, 1945, p. 100). In light of what we said earlier about the effort that inhabits life, we can add to this beautiful passage of Merleau-Ponty that tiredness also removes us intermittently from our engagements, returning us (at least in theory) or pulling us back towards the sensible generality of our natural life.

Despite that, between recognition and strangeness, how does the encounter take place? We need to go a little further.

Reciprocity and inequality

That said, it takes an “availability” for the encounter, as a kind of minimum prerequisite for its experience. Because it is from this initial availability that I and others become friends or enemies, agents and patients, whether in companionship or in disaffection, and so on. Buytendijk distinguishes authentic encounters, where the encounter with another “human being” occurs, and apparent encounters, where we pass unnoticed



between things and mere passersby; as a matter of fact, only the first ones deserve their name, because “each human encounter is in some way mutual, reciprocal” (Buytendijk, 1952, p. 42) and only there encounter with “another” take place.

Thus “reciprocity is the condition of an *actual* encounter”, although the author does not hesitate to add that “it is rarely complete” (Buytendijk, 1952, p. 42). This seems to place the encounter in the perspective of recognition. But we can’t be wrong here: if reciprocity is a condition for the encounter, “inequality” however is more common, even in the encounter between mother and child, doctor and patient (Buytendijk, 1952, p. 42). As we will see, this complete reciprocity only occurs in the limit experiences of “gift”, “revelation” and with “love encounter”. Nevertheless, the author also describes inequality as a kind of “condition” for encounters (Buytendijk, 1952, p. 42), which is evident in the complementarity of roles, where the doctor can only fulfill his role when the patient fulfills his, where the adult is only realized in relation to the child, the seller in relation to the one who buys, and so on. Most encounters occur through inequality, when there is an intention of the subject as to another, to the conduct of others and, in the limit, even in the relationship between different cultures. It can work as a “condition” actually verified in the meetings, since by the inequality between doctor and patient, teacher and student etc., then it is possible to reach the reciprocity of trust, of adequate and humane treatment, of learning etc.

Let us explore the relationship with an example. The doctor can have merely an intra-mundane encounter with a disease (an encounter with the environment or inter-human world) and remain in the unequal role or, on the contrary, he can have an encounter with the existence of a patient (ill) that uses the inequality of roles for the reciprocity, operating for reciprocity. Only then we discover inequality as a “condition” found in our encounters, which assumes a positive character (contrary to what a hasty reading of the essay seems to suggest), when, in the same example, the doctor does not find just a *sick body-thing*, but *another existence that suffers*. If he does so, it is in the role of doctor, unequal in relation to that of the patient, but also as another existent whose reciprocity lies in the authentic encounter between both.

Therefore, inequality is a condition of the encounter but it does not work in the same way as reciprocity; this is crucial in Buytendijk’s text. Inequality is a contingent and crucial condition since it conditions unequal places of speech, power and roles. In turn, inequality is fundamentally conditioned by reciprocity, capable of *effectuate* an authentic encounter.

Why phenomenology?

Having made these distinctions and conceptual considerations, it is necessary to go a little further in order to discover the doctrinal or conceptual gain of this essay. Because as the title of Buytendijk’s essay indicates, it is a “phenomenology” or a phenomenological approach to the encounter. What does Buytendijk mean by that?

Immediately, this means that the encounter is always correlative to an “experience” of the encounter: “The encounter is a ‘phenomenon’ in the privileged sense of the term” (Buytendijk, 1952, p.10). And that this experience refers to our own existence. “A phenomenology of the encounter also must always be a contribution to the knowledge of existence” (Buytendijk, 1952, p. 9). In the encounter it is our being that is at stake, not as one of the possible objects of manifestation, but as the primordial manifestation of being as being-with [*mit-sein*] as existential of our being-in-the-world [*In-der-welt-sein*] (Buytendijk, 1952, p. 13) and, in a hypothetical reformulation, as being-with-the-world [*Mit-der-welt-sein*]. This heuristic hypothesis allows us to better understand that fundamental ambiguity of the encounter already described. For one “is” his body, as a consciousness embodied in it, but also is “in” his body, as a consciousness engaged in the world, and for this reason the person “becomes” herself “with” the world. As Buytendijk concludes in a note, “man by the body and by means of the body becomes with the world” (Buytendijk, 1952, p. 40; note). With the other this hypothesis is also true: the other is *by* his body present *in* his body (Buytendijk, 1952, p. 40), which means that corporeality is here simultaneously the *mode of access* to others and the *transcendence correlated* to the otherness of the other.

With a phenomenology of the encounter, it is not a question of a third person description, like an empirical investigation regarding the different cultures and socially operated roles, which would gradually allow to induce the rules of approximation or distance between interlocutors. Also, it is not a privileged description in the first person, i.e., of the subject of knowledge that constitutes the encounter from its own sphere of meaning, just as in the aforementioned Husserlian model the *Ego* constitutes from itself the other, as *alter Ego*. In fact, the answer to “what” is Buytendijk’s phenomenological approach is in the formulation itself: it is a phenomenology based on the “encounter”, which not only describes “the” encounter as a manifestation or phenomenon among others, but is fueled by the encounter and then develops an eminently dialogical description. It shows that the experience is “ours” before being “mine” or “yours” and that the encounter is not a fact among others, but the intentional modality par excellence, from which we not only go to meet others, but even things, in this being-with-the-world. The world is already relational and Buytendijk seems to defend from the beginning the perspective of the world as the place of the encounter or of the encounter as an opening of the possibility of world(s). The world is always common and always plural because it starts



to be understood *from* the perspective of the encounter. And this links the phenomenological approach of the encounter with the phenomenological approach of human behavior (in turn, derived from a study of animal behavior in general¹). If in this essay the urgent question becomes the inter-human relationship, it is because with a phenomenology of the encounter we need to go back to the origin or source of human, understood in the “process involving the surrounding world and the inter-human world” (Buytendijk, 1952, p. 10), which allows the link between Buytendijk’s writings.

If this seems to us the doctrinal balance of the essay what would be its legacy for us? Having that in view let us return to what seems most significant in the essay for some final questions and considerations.

Some questions and final remarks

Buytendijk’s essay assemble themes and questions that have crossed the history of phenomenology since Husserl. Above all the essay deals with the encounter with the other, but it also involves the question of the encounter with the things of the world and in general with the world as a horizon of Being, since Buytendijk relies largely in Heidegger’s philosophy, more precisely, in the fundamental condition of Dasein while being in the world with the other. Thus, we are tempted to say that the most radical or fundamental encounter would be that of the Dasein with himself in the otherness of Being. Why not say then: a fundamental encounter expressed by wonder, which encloses the stranger within truth, in a constitutive duplicity of human existence, either in the encounter with oneself, whose immanent knowledge is not the foundation of own existence; with the world, whose light bends with shadows or whose visibility is lined with invisibility (Merleau-Ponty); and with the other, the visible that sees me and penetrates my being, even though not knowing me properly, and that is kept in retreat before the look with which I try to apprehend him or join him. In this sense Buytendijk uses the terms “*heimlich*” and “*unheimlich*” in the essay, taken from Gabriel Marcel, to express this duality especially in the encounter with the other (Buytendijk, 1952, p. 35-36).

Let us set aside here the status of the other’s otherness in Heidegger, apparently more a double of Dasein’s self than a difference with him, since both belong to the same ontological Community. In this case perhaps our most disturbing encounter is with animals, more precisely, with the look of the (animal) creature as Rilke says in another sense (BARBARAS, 2011, p. 166), or even with the things of the world that, in spite of our meaningful and communicative relationship with them very highlighted by Merleau-Ponty and quoted in the essay, and whose “language” our body adhere (Buytendijk, 1952, p. 20; 22), also represent an adversity that we need to overcome. Beginning with our own body (first supported by the mother), to be taken on by an effort that must recede intermittently to recompose itself in the rest or sleep, or even in the enjoyment of life, an effort that will eventually be overcome by the decrepitude of old age with death itself, if it does not happen before with a physical accident or illness, both to be eventually overcome during life. So that our body is not only a virtual potency to be and enjoy in the world (in the essay, “to be by means of the body or by the body”), but also an objective being (in the essay, “to have a body or to be in a body”) which also resists the movement of life within herself.

In this respect, perhaps we can reverse this line of thought and say that it is in the encounter with the other that we seek the way out of the encounter with the adversity of the world, to a more habitable and welcoming world, and in the case of love (just like the child’s first smile to the mother, which represents the threshold to enter into a new world – Buytendijk, 1952, p. 30-31), a response of existence to life, a naturally actual response and not just conceptual. Buytendijk, quoting Marcel in this sense, describes “the nameless sadness that we all experienced in certain hotel rooms where we had the feeling that we had no one to speak to” (Buytendijk, 1952, p. 35-36). It is also in this sense that the author interprets through love the overcoming of Heidegger’s ontology by Binswanger (Buytendijk, 1952, p. 30; 52), a love that would represent the ideal of the encounter with the other in the community of “we”, in which reciprocity as the condition “of an *effective* encounter” (p. 42) would be complete.

In turn, does not seem coincidental that Buytendijk opens and closes the essay with the phenomenon of religious rite, whose encounter with the “sacred” seems to englobe the essence of the meaning present in any encounter. In the essay the other appears inhabiting his body as God inhabits the temple of prayer, with the difference well marked by the author that to find God in the temple I need to believe in him, while the other effectively presents himself to me in his body.

Nonetheless Buytendijk says, quoting Binswanger, that to find the other one must choose to find him (Buytendijk, 1952, p.14), be with the other instead of simply passing by. And the author adds that this is “a

¹ Which would lead to a digression passing again through Merleau-Ponty, Buytendijk’s insistent reference, and which comes from a quite curious game of influences between the authors. What Merleau-Ponty called “original intentionality” or “motricity” can be read as a philosophical formulation of the “intentionality of the environment” [*Umweltintentionalität*], developed by the psychologists of the time, and of the “motor intention” [*Bewegungsentwurf*] present in the writings of Buytendijk (Buytendijk & Plesner, 1936, p. 94). Ahead in a curious inversion between influencer and influenced, Merleau-Ponty’s reunion with Buytendijk occurs when this starts to relies on the original intentionality of perception to write his *Phenomenology of the Encounter*. The encounter between the two is therefore multifaceted and the intentionality that comes from it is, in fact, reciprocal. As Dekkers writes, “around 1945 the roles reverse. From that point Buytendijk gratefully adopts Merleau-Ponty’s way of thinking in order to formulate his own view on humans and their world in existential-phenomenological terms. From a philosophical point of view Merleau-Ponty has gone from being Buytendijk’s pupil to being his teacher” (Dekkers, 1995, p.22).



choice conditioned by history and by the objective sense of what is found” (Buytendijk, 1952, p. 14), thus avoiding the risk of an abstract or formal definition. Perhaps we should add with Merleau-Ponty (1945) the reverse movement, this by which we are also chosen by the other, i.e., by the social role that has been assigned to us in a game in which we determine each other reciprocally, in harmony or in conflict, or by the other’s direct or indirect action on us. For example, the overseer who whip the slave is also the arm of the white man who is not there, but whom the black man ultimately recognizing in the category of the white of a society that imposes itself on him and which he did not choose, as well as in the formation of the social roles that historically condition our encounters, the choices can be as relative as those of the prince in his role, as Merleau-Ponty says in *Phenomenology of Perception* (1945, p. 103-104).

For this reason, we consider to be very current this emphasis on the social and historical conditioning of our encounters with others, marked by rites and social roles, that our meetings are always guided by social roles (Buytendijk, 1952, p. 8); statement at the same time trivial but with great consequences for a phenomenology of the encounter. After all, a concrete phenomenology of our encounters under the generality of the structure of otherness in our lives, that is assumed always in a certain situation in the social world, must lead us to a concrete ethics, committed to a politics of affections, because to perceive and to find the other, it is necessary to live him, as Buytendijk says with Merleau-Ponty regarding even things.

We can finish our journey asking, therefore, about the significance of the great emphasis given by Buytendijk to the conditioning of our encounters with others, through our historical and social roles. And we believe that the answer to this question lies in the highlight of the structure on which the phenomenology of the encounter elaborated by the author is based, and that runs through the entire description of his essay, although it is explained only at the end. It is about the distinction between symmetric and asymmetric encounters (Buytendijk, 1952, pp. 57-59). We have already noticed that the author opens and closes the essay on the issue of magical and religious rites that aim at the encounter with the “sacred” or, we could say, the reality that encloses in any way the secret or destiny of our lives. It is no coincidence that in the second paragraph of the essay, in which the author moves from the religious ritual to those of our meetings, Buytendijk (1952) highlights what would be proper to every phenomenon of encounter: “the inexhaustible secret of the other” (p. 7). This is clear in the case of the “mysterious” and the “sublime” (p. 56). And this is where the important distinction between symmetric and asymmetric encounters arises, with which we will problematize the question of encounters through social roles.

For Buytendijk, when it comes to the religious encounter with the sacred (in the ritual or in the temple) the relationship is symmetrical insofar as man taken by the solemnity of the rite gets rid of his uniqueness. We can say that man is only a role in solemn activity. In this sense, we say that on these occasions the behavior is formal, precisely because individual, spontaneous or natural manifestations do not have space. And here comes what seems to be the problem of social roles in our social gatherings, because the role is by definition impersonal or stripped of individuality, a fact highlighted by Silva (2014) early in his reading of the essay (Silva, 2014, p. 2). It is not by chance that Buytendijk compares the ritual of prayer to the military ritual (Buytendijk, 1952, p. 58) in which respect and submission are required. Which in turn means that in the event of a solemnity there is no room for reciprocity. In this case,

the distance is a real gap immediately apprehended in the context of the situation and which excludes any possibility of a reciprocal presence on equal terms. In this case, man is obliged to appeal to supra-personal means that he cannot take from a domain of his individual experience, but which are given to him by the collective knowledge concerning the foundation of the solemnity of the situation and by the tradition in which he is situated (Buytendijk, 1952, p. 57).

On the contrary, our asymmetric meetings reserve to each one “the fact of partly remaining oneself” (Buytendijk, 1952, p. 58). In other words, in the relationship with the other each one partially reserves himself in his singular existence: “This reticence, this partial reservation is essential for our presence in the encounter and frequentation of the other. It is more and more explicit as self-consciousness and personal moment are more aimed in the presence” (p. 58). As we said, it is naturally a presence that hides its unique life history, considering that consciousness is always engaged and formed in its historical context of life –as Buytendijk says in the light of the Merleau-Ponty of *Phenomenology of Perception*. We can do some remarks here, because although banal they are commonly ignored. As Buytendijk emphasizes when we meet someone in general, in the context of our relationships and social roles, we always find him at a certain moment of his life and of ours (Buytendijk, 1952, pp. 14-15). This is how we often have our everyday encounters. From them we glimpse the being of this other: his appearance, style, position and manifestation located in the world. And yet, just as the social role is impersonal this first identification of the other inevitably tends to incur in his simplification. In Sartrean terms, who said this long before Foucault, in his objectification: this person is so-and-so, this and that etc. But an unprecedented revelation about his past is enough to make us feel a shock that forces to review our judgments about this other. To make us follow the intricacies of his life until “reach” the bottom of his gaze, irreducible to all those values in which he is formed and realized in the world; that gives him, while still alive, the responsibility for its current being and for the openness of his existence.



It is worth saying that our relations are, in general, always asymmetrical, due either to the difference of our social roles and positions in the world vis-à-vis the other or even to age differences. These are encounters based on the self-presence in a certain situation or social role in the relationship with the other. Therefore, marked by the characteristic distance of all communication. That is why we said that the asymmetry of our encounters are not only due to the constitutive distance reserved to each one in our relationship, but also to the roles assumed by each one of us in these relationships (Buytendijk, 1952, p. 14).

We can say in this sense that for the author love – as a community of “we” (Binswanger) – corresponds to the ideal of complete reciprocity in face of the generality of our social encounters, in which reciprocity as the condition of the encounter is always incomplete. Now, what would characterize this loving community to the point that this love becomes the maximum of the possibility of our personal encounters? Following Binswanger, Buytendijk considers this love to be the transcendental condition of all our encounters. Without it we would not be able to encounter – albeit frequently in an incomplete form – with the other. Quoting Binswanger, the author states that “existence is in itself a loving encounter... revelation of ‘you’ by ‘me’ and of ‘me’ by ‘you’ in ‘we’”. It is only because of that I can find you and choose you, and reciprocally” (Buytendijk, 1952, p. 52), “original possibility” of those who love each other and of all possible forms of encounters, including the conflicted ones.

In the end this means that the summit of the encounter with the other transcends social roles, “standing” below or beyond our roles in the world. After all, quoting once again Binswanger, Buytendijk writes that the meaning of the “love encounter” is that of a supraspatial, supratemporal and supra-historical “being together in love” (Buytendijk, 1952, p. 53). It is the reciprocal realization of the endowment, gift or grace. In a closer possibility, the case of lovers that is subject to the contingencies and historical conditions of each one (thus, it is said “to find the love of your life”), in the case of social relations, certainly a community to come, still distant, but as a *telos* that would not be aimed if it were not already present in the structure of our existence, as shown by the child’s first smile at his mother².

Final remark

The richness of Buytendijk’s essay *Phenomenology of the Encounter* lies in the number of questions it raises; richness that can be expressed by a significant variety of themes and questions, which we have gathered in our text and which even competed for the title of the paper. We leave these themes and questions to the reader as an invitation to carry out a phenomenology of the encounter through new readings and investigations. We thought to name this path that we carried out on the following terms: “Going to the other with the heart: the transcendental significance of the encounter in Buytendijk”; “The familiar stranger: about the encounter in Buytendijk”; “What role does the other have in my life? The encounter as the first task of phenomenology in Buytendijk”; “Is it possible to meet someone else? Buytendijk between reciprocity and inequality”; “The paradox of encounter in Buytendijk: between reciprocity and inequality”; “The encounter as the first task of phenomenology: a legacy from Buytendijk”.

If we choose “The encounter as the primary task of phenomenology. Reciprocity and inequality in Buytendijk” it is because it seemed to us that this title better covers the path taken in the article: with the first sentence we try to highlight the organizing principle of the transcendental meaning of the encounter in Buytendijk’s essay, whose object is love; with the second sentence we try to highlight the content that runs through the essay, which shows that the encounters are marked by reciprocity and inequality of social roles. It is up to the reader to evaluate if our choice was well made, and perhaps choose his own or to formulate another one that seems more appropriate to the paper. At the same time, he is invited to think about it and to remount the pieces of the puzzle we have put together from the phenomenology of the encounter, by Buytendijk.

² We found a corroboration to our reading key of Buytendijk’s essay in Mahéo’s (2012) work on the conception of love in Binswanger, and for that reason we will summarize it in what matters most to our question. Contrary to the anguish in Heidegger, who operates the way out of our everyday life “from below” and revealing its foundations, i.e., the openness of Being that makes it possible, we can say that love in Binswanger leaves everyday life “through the top” (p. 120). That is why Binswanger speak of a beyond-world of love, which does not mean the departure of lovers from the world as such, but another way of opening that world, which the author calls the way of the “heart” (p. 121). This way reveals a new understanding of our being and of being in general, and it is not by chance that Binswanger compares it “to the religious *tremendum*” (p. 122). The world then becomes less significant than the “heart”; rather, it becomes the condition for the encounter. For this world is also from the beginning the world of “you” (p. 123).



References

- Barbaras, R. (2011). *Investigações fenomenológicas, Em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR.
- Buytendijk, F.J.J. & Plessner, H. (1936). Die Physiologische Erklärung des Verhaltens. *Acta Biotheor* **1**, 151–172. <https://doi.org/10.1007/BF02147637>
- Buytendijk, F. J. J. (1952). *Phénoménologie de la rencontre*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Dekkers, W.J.M. (1995). F.J.J. Buytendijk's concept of an anthropological physiology. *Theoretical Medicine* **16**, 15–39. <https://doi.org/10.1007/BF00993786>
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1953). *Méditations cartésiennes*. Paris: J. Vrin.
- Husserl, E. (1959) Troisième colloque philosophique de Royaumont, 23-30 avril 1957 [organisé par le Cercle culturel de Royaumont], Paris: Minuit.
- Mahéo, G. (2012). Binswanger, La réponse de l'amour. *Alter Revue de Phénoménologie*, **20**, 111-128.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1948) *Sens et non Sens*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse (FR): Éditions Verdier.
- Sartre, J-P. (1947). *Situations, I. Essais Critiques*. Paris: Gallimard.
- Silva, C. A. F. (2014). A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro. *Revista Estudos Filosóficos (UFSJ)*, **13**, pp. 73-86. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2122>

Received Dec 07, 2020 – Accepted Feb 12, 2021



A QUESTÃO DA MULHER EM BUYTENDIJK E SIMONE DE BEAUVOIR

The question of women in Buytendijk and Simone de Beauvoir

ELOÍSA BENVENUTTI DE ANDRADE*

La cuestión de la mujer por Buytendijk y Simone de Beauvoir

Resumo: Neste artigo discutiremos a questão da mulher no pensamento de Buytendijk e Simone de Beauvoir. Para tanto, partiremos da exposição da tese apresentada por Buytendijk (1887-1974) em seu livro “A mulher, seus modos de ser, de aparecer, de existir: ensaio de psicologia existencial” cuja 1ª edição francesa é de 1954, contexto em que reverbera o monumental “O segundo sexo” (1949) de Simone de Beauvoir. Por meio de uma análise fenomenológica descritiva, Buytendijk critica o reducionismo biológico articulando conceitos como ser humano, corpo e liberdade à luz da defesa de um modo de ser existente e histórico da mulher revelado a partir do corpo. Partindo disso, articularemos a perspectiva proposta por Buytendijk com o pensamento de Simone de Beauvoir cuja questão acerca da existência feminina, para o pensador holandês, seria ainda tributária da consciência e da concepção existencialista de liberdade oriunda dela.

Palavras-chaves: Buytendijk, Simone de Beauvoir, fenomenologia, liberdade, mulher.

Abstract: In this article we will discuss the issue of women in the thoughts of Buytendijk and Simone de Beauvoir. To do so, we will start from the exposition of the thesis presented by Buytendijk (1887-1974) in his book “The woman, her ways of being, of appearing, of existing: an essay on existential psychology”, whose first french edition is from 1954, a context in which that reverberates the monumental “The second sex” (1949) by Simone de Beauvoir. Through a descriptive phenomenological analysis, Buytendijk criticizes biological reductionism by articulating concepts such as human being, body and freedom in the light of the defense of a woman’s existing and historical way of being revealed from the body. Starting from this, we will articulate the perspective proposed by Buytendijk with the thought of Simone de Beauvoir whose question about the feminine existence, for the dutch thinker, would still be a tributary of the conscience and the existentialist conception of freedom derived from her.

Keywords: Buytendijk, Simone de Beauvoir, phenomenology, freedom, woman

Resumen: En este artículo discutiremos la cuestión de la mujer según los pensamientos de Buytendijk y Simone de Beauvoir. Para ello, partiremos de la exposición de la tesis presentada por Buytendijk (1887-1974) en su libro “La mujer, sus formas de ser, de aparecer, de existir: un ensayo sobre psicología existencial”, cuya primera edición francesa es de 1954, un contexto en el que reverbera la monumental “El segundo sexo” (1949) de Simone de Beauvoir. A través de un análisis fenomenológico descriptivo, Buytendijk critica el reduccionismo biológico articulando conceptos como ser humano, cuerpo y libertad a la luz de la defensa de la forma histórica y existente de la mujer de ser revelada desde el cuerpo. A partir de ahí, articularemos la perspectiva propuesta por Buytendijk sobre el pensamiento de Simone de Beauvoir cuya pregunta sobre la existencia femenina, para la pensadora holandesa, sería todavía tributaria de la conciencia y la concepción existencialista de la libertad derivada de ella.

Palabras-Clave: Buytendijk, Simone de Beauvoir, fenomenología, libertad, mujer.

* Doutora em Filosofia, Docente da Faculdade Cásper Libero e da Rede Pública Estadual de São Paulo – SP, Brasil. Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Email: ebandrade@casperlibero.edu.br. Orcid 0000-0001-9149-1770



Introdução

A tese apresentada por Buytendijk em seu livro “A mulher, seus modos de ser, de aparecer, de existir: ensaio de psicologia existencial” (2010) tem por objetivo revelar o modo feminino de ser no mundo. Na esteira da introdução da questão de gênero realizada por Simone de Beauvoir na filosofia existencialista, Buytendijk, percebendo a importância de trazer a tona a questão da mulher para que seja possível tecer qualquer comentário a respeito da esfera do humano, também não se isenta do debate e se debruça sobre o aspecto dinâmico da natureza feminina. A inédita empreitada existencialista beauvoiriana e a reabilitação de conceitos filosóficos clássicos – tal como liberdade e alteridade - realizada por ela, bem como as contribuições dos estudos contemporâneos sobre a mulher e a abordagem da psicanálise, são mobilizados por Buytendijk para uma profunda reflexão sobre a natureza da mulher, a definição de seu destino e a existência feminina. No entanto, tal como enunciado por Simone de Beauvoir em sua celebre e monumental obra “O Segundo Sexo”, Buytendijk concorda que a grande questão que se coloca não é restritamente ontológica ao estilo levado a cabo pela tradição da história da filosofia – que diga-se de passagem, quando não escamoteava a mulher, inseriu mais preconceitos ao demarcar a questão de gênero nas investigações sobre os estudos do ser e o estatuto ontológico do homem - a pergunta, pois, a ser feita, não é o que é uma mulher. Para Buytendijk (2010), antes, deve-se perguntar sobre a “maneira de ser-no-mundo no mundo da mulher” (p. 35); a maneira puramente existencial, o autor reitera a importância pela busca do sentido das formas da existência humana, por conseguinte, dos modos de existência da mulher e a emergência da estrutura ético-social da vida.

Desse modo, tal como a tarefa fenomenológica da qual se ocupa Simone de Beauvoir, a psicologia existencial de Buytendijk fundamenta-se pelo que é próprio do humano, e consequente, do específico da mulher e do feminino enquanto humano, por meio da análise da expressão de seu corpo, ou melhor, do comportamento propriamente humano, enquanto masculino e feminino. Entretanto, a análise buytendijkiana não atomiza uma expressão ou outra para proferir um discurso, mas as identifica por seus modos de liberdade e por aquilo que lhe é comum, a saber, a humanidade. Neste sentido, sua antropologia existencial dissecou a historicidade e a corporeidade do dito *humano* e suas significações num entrecruzamento dialético¹, de aspectos ontológicos e psicológicos, mas também, sociais, que desvelam o caráter mais íntimo da existência da mulher pelo aparecer e pelo existir em que essa questão se torna questão feminina.

No entanto, nessa incursão filosófica de Buytendijk, será privilegiada a busca por uma contribuição efetiva acerca do tema em questão por meio de uma ideia de liberdade *a priori* distinta de Beauvoir. Tal como a filósofa francesa, a liberdade em seu aspecto situado e vivo, para Buytendijk é ponto crucial; entretanto a análise da historicidade e das relações, como estratégia crítica do destino da mulher, diferente da formulação da ideia de má-fé beauvoiriana, intrinsecamente ligada a sua ideia de liberdade, deve estar acompanhada da encarnação que, de fato, torna possível tecer qualquer discurso sobre o problema da situação da mulher. Para Buytendijk, deve-se buscar o específico da mulher, sua particularidade, devido ao risco de destituí-la de qualquer significação própria que marca sua experiência subjetiva. Este é um ponto polêmico da leitura que Buytendijk faz da filosofia de Simone de Beauvoir, e de uma suposta carga tributária deontológica do conceito de liberdade no pensamento da autora e de seu projeto ético, enunciado em “Pirro e Cinéas” (1944), em que a autora analisa a ética sartriana de “O Ser e o Nada” (1943) – que desvela a si e ao mundo – e elaborado em “O Segundo Sexo”. O pensador holandês escreve:

(...) a nosso ver, a própria Simone de Beauvoir não levou bastante longe a análise fenomenológica dos fatos. Porque aceitamos com ela que não se pode jamais responder à questão “Que é a mulher?” senão partindo da consideração dos fenômenos (puros). Nossa reflexão existencial sobre a mulher não poderá, portanto, ser exclusivamente determinada pela facticidade histórica de sua existência no mundo e menos ainda pela facticidade de sua “natureza”. Através de todos os fatos, devemos dirigir nossa atenção para aquilo que se manifesta como propriamente feminino na mulher e a faz como tal (Buytendijk, 2010, p.31).

Para Buytendijk, o fenômeno da feminilidade deve ser analisado pela abstração de sua gênese, a saber, tal como é entendido na sociedade. Isto quer dizer, que tal fenômeno deve ser compreendido por sua coexistência original enquanto consciência-comportamento, uma vez que, o que será posteriormente descrito por ele, como corporeidade feminina, é um modo de ser existente e histórico, imerso não apenas em um sistema de correlações que abarca a questão da historicidade, da liberdade e do organismo vivo, mas também, em um sistema de significações. Buytendijk escreve que sua investigação sobre uma psicologia existencial da mulher compreende três aspectos: (1) Como tal mulher é considerada concretamente e sua situação em um meio definido; (2) Como a

¹ Sobre a constituição da existência por uma dialética no pensamento de Buytendijk (Silva, 2018).



mulher assume sua corporeidade e atribui valor a ela; (3) Como a mulher se comporta em relação ao outro sexo (Buytendijk, 2010). Tais aspectos, cumprem em sua tese, portanto, a tarefa de diferenciar o ser da mulher, o que lhe é mais pertinente, colocando o homem em seu lugar verdadeiro, como o solo sobre o qual aparece a mulher. Será então, sobre estas 3 dimensões da humanidade, supracitadas da mulher, que nos deteremos em nossa análise adiante a fim de tecer um comentário final sobre seu diálogo com Simone de Beauvoir.

A Mulher é um Ser Humano

A premissa da qual parte Buytendijk (2010) no prólogo do seu livro “A mulher, seus modos de ser, de aparecer, de existir: ensaio de psicologia existencial” é que: “A mulher é um ser humano” (p. 17). Cabe, portanto, expressar as dimensões que compõem tal humanidade da mulher e, para o pensador holandês são, como já citamos, três dimensões que abrangem seu modo de ser, seu modo de aparecer e seu modo de existir. Por (1) modo de ser, Buytendijk compreende a investigação acerca da natureza da mulher e destaca a importância da pergunta sobre, se tal natureza, pode ser compreendida a partir de seu fundamento biológico. Nesse aspecto, destaca a importância da análise crítica da psicanálise e do arcabouço teórico das ciências naturais, físicas e químicas. Pelo (2) modo de aparecer, Buytendijk compreende a investigação acerca do fenômeno-corpo e da questão sobre como sua interioridade se exterioriza. Destaca-se aqui, a relevância da observação, dentre outros aspectos que se manifestam, por exemplo, da fisionomia e da voz. Na última dimensão, (3) o modo de existir, Buytendijk ressalta a relação mundo e significado, quer dizer, o âmbito da consciência de si, enquanto aparência e natureza, e a intencionalidade, enquanto relação com o outro e com o mundo, para destacar indagações fundamentais: como a mulher julga, sente, representa, percebe? Como ela projeta o mundo e se projeta nele? Em última instância, como a mulher constitui sentido ao mundo? Ou seja, dos seus atos intencionais? (Buytendijk, 2010).

Com isso, o pensador holandês salienta a marca fundamental da “motivação” atrelada a história das significações das coisas, não sendo ela apenas como causa, mas como agir, na esfera decisória da mulher, na sua dinâmica enquanto humano. Recuperando a premissa merleau-pontyana que atrela motivo e decisão na situação, Buytendijk argumenta com Merleau-Ponty que a situação possui dois elementos, o fazer e o aceder: “Eis porque o mundo e a existência constituem, por sua relação e sua oposição, uma história de significações” (Buytendijk, 2010, p. 18).

Por esta via, é que a teoria buytendijkiana adentra no ponto das propriedades específicas de ser humano, no que o permite elaborar projetos e executá-los, quer dizer, que o acompanha em sua situação, no trajeto entre suas decisões, suas motivações e seus atos. Posta a situação em lugar primordial, em detrimento da causa, a qualidade de “ser” humano, assume então aqui a existência do ser como história das significações composta por um esquema fundamental (mundo) e uma estrutura fundamental (comportamento). A mulher, enquanto ser humano, é então, para Buytendijk, essência e possibilidade. Sua existência expressa seu ser no mundo corporal dotado de uma ambiguidade, uma esfera abstrata e também concreta, que reuni as experiências comportamentais do seu corpo aliada às instruções tradicionais que o orientam. Por exemplo, explica Buytendijk, a menina se integra a realidade por seu corpo e o mundo exterior a absorve desta maneira. No entanto, esta integração acontece também pelas concepções tradicionais de educação que a delineiam à luz da concepção de uma essência, absoluta, de ser mulher, e não apenas como uma característica dela. Para Buytendijk, aí está “a razão por que convém estudar atentamente a relação da mulher com seu próprio corpo” (Buytendijk, 2010, p.19). Isto porque, ao que tudo indica, a autenticidade da mulher é decidida por fora. Buytendijk atenta para a seguinte situação: a mulher se difere do homem, mesmo realizando igualmente seu trabalho, entretanto, o trabalho feminino – inclusive o doméstico - traz a mulher um traço que a prejudica na expressão do que é tomado como a verdadeira feminilidade (a doçura, a delicadeza, a modéstia, definidas em relação ao outro sexo) enquanto que, para o homem, o trabalho favorece a virilidade e lhe é permitido ser áspero (Buytendijk, 2010, p.20).

Com isso, podemos observar a relevância das circunstâncias econômicas e psicológicas para a definição da situação da mulher, que deve, para o psicólogo existencial, ser considerada. Com o exemplo do trabalho, Buytendijk conclui que os traços exigidos à mulher, como a doçura e a modéstia, a impelem ao fracasso de sua realização pessoal, expondo-a à hipocrisia e levando-a ao desespero. Para o pensador holandês, as mulheres encobrem sua confusão e seu desconforto, diante desta situação, com doçura, e utilizam a modéstia para encobrir sua resignação e covardia. Sendo assim, o que é constatado por Buytendijk é que, tal situação em que está alocada a mulher no mundo vivido, trata-se justamente da sua condição de humanidade. Estas situações descritas, são para o pensador, a expressão de sua realização humana, e cabe a mulher decidir se responderá a esse apelo da humanidade. Decisão absolutamente dramática posta por Buytendijk, mas que permite a mulher sair da condição de coisa, da condição de Outro do Um, como diria Beauvoir.

A Problemática do Ser da Mulher

Buytendijk sabe que a condição existencial da mulher não é uma especulação recente dentro da história do pensamento ocidental, protagonizada, majoritariamente, por homens, pela voz masculina, que ora silenciaram mulheres, ora as descreveram a partir de si mesmos. Não é sem mérito, para o pensador holandês,



a indignação expressada por Simone de Beauvoir em sua obra “O Segundo Sexo” ao descrever o processo de dominação masculina que escamoteia a concretude da mulher e a condena a ser produto dos homens. De fato, para Buytendijk, este processo de dominação transformou a existência feminina em um problema histórico-sociológico, muito bem abordado por Beauvoir. O lamento das mulheres sobre os homens, traduz seus sentimentos e pensamentos, fenômeno que deve ser levado em consideração e que faz aparecer um fato concreto: as mulheres julgam sua própria existência como um problema e tal existência se dá em um mundo absolutamente masculino, que identifica, o humano ao masculino, e coloca a existência feminina como um problema. Relação de dependência descrita por Simone de Beauvoir em sua obra e que a teoria buytendijkiana traz à discussão para a análise da problemática do ser da mulher: o segundo sexo é aquele que depende do outro (Buytendijk, 2010, p.27).

No entanto, como um motivo não é uma causa segundo a visão do autor, a análise das relações entre os sexos deve ser tomada de forma diferente de como estabeleceu De Beauvoir ao partir da tese de que a história das mulheres é determinada pelos homens. Na perspectiva buytendijkiana é relevante a consideração histórico-sociológica, tal como já enunciava Merleau-Ponty, que o autor cita novamente: o homem é uma “ideia histórica” e não uma “espécie natural” (Buytendijk, 2010, p. 27). Disso, para Buytendijk (2010), “a problemática do ser da mulher”, que discute as implicações tanto da sua natureza, como o que foi posto a ela como destino, “está sempre contida no conhecimento que o ser humano tem de si mesmo” e, este conhecimento é “multilateral” (p. 28). Existe o conhecimento do homem sob a perspectiva antropológica, que o atomiza e indaga acerca da sua natureza e, conseqüentemente, a respeito também da natureza da mulher; e existe concomitantemente, a investigação acerca do que seria propriamente humano no homem e, portanto, na mulher, a partir de seu próprio ponto de vista feminino. No entanto, reitera o autor, nenhuma investigação psicológica pode deter-se apenas na descrição da vida subjetiva do indivíduo, mas deve atrelar seu horizonte ao problema da existência humana, considerando sempre o laço existente entre ciência e filosofia. Para Buytendijk (2010), “a obra de Simone de Beauvoir é prova viva disso” (p. 29) e daqui seguem os elogios e críticas dirigidas à pensadora. Buytendijk escreve:

Este livro é o mais importante que já foi escrito sobre a mulher: é muito mais que uma descrição científica das características femininas, tais como aparecem em nossa civilização, muito mais também do que uma coleção das doutrinas atinentes à natureza da mulher, ou do que uma exposição unilateral das concepções psicanalíticas. Eleva-se muito acima da onda desses escritos populares, que se servem de fatos psicológicos ou sociológicos para defender uma opinião preconcebida. Ele se fundamenta totalmente na antropologia e na psicologia que chamamos existenciais. Estas professam, com razão, que não há, no homem, nenhuma predeterminação essencial, diferente daquela vinculada a sua corporeidade, acrescentando, contudo, que tal predeterminação só adquire sentido, graças aos projetos existenciais pessoais. Nós mesmos nos esforçamos por desenvolver uma problemática do ser feminino, a partir da mesma tese. Ela significa que julgamos a liberdade como o que há de realmente específico ao ser humano. É, contudo, necessário indicar claramente sobre que pontos nossa concepção de liberdade difere daquela que Simone de Beauvoir defende, nas pegadas de Sartre (Buytendijk, 2010, p. 29).

Buytendijk critica Simone de Beauvoir e Sartre pela maneira pela qual inserem a liberdade numa espécie de natureza do dever-ser, que implicaria certa deontologia na ética de ambos, principalmente no tratamento dado por Beauvoir à questão da mulher, quando a filósofa define que a liberdade é o específico do humano. A aproximação literal que Buytendijk faz da filosofia de Beauvoir com a de Sartre é absolutamente controversa e questionável, mas enunciaremos primeiro sua análise para tecer comentário conclusivo a respeito disso mais adiante em nosso texto.

A Condição da Mulher: Simone de Beauvoir por Buytendijk

De acordo com Buytendijk, o projeto existencial levado a cabo por Simone de Beauvoir e Sartre impõe uma normatividade obediente decretada por valores objetivos, no que tange ao papel da liberdade em suas propostas, que compromete a sentença essencialista de que todo homem é livre de predeterminações subjetivas e físicas. Entretanto, para Buytendijk, Sartre nega a presença deste valor objetivo e este é o grande equívoco do seu existencialismo, do qual Simone de Beauvoir também participaria.

A negação deste último ponto constitui, em nossa opinião, o grande erro do existencialismo sartreano, que define a liberdade humana não só como libertação de toda predeterminação essencial subjetiva, mas também como um apelo a se libertar de todo valor objetivo e absolutamente normativo. Simone de Beauvoir e Sartre desconhecem que, se a predeterminação subjetiva exclui efetivamente a liberdade, embora testemunhe a insuficiência do sujeito que a reconhece, implica, porém, a liberdade deste sujeito; pode-se até dizer que este reconhecimento só se realiza no exercício desta liberdade. Poder-se-ia crer que estas perspectivas filosóficas não interessam, se é necessário responder a uma questão atinente à natureza da mulher, e, que, na melhor das hipóteses, elas só têm significado se se trata de fixar o que a mulher *deve* ser (Buytendijk, 2010, p. 29, *grifo do autor*).



Para Buytendijk, o existencialismo de Simone de Beauvoir nega a reflexão da interioridade sobre si em prol da admissão da existência da mesma identidade entre conhecimento essencial e conhecimento ético. No pensamento de Beauvoir, na visão buytendijkiana, a reflexão que parte da identidade não possui sentido quando objetifica o mundo, bem como não permite abertura entre o fazer e o não fazer, que seria constituinte de um processo reflexionante. Na interioridade o homem constitui seu mundo e vive nele objetivamente, para Beauvoir o índice existencial desta relação constitui a experiência vivida do homem, que por fim o determina. De acordo com Buytendijk, não existe nesta compreensão de Beauvoir, “encontro possível com uma essência que, anteriormente à existência, a defina e a delimite” (Buytendijk, 2010, p.30), quer dizer, não há espaço para as significações e para a imanência, enquanto elas mesmas, experiências humanas. Haveria, portanto, segundo Buytendijk, a presença da concepção de uma natureza humana do homem que o determina como projeto, quer dizer, como expressão de uma relação sempre intencional que, para o pensador holandês, não abre espaço para a dimensão transcendente da experiência vivida, experimentada, por exemplo, pela quietude e pela inquietude. Para Beauvoir, a relação com a coisa que não seja uma relação intencional, não corresponderia, portanto, a uma experiência autêntica. Buytendijk cita a sentença de Beauvoir em seu texto “Pirro e Cinéas”: “(...) o homem é projeto, sua felicidade e seus prazeres só podem ser projetos” (Buytendijk, 2010, p. 31).

Buytendijk entende, na esteira do que fundamenta o Dasein humano – enquanto existência como “nós”, como um ser-no-mundo-para-além-do-mundo – que a ideia de existência pode ser diferente da proposta pela filosofia existencialista beauvoiriana, calcada no homem como aquele que se projeta a partir das suas ações e relações intencionais. Para o pensador, a perspectiva do existencialismo do qual parte Simone de Beauvoir é determinista e forja uma imagem de mulher que Buytendijk não acata, pelo contrário, haveria para ele, nesta filosofia, uma aplicação fenomenológica limitada. Para o autor, a análise fenomenológica é crucial para a compreensão da problemática da mulher e ela deve permitir, sobretudo, que não se reduza a existência da mulher à existência do homem, e por isso, a investigação deve ater-se à esfera do humano, uma vez que a existência do homem, enquanto humano, não é um mistério, diferente da situação da mulher. Existe acordo, para Buytendijk, do parecer mitológico realizado por Beauvoir acerca das características e da dinâmica da mulher e do feminino, no entanto, para o pensador, a psicologia existencial não deve contentar-se com o diagnóstico da mulher enquanto sendo um homem falho, já que de início é genuína a condição de humanidade do homem. Cabe, portanto, aprofundar-se na descrição do humano em que se aloca a mulher por meio de seus sentimentos espontâneos, que nos podem ensinar algo sobre a problemática da diferença entre os sexos, ao passo que a expressão das incertezas que emergem na definição da mulher, por ela mesma, e na definição do homem concedida à mulher, é que expressam em última instância, a problemática vivida do ser feminino. (Buytendijk, 2010, p. 34).

Isto é importante para Buytendijk, pois o que é considerado humano passa por uma perspectiva de que a existência masculina é a norma e a medida. Se considerarmos o argumento de Beauvoir, do qual o pensador holandês tem acordo, a saber, de que o segundo sexo é o Outro, este Outro não será nada mais que o Outro, pois o homem, de fato, se constitui a si mesmo como ser humano, desta maneira (Buytendijk, 2010, p.34). Sendo assim, argumenta o autor, que toda questão passa pela análise dessa norma que funda o humano exclusivamente pelo masculino. Ele escreve: “A mulher é, incessantemente, comparada ao homem, mas o contrário não é verdade” (Buytendijk, 2010, p.34). Desse modo, o juízo proferido por uma análise deste tipo não é interessante, ela não se questiona acerca da característica fundamental do ser humano, apenas designa o feminino como condição de desvio e não revela o mais importante, sua maneira de ser. O “homem não é uma coisa, à medida que ele entra, pessoalmente, em contato com seu próprio mundo. Ele só nos aparece como uma coisa, se deixamos de compreendê-lo, em sua humanidade (...)” (Buytendijk, 2010, p. 35). Assim, a análise da estrutura ético-social da vida comum, qual seja, a análise da diferença dos sexos, entre os sexos, permite que o conhecimento do comportamento e do juízo normativo da mulher revele seu modo de existência e inaugure, através da busca desse conhecimento, um discurso acerca da humanidade. A realização desta análise, é justamente a tarefa da psicologia existencial ao investigar a dimensão do (1) psíquico, da situação do homem no mundo e (2) da origem do homem, do mundo e do psíquico. Por esta via, para Buytendijk, ainda na esteira de Merleau-Ponty, encontra-se a consciência engajada, e não o puro ser-para-si, no modelo sartreano (Buytendijk, 2010, p. 36).

Entendemos, por isso, que o homem enquanto ser consciente (cognoscente), não apreende apenas o existente por fora, mas se volta para ele, está perto dele, pode até se perder nele e se comprometer com o mundo que ele assim desenvolveu espontânea e deliberadamente. Mas este existente, para o qual a consciência se volta é também a realidade na qual se afirma. Portanto, o homem se experimenta sempre como sendo com – voltando-se para – aquilo de que a consciência está consciente. É necessário referir-se a estas relações fenomenológicas fundamentais, a fim de compreender por que a reflexão sobre o ser humano é inseparável de uma reflexão sobre a natureza viva, à qual o homem sabe que está ligado (Buytendijk, 2010, p. 36).

A hipótese de Buytendijk, diante da constatação acima, é de que o aparecer do ser-feminino está intimamente ligado a efetuação da análise da problemática do seu ser conjuntamente com as diferenças sexuais



do reino vegetal e animal, que devem ser inclusas nesta reflexão, uma vez que o elemento masculino, por si só, como fora tomado por exemplo por Beauvoir, é efêmero para oferecer um diagnóstico preciso sobre a existência da mulher e sua humanidade. Sendo assim, a intenção do autor é extrair elementos característicos da expressão de humanidade dos diferentes gêneros, considerando a histórica oposição polar entre o homem e mulher, que parece ser mais interessante para esta investigação por fazer emergir as representações do pensamento simbólico que merecem ser consideradas. Para tanto, deve-se tomar “cada parte desta oposição como um polo e não como uma metade autônoma (...) o ser do homem compenetrado pelo ser da mulher, e o ser feminino compenetrado pelo do homem” (Buytendijk, 2010, p.38). A intenção de Buytendijk, com isso, é analisar a imagem que aparece das diferenças expressas entre homem e mulher dentro da cadeia de poder, ação e dominação em que estão instaladas.

A psicologia, segundo o pensador holandês, deve explicar esta imagem “a partir de nossos conhecimentos das possibilidades do homem, do significado das aptidões corporais e da influência do meio social” (Buytendijk, 2010, p. 39). Essa estratégia, parte do princípio de que ninguém nega o fato de que a mulher é humana tal como o homem, mas que suas características são diferentes, no entanto, se o homem é humano, é pela união com ele e à luz de suas representações que a problemática da condição inferiorizada da mulher será solucionada, e o aparecer da mulher, por suas ações e sua inserção social, será desmistificado. Para Buytendijk, possivelmente por esta via, a mulher sai de sua condição abstrata e pode ser vista por sua materialidade, ponto que por sua vez, é possível revelar o mistério da condição da existência feminina, pois será ela, agora, o objeto privilegiado da análise existencial e psicológica.

(...) o homem se coloca como absoluto, como o ser humano, vê, na mulher, um “mistério em si”. É incapaz de dizer o que é a mulher, ela é indefinível, fundamentalmente ambígua e termina ela mesma por não mais saber quem ela é. Para Simone de Beauvoir, toda oposição polar, entre o homem e a mulher, é adquirida, isto é, socialmente determinada. (...) A corporeidade natural é para o homem a única realidade que é independente do meio em que existe e que, portanto, se julga estar verdadeiramente em si. Mas esta corporeidade apenas se integra uma situação pela forma como o homem a compreende intencionalmente (...) para Simone de Beauvoir, a mulher se diferencia do homem *somente* por sua corporeidade e pelas funções psicofísicas que daí derivam. (...) A mulher está condenada a viver com o corpo, ao qual ela é, em parte, estranha e cujas servidões próprias, não podendo encontrar seu sentido na atitude humana e livre em relação ao mundo, se definem com eventos naturais (...) Sua corporeidade a determina a suas funções: ser a companheira sexual do homem e ser mãe. Não há mistério em nenhuma das duas funções. A vocação própria da mulher é, portanto, suportar seu corpo e servir-se dele (...) como “situação no mundo”, no sentido humano geral. (...) o humano não é nada mais do que aquilo que faz (Buytendijk, 2010, p. 40-41, *grifo do autor*).

Diante deste diagnóstico, Buytendijk pauta, portanto, sua divergência com a análise beaivoriana sobre a questão da mulher, destacando o conceito, segundo o holandês, problemático de liberdade presente na filosofia da pensadora francesa. Buytendijk conclui que Simone de Beauvoir, embora apresente um projeto ético, recai no determinismo ontológico que a leva a responder a própria questão que enuncia, em que a princípio, não estaria o ponto de partida para o tratamento da problemática feminina. Para Buytendijk, Beauvoir responde *o que é uma mulher*, a saber, a “mulher é aquilo que ela faz livremente. Ela é medida por seus atos” (Buytendijk, 2010, p. 41). Não existe, portanto, segundo a análise buytendijkiana, nenhum mistério a ser solucionado para Beauvoir acerca da questão da mulher. O existencialismo posto por ela, de que nenhuma essência precede a existência, leva sua filosofia a colocar todo aparecer na expressão da corporeidade feminina no momento da ação, ignorando, as intenções, tendências, o que em última instância, impede qualquer discurso sobre sua transcendência, condenando assim toda esfera que não esteja dada pelo *concreto* existencialmente concebido dentro de seu pensamento à condição de mito e fantasia (Buytendijk, 2010, p.41). Segundo Buytendijk, evidentemente é muito interessante a discussão posta por Simone de Beauvoir e a maneira como a filósofa transcende a polarização historicamente romanceada entre os sexos, entretanto é necessário que algumas outras questões ainda sejam investigadas com rigor fenomenológico para que a cadeia da dominação masculina seja efetivamente quebrada e seja possível desfazer o nó do tratamento da problemática feminina estabelecendo um método mais adequado, capaz de realizar uma fenomenologia do ser-feminino apta a descrever o projeto da existência feminina (Buytendijk, 2010, p. 47). Para tanto, é necessário considerar quais análises são ainda fundamentais para que se possa encontrar o comum entre os sexos, uma vez que nenhum homem conhece o que é próprio do ser-feminino. Por isso, a única saída, oferecida por Buytendijk, é admitir e superar a barreira da imaginação encontrando “as sensações que todo ser humano experimenta em sua própria corporeidade” já que, como não é possível imaginar uma dor de dente, um homem também não é capaz de imaginar uma gravidez ou uma menstruação (Buytendijk, 2010, p. 46). O pensador indaga: “(...) a maneira corporal, pela qual a mulher está no mundo” implica diferentes possibilidades daquelas de “ser a parceira sexual do homem, a mãe de seus filhos e a colaboradora da sociedade? Não existe nenhuma relação com o mundo que seja, ao mesmo tempo, humana e especificamente feminina (...)?” (Buytendijk, 2010, p. 43).



Para Buytendijk, portanto, é possível ao ser humano reconhecer-se por diferentes atos intencionais, enquanto corpo e interioridade, quer dizer, ele pode tomar a si como objeto de sua experiência vivida e de sua reflexão. Diante disso, o pensador infere que a relação que o ser humano estabelece com respeito a si mesmo o posiciona dentro da comunidade em que atua e está situado. No entanto, evidentemente, as relações sociais podem modificar esta situação inicialmente posta, e quanto a isso, a atenção deve voltar-se para o nosso próprio corpo, que constitui o meio de ação e de expressão do eu (Buytendijk, 2010, p. 249). A experiência corpórea, enquanto imediata e irrecusável, de fato é a que insere o ser humano em situação, possibilitando o exercício da sua experiência enquanto ser no mundo; ele afeta e é afetado por esta relação primordial. A compreensão de corpo e consciência aceita por Buytendijk, portanto, é a da concepção apresentada por Merleau-Ponty em sua tese “Fenomenologia da percepção” (1945), em que a experiência é dada pelo corpo enquanto ele “o veículo do ser no mundo”, ou seja, a experiência se dá “através do mundo”. O corpo está no centro do mundo, como um “termo desaparecido”, para o qual tudo está orientado (Buytendijk, 2010, 249-250). Não se trata então, da reivindicação de uma consciência interior produtora de significações enquanto representações objetivas do mundo. A concepção de interioridade reivindicada por Buytendijk pretende fugir de qualquer carga tributária oriunda do idealismo e do intelectualismo puro da tradição filosófica, acompanhando a empreitada fenomenológica merleau-pontiana. Por isso, o pensamento buytendijkiano afirma que o corpo feminino é o centro do mundo feminino e deve-se dar atenção maior as suas experiências situadas. A vocação maternal, por exemplo, explica Buytendijk, “só pode aparecer como a realização da existência feminina porque o mundo remete a seu corpo enquanto realidade e aparência desta vocação”, isto quer dizer que, esta relação “determina a consciência que ela tem de si mesma, de sua liberdade” (Buytendijk, 2010, p. 250). Por isso, o incômodo de Buytendijk com a abordagem existencialista de Simone de Beauvoir acerca da prática da liberdade ao que se refere a problemática do feminino e da questão da mulher.

Em suma, o que Buytendijk critica é o caráter determinista da liberdade ao qual a mulher estaria condenada, e o pouco tratamento dado a ambiguidade expressada por nossas experiências vividas. Com efeito, a concepção buytendijkiana reivindica outro tratamento à questão da liberdade, a saber, que a compreenda enquanto situada e encarnada e não partida e determinada como no modelo existencialista. De acordo com Silva:

A teoria buytendijkiana da liberdade se encontra nesse registro: ela postula uma coexistência original, na qual estamos engajados após o nascimento, prefigurada em nosso corpo e no mundo percebido. É sob esse prisma que se pode falar de uma interioridade espiritual que, no fundo, não é um puro espírito, mas uma subjetividade encarnada, expressão máxima de um paradoxo genuíno (...) (Silva, 2018, p.52)

A Questão da Mulher no Existencialismo de Simone de Beauvoir

Para concluirmos, algumas observações sobre o pensamento de Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir são necessárias para um comentário final sobre o exame buytendijkiano quanto a questão da mulher e sua discussão com o pensamento da filósofa francesa. De acordo com Buytendijk, no enalço da tese merleau-pontiana, a situação da mulher deve se analisada a partir de sua encarnação no mundo, quer dizer, da experiência expressada pelo corpo como um fato inalienável e irrecusável, para que o específico do feminino e da mulher, enquanto ser humano, seja revelado. Buytendijk acusa Beauvoir de certa abstração na oferta de seu projeto ético cuja liberdade tem um papel central. Segundo o pensador holandês, como vimos, a análise beauvoriana seria ainda tributária da ideia de uma consciência autônoma que encerra na natureza do homem como projeto e compromete a abertura necessária para uma dimensão transcendente da experiência vivida que abarca suas relações sociais, seu corpo e sua historicidade. A preocupação legítima do autor refere-se ao fato de que, no existencialismo beauvoriano, o homem aparece como aquele que se projeta desde suas ações e relações intencionais. Entretanto, destituído de qualquer interioridade, não fica claro como a mulher conferiria livremente *sentido* ao mundo a partir de tais atos intencionais, na verdade, o que parece ser evidenciado é uma redução da existência da mulher à existência do homem, escamoteando qualquer possibilidade do encontro com o que lhe é específico, ponto este, absolutamente necessário para o tratamento da problemática apresentada.

No entanto, lembremos que o processo de encarnação descrito por Merleau-Ponty em sua tese, é revisto pelo filósofo francês no desenvolvimento do seu pensamento pelo prejuízo constado por ele. Tal prejuízo, refere-se à resiliência de uma noção de consciência ainda tributária dos dualismos clássicos que partiram o ser e transformaram o mundo em representação e a experiência sensível do ser no mundo em uma ficção do concreto. Isso fez com que o filósofo francês, passasse, em sua obra, da temática da encarnação para a da carne (Andrade, 2019a). De fato, a “Fenomenologia da percepção”, Merleau-Ponty é um importante passo para a filosofia contemporânea quando admite a encarnação de outrem no mundo, tal como já enunciamos, como *situação*, e não apenas como puro pensamento que se encerra em si mesmo. Apesar disso, a ideia de situação trouxe outros tantos desafios para a filosofia existencial de Merleau-Ponty, dentre eles está o ponto chave da filosofia moderna: a ideia de reflexão, premissa conceitual em que se assentou o idealismo e o intelectualismo moderno. Inicialmente para Merleau-Ponty, a importância da experiência perceptiva e o genuíno sentido da encarnação era expressar a existência da motricidade originária do corpo que seria capaz de fundamentar



nossa autêntica situação de mistura com o mundo enquanto algo que precede a reflexão. Essa foi a primeira tentativa de Merleau-Ponty de oferecer alternativa à concepção mecânica de corpo. Na Fenomenologia da percepção, atrelada à noção de intencionalidade da consciência, o pressuposto da “encarnação” corpo/consciência e mundo revelou o que Merleau-Ponty chamou de cogito tácito. Exposto como ponto problemático, por ser identificado ao não-ser e esboçar uma compreensão da existência enquanto ser-no-mundo e ser-para-si – esta forma de cognição teve duas consequências: impediu a unidade efetiva entre eu-mundo-outrem e conferiu ambiguidade à encarnação e ao que ela pretendia tematizar, por outro lado foi o primeiro passo para a “coesão da vida” e a ressignificação do tempo como mediação da generalidade e das individualidade e subjetividade como idênticas à minha presença ao mundo e a outrem (Merleau-Ponty, 2006a, p. 606). Isto porque a consideração da historicidade atrelada à ideia de consciência é o fundamento do sistema eu-mundo-outrem e concilia identidade e relação. No entanto, para Merleau-Ponty, a identidade emergente desse pressuposto seria ainda tributária de uma diferenciação com o mundo e teria como função última ser veículo do cogito.

Na Fenomenologia da percepção o esquema em que está imerso o corpo e a ideia de movimento, são exemplos do esforço de Merleau-Ponty para evitar o retorno ao paradigma clássico, pois são tentativas de análise elaboradas a partir das capacidades perceptivas e das relações entre as coisas e, com isso, trabalha a ideia do “ser” como “fenômeno”, ou aquilo que “aparece” ao sujeito. Isto privilegia o corpo, que é veículo do ser no mundo, mas ignora que ele seja também sensível ao mundo. Entretanto, foi justamente este privilégio da noção de corpo e da intencionalidade protagonizada pela “consciência perceptiva” que conduziu Merleau-Ponty aos problemas da tradição, ao intelectualismo e ao idealismo. A retomada e o desenvolvimento da intencionalidade como “intencionalidade operante”, terminou por resgatar a ideia de uma teleologia, pois seu sistema caminha para um fim, e do ser como consciência, ao passo que todas as coisas se justificam pela intencionalidade cujo papel satisfaz a ideia ainda de uma resposta à consciência como significante das coisas. Quando Merleau-Ponty afirma que “o corpo é o veículo do ser no mundo”, o filósofo francês faz com que o “corpo próprio” seja seguido, do exterior, por uma “consciência”, por um sujeito, “bastante espiritualizado”, que tem nesse corpo o seu prolongamento instrumental, e, por fim, o que será estabelecido como função do “cogito tácito” está no corpo, assim como estava o piloto em seu navio (Moura, 2001, p. 313).

Todavia, a intenção filosófica merleau-pontyana não era esta, ela buscava, na verdade, ampliar a utilização da fenomenologia para além da elaboração de uma filosofia transcendental ou de uma ciência psicológica. Isto porque, partindo da crítica ao humanismo filosófico, Merleau-Ponty procurou mostrar que o acesso à ontologia se dá primordialmente pelo Ser Natural enquanto sensível, fruto da abertura radicalizada, que requer à reflexão filosófica não ser entendido como um objeto de contemplação, mas como uma dimensão de nossa sustentação subjetiva. Por esta via é que não era necessário descrever o ser como algo que se realiza no homem necessariamente à luz da antropologia. Pelo contrário, o enlace entre identidade e relação está à luz da articulação entre liberdade (esfera ética) e cosmologia (esfera ontológica), mediada por esta original teoria do Ser. Nesse âmbito, Merleau-Ponty não parece se ocupar, por exemplo, em conferir ao ser humano um estatuto de exceção à dimensão vital dos seres vivos em geral. O *ineinander* merleau-pontyano significa, sobretudo, habitar uma perspectiva alternativa do ato humano, fornecendo ao exercício subjetivo mais um dado sensível, ainda que parcial, enriquecendo o *eidos* com as descrições e os modos possíveis da experiência transcendental (Araújo, 2016, p. 107). Assim, o corpo humano garante sua especificidade e garante a capacidade da corporeidade de dobrar-se sobre si mesma e, por fim, exercer um tipo de reflexão. Todavia, essa capacidade não é privilégio da consciência, pois a história da subjetividade é mais antiga do que o presente humano: “a relação homem-animalidade não é uma relação hierárquica, mas uma relação lateral, uma ultrapassagem que não abole o parentesco” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 426). Com isso prevalece, portanto, uma ideia diacrítica de humanidade, Merleau-Ponty (1917) escreve: “(...) as possibilidades que eu aprendera a considerar como denominações extrínsecas, cabe-me agora reintegrá-las no Ser, que, portanto, se escalone em profundidade, oculta-se ao mesmo tempo que se desvenda, é abismo e não plenitude” (p. 81)

Diante de impasse parecido no tratamento da ideia de liberdade e alteridade provenientes da síntese fenomenológica do em si e para si, Simone de Beauvoir imediatamente parte de outra premissa para a atividade consciente: na concepção fenomenológica da filósofa francesa construímos o mundo a partir da estrutura da nossa própria consciência, quer dizer, a partir do fluxo das nossas experiências que abarcam o sentido, as coisas e os organismos. Isto quer dizer também, que nossa relação com o mundo, que constrói nossa consciência, é influenciada pelo gênero sexual, bem como o corpo pode nos especificar, mas em absoluto, não se trata de um destino; nem o corpo, nem a história, nem a biologia e nem a psique humana os são para a filósofa francesa. Existe uma passagem importante, da qual devemos nos atentar, entre o trabalho feito por Simone de Beauvoir em “Por uma moral da ambiguidade” (1947) e em “O Segundo Sexo” (1949). Na obra de 1949 Simone de Beauvoir se afasta da tarefa da confecção de uma moral existencialista e da aplicação de seus conceitos, tal como pensado pela filosofia sartreana, por exemplo. A filósofa francesa percebe o uso demasiado abstrato da reflexão e buscará fundá-la na concretude da experiência de ser mulher no mundo, radicalizando os pressupostos outrora expostos na obra de 1947, o que promove, por sua vez, uma guinada da ideia de experiência agora tomada em situação, no entanto, irredutível tanto quanto a própria experiência subjetividade. Em “Por uma moral da ambiguidade”, Beauvoir já enuncia tal projeto deixando claro que é a existência humana que faz surgir no mundo os valores pelos quais ela pode julgar os empreendimentos nos quais se engaja e, por isso,



cabe ao ser humano fazer com que seja relevante ser humano, e apenas ele pode provar seu sucesso ou seu fracasso (Johanson, 2018). De acordo com Johanson, são possíveis duas objeções a essa concepção de liberdade: (1) ao que se refere ao fato de que a liberdade entendida nesses termos conferiria um poder ilimitado ao indivíduo; (2) ou recairia no puro subjetivismo (Johanson, 2018, p. 243).

Às duas objeções Beauvoir responde que apenas jogando com má-fé é que elas se sustentam. Em primeiro lugar, o reconhecimento de uma necessidade de recorrer a uma força extra-humana, que limite a ação, não se faz em função de um princípio, mas é já uma ação, uma escolha humana que, ao fim e ao cabo, confirma e não refuta a liberdade. É possível, pois, escolher não se responsabilizar pela própria existência e pelas condições dela, no entanto, isto não retira a existência desse plano terreno em que tudo se passa em meio a mais pura contingência (...). Com relação ao risco da moral existencialista recair no solipsismo, Beauvoir dará destaque à relação entre individualidade e universalidade (...) como sujeito reconheço também a verdade sobre o que é ser sujeito. Neste sentido, pode-se dizer que a experiência mais particular de todas é também a mais universal (Johanson, 2018, p. 243).

Neste sentido, o mundo moral é o resultado do que fora desejado pelo ser humano, pois é o mundo construído pela vontade humana. Isso quer dizer ainda, na esteira do que argumenta Johanson, que, para o existencialismo, a questão toda não passa por reivindicar à moral a universalidade do sujeito, uma vez que não se trata de abarcar um humanismo seletivo em Beauvoir, pelo contrário, está claro para a filósofa francesa que o mundo dos indivíduos humanos não é o mundo protagonizado por um sujeito universal, caso contrário retornar-se-ia à abstração (Johanson, 2018, p. 244). Tal perspectiva não encontra subsídio na moral humanista do existencialismo, visto que ela se constitui em meio à existência e não em função de princípios metafísicos, nela é o indivíduo concreto que atua, “que pensa e que deseja a partir das experiências vividas no mundo e constituídas juntamente, num mesmo movimento, com o mundo” (Johanson, 2018, p. 244). Isto posto, é importante esclarecer que a consciência, neste caso não se apresenta enquanto sujeito, visto que a subjetividade existencialista não é a subjetividade de um sujeito, mas se constitui no mundo, “por sujeitos, em meio a, junto de, concomitantemente a outros sujeitos”; é uma composição singular composta coletivamente, “isto é, no mundo, em debate com ele, ou em termos mais propriamente beauvoirianos, em situação” (Johanson, 2018, p. 244). Johanson explica que a concepção existencialista apresentada por Beauvoir na passagem da obra de 1947 para a obra de 1949, que expressa a ambiguidade característica da existência humana, é fundamental para que se compreenda o movimento radical de adesão a experiência e a concretude empreendida em “O Segundo Sexo”, e o quanto que isso não se faz de forma causal, mas em *situação*, momento em que também se dá a afirmação da liberdade.

(...) a diferença de natureza entre os sexos, isto é, a diferença entre os órgãos sexuais e suas respectivas funções fisiológicas, não causa nem determina a diferença subjetiva (...) Em Beauvoir, as diferenças de ordem natural e de ordem cultural entre os sexos permanecem irredutíveis como tensão e como ambiguidade original no âmago da existência humana. Na medida em que a existência da mulher vai sendo descrita e revelada em meio às situações, também as perspectivas de mudança desse campo e, portanto, de suas condições de possibilidade passam a ser colocadas de modo concreto (Johanson, 2018, p. 251-252).

Também para Souza, é importante destacar que as afirmações sobre as atividades subjetivas no pensamento de Simone de Beauvoir, “vêm sempre junto com a impossibilidade de isolá-las de um certo contexto já dado e valorado”, e por isso, não se trata, de “estabelecer uma subjetividade com poderes abstratos e uma liberdade absoluta, desconsiderando as condições concretas da espacialidade e temporalidade em que estão inseridas” (Souza, 2018, p.233). Souza argumenta que, pelo contrário, trata-se de partir da facticidade para verificar “quais são as condições concretas de exercícios de libertação”, pois a “subjetividade nunca está totalmente separada da facticidade que, por sua vez, nunca é totalmente separada de como as subjetividades a vivem e a significam” (Souza, 2018, p.233). Desse modo, é que podemos dizer que em Beauvoir o exercício da liberdade não é tributário da abstração, mas é condicionado pela experiência vivida da realidade: “ser liberdade é o mesmo que ser transcendência, ou uma subjetividade que se encontra necessariamente no mundo, mas não tem o mesmo modo de existência que o mundo” (Souza, 2018, p.235, nota 6).

Considerações Finais

Não nos coube, neste artigo, oferecer uma análise sistematizada e pormenorizada do pensamento de Simone de Beauvoir². Nossa intenção se deteve em apresentar a maneira como Buytendijk enfrenta a questão da mulher e como elabora seu projeto investigativo, acerca do tema em questão, dialogando com o pensamento de Beauvoir. Feito isso, elaboramos algumas observações fundamentais sobre este diálogo por meio da recuperação de teses de leituras reconhecidas, dos autores supracitados no texto, para enfim

² Um maior desenvolvimento desse tema temos em Andrade (2019b).



conferir comentário conclusivo a respeito do que foi apresentado. Vimos que, para Buytendijk, a questão da mulher requer um método capaz de destacar o específico dela e do feminino em sua humanidade. A grande questão do pensador holandês era extrair, por meio de uma rigorosa análise fenomenológica, em que o corpo cumpria papel central, o modo como a mulher confere *sentido* ao mundo, sem que sua existência fosse reduzida a existência do homem. Para Buytendijk, a filosofia de Simone de Beauvoir tratou a problemática do ser da mulher de forma tributária a um conceito determinista de liberdade, calcado numa banalização dos atos intencionais e da maneira como tais atos possibilitam projetar o mundo, ao invés de representá-lo, por uma atividade consciente e situada. Para nós, diante do que expusemos, é importante salientar alguns argumentos beauvoirianos para que possamos registrar aqui, a título de conclusão, o caráter polêmico da leitura de Buytendijk. Entretanto, não pretendemos com isso encerrar qualquer discussão sobre o assunto. Ressaltamos a importante contribuição da psicologia social de Buytendijk e esperamos ter evidenciado neste artigo uma problemática que não se esgota e que ainda reverbera nos estudos contemporâneos sobre a questão da mulher e, principalmente, na obra de Simone de Beauvoir.

Para Beauvoir, assim como para Buytendijk, é necessário que a mulher não seja reconhecida como o Outro, e para isso, é necessário que ela se coloque como Um, em sua especificidade em relação ao homem. Compreendemos que Beauvoir deixa claro, o fato dessa busca pela reciprocidade autêntica ser possível, quando destaca que as transformações que ocorrem na sociedade influenciam a situação da mulher, e a faz se reconhecer como consciência promovendo rupturas dentro do que fora habitualmente estabelecido. A filósofa francesa explica isso, fundamentalmente em “O Segundo Sexo”, obra talvez um pouco negligenciada na leitura de Buytendijk, principalmente quando o pensador holandês, articula a passagem de 1947 para 1949 no pensamento da autora, a encarando muito mais próxima da filosofia de Sartre do que pelo que seu próprio texto mostra. De acordo com Beauvoir, na ocasião destas rupturas comportamentais e psíquicas, que criam as reivindicações das mulheres e explicitam a recusa da aceitação de sua situação como algo imutável, a mulher também está sendo vista pelo homem como consciência, e esse reconhecimento simultâneo de ambos os sexos, como sujeito e objeto, possibilita a mudança da situação dada, que frequentemente reduz a condição da mulher à um objeto, à categoria de Outro, a segundo sexo.

Destacamos que é por esta via, que Beauvoir aloca sua concepção existencialista de liberdade, uma vez que, garantida a liberdade do homem e da mulher, ilustrada por estas situações de rupturas, a mulher pode, enfim como sujeito, perguntar-se: o que posso me tornar? Isto, sem que seja necessário enfrentar à questão: o que é uma mulher? Este movimento, inclusive, caracteriza o projeto filosófico beauvoiriano, a saber, de uma fenomenologia existencialista, como especificamente ético, diferente da ontologia existencial de Merleau-Ponty. Neste sentido, trata-se de uma filosofia do concreto e não do abstrato, em que não cabe admissão de um caráter absoluto da liberdade, antes, ela está comprometida com a condição concreta da existência da mulher, que por sua vez está imersa num mundo de opressões. No início de “O Segundo Sexo”, Simone de Beauvoir escreve: “(...) não há descrição, dita objetiva, que não se erga sobre um fundo ético” (De Beauvoir, 1970b, p.22). Neste sentido, é justamente a afirmação da mulher como sujeito *no* mundo que permite a Simone de Beauvoir retirar a liberdade do plano abstrato. A filósofa escreve na introdução do primeiro volume de “O Segundo Sexo”:

Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa (...). O homem que constitui a mulher como um Outro encontrará, nela, profundas complicações. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de Outro (De Beauvoir, 1970b, p.15).

Para De Beauvoir, se existe a “presença do outro se o outro é ele próprio presente a si; isso significa que a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha idêntica a ela”, isso implica que é “a existência dos outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realizar-se como transcendência (...) como projeto (De Beauvoir, 1970b, p.179)”. Desse modo, é reconhecendo sua liberdade neste campo que a mulher deixa a condição de inessencial e torna-se essencial (De Beauvoir, 1970b, p.141). Por isso, é que a proposta de Beauvoir afirma, contra uma concepção mistificada de liberdade, que só há uma maneira de realizá-la autenticamente, que é projetá-la mediante uma ação positiva na sociedade humana (De Beauvoir, 1970b, p.447). Deste ponto, propomos observar a relação fundamental entre ética e alteridade para Simone de Beauvoir e seu projeto filosófico existencialista, e o lugar crucial que a liberdade possui nesse contexto, a saber, enquanto condição original da existência, em um mundo sempre avaliado coletivamente. Por isso, em Beauvoir, abrir mão da abstração em prol do concreto significa eleger as relações entre humanos e as opressões expressas por estas como algo que de fato pode conferir *sentido* a um discurso acerca da humanidade (Andrade, 2019b, p.74).



Referências

- Andrade, E. B. (2019a). *Corpo, Sensível e Natureza na última ontologia de Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado em Filosofia. Guarulhos, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).
- Andrade, E. B. (2019b). O feminino na História da Filosofia: do imaginário filosófico à autenticidade da mulher em Simone de Beauvoir. *Ipseitas* (São Carlos), 5 (2), 67-75. Disponível em: <http://www.revistaiipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/380>
- Araújo, V. V. (2016). *O conceito de natureza em Merleau-Ponty*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Fortaleza, Ceará. Universidade Federal do Ceará. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/21787>
- Buytendijk, F. J. J. (2010). *A mulher, seus modos de ser, de aparecer, de existir: ensaio de psicologia existencial*. Pelotas, RS: Editora UFPel.
- De Beauvoir, S. (1944). *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard.
- De Beauvoir, S. (1970a). *O Segundo Sexo*, Vol. 1, São Paulo, Difusão Europeia do Livro.
- De Beauvoir, S. (1970b). *O Segundo Sexo*, Vol. 2, São Paulo, Difusão Europeia do Livro.
- De Beauvoir, S. (2005). *Por uma moral da ambigüidade*. Seguido de Pirro e Cinéas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- De Beauvoir, S. (2013). *Pour une morale de l'ambigüité suivi de Pyrrus et Cinéas* (Col. Folio Essais). Paris. Gallimard.
- Johanson, I. (2018). Moral da ambigüidade, liberdade e libertação. *Ethic@* (Florianópolis), 17 (2), 239-257. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2018v17n2p239>
- Merleau-Ponty, M. (1971). *O visível e o invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2006a). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2006b). *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes.
- Moura, C. A. R. (2001). *Racionalidade e crise. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Curitiba: Editora da UFPR.
- Silva, C. A. de F. (2018). F. J. J. Buytendijk e a gênese do espírito materno. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 24(1), 47-56. <https://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n1.5>
- Souza, T. M. (2018). Beauvoir e a situação das mulheres. Entre subjetividade e facticidade. *Ethic@* (Florianópolis). 17 (2), 217-237. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2018v17n2p217>

Recebido em 06.10.2020 – Aceito em 25.01.2021



A PRÁXIS DA ARTE REVOLUCIONÁRIA: GHOSTING UMA HISTÓRIA SEM SOMBRAS

The Art of Revolutionary Praxis: Ghosting a History without Shadows

DUANE H. DAVIS* **

La praxis del arte revolucionario: Ghosting, una historia sin sombras

Resumo: Merleau-Ponty, em *Humanismo e Terror* (1947), aborda o espectro de problemas relacionados à ação revolucionária. Seu ensaio, *O olho e o espírito* (1960), é mais conhecido como uma contribuição à estética. Há uma estrutura comum nesses trabalhos aparentemente díspares. Devemos rejeitar a ilusão da clarividência subjetiva como um padrão de práxis revolucionária, mas devemos também rejeitar qualquer luz idealizada da razão que ilumine tudo – que prometa uma história sem sombras. A natureza revolucionária de um ato deve ser estabelecida como tal através da práxis. As práxis criativas do revolucionário político ou do artista revolucionário são reconhecidas *ex post facto*. Contudo, cada uma envolve a criação de sua própria estética nova, na qual o valor daquela práxis deve ser compreendido espontaneamente e em bloco.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Dialética; Práxis revolucionária; Marxismo.

Abstract: Merleau-Ponty, in *Humanism and Terror* (1947), addresses the spectrum of problems related to revolutionary action. His essay, *Eye and Mind* (1960), is best known as a contribution to aesthetics. A common structure exists in these apparently disparate works. We must reject the illusion of subjective clairvoyance as a standard of revolutionary praxis; but also we must reject any idealized light of reason that illuminates all—that promises a history without shadows. The revolutionary nature of an act must be established as such through *praxis*. The creative *praxes* of the political revolutionary or the revolutionary artist are recognized *ex post facto*; yet each involves the creation of its own new aesthetic wherein the value of that *praxis* is to be understood spontaneously and all at once.

Keywords: Merleau-Ponty, Dialectics, Revolutionary Praxis, Marxism.

Resumen: Merleau-Ponty, en *Humanisme e Terreur* (1947), aborda el espectro de problemas relacionados con la acción revolucionaria. Su ensayo, *L'Oeil et l'Esprit* (1960), es más conocido como una contribución a la estética. Hay una estructura común en estas obras aparentemente díspares. Debemos rechazar la ilusión de la clarividencia subjetiva como patrón de praxis revolucionaria, pero también debemos rechazar cualquier luz idealizada de la razón que ilumine todo, que prometa una historia sin sombras. El carácter revolucionario de un acto debe establecerse como tal a través de la praxis. La praxis creativa del político revolucionario o del artista revolucionario se reconoce *ex post facto*. Sin embargo, cada uno implica la creación de su propia nueva estética, en la que el valor de esa praxis debe entenderse de forma espontánea y en bloco.

Palabras-Clave: Merleau-Ponty; Dialético; Practica Revolucionário; Marxismo.

* Professor of Philosophy, University of North Carolina at Asheville. Email: ddavis@unca.edu.

** Eu gostaria de agradecer aos membros do Merleau-Ponty Reading Group dirigido por mim em Asheville, Carolina do Norte, por suas muitas contribuições a este ensaio e à minha própria compreensão dos textos de Merleau-Ponty. Duas versões diferentes deste artigo foram apresentadas na UK Sartre Society, Universidade de Oxford (julho de 2018), no Western North Carolina Circle for Continental Philosophy (janeiro de 2019), na Universidade Purdue e na Universidade Texas A&M (março de 2019). A discussão resultante de cada uma dessas apresentações informou este ensaio. Gostaria também de agradecer a John Gillespie, que me encorajou a revisar este ensaio para publicação quando coordenou minha sessão na UK Sartre Society, assim como aos pareceristas anônimos que me auxiliaram a clarificar minha posição (Tradução de Richard Theisen Simanke).



“Os filósofos, até então, apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras;
a questão é transformá-lo”.
(Karl Marx, *Thesis on Feuerbach*)

I

Marx ofereceu esta célebre invocação da práxis revolucionária na décima-primeira das suas *Teses sobre Feuerbach*. Por mais inspirador que seja, esse breve aforismo, por si só, falha em revelar o aspecto hermenêutico central da práxis. A práxis deve portar, no interior da sua ação, uma compreensão de onde e por que a ação é convocada. Assim, a interpretação está inelutavelmente entrelaçada com a ação. A práxis é ação política transformadora voltada para um objetivo: em várias escolas de pensamento da tradição marxista, ela é a ação direcionada a atingir a emancipação do proletariado. O aspecto hermenêutico da práxis revolucionária se manifesta nas seguintes questões colocadas desde o interior do contexto da capacidade de agir coletiva. O que é práxis revolucionária? Todas as mudanças são boas, igualmente boas ou são revolucionárias todas as mudanças? Como sabemos quais mudanças são verdadeiramente revolucionárias e para melhor? De que perspectiva interpretamos o valor da mudança – especialmente considerando que o valor da mudança está entrelaçado com a mudança do valor na história? O que é valioso em uma época pode se provar distinto em outra. É claro que Marx pensava que a estrutura dialética da história, entendida como descrição material, nos proporciona o panorama adequado para a avaliação. Assim, a indagação da práxis revolucionária deve ser compreendida em seu contexto histórico-dialético e material. Porém, dados os resultados arrepiantes de certas ações realizadas em nome da revolução, como reconciliamos a aparente contradição entre ideais políticos e forças históricas na práxis revolucionária?¹

Este artigo se ocupa inteiramente do trabalho de Merleau-Ponty sobre um tópico que ele e Sartre compartilharam com entusiasmo em vários estágios de suas carreiras: a consciência revolucionária – e a sobreposição de estética e política. Por exemplo, é célebre a queixa irônica de Sartre de que alguns tinham tido a audácia de se referir ao existencialismo como um esteticismo. Parece haver uma divisão fundamental entre os tipos de juízo em ação em questões de gosto e em questões de política. Esse tema retorna abaixo. As diferenças nas interseções entre o domínio estético e o político nas obras de Sartre e de Merleau-Ponty merecem uma exploração muito maior do que pode ser oferecido aqui². Contudo, uma avaliação preliminar pode ser afirmada, mesmo que não plenamente defendida, em termos da compreensão que os dois pensadores possuem da relação entre práxis e totalidade dentro de suas respectivas noções de dialética. Suas trajetórias estiveram entrelaçadas, mas nunca convergiram – mesmo na época de sua aliança anterior ao famoso “rompimento” de 1953³.

Certamente, já em 1948, Sartre sustentava, juntamente com Beauvoir, que a literatura (e apenas a literatura) era a forma de arte que oferecia ao leitor ou leitora um convite para atualizar sua liberdade⁴. Tom Flynn, em seu magistral *Sartre: uma biografia filosófica*, chega ao ponto de organizar toda a carreira de Sartre em torno de eixo da imaginação estética⁵. Sartre e Merleau-Ponty estavam ambos procurando por maneiras de reler a dialética hegeliana e marxista de modo a evitar os riscos das dimensões teleológicas e totalizantes das abordagens dos dois pensadores germânicos⁶. Tanto o idealismo dialético de Hegel quanto o materialismo dialético de Marx compartilham a promessa e o perigo de atribuir valor e sentido últimos a uma ação em termos do fim ou da totalidade da história, sejam eles o Espírito Absoluto ou a revolução. Mas, à falta de uma visão da história como que do ponto de vista de Deus – ou, como Merleau-Ponty o descreveu, de um “*pensée de survol*” –, tais declarações em termos de teleologia ou totalidade parecem, no melhor dos casos, arbitrárias, já que há

¹ Neste ensaio, restringimos nossa discussão aos expurgos e julgamentos encenados da União Soviética de Stalin no final dos anos 1930, especialmente à detalhada e presciente análise que Merleau-Ponty fez desses acontecimentos. O problema, porém, não se limita a esse exemplo histórico específico e, tampouco, as conclusões que eu tiro, embora qualquer discussão de outro exemplo histórico envolvesse necessariamente uma análise cuidadosa e específica de suas particularidades.

² Planejo fornecer uma explicação disso em meu trabalho “Merleau-Ponty’s Transcendental Dialectic”, em que faço plena justiça à abordagem de Sartre, no que será “uma reflexão pura e não cúmplice”.

³ Cf. meu ensaio “The Political Horizon of Merleau-Ponty’s Ontology” (in Francis Halsal, Julia Jansen & Sinead O’Connor, eds, *Critical Communities and Aesthetic Practices*. Dordrecht: Springer Press, 2012, pp.111-126), no qual eu discuto o que Sartre chamou, um tanto estranhamente, em seu *Merleau-Ponty Vivant*, “a desavença que nunca tivemos”. Não se pode ler sua correspondência direta em 1953 e tomar literalmente a afirmação de Sartre em 1961. A primeira tradução para o inglês das cartas em questão está incluída em meu trabalho “Merleau-Ponty’s Later Thought and its Practical Implications: The Dehiscence of Responsibility” (Albany: Humanity Books, Prometheus Press, 2001, pp.27-59).

⁴ Cf. Jean-Paul Sartre, *What is Literature?* [tr. B. Frechtman] (New York: Routledge, 1993); e Simone de Beauvoir, “What can Literature do?” [tr. L. Hengehold] in M. Simmons & M. Timmerman, eds., “*The Useless Mouths*” and *Other Literary Writings* (Urbana: U. of Illinois Press, 2011, pp.189-209).

⁵ Thomas R. Flynn. *Sartre: A Philosophical Biography*, (Cambridge: Cambridge U. Press, 2014).

⁶ Cf. Jean-Paul Sartre, *Notebooks for an Ethics* [tr. D. Pellauer] (Chicago: U. of Chicago Press, 1992), onde Sartre repetidamente reivindica uma “totalidade destotalizada”.



certa controvérsia quanto ao que se designa como “fim da história”⁷.

A estética era uma presença constante na intersecção entre existencialismo e marxismo e, mais especificamente, no distanciamento desses dois pensadores com relação ao comunismo ortodoxo francês e soviético. Nem Merleau-Ponty, nem Sartre jamais se juntaram ao PCF [Partido Comunista Francês]. Eles fundaram o periódico *Les Temps Modernes* como um centro de coordenação para o pensamento crítico esquerdista não ortodoxo e incluíram ali muitos de seus mais importantes trabalhos políticos entre meados dos anos 1940 e meados dos anos 1950. Sartre iria explorar essa intersecção entre estética e política numa direção diferente, com suas biografias de gigantes literários como Genet, Baudelaire, Mallarmé e Flaubert, cada uma das quais revela muito sobre o pensamento prático de Sartre⁸. É preciso lembrar, como ele enfatizava já nas palavras com que conclui *O ser e o nada*, que esse pensamento prático seria “uma reflexão pura e não cúmplice”⁹.

O método de análise mais tardio de Sartre veio a ser chamado de “método progressivo-regressivo” (adaptado por Sartre da obra de Henri Lefebvre) em *Questão de método*. Em sua monumental *Crítica da Razão Dialética*, Sartre entre outras coisas, explora em detalhe a capacidade de agir coletiva em termos dialéticos. Para Sartre, o movimento que vai de seu trabalho inicial a seu trabalho mais tardio força o existencialismo a não mais fundar sua análise no interior da consciência individual, mas num mundo social e político de séries, conjuntos e classes. Para Sartre, a literatura proporcionou à sua análise um inestimável ambiente intersubjetivo. Como veremos abaixo, Merleau-Ponty não era tão exclusivo a ponto de considerar que apenas a literatura proporcionava à análise seu meio estético, concentrando-se na pintura (embora não, como alguns afirmaram, com a exclusão de outras artes).

Tanto Sartre quanto Merleau-Ponty operam com uma compreensão recursiva da história, na qual a própria história é um fenômeno histórico – ela emerge no interior da história. A história não é um grande molde que se impõe de cima ou de além sobre momentos discretos. A história é, ao mesmo tempo, o solo para a práxis, bem como o produto da práxis humana.

Sartre enuncia isso em termos de um dilema existencial: “Como se deve entender, com efeito, que o homem faça a História se, por outro lado, é a História que faz o homem?”¹⁰. Essa natureza recursiva da história representa tanto promessa, quanto perigo. Por um lado, não há, aparentemente, como escapar da história, mas a promessa repousa na possibilidade de mudança revolucionária através da práxis devido ao nosso engajamento no interior da história. Diz Sartre: “Se se quer atribuir toda a sua complexidade ao pensamento marxista, seria preciso dizer que o homem (...) é, *ao mesmo tempo*, o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, em caso algum, passar por um produto”¹¹. A práxis revolucionária, embora sempre situada, vai além de sua situação e é uma tentativa de “fazer nascer”¹².

As reais diferenças entre suas posições dizem respeito à relação entre práxis e totalidade no âmbito de suas noções de dialética. Sartre invoca uma “totalidade destotalizada” ou uma “totalização futura” para guiar a práxis revolucionária¹³. A princípio, a “destotalização” e a referência ao futuro nos termos de Sartre parecem enfatizar a contingência. Devemos agir com algumas ideias provisórias a respeito dos sentidos de nossas ações dentro de certo contexto histórico, mas sem reivindicar alguma visão fixa ou *a priori* de sua totalidade. Entretanto, Sartre prossegue e afirma: “Nossa tarefa histórica, no coração deste mundo polivalente, é fazer aproximar-se o momento em que a História terá apenas um único sentido e em que ela tenderá a se dissolver nos homens concretos que a farão em comum”¹⁴. Isso idealiza a clarificação das ambiguidades históricas de modo a postular alguma luz-guia para eliminar todas as sombras – algo que Merleau-Ponty jamais aceitaria.

Essa diferença em seus pensamentos, do final dos anos 1950 até a morte de Merleau-Ponty em 1961, não é uma ruptura repentina. Ao contrário, ela torna explícitas diferenças importantes em suas obras anteriores – mais *écart* do que *éclat*. Na trajetória visível nos cursos de Merleau-Ponty ministrados no *Collège de France*, percebe-se um movimento que vai da história enquanto fundamento transcendental para a práxis em direção à natureza e, em última instância, em direção ao ser – o qual, como veremos abaixo, é articulado em termos *estéticos*¹⁵. Não obstante, Merleau-Ponty não se retrata de sua denúncia anterior do idealismo que presenciamos em *Humanismo e Terror*.

Merleau-Ponty consistentemente rejeitou a oposição entre teoria e práxis ao longo de todos os seus trabalhos políticos, por mais que estes divergissem. A teoria política não pode ser abstrata, assim como a práxis não pode ser puramente mecanicista. É importante rejeitar o fascínio por uma escolha forçada entre as interpretações idealistas e positivistas da práxis¹⁶. Uma vez que reconheçamos ser uma ilusão conceber

⁷ Ou, como Marx certa vez o chamou, o fim da pré-história e o começo da história.

⁸ Devo a orientação de pensamento seguida nesse parágrafo ao meu mentor e amigo William Leon McBride, que argumentou em favor da filosofia prática dos últimos trabalhos de Sartre e que continua a inspirar meu interesse pelo pensamento político francês.

⁹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard (Collection Tel), 1976, p. 676.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (precedé de 'Questions de méthode'. Tome I : Théo des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard, 1985.

¹¹ *Ibid.*, p. 61.

¹² *Ibid.*, p. 63.

¹³ *Ibid.*, p. 56 e 63.

¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵ A direção de seus cursos é mais cuidadosamente apresentada em meu trabalho “The political horizon of Merleau-Ponty’s ontology” (*op. cit.*).

¹⁶ A raiz da rejeição dessa escolha forçada é ontológica. Ela é consistente ao longo de toda sua obra, embora talvez esteja mais explícita em *Le visible et l'invisible*.



um livre agente monádico que seja inteiramente responsável por realizar os ideais através de sua prática, não devemos cometer o erro igualmente redutivo de desconsiderar nossa experiência vivida apelando para a mecânica bruta das forças objetivas da história. Merleau-Ponty formula esse argumento sucintamente: “É verdade, como diz Marx, que a história não caminha sobre sua cabeça, mas é verdade também que ela não pensa com seus pés”¹⁷. A tese de Marx sobre Feuerbach não revelava a dimensão hermenêutica essencial da práxis; mas é importante perceber que o que se requer não é uma interpretação idealista (teórica) da práxis, nem uma redução positivista da mesma.

Pretendo tratar desses problemas concentrando-me primariamente em dois dos trabalhos de Merleau-Ponty. Em seu livro *Humanismo e terror*, de 1947, Merleau-Ponty trata de um espectro de problemas através de sua refração pela práxis revolucionária. Essa obra é geralmente considerada como uma apresentação dos problemas do historicismo e do revisionismo no contexto político de examinar criticamente as promessas do marxismo na França do pós-guerra imediato. Seu ensaio de 1960, “O olho e o espírito”, é mais conhecido como uma contribuição à estética. Esse trabalho convoca a uma apreciação do valor singular da pintura abstrata e fornece uma notável descrição da profundidade no espaço vivido.

Proponho que exista uma estrutura comum nesses trabalhos aparentemente díspares, que envolve uma crítica da ciência positivista, assim como da subjetividade idealista. Tanto os parâmetros objetivos como os subjetivos fracassam em dar conta daquilo que é revolucionário na política e na arte: ambos se opõem dialeticamente, engendrando uma abordagem existencial da práxis que não é nem subjetiva nem objetiva¹⁸. Devemos atentar para certos aspectos da ontologia presente na obra estética tardia de Merleau-Ponty para melhor compreender a práxis revolucionária que ele descreveu e defendeu em sua obra política inicial. Pretendo revelar uma estrutura crítica intrínseca à práxis revolucionária, no sentido de que a práxis revolucionária é uma forma de ação que conclama à sua própria crítica, ao mesmo tempo que cria novas possibilidades de avaliação. Isso exige que todo ato esteja sujeito ao direito de retificação por meio de uma interpretação posterior que só se torna possível através das condições criadas pelo ato em questão. Para demonstrá-lo, enfoco a ontologia e a estética de modo a fornecer uma nova *compreensão da compreensão* da práxis revolucionária. Para mapear essa estrutura crítica, recorro a uma leitura minuciosa de algumas metáforas óticas empregadas por Merleau-Ponty em seus textos (por exemplo, luz, iluminação, nevoeiro, névoa e sombra)¹⁹. Expor essa estrutura crítica intrínseca à práxis revolucionária revela uma importante conexão entre o pensamento político de Merleau-Ponty e sua estética, ao mesmo tempo que provê novas perspectivas sobre seu desenvolvimento filosófico e suas guinadas na política. Podemos entender mais a respeito da abordagem que Merleau-Ponty faz da práxis revolucionária levando em conta as situações análogas do revolucionário político e do artista revolucionário. Além disso, proponho que a melhor maneira de compreender a práxis revolucionária em geral é atentar para sua natureza estética, que é uma estrutura hermenêutica crítica.

II

Merleau-Ponty aborda alguns problemas relacionados à práxis revolucionária em *Humanismo e terror*. Esta é uma brilhante exposição dos problemas do historicismo e do revisionismo. Nesse texto, ele examina o romance de Koestler, *O zero e o infinito*, no qual o avatar bolchevique ficcional do autor, Rubachov, é um amálgama daqueles considerados culpados nos julgamentos de Moscou em 1938²⁰. Logo antes de sua execução por traição, Rubachov é iluminado na escura claridade de sua total resignação: ele não vê sentido nem em sua vida revolucionária, nem em sua morte iminente²¹. Eis a ironia da situação: Rubachov confessa sua culpa por “crimes” que são as próprias ações que ele um dia realizou de boa fé como revolucionário. Porém, essas mesmas ações que anteriormente o consagraram como um herói revolucionário agora o condenam como um inimigo do povo. Ele é culpado pelo que essas ações *vieram a significar*. Assim, no retrato desolador de Koestler, Rubachov era culpado por julgar equivocadamente suas ações em alguma hermenêutica de futuro anterior. Ele falhou em perceber o que suas ações viriam a significar.

Merleau-Ponty apresenta a obra de Koestler como uma falsa representação dogmática do marxismo escrita por um zeloso reacionário convertido. “Rubachov não tem nenhuma ideia dessa sabedoria marxista, que regula o conhecimento pela práxis (...)” [HT 102/18].

Em contraste, Merleau-Ponty castiga Koestler como uma “marxista medíocre” [HT 108/23] que sim-

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, 1945); *Phenomenology of Perception* [tr. D. Landes], (London: Routledge, 2012) [19/xiv].

¹⁸ Esse entrelaçamento intersubjetivo é um dos traços distintivos do pensamento de Merleau-Ponty e não se restringe a seu pensamento político. No entanto, o argumento que proponho aqui, embora baseado nas posições de Merleau-Ponty, resulta de uma análise original minha. Como afirmo abaixo, não tenho certeza, mas tampouco me preocupa, se teríamos endossado a posição que articulo baseando-nos numa leitura das duas obras em questão em ordem cronologicamente inversa, a qual resulta numa compreensão da práxis revolucionária nos termos das ações dos artistas.

¹⁹ É interessante ressaltar outra dimensão da natureza estética do pensamento de Merleau-Ponty chamando a atenção para a influência do poeta Baudelaire, que é visível nessas metáforas. Cf. meu ensaio “The philosopher of modern life” (in Duane H. Davis and William S. Hamrick, Eds., *Merleau-Ponty and the Art of Perception*. Albany: State University of New York Press, 2016).

²⁰ Talvez Rubachov seja principalmente um amálgama de Bukharin, Kamenev, Trotsky e Zinoviev. Cf. <http://art-bin.com/art/omosc20m.html#3> para transcrições de alguns dos julgamentos que Koestler e Merleau-Ponty discutem.

²¹ Cf. o brilhante cantor folk americano John Gorka: “I like the night / So dark you see” (“Eu gosto da noite / Tão escura que você vê”).



plesmente retrata Rubachov como tendo uma fé básica “numa sabedoria do fato [*une sagesse du fait*]” [HT 103/18]²². Como veremos, a diferença entre a sabedoria da práxis e a sabedoria da questão factual reside na estrutura crítica da práxis. Quando esta é ignorada a fim de apresentar a história como uma máquina monolítica qualquer dotada de um “*sens*” [sentido] puramente objetivo, omite-se “o direito à retificação intrínseco a toda ação séria”²³. Koestler, assim, torna o marxismo um homem de palha ao negligenciar essa estrutura crítica da práxis²⁴.

Merleau-Ponty, em 1947 pelo menos, crê que o marxismo revela a força criativa dos seres humanos na história. Essa força nos permitirá maximizar as relações humanos, *desde que exercida criticamente*. Eis o ponto crucial: a práxis revolucionária não é meramente uma questão de razão ou vontade subjetiva, tampouco uma questão de forças e fatos subjetivos. Ela revela a promessa da existência humana. A promessa da práxis proletária, em vez dos ditames da vanguarda do Partido, pode impedir que o marxismo se torne um totalitarismo [HT 217-8/113-4]²⁵. Merleau-Ponty faz uma discussão detalhada de alguns dos julgamentos de Moscou para mostrar a fraqueza da abordagem de Koestler – mas também para mostrar que a práxis não pode ser reduzida a idealismos subjetivos ou objetivos. Um idealismo subjetivo sustentaria que a idealidade da práxis é livremente estipulada pelo agente. Um idealismo objetivo sustentaria que a idealidade da práxis é o resultado de forças históricas. Nenhuma dessas posições é fenomenologicamente apta, na medida em que nenhuma dessas abordagens pode dar conta da maneira singular pela qual a práxis revolucionária conclama sua própria crítica. Nos julgamentos, o promotor, Vichynski, interroga os acusados: Bukharin, Kamenev, Zinoniev, entre outros. Merleau-Ponty enfatiza o fracasso do apelo à distinção subjetividade/objetividade em suas respostas. Como bons materialistas dialéticos, todos acabam por confessar que a verdade de seus atos devia ser uma questão de fato, não de especulação. Esses mesmos atos, que tinham sido anteriormente valorizados como práxis revolucionárias em 1917, acabaram por se tornar traidores e prejudiciais à revolução em 1938. Cada um deles admite a verdade objetiva dessas acusações – e, ainda assim, insiste em que não é um traidor. Objetivamente, seus atos são traição; subjetivamente, eles não são traidores. Merleau-Ponty mostra o fracasso desse idealismo subjetivo – de fato, a história nos mostra seu fracasso. Cada um, com efeito, assinou sua própria sentença de morte ao apelar para essa distinção, equivalente à defesa infantil: “Sim, fui eu, mas foi sem querer”.

É claro que a maneira como Vichynski conduziu implacavelmente as testemunhas para obter as confissões foi tanto uma questão de necessidade quanto de jurisprudência. E ela também refletia o *sens* objetivo e unívoco oferecido pela “ciência” política ortodoxa soviética, na medida em que esta apela para uma lógica histórico-dialética inexorável. Apesar das mudanças em suas posições políticas, Merleau-Ponty foi consistente em sua crítica desse dogmatismo objetivo em toda a extensão de sua carreira. À primeira vista, parece impiedoso e cruel condenar esses homens pelas imprevisíveis consequências de suas ações. Além disso, isso proporciona um exemplo extremo de como Merleau-Ponty considerava que o Partido não se engajasse num diálogo genuíno, mas apenas numa espécie de jogo de poder retórico.

Ora, para que não nos apresseemos em condenar os soviéticos nos julgamentos de Moscou simplesmente por falharem em prever o que as suas ações viriam a significar, Merleau-Ponty aponta que essa foi a mesma lógica usada para condenar os colaboracionistas franceses que, confrontados com a situação extrema da ocupação nazista, agiram para preservar a França e não para destruí-la. Mesmo assim, eles foram considerados culpados pelo que *essas ações vieram a significar*. Aparentemente, nos casos da França de Vichy e dos bolcheviques em vias de serem expurgados, o status da virtude de uma ação revolucionária é uma questão de ser responsável por saber como ela terá funcionado em última análise – ou, pelo menos, numa análise posterior. Mas a questão mais ampla aqui é que o apelo a um idealismo subjetivo ou objetivo fracassa em dar conta da estrutura crítica da práxis. De fato, Merleau-Ponty diz que a “relação” ou a “identidade” entre subjetividade e objetividade são “a tese central do marxismo” [HT 246/136-7].

Atentemos para algumas importantes metáforas em ação no texto. Rubachov, nesse límpido momento de reflexão, é descrito como “um homem que *perdeu sua sombra*, livre do todo entrave” [HT 95-6/12]. Tudo fica *claro* em retrospecto: as ações e, talvez, a própria revolução, foram prematuras. Mas Merleau-Ponty pergunta veementemente: “qual sentido há em *refletir* sobre a história, quando não se tem mais nenhuma sombra histórica (...)?” [HT 96/12], minha ênfase].

Aparentemente, sem nossas sombras, estamos de partida para a Terra do Nunca, aquele idealismo imaturo onde os Garotos Perdidos vivem sem quaisquer narrativas – incluindo as narrativas que nós chamamos história. Merleau-Ponty, evidentemente, alude ao livro publicado por J. M. Barrie em 1904, *Peter Pan*, em que Peter perde sua sombra, o que resulta em todo o tipo de desventuras. Por todo tempo em a sombra de Peter fica perdida, sua vida tem pouco sentido. Da mesma forma, Merleau-Ponty dá a entender que, sem nossas

²² É interessante que isso antecipe o modo como ele descreve o comportamento impetuoso de Sartre como o de um “escritor de atualidades” quando de sua ruptura em 1953. Cf. a correspondência traduzida no começo de meu “Merleau-Ponty’s later thought and its practical implications: the dehiscence of responsibility” (*op. cit.*).

²³ In: Duane H. Davis (ed.), *Merleau-Ponty’s Later Works and Their Practical Implications*. Amherst, NY: Humanity Books, Prometheus Press, 2001, p. 42 (B. Belay, trad.).

²⁴ Essa rejeição de que todo valor na experiência vivida seja reduzido ao valor econômico – ou de que o marxismo sustente essa visão reducionista – é reforçada na extensa nota sobre materialismo histórico ao final do capítulo sobre sexualidade em *Fenomenologia da percepção* [PhP 210-212/174-178]. É importante notar que é a criatividade *estética* de Marx e de Valéry que elude o reducionismo.

²⁵ É uma questão complicada considerar as várias forças externas e internas com que Lenin se defrontava quanto ao impacto que estas tiveram sobre as decisões que ele tomou com referência ao papel da vanguarda.



sombras históricas, a reflexão ou a estrutura crítica de nossa historicidade está ausente. A discussão dessa metáfora será retomada abaixo.

A situação sobredeterminada de Koestler distorce o que seria uma “lógica viva da história” [HT 99/15] no sentido marxista. Ao contrário, Merleau-Ponty afirma que, “pelo simples fato de sua duração, a história esboça a transformação de suas próprias estruturas” [HT 107-8]. É por isso que “o marxismo não é nem a negação da subjetividade e da atividade humana; (...) é antes a teoria da subjetividade concreta e da atividade concreta (...)” [HT 107/22]. Há um número infinito de sentidos implicados em cada metáfora²⁶. A sombra indica nossa existência concreta de diversas maneiras, através da sua metaforicidade. Como Merleau-Ponty certamente sugeriu na passagem acima, o idealista Peter Pan perdeu sua sombra e, assim, ele encontra uma crise, porque a história não tem sentido. Nossa sombra aponta para nossa temporalidade concreta. Ela fornece uma apresentação que se possa ver. Pode conotar seguir alguém – como se nos tornássemos a sombra dele ou dela. Uma sombra está carregada de valor: pode-se ter um “passado sombrio”. Ou alguém pode se tornar “uma sombra do que era antes”. Podemos espreitar nas sombras – ou temer o que nos espreita ali. É interessante perguntar-se se o Partido projeta uma sombra e, em caso afirmativo, o que ela prenuncia... Seja como for, essas possibilidades são o *sens* sombrio inelutável de nossa concretude.

III

“A maldição da política”, diz Merleau-Ponty, “está realmente em que ela deve traduzir valores para a ordem dos fatos” [HT 64/xxxv]. É uma maldição, porque não há uma solução eficaz para criar ou avaliar a tradução – assim como tradutores automáticos sempre falham em sua tarefa. Toda tradução sofre da ilusão implícita de que está dizendo a mesma coisa quando diz o que foi dito de outro modo²⁷. Assim, com a metáfora da tradução nessa passagem, Merleau-Ponty chama nossa atenção para um problema incômodo ao relacionar a ordem dos valores com a ordem dos fatos. Não se pode entender a *práxis* como sendo exatamente a mesma e, ao mesmo tempo, simplesmente distinta quando considerada nessas duas ordens, quer procuremos alguma convergência através de tradução ou de transfiguração.

No entanto, bem ao contrário de forçar uma cunha entre fato e valor, a posição de Merleau-Ponty aqui é a de que a oposição entre os dois se revela tão somente como uma abstração. Ou seja, está em jogo uma oposição entre duas ideologias ruins: a ideologia do cientificismo (que finge existir num mundo de fatos puramente objetivos) e a ideologia do valor subjetivo são atitudes ou perspectivas que se adotam com vários propósitos em momentos diferentes. Pode-se dizer que cada uma delas vê a outra como sua sombra, se sombras fossem reciprocamente irrelevantes.

De acordo com Merleau-Ponty, nossa situação existencial histórico-política é contingente e precária. Precisamos escolher nossas ações e viver no interior desse mundo que escolhemos. Enquanto fazemos escolhas, não temos qualquer acesso a alguma perspectiva absoluta a partir do fim da história que pudesse proporcionar uma compreensão certa, completa e objetiva de nossas ações. Tampouco compartilhamos com outros o recurso a qualquer padrão inquestionável de verdade ou sentido para nossas ações. Nosso engajamento no interior do mundo garante apenas que não haja um posicionamento avaliativo em que tudo esteja “dito e feito”, enquanto estivermos ainda dizendo e fazendo. Como Merleau-Ponty escreveu no Prefácio de seu livro *Sentido e não sentido*, de 1948, cada ato é “como um passo na neblina, em que ninguém pode dizer se ele leva a algum lugar”²⁸. Ainda assim, continuamos interessados na significação histórica e nossas ações políticas são historicamente informadas. Compreendemos melhor nossas ações quando as enquadramos historicamente²⁹. Quando misturamos essa inclinação para construir um horizonte histórico para nossas ações com a contingência precária mencionada acima, o resultado impõe que compartilhemos nosso mundo intramundano em razão de nosso recurso *divergente* à história. Assim, a busca pelo sentido ou pela relevância histórica de imediato prenuncia a angústia e incerteza que são as condições de possibilidade daquele sentido. Não apenas *conhecemos* a história, mas a *vivemos*. Viver através da história exclui a possibilidade de conhecê-la absolutamente. Criamos a história e dela padecemos. Precisamos nos angustiar por nossas ações e admitir nossa incerteza com relação a seu sentido³⁰. Essa “neblina” é nossa situação existencial, a espessura do ser – uma neblina espessa que nenhuma luz da razão pode penetrar completamente.

Contudo, a ideologia que emerge da ciência moderna – o *cientificismo* – procura iluminar todo o espaço vivido com a luz da razão. O ensaio de Merleau-Ponty, *O olho e o espírito*, contrasta a espacialidade presente

²⁶ Cf. Carl R. Hausman, *Metaphor and Art*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

²⁷ Agradeço a Cheryl Emerson por chamar minha atenção para essa observação sobre a tradução de uma língua para outra que foi originalmente feita pelo poeta canadense Erin Mouré.

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1948, p. 8). A tradução inglesa desse prefácio falha em transmitir a conexão entre a precariedade da expressão teórica e artística.

²⁹ Um parecerista anônimo deste ensaio, cuja atenção cuidadosa eu aprecio enormemente, pergunta: “É possível não enquadrar nossas ações historicamente? Um enquadramento histórico não é inevitável?” Eu compartilho o que assumo ser a convicção do parecerista, a saber, que todas as ações estejam historicamente enquadradas. Infelizmente, esse princípio filosófico não é respeitado por muita gente que levemente desconsidera a historicidade. Escrevo essa frase rangendo os dentes num momento em que Donald Trump é o Presidente dos Estados Unidos.

³⁰ Cf. Duane H. Davis, “‘Les Fondateurs’ and ‘La découverte de l’histoire’: two short pieces excluded from ‘Everywhere and Nowhere’.” *Man and World*, 25, no. 2 (abril 1992), pp. 203-209 (uma tradução de dois extratos de Merleau-Ponty em que este descreve a descoberta da história como *angústia*).



na arte com a espacialidade assumida pelo cientificismo³¹. O cientificismo manifesta a ideologia que complementa o sonho cartesiano de que a ciência possa dominar e possuir a natureza. Com efeito, o cientificismo quer impingir o espaço cartesiano à natureza, desalojando o espaço vivido. Essa ideologia é um idealismo que nos ameaça. É nesse espírito que Merleau-Ponty começa seu ensaio: “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las” [OE 9]. O cientificismo oferece uma vista de lugar nenhum, talvez uma nova Terra do Nunca. Ele apresenta a arte como fornecendo imagens subjetivas distorcidas de sua verdade objetiva do mundo real. Merleau-Ponty considera que a arte possa nos ensinar mais a respeito do mundo vivido do que pode a ciência e que o cientificismo negligencia isso. Mais importantes para nossos propósitos são as metáforas que Merleau-Ponty emprega a fim de nos alertar para essa crise.

Aqui, devo restringir a análise a meramente situar as metáforas pertinentes numa glosa desse belo texto. Na terceira seção de *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty uma análise exaustiva do espaço cartesiano e o associa zombeteiramente com metáforas de uma claridade visual puramente objetiva e irrealizável. Merleau-Ponty começa essa crítica do espaço cartesiano – o espaço proposto pela ideologia da ciência moderna – lamentando sarcasticamente que não possamos atingir a espacialidade idealizada do cientificismo. Ele finge ser um advogado da ideologia cientificista. Nós agimos como se devêssemos “exorcizar esses espectros” que assombram o sentido inequívoco do mundo objetivo [OE 36 / 164]. Isso seria ler a história como um texto “sem nenhuma promiscuidade entre o vidente e o visto” [OE 40 / 171], um “um espaço sem esconderijos” [OE 47 / 173], no qual “nada resta do mundo onírico da analogia” [OE 41 / 171] e obter no seu lugar uma “positividade absoluta do Ser” [OE 47 / 173]. Merleau-Ponty escreve dialeticamente aqui (como de hábito, ao longo de toda sua carreira). Considerem-se as raízes latinas de “espectro” (*spectrum*): os espectros são incertezas e ambiguidades que são essenciais para a visibilidade, não um impedimento à percepção. Ele argumentara, em sua *Fenomenologia da percepção*, que o corpo não é um obstáculo em nosso caminho para o entendimento do mundo, mas é o nosso único meio para tanto. Igualmente, queremos aqui mostrar que o espaço vivido e contingente não é impedimento para um entendimento objetivo do mundo, mas sim o nosso único modo de entender o mundo. A objetividade não é meramente um ideal irrealizado: ela é o ideal errado.

Merleau-Ponty defende que, em vez de ceder o sentido da história (ou, na verdade, do ser) ao “pensamento operacional” [OE 57/177], devemos conceder que a luz “deve ter o seu imaginário” [OE 59/178]. Ao longo de todo esse ensaio, Merleau-Ponty sugere que a arte, mais que a ciência, permite atentar para o espaço vivido. E isso ocorre devido a uma estrutura estética crítica que é essencial para a aparição de qualquer fenômeno.

Merleau-Ponty escreve que “há, na carne da contingência, uma estrutura do evento e uma virtude própria ao cenário, que não impedem a pluralidade de interpretações, que são mesmo sua razão profunda, que fazem do evento um tema durável da vida histórica e têm direito a um status filosófico” [OE 61-2].

Mas o problema central parece não resolvido enquanto mantivermos uma mentalidade epistemológica. Pois como se pode estimar o valor da práxis sem discernir o certo do errado e, assim, impedir essa pluralidade de interpretações? Por que se deveria encontrar conforto numa estrutura de evento que nos atolou nessa ambiguidade existencial aparentemente impossível? Mas o atrativo de impedir a pluralidade de interpretações é um sintoma do idealismo e da ideologia cientificista. Ele surge quando nos guia a confiar na ciência para fornecer a verdade do mundo real – para revelar com clareza uma verdade e um nexos causal. “Mas essa decepção é a do falso imaginário, que reivindica uma positividade que preencha exatamente seu vazio” [OE 92/190]. É aí que, muito embora a ciência moderna tenha sido erigida sobre a dúvida cartesiana, a ideologia cientificista sustenta suas verdades como *além de qualquer sombra de dúvida*. Ela nos reduz a viver num mundo sem sombras.

A arte, por outro lado, respeita a incerteza e a contingência do mundo tal como nele vivemos. Isso não quer dizer que a arte não tenha ideais; trata-se apenas de afirmar que a idealidade da arte revela o mundo como diferenciação. Outro modo de dizê-lo é que a ideologia da arte é se abster de asseverar a hegemonia de sua própria ideologia – ao contrário do cientificismo³². Não pretendo atribuir uma única ideologia a todas as variedades de obras de arte, a não ser a falta da pretensão à autoridade para determinar a verdade e a realidade, à maneira do cientificismo. Como argumentei em outro trabalho, a ciência está equipada como todo o poder criativo da arte. A ciência é simplesmente a arte que nega seu próprio talento artístico³³. Merleau-Ponty escreve ao final de *O olho e o espírito*: “Pois, se nem na pintura, nem mesmo alhures, podemos estabelecer uma hierarquia das civilizações e tampouco falar de progresso, não é porque algum destino dos retenha; é antes

³¹ Quero agradecer a Tony O'Connor e William Hamrick por terem ambos me ajuda a apreciar a importância da diferença entre cientificismo e ciência. Cf. a instrutiva resposta de Hamrick a mim em seu ensaio “*Concluding Scientific Postscript*” em nosso *Merleau-Ponty and the Art of Perception* (op. cit.).

³² Talvez, quanto a isso, Merleau-Ponty não seja tão claro quanto se poderia desejar nessas passagens de *O olho e o espírito*. Cf. OE 13 / 161: a arte (e a pintura, sobretudo) “são as únicas a fazê-lo com toda inocência”. Aqui, Merleau-Ponty é frequentemente mal compreendido, eu creio, como se afirmasse a completa inocência da arte – como se os artistas usufruíssem de uma vista privilegiada sobre o mundo, desembaraçada de tendenciosidade e predisposições. A locução “com plena inocência” é infeliz. A meu ver, a única inocência dos artistas está em sua relutância de proclamar a verdade o mundo real. Devemos lembrar que este é o mesmo autor do mote oficial da fenomenologia existencial: “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” [PhP viii/lxxvii]. Os artistas têm êxito através de seus entrelaçamentos no interior do mundo, não apesar deles.

³³ Cf. meu ensaio “The Art of Perception”. In: Duane H. Davis & William S. Hamrick, *Merleau-Ponty and the Art of Perception*, SUNY Press, Albany, 2016, pp. 3-52.



porque, em certo sentido, a primeira das pinturas ia já aos confins do futuro. Se nenhuma pintura acaba a pintura, se, mesmo, obra alguma se acaba absolutamente, cada criação muda, altera, esclarece, aprofunda, confirma, exalta, recria ou cria de antemão todas as outras” [OE 92-3/190]. Não se deixe de se notar que, como frequentemente faz, Merleau-Ponty usa aqui referências estéticas ao lado de referências culturais e políticas.

A natureza revolucionária de um ato não pode ser determinada de antemão, nem pela *hybris* da subjetividade romântica, nem pela *hybris* da ciência objetiva. Ela deve ser estabelecida como revolucionária através da práxis, assim como uma artista não pode conhecer seu trabalho antes de criá-lo. As práxis criativas do revolucionário político e do artista revolucionário são reconhecidas *ex post facto*; contudo, as duas envolvem a criação de sua própria nova estética na qual o valor daquela práxis deve ser compreendido espontaneamente e todo de uma vez, embora não em qualquer sentido definitivo.

Essa possibilidade pode ser mais bem apreciada quando se consideram suas dimensões ontológicas e estéticas, em vez da dimensão epistemológica da práxis. Não é uma questão de *saber* o valor da mudança no sentido de algum futuro anterior de conhecer-o-que-ela-terá-vindo-a-significar, mas sim como uma característica de nossa relação latente e antecipatória com o ser. Existe, tanto para o revolucionário político quanto para o artista revolucionário, uma *precessão* do ser sobre a visão. É uma questão de *vidência* e não de clarividência.

Mauro Carbone centra sua discussão dessa “mutação dentro das relações entre o homem e o Ser” no provocativo termo “precessão”³⁴. Precessão é um termo técnico que vem da astronomia. É uma metáfora que conota uma mudança de orientação, já que seu sentido técnico é uma mudança no eixo de rotação com relação a algum outro. Por exemplo, pode-se ver um corpo em rotação se mover lentamente ou rapidamente em círculos enquanto gira. Em astronomia, fala-se de uma precessão dos planetas, por exemplo, à medida que seus eixos de rotação se alteram. A precessão da Terra é um ciclo que leva em torno de 26000 anos para se completar. O termo é também empregado com relação ao movimento retrógrado dos planetas, quando observados da Terra, no sentido de uma aberração em suas órbitas. Precessão é um termo utilizado uma *única* vez na obra de Merleau-Ponty publicada em vida, mas aparece muitas vezes mais em suas notas de trabalho de muitas maneiras provocativas, como Carbone ilustra com meticolosa pesquisa de arquivos. É importante compreender essa abordagem da precessão da visão no contexto da fenomenologia de Merleau-Ponty. Lembremos aqui apenas umas poucas passagens relacionadas. Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty defende que renunciemos “a todas as formas de pensamento causal”³⁵ e, mais tarde, afirma que “o ‘eu penso’ pode ser como que alucinado pelos seus objetos”³⁶. *A fenomenologia da percepção* inclui a famosa análise do adormecer na qual meu corpo se prepara para dormir através de seu comportamento³⁷. “A dúvida de Cézanne” inclui a descrição de como a obra de Cézanne foi convocada por sua vida³⁸. Há também a análise do filme com a mão de Matisse pairando sobre a tela como que encontrando ali o que se iria exprimir em “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”³⁹. Nessa passagem, Merleau-Ponty enfatiza que Matisse não mantém em mente a ideia que é representada sobre o papel; ao contrário, ele “encontra” a ideia continuamente ali à medida que desenha. *O visível e o invisível* fornece o exemplo proustiano do violinista: “As ideias musicais ou sensíveis, precisamente porque elas são negatividade ou ausência circunscrita, nós não as possuímos: elas nos possuem”⁴⁰

E assim por diante... A obra de Merleau-Ponty abunda em exemplos dessa relação na qual subjetividade e objetividade estão entrelaçadas, que é a relação reversível em que os fenômenos aparecem de tal modo a celebrar a estrutura crítica do evento e a virtude própria do cenário⁴¹. Essa propriedade tem tudo a ver com a

³⁴ Mauro Carbone, *The Flesh of Images: Merleau-Ponty between Painting and Cinema* [tr. M. Nijhuis] (Albany: State University of New York Press, 2015, p. 58). Carbone atribui essa frase a Casetti.

³⁵ “Os comportamentos ‘privilegiados’ definem o organismo tão objetivamente quanto pode fazê-lo a análise crônaxica, se, como é necessário, nós renunciarmos ao realismo mecanicista ao mesmo tempo em que ao realismo finalista, isto é, a todas as formas de pensamento causal” [SC 54/ SB 51].

³⁶ “Vimos que o comportamento do outro expressa certa maneira de existir antes de significar certa maneira de pensar. E quando esse comportamento se dirige a mim, como acontece no diálogo, e se apropria de meus pensamentos para responder-lhes – ou, mais simplesmente, quando os ‘objetos culturais’ que caem sob meu olhar subitamente se ajustam a meus poderes, despertam minhas intenções e se fazem ‘compreender’ por mim –, eu sou então arrastado para um *coexistência* da qual não sou o único constituinte e que funda o fenômeno da natureza social assim como a experiência perceptiva funda o da natureza física (...). Assim, o ‘Eu penso’ pode ser como que alucinado pelos seus objetos” [SC 239/ SB 222].

³⁷ “Estendo-me em minha cama, sobre o meu lado esquerdo, com os joelhos dobrados; eu fecho os olhos, respiro lentamente, afasto de mim meus projetos (...). Há um momento em que o sono ‘vem’, ele se instala sobre essa imitação dele mesmo que eu lhe proponha, e eu consigo me tornar aquilo que fingi ser (...)” [PhP 190/166].

³⁸ “A dúvida de Cézanne”, in *SNS*, p. 20.

³⁹ *Signos*, p. 46.

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, (C. Lefort, ed.), *Le visible et l’invisible*. Gallimard, 1964, Paris. VI 198-99.

⁴¹ Pode-se perguntar, com razão, se Carbone enfatiza excessivamente a temporalidade em sua análise da precessão. O foco parece estar quase que inteiramente na temporalidade da precessão, a fim de delinear suas implicações ontológicas: “Merleau-Ponty parece estar interessado na palavra *precessão* porque esta descreve uma relação temporal entre termos conexos, em vez da relação *espacial* sugerida pelos termos *enjambement* e *empiètement*” [Carbone, 58]. Carbone afirma que o que está em questão aqui não é apenas “a preferência de Merleau-Ponty por uma relação temporal, em vez de espacial” [58], mas a ênfase no aspecto temporal parece claro em sua explicação: “De fato, a palavra *precessão* descreve a mais peculiar temporalidade, que se caracteriza pelo *movimento de antecendência* dos termos conexos” [58]. Carbone observa a proveniência astronômica do termo precessão. Ele fornece dois exemplos retirados das notas inéditas de Merleau-Ponty: a precessão dos equinócios em vinte minutos a cada ano e a atração gravitacional mútua de dois corpos orbitando um ao outro, isto é, uma estrela dupla. Carbone quase relutantemente admite que estas sejam relações espaciais: ele diz que isso sugere uma “relação mútua – *ainda que espacial*” [59, minha ênfase]. Carbone, ao contrário, enfatizou a temporalidade retrógrada e o tempo mítico da precessão mútua. Ele enfatiza a reciprocidade e a latência da relação, descrevendo-a como uma “antecipação mútua” – o que eu considero brilhante. Mas a precessão ou a reversibilidade da carne não pode ser reduzida nem a uma relação espacial, nem a uma relação temporal



aberração nas orientações relativas umas às outras, a precessão do visível.

Existe uma reciprocidade e uma latência na aparição do fenômeno vinculada à aberração, dissonância e divergência relativas. Contrariamente ao idealismo cientificista, esses não são problemas incômodos que devêssemos procurar eliminar em nome de alguma visão clara da realidade: eles são sombras essenciais. A precessão do visível envolve as sombras essenciais para o *sens* em nossa relação com o ser – o que Merleau-Ponty algumas vezes chamou de halos de significação ou halos do ser. E aquela divergência construída diretamente no âmago da possibilidade de sentido é a estrutura crítica da criatividade estética que provê o “direito à retificação” da práxis revolucionária. Uma ação é revolucionária porque sua revolução é precessiva. Ela é revolucionária na medida em que descreve e define uma nova direção de orientação. Merleau-Ponty também antecipara isso em *A fenomenologia da percepção* quando falou de uma liberdade que reside no “poder do equívoco”: “Ele consiste em assumir uma situação factual atribuindo-lhe um sentido figurado” [PhP 201 / 177]. Ele vem de uma abordagem estética, mais do que científica, à política. Penso que isso indica uma nova esperança para a práxis revolucionária.

IV

Um número surpreendentemente pequeno de autores chamou a atenção para a obra política de Merleau-Ponty, considerando-se o quanto ele escreveu sobre política ao longo de sua carreira. Albert Rabil, Sonia Kruks, Kerry Whiteside, Bryan Smyth, Diana Coole e Claude Lefort fizeram muito para mostrar a relação essencial entre o pensamento político de Merleau-Ponty e o projeto de uma fenomenologia da percepção que o ocupou por toda vida. Mas eles viram pouco valor na obra tardia de Merleau-Ponty e suas implicações políticas⁴². O que ofereço aqui é algo novo a esse respeito. Pode-se, contudo, objetar que *As aventuras da dialética*, de 1955, é quase contemporâneo com o trabalho mais tardio de Merleau-Ponty que situa a ontologia através da estética. Ali, Merleau-Ponty renuncia a seu aval ao marxismo e critica sua obra política anterior, descrevendo-se como “a-marxista” e convocando um “novo liberalismo”. Certamente, suas posições sobre a Guerra da Coreia e sua ruptura com Sartre – as quais foram tratadas pelos trabalhos acima mencionados – estão relacionadas com sua denúncia explícita da práxis revolucionária. Len Lawlor chega a dizer que os trabalhos mais tardios estão tão interconectados que o título de *O visível e o invisível* – o livro em que Merleau-Ponty estava trabalhando quando morreu – poderia muito bem ter sido *Novas aventuras da dialética*. Não discordo de nenhuma dessas abordagens, exceto para dizer que se deve considerar também o Prefácio de *Signes*, publicado um ano antes da morte de Merleau-Ponty. Ali mais uma vez ele reconhece um *sens* latente na história: “A história nunca confessada”⁴³. E refere-se ao marxismo como uma “verdade segunda”. Isso não quer dizer que não exista verdade, mas que mais trabalho deve ser realizado nessa direção para atualizar essa verdade. Claude Lefort diz mais ou menos a mesma coisa em seu ensaio de 1962, “Política e pensamento político”: “Há uma verdade na crítica marxista da ciência e uma verdade na ideologia da qual a filosofia se deve apropriar”. Isso requereria “uma nova ideia de dialética e uma nova ontologia”⁴⁴. Mas se poderia também dizer que toda tradição da qual Merleau-Ponty se apropriou em seu pensamento foi retrabalhada para revelar uma “verdade segunda” – incluindo o personalismo, a psicologia da Gestalt, a fenomenologia, a psicanálise e o estruturalismo, assim como o marxismo. Eu não minimizaria a mudança em sua posição política em *As aventuras da dialética* ou outros fragmentos políticos desse período; mas Merleau-Ponty nunca foi um marxista ortodoxo, mesmo enquanto buscava uma práxis revolucionária. E ele nunca abandonou sua crítica do liberalismo mesmo quando pareceu endossar a sua apropriação⁴⁵. Assim, mesmo reconhecendo que Merleau-Ponty não usou sua ontologia esteticamente situada, com sua estrutura crítica, para explorar a “verdade segunda” do marxismo, vimos que a promessa da práxis revolucionária pode evitar a ideologia que Merleau-Ponty e outros vieram a rejeitar⁴⁶.

e tampouco a uma relação lógica. Enfatizar uma dessas relações em detrimento das outras seria engajar-se nas formas de “positivismo” contra as quais Merleau-Ponty claramente nos adverte em *O visível e o invisível*. Para ser justo, embora isso seja relegado a uma nota de rodapé, anteriormente no mesmo capítulo Carbone cita Malraux para mostrar um importante aspecto espacial dessa relação quando o cinema emerge como uma arte “Dentro de um espaço definido, geralmente um palco teatral real ou imaginado, os atores interpretavam uma cena real ou cômica que a câmera meramente registrava. O nascimento do cinema como meio de expressão (e não de reprodução) data da abolição desse espaço definido” [105]. Essa passagem de Malraux que Carbone vincula à posição de Merleau-Ponty mostra como exceder a representação ao modo da precessão envolve uma nova forma de *espacialidade* na relação entre a imagem e o real. Contudo, sua abordagem da precessão ainda focaliza quase que inteiramente a temporalidade. E, para nossos propósitos aqui, devemos considerar esse uso singular dos “positivismos” para indiciar a ciência positivista como um idealismo.

⁴² Jacques Taminiaux disse-me certa vez numa conversa que havia, no máximo, apenas uma metaética no pensamento tardio de Merleau-Ponty e muito pouco valor prático.

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960). Numa nota inédita a esse prefácio, Merleau-Ponty escreveu: “A história é a casa do ser”. Isso, com certeza, endossa o vínculo que ele está explorando nesse trabalho entre seus interesses ontológicos e políticos, mesmo que ele não tenha tido a oportunidade de elaborá-los.

⁴⁴ Claude Lefort, *Sur une colonne absente* (Paris: Gallimard), 1978, p.73.

⁴⁵ Sonia Kruks faz uma interessante discussão crítica da (des)apropriação do liberalismo por Merleau-Ponty em Sonia Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty* (New Jersey: Manchester Press, 1981, pp.72-75).

⁴⁶ Embora Derrida fosse crítico da leitura que Merleau-Ponty faz de Husserl, ele talvez percebesse alguma promessa numa direção semelhante a essa. Cf. a referência de Derrida à “sombra fiel” na “noite” da história na longa introdução à sua tradução do breve ensaio de Husserl, “A origem da geometria”. In: E. Husserl, *L'origine de la géométrie* [tr. J. Derrida] (Paris: PUF, 1962, p. 108). Gostaria de agradecer a Cheryl Emerson por chamar minha atenção para essa passagem.



Quando indagado, Peter Pan respondeu que, para chegar à Terra do Nunca, deveríamos ir para “a segunda [estrela] à direita e direto na direção da manhã”⁴⁷. O ordinal (segunda) e os índices (direita, direto) a dimensionalidade, que é algo que nós *vivemos* antes de algo que nós *sabemos*. De fato, é porque não podemos *saber* o futuro que devemos *fazê-lo*. A questão apropriada, na práxis, não é como discernir qual ato é revolucionário, mas defini-lo como tal – criando uma estética pela qual ele acaba por ser visto como válido, do mesmo modo que uma obra de arte acaba por ser vista como revolucionária. Apenas fazendo isso, podemos nos valer da estrutura crítica da práxis de tal modo que ela tenha *sens* com sua latência, repleta de uma pluralidade de interpretações. O esforço de buscar clareza e tudo iluminar através da ciência, seja ciência natural ou política, ignora a promessa de criatividade estética no coração da práxis revolucionária.

Não devemos idealizar uma luz da razão que ilumine tudo, que permita entender tudo, para não sermos condenados a viver num mundo sem sombras. Esse é o problema para um ato autêntico, seja qual for, pois, desde a perspectiva de Barrie ou de Jung, não podemos ser quem somos sem nossas sombras. E estas – nossas sombras – são as mesmas sombras que, na história, complementam sua clareza e iluminam suas profundezas. Talvez seja hora de rejeitar os idealismos que buscam completar clareza e certeza. Afinal, é a escuridão que nos convida a imaginar. E talvez seja a hora de crescermos e não termos mais medo do escuro.

V

Para concluir eu ofereço uma nota final – variações sobre os temas centrais deste ensaio referentes à estrutura estético-ontológica da práxis revolucionária. Primeiro, aceitem algumas palavras sobre o subtítulo um tanto quanto obscuro deste ensaio, “*ghosting* um mundo sem sombras”. “*Ghosting*” é um termo que suscita um sorriso em meus alunos, quando como alguém sorri de um velhinho desgraçada e desesperadamente tentando parecer na moda⁴⁸. Até onde compreendo, a expressão verbal “fazer um *ghosting*” significa, no linguajar contemporâneo, passar a evitar alguém repentinamente – cortar todo contato sem aviso. Aqui, estou usando o termo *ghosting* como um sinônimo mais forte de “evitar”. Sugiro que abandonemos, evitemos e rejeitemos de imediato o falso ideal de uma história sem sombras: nós devemos dar-lhe um *ghosting*.

O termo *ghosting* me parece particularmente atraente já que a abordagem marxista da história é assombrada pelo conceito hegeliano de *Geist* (“Fantasma”, “Espírito”), seja ele Santo ou não Santo. História, na fenomenologia de Hegel, é a história do conflito conceitual entre o Espírito (“*Geist*”) e a Natureza. Marx subverte e aplica esse esquema na famosa fórmula das primeiras páginas de *O Manifesto Comunista*: “A história de todas as sociedades que existiram até agora é a história da luta de classes”⁴⁹. Para Marx, é claro, este é o conflito entre a burguesia e o proletariado. No curto-prazo da alienação capitalista, a burguesia usufrui dos privilégios do domínio do *Geist* sobre a natureza, dominando e possuindo o proletariado natural. Mas isso é verdade apenas nesse momento do desenvolvimento dialético, apesar da tendência dos capitalistas de pensar quase que exclusivamente em termos do curto prazo e não a longo prazo. O futuro imediato é destinado à mediação. No longo prazo, diz-nos Marx, os expropriadores serão expropriados. A burguesia não pode manter seu domínio atual sobre o proletariado uma vez que a práxis revolucionária da classe trabalhadora tenha cumprido seu destino. Assim, a dialética hegeliana é posta de ponta-cabeça: a subversão marxista não é apenas uma substituição de termos – *Geist*/natureza por burguesia/proletariado. Ela produz uma inversão do domínio dialético com o estabelecimento de uma ditadura do proletariado.

Essa fenomenologia marxista invertida traz a dialética hegeliana para o nível do chão, mas isso pode significar que novos espectros assombram o mundo natural (embora, no século XIX, Marx e Engels falaram disso assombrando a Europa). Outra maneira de dizê-lo é que o *Geist* é trazido para o nível do chão: o Espírito se naturaliza à medida que se torna manifesto na consciência de classe e na práxis revolucionária do proletariado [HT 218-221]. Desse modo, a práxis revolucionária é um fenômeno perfeitamente natural no sentido de que a natureza escapa à hegemonia do Espírito na antiga hierarquia. A natureza se transforma através da inspiração da práxis revolucionária. A natureza é espiritualizada ou inspirada – “fantasmaticizada” (*ghosted*) num sentido mais tradicional.

Mais uma vez, esta não é uma simples inversão estática da mesma relação hierárquica, mas uma subversão dialética daquele momento dialético. Se não há nada mais antinatural que uma fenomenologia do Espírito, não há nada mais desespiritualizado que uma fenomenologia da natureza. Nem idealismo, nem positivismo têm muita expectativa de dar conta da práxis revolucionária⁵⁰. Ela não é produto nem do gênio romântico, nem de uma programação mecânica. Ao contrário, a práxis revolucionária é, ao mesmo tempo, espontânea e inteligível. Para que não se dispense isso como uma impossibilidade, proponho que, quando usamos uma metáfora ou tocamos música, lampeja ali uma centelha de natureza inspirada.

Assim, uma intuição central de *Humanismo e Terror* pode ser enunciada como segue: se lembramos que a práxis não é nem subjetiva, nem objetiva, podemos ver como a práxis revolucionária se revela na práxis do

⁴⁷ A palavra “estrela” não se encontra, na verdade, presente no texto original. Ela se tornou a verdade do texto por causa da popularização do filme da Disney.

⁴⁸ Senão por outra razão, posso reivindicar que inspiro meus alunos inspirando sua piedade.

⁴⁹ Recuperado de <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>.

⁵⁰ É por isso que Merleau-Ponty escreveu na passagem acima mencionada de sua *Fenomenologia da Percepção* que: “É verdade, como diz Marx, que a história não caminha sobre sua cabeça, mas é verdade também que ela não pensa com seus pés”. *Phénoménologie de la perception*, (op. cit.), p.19 / xiv.



proletariado de modo a escapar das teleologias idealistas ou mecanicistas. Dessa maneira, o proletariado pode criar e tomar consciência de sua própria inspiração revolucionária.

A práxis revolucionária, como foi dito, é reconhecida *ex post facto*; mas ela envolve, contudo, a criação de sua própria estética nova na qual o valor daquela práxis deve ser entendido espontaneamente e todo de uma vez. Isso nos requer considerar, nos comédidos momentos finais desse apêndice, algumas consequências práticas da temporalidade em futuro anterior da práxis revolucionária que são mais bem apreciadas em seu enquadramento estético – onde estética e política propriamente convergem.

Talvez os falantes do inglês contemporâneo achem difícil pensar a virtude como excelência, no sentido da antiga palavra grega ἀρετή (arété). Assume-se com frequência que a virtude tenha algum sentido axiológico, enquanto excelência simplesmente conota um grau de proficiência ou desempenho em geral, num sentido valorativo neutro. Platão e Aristóteles, é claro, tinham muito a dizer sobre isso. Sem tratar de nos engajarmos num estudo detalhado de suas discussões sobre as relações entre ἀρετή (arété) e τέχνη (téchne), por exemplo, podemos ainda ouvir um eco da relação filológica entre virtude e excelência no nosso termo contemporâneo *virtuosidade*. A virtude assombra a virtuosidade. Uma virtuose é alguém tanto talentoso quanto realizado – longe do ideal romântico do artista genial. Mas precisamos reconhecer o contexto estético que nos permite atentar para a virtude da virtuose. A virtuose não reproduz a música de modo excelente. A virtuosidade está em produzir a música de uma maneira nova. Tampouco a virtuose torna a música sua. A virtuose cria a estética pela qual a música pode ter sido bela desse modo pela primeira vez.

A abordagem que Platão e Aristóteles fazem da virtude reflete ainda mais os antigos ideais pitagóricos que nos permitem ver que virtude e conformidade são estéticas quando sinalizam a sintonia com a música das esferas. Ainda assim, se poderia objetar que há consequências insustentáveis em minha tese de que o contexto estético da ontologia de Merleau-Ponty nos permite melhor compreender a promessa da práxis revolucionária em sua obra política inicial. Para simplificar, pode surgir a preocupação de que minha posição condene a práxis política a um “esteticismo”⁵¹. Pode-se ver isso no lugar comum do apelo implícito a alguma virtude “superior” que não seja meramente estética – ao condenar o genocídio, por exemplo, que é não errado apenas por ser uma questão de mau gosto. Deve-se considerar a possibilidade de que questões de gosto vão variar e que algum mal indizível poderia tornar-se bom por alguma mudança de valor ao longo do tempo. De modo geral, pode surgir a preocupação de que esse apelo ao aspecto estético da práxis conduza a um relativismo caprichoso⁵².

No entanto, o contexto estético não deve ser restrito à esfera da arte no sentido moderno e superficial que esse termo veio a assumir. A arte, que foi relegada aos guetos do museu e do teatro, para dar apenas dois exemplos, foi esterilizada, desnaturalizada, restringida a um *ethos* reduzido em que nós alegremente toleramos um relativismo ingênuo. Mas há um sentido mais pleno, mais rico e mais importante do estético que revela a *virtú*. Esse sentido do estético é mais promissor e mais ameaçador do que como as obras de arte são hoje consideradas.

A virtude é compreendida na atitude estética. Em vez de “desligar” o mundo para nos permitir apreciar a arte, a arte “liga” o mundo que importa para nós. E esse apelo para um sentido mais rico da estética em que a virtude aparece não precisa invocar um apelo dogmático ou monolítico a algum fundamento. Atentar para a música das esferas é não dar ouvidos a uma única canção. Similarmente, assim como esse sentido enriquecido da estética não invoca necessariamente um absolutismo dogmático, ele não precisa conduzir a um relativismo subjetivo.

A arte é criatividade disciplinada; e a disciplina acarreta que nem toda arte seja boa. É preciso considerar como esses valores “superiores” vieram a ser reconhecidos como tais e sedimentados como tais. De fato, o perigo de apelar para virtudes excluídas da atitude estética é negar seu valor, pois, a meu ver, as virtudes não apenas *representam* um valor: elas são *criação* de valor.

A práxis revolucionária cria uma nova estética que que permite a articulação de sua aparição em futuro anterior como virtuosa. Os revolucionários são virtuosos. A virtude da práxis revolucionária – a *virtú* que ela estabelece – requer sua própria estética, pela qual ela pode vir a ter sido virtuosa – a ver o que terá sido convocado. Precisamos corrigir a décima-primeira tese de Marx com que começamos este ensaio: a práxis revolucionária não é uma questão de decidir entre ação e interpretação. A estrutura hermenêutica intrínseca à práxis revolucionária revela a promessa de toda práxis precisamente em sua aparição estética.

⁵¹ Cf. o ensaio de Jean-Paul Sartre, “O existencialismo é um humanismo”. In: Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (New York: Penguin, 1975, pp. 345-368). Sartre aponta que alguns críticos dispensariam o existencialismo como um mero “esteticismo”, na mesma direção que indiquei aqui. A deliciosa ironia de Sartre entra em ação quando ele insiste que nada poderia estar mais longe da verdade, enquanto, adiante, propões a analogia de que um indivíduo autêntico é como um artista em ação, ecoando Nietzsche *dictum* de que devemos viver nossa vida como uma obra de arte.

⁵² Estou em dívida com Dries Deweer (Tilburg University) por essa versão da objeção à minha tese, que ele formulou no encontro de 2018 da UK Sartre Society na Universidade de Oxford.



Referências

(Abreviações dos trabalhos de Merleau-Ponty citados)

- HT *Humanisme et terreur / Humanism and Terror*
- OE *l'Oeil et esprit / Eye and Mind*
- PhP *Phénoménologie de la perception / Phenomenology of Perception*
- S *Signes / Signs*
- SC *La structure du comportement / The Structure of Behavior*
- SNS *Sens et non-sens / Sense and Non-Sense*
- VI *Le Visible et l'invisible / The Visible and the Invisible*

Recebido em 12.01.2021 – Aceito em 25.02.2021



THE ART OF REVOLUTIONARY PRAXIS: GHOSTING A HISTORY WITHOUT SHADOWS

A Práxis da Arte Revolucionária: Ghosting, Uma História sem Sombras

DUANE H. DAVIS* **

La praxis del arte revolucionario: Ghosting, una historia sin sombras

Abstract: Merleau-Ponty, in *Humanism and Terror* (1947), addresses the spectrum of problems related to revolutionary action. His essay, *Eye and Mind* (1960), is best known as a contribution to aesthetics. A common structure exists in these apparently disparate works. We must reject the illusion of subjective clairvoyance as a standard of revolutionary praxis; but also we must reject any idealized light of reason that illuminates all—that promises a history without shadows. The revolutionary nature of an act must be established as such through *praxis*. The creative *praxes* of the political revolutionary or the revolutionary artist are recognized *ex post facto*; yet each involves the creation of its own new aesthetic wherein the value of that *praxis* is to be understood spontaneously and all at once.

Keywords: Merleau-Ponty, Dialectics, Revolutionary Praxis, Marxism.

Resumo: Merleau-Ponty, em *Humanismo e Terror* (1947), aborda o espectro de problemas relacionados à ação revolucionária. Seu ensaio, *O olho e o espírito* (1960), é mais conhecido como uma contribuição à estética. Há uma estrutura comum nesses trabalhos aparentemente díspares. Devemos rejeitar a ilusão da clarividência subjetiva como um padrão de práxis revolucionária, mas devemos também rejeitar qualquer luz idealizada da razão que ilumine tudo – que prometa uma história sem sombras. A natureza revolucionária de um ato deve ser estabelecida como tal através da práxis. As práxis criativas do revolucionário político ou do artista revolucionário são reconhecidas *ex post facto*. Contudo, cada uma envolve a criação de sua própria estética nova, na qual o valor daquela práxis deve ser compreendido espontaneamente e em bloco.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Dialética; Práxis revolucionária; Marxismo.

Resumen: Merleau-Ponty, en *Humanisme e Terreur* (1947), aborda el espectro de problemas relacionados con la acción revolucionaria. Su ensayo, *L'Oeil et l'Esprit* (1960), es más conocido como una contribución a la estética. Hay una estructura común en estas obras aparentemente díspares. Debemos rechazar la ilusión de la clarividencia subjetiva como patrón de praxis revolucionaria, pero también debemos rechazar cualquier luz idealizada de la razón que ilumine todo, que prometa una historia sin sombras. El carácter revolucionario de un acto debe establecerse como tal a través de la praxis. La praxis creativa del político revolucionario o del artista revolucionario se reconoce *ex post facto*. Sin embargo, cada uno implica la creación de su propia nueva estética, en la que el valor de esa praxis debe entenderse de forma espontánea y en bloque.

Palabras-Clave: Merleau-Ponty; Dialético; Practica Revolucionario; Marxismo.

* Professor of Philosophy, University of North Carolina at Asheville. Email: ddavis@unca.edu.

** I would like to thank the members of a Merleau-Ponty reading group under my direction in Asheville, North Carolina for their many contributions to this essay and to my own understanding of Merleau-Ponty's texts. Two different versions of this paper were presented at the UK Sartre Society, Oxford University [July 2018], the Western North Carolina Circle for Continental Philosophy [January, 2019], Purdue University and Texas A&M University [March 2019]. The discussion resulting from each of these presentations has informed this essay. I would also like to thank John Gillespie, who encouraged me to revise this essay for publication when he chaired my session at the UK Sartre Society, as well as the anonymous readers who helped me clarify my position.



“Philosophers hitherto have only interpreted the world in various ways; the point is to change it” (Karl Marx, *Thesis on Feuerbach*).

I

Marx famously offered this invocation to revolutionary *praxis* in his eleventh *Thesis on Feuerbach*. Inspiring as it may be, this brief aphorism, taken on its own, fails to reveal the essential hermeneutic aspect of *praxis*. *Praxis* must bear within its action an understanding of where and why the action is called for; thus interpretation is ineluctably intertwined within action. *Praxis* is goal-oriented transformative political action: in various schools of thought in the Marxian tradition, it is action directed to achieve the emancipation of the proletariat. The hermeneutic aspect of revolutionary *praxis* is manifest in the following questions posed from within the context of collective agency. What is revolutionary *praxis*? Are all changes good, equally good, or are all changes revolutionary? How do we know what changes are truly revolutionary and for the better? From what perspective do we interpret the value of change—especially since the value of change is intertwined with the change of value in history? What is valuable at one time might prove to be otherwise at another time. Of course, Marx thought that the dialectical structure of history, understood as material description, affords us the proper vista for assessment. So the inquiry into revolutionary *praxis* must be understood in its dialectical historical and material context. But given the chilling results of some actions carried out in the name of revolution, how do we reconcile the apparent contradiction between political ideals and historical forces in revolutionary *praxis*?¹

This paper concerns entirely the work of Maurice Merleau-Ponty on a topic which he and Sartre shared enthusiasm for various stages of their careers: revolutionary consciousness—and the overlap of aesthetics and politics. For example, Sartre famously and ironically complained that some had the audacity to refer to existentialism as an aestheticism. There seems to be a fundamental divide between the types of judgment at work in matters of taste and in political matters. This is addressed below. The differences in the intersections of aesthetic and political realms in Sartre’s and Merleau-Ponty’s works are worthy of much more exploration than can be offered here.² Yet a preliminary assessment can be asserted, even if not fully defended, in terms of the thinkers’ understanding of the relation of *praxis* and totality within their notions of dialectic. Their trajectories were intertwined, but never converged—even in the days of their alliance prior to the famous 1953 “break-up.”³

Certainly as early as 1948 Sartre maintained, with Beauvoir, that literature (and literature alone) was an art that offered an invitation for the reader to actualize his or her freedom.⁴ Tom Flynn, in his masterful *Sartre: A Philosophical Biography* goes so far as to organize Sartre’s entire career along the axis of the aesthetic imagination.⁵ Sartre and Merleau-Ponty both were looking for ways to re-read the Hegelian / Marxian dialectic in ways that avoided the risks of teleological and totalizing dimensions in the German thinkers’ accounts.⁶ Hegel’s dialectical idealism and Marx’ dialectical materialism both share the promise and peril of assigning the ultimate meaning and value of an action in terms of the end or the totality of history, be it Absolute Spirit or revolution. But lacking some God’s-eye view of history, or as Merleau-Ponty described it, a “*pensée de survol*,” such declarations in terms of teleology or totality seem arbitrary at best since it is a matter of some controversy as to what is designated as the “end of history.”⁷

Aesthetics loomed large in the intersection of existentialism and Marxism and most specifically in these thinkers’ departure from orthodox French and Soviet communism. Neither Merleau-Ponty nor Sartre ever joined the *PCF* [the French Communist Party]. They founded the journal *Les Temps Modernes* as a clearinghouse for non-orthodox critical leftist thought and included many of their most important political works there from the mid-1940’s to the mid-1950. Later, Sartre was to explore this intersection of aesthetics and politics in a different direction with his biographies of the literary giants Genet, Baudelaire, Mallarmé and Flaubert, each of which reveals much about Sartre’s practical thought.⁸ One must remember that, as he emphasized as early as the concluding words of *Being and Nothingness*, this practical thought would be “a pure and not an ancillary reflection.”⁹

Sartre’s later method of analysis came to be called the “progressive-regressive method” (adapted by Sartre from the work of Henri Lefebvre) in *Search for a Method*. Sartre offered his monumental *Critique of Dialectical Reason*, which among other things explores in detail collective agency in dialectical terms. For Sartre, the movement from his early work to his later work forces existentialism to ground its analysis no longer within individual consciousness, but in a social and political world of series, gatherings, and class. For Sartre, literature provided an invaluable intersubjective environment for this analysis. As we shall see below, Merleau-Ponty was not as exclusive about only literature providing the aesthetic milieu for the analysis, focusing on painting (though not, as some have claimed, to the exclusion of other arts).



Both Sartre and Merleau-Ponty work with a recursive understanding of history such that history is itself a historical phenomenon—it emerges from within history. History is not a great template foisted from above or beyond onto discreet moments. History is at once the ground for *praxis* as well as the product of human *praxis*.

Sartre states this in terms of an existential dilemma: “How are we to understand that man makes history if at the same time it is history that makes man?”¹⁰ This recursive nature of history presents both promise and peril. On the one hand, there is seemingly no way out of history, but the promise lies in the possibility of revolutionary change through *praxis* owing to our engagement within history. Sartre states, “If one wants to grant Marxist thought its full complexity, one would have to say that man is *at once* the product of his own product and a historical agent who can under no circumstances be taken as a product.”¹¹ Revolutionary *praxis*, while always situated, goes beyond its situation and is an attempt to “bring being into being.”¹²

The real differences in their positions concern the relation of *praxis* and totality within their notions of dialectic. Sartre calls for a “de-totalized totality” or “a future totalization”¹³ to guide revolutionary *praxis*. At first, the “de-totalizing” and the futurity of Sartre’s terms seem to stress contingency. We must act with some provisional ideas concerning the meanings of our actions within a historical context, but without laying claim to some fixed or *a priori* vision of its totality. However, Sartre goes on to state, “Our historical task, at the heart of this polyvalent world, is to bring closer the moment when History will have only one meaning, when it will tend to be dissolved in the concrete men who will make it in common.”¹⁴ This idealizes the clarification of historical ambiguities in such a manner that posits some guiding light to eliminate all shadows—something Merleau-Ponty would never accept. Sartre offered his monumental *Critique of Dialectical Reason*, which among other things explores in detail collective agency in dialectical terms

This divergence in their thought from the late 1950’s until Merleau-Ponty’s death in 1961 is not a sudden rupture: rather, it makes explicit important differences in their earlier works—more *écart* than *éclat*. In the trajectory visible in the courses Merleau-Ponty offered at the *Collège de France*, one sees a turn from history as transcendental ground for *praxis* toward nature, and ultimately toward being—which, as we shall see below, as articulated in *aesthetic* terms.¹⁵ Nevertheless, Merleau-Ponty does not waver from his early castigation of idealism we have seen in *Humanism and Terror*.

Merleau-Ponty consistently rejected the opposition of theory and *praxis* throughout his divergent political works. Political theory cannot be abstract any more than *praxis* can be purely mechanistic. It is important to reject the allure of the forced choice between idealist and positivistic interpretations of *praxis*.¹⁶ Once we recognize that it is an idealistic illusion to think of an absolutely free monadic agent who is entirely responsible for realizing ideals through his or her *praxis*, we must not make the equally reductive mistake of explaining away our lived experience through the brute mechanics of objective forces of history. Merleau-Ponty makes this point succinctly: “As Marx said, history does not walk on its head; but neither does it think with its feet.”¹⁷ Marx’ thesis on Feuerbach did not reveal the essential hermeneutic dimension of *praxis*; but it is important to see that what is required is neither a (theoretical) idealistic interpretation of *praxis* nor a positivistic reduction of *praxis*.

I want to address these problems by focusing primarily on two of Merleau-Ponty’s works. In his 1947 book, *Humanism and Terror*, Merleau-Ponty addresses a spectrum of problems through the refraction of revolutionary *praxis*. This work is generally regarded as an exposition on the problems of historicism and revisionism in the political context of critically examining the promise of Marxism in immediate post-war France. His 1960 essay, “Eye and Mind,” is best known as a contribution to aesthetics. This work calls for an appreciation for the unique value of abstract painting and provides a remarkable account of depth in lived space.

I propose that there exists a common structure in these apparently disparate works that involves a critique of positivistic science as well as a critique of idealistic subjectivity. Both objective and subjective standards fail to account for what is revolutionary in politics and in art: both are dialectically opposed, yielding an existential account of *praxis* that is neither subjective nor objective.¹⁸ We shall attend to some aspects of the ontology of Merleau-Ponty’s later aesthetic work to better understand the revolutionary *praxis* he described and advocated in his early political work. I want to disclose a critical structure intrinsic to revolutionary *praxis*, by which I mean that revolutionary *praxis* is a form of action that calls for its own critique while simultaneously creating new possibilities of evaluation. This demands that any act must be subject to the right to rectification through further interpretation that only becomes possible through conditions created by the act in question. To show this, I will focus on ontology and aesthetics to provide a new *understanding of the understanding* of revolutionary *praxis*. I map this critical structure through a close reading of a few of Merleau-Ponty’s optical metaphors (i.e., light, illumination, fog, mist, and shadow) in his texts.¹⁹ Disclosing this critical structure intrinsic to revolutionary *praxis* reveals an important connection between Merleau-Ponty’s political thought and his aesthetics, while providing new vistas onto his philosophical development as well as his shift in politics. We can understand more about Merleau-Ponty’s account of revolutionary *praxis* by considering the analogous situations of the political revolutionary and the revolutionary artist. Furthermore, I submit that the best way to understand revolutionary *praxis* in general is by attending to its aesthetic nature, which is a critical hermeneutic structure.



II

Merleau-Ponty, in *Humanism and Terror*, addresses some problems related to revolutionary *praxis*. It is a brilliant exposition on the problems of historicism and revisionism. In this text, he examines Koestler's novel, *Darkness at Noon*, wherein Koestler's fictional Bolshevik avatar, Rubashov, is an amalgam of those found guilty in the 1938 Moscow trials.²⁰ Just prior to his execution for treason, Rubashov is illuminated in the dark clarity of utter resignation: he finds meaning neither in his revolutionary life nor in his imminent death.²¹ The irony of the situation is this: Rubashov confesses his guilt for "crimes" that are the very actions he once did in good faith as a revolutionary. However, these very same actions that formerly enshrined him as a revolutionary hero now condemn him as an enemy of the people. He is guilty for what these actions *have come to mean*. Thus, in Koestler's dismal portrayal, Rubashov was guilty of misjudging the meaning of his actions in some future anterior hermeneutic. He failed to see what his actions would come to mean.

Merleau-Ponty presents Koestler's work as a dogmatic misrepresentation of Marxism written by a zealous converted reactionary. "Rubashov has no conception of the wisdom of Marxism, which comes by basing knowledge on *praxis*..." [HT 102/18]. By contrast, Merleau-Ponty castigates Koestler as a "mediocre Marxist" [HT 108 / 23] who simply portrays Rubashov as having a "basic faith in the wisdom of the event [*une sagesse du fait*]" [HT 103/18].²² As we shall see, the difference between the wisdom of *praxis* and the wisdom of the matter of fact lies in the critical structure of *praxis*. When it is ignored in the name of presenting history as some monolithic machine with purely objective *sens*, it omits "the right to rectification intrinsic to every serious action."²³ Koestler thus makes a straw man of Marxism by neglecting this critical structure of *praxis*.²⁴

Merleau-Ponty, at least in 1947, believes that Marxism reveals humans' creative force in history. This force will, *if engaged critically*, allow us to maximize human relations. Here is a crucial point: revolutionary *praxis* is not merely a matter of subjective will or reason, nor a matter of objective forces and facts; it reveals the promise of human existence. The promise of proletarian *praxis*, rather than the dictums of the avant-garde of the Party, can keep Marxism from becoming totalitarianism. [HT 217-8/113-4].²⁵ Merleau-Ponty presents a detailed account of some of the Moscow trials to show the weakness of Koestler's account—but also to reveal that *praxis* cannot be reduced to subjective or objective idealisms. Subjective idealism would hold that the ideality of *praxis* is freely stipulated by the agent. Objective idealism would hold that the ideality of *praxis* is the result of historical forces. Neither position is phenomenologically apt insofar as neither approach can account for the unique way that revolutionary *praxis* calls for its own critique. In the trials, the prosecutor, Vichynski, interrogates the defendants: Bukharin, Kamenev, Zinoviev et al. Merleau-Ponty stresses the failure of the appeal to the subjectivity / objectivity distinction in their responses. As good dialectical materialists, each comes to confess that the truth of their acts had to be a matter of fact rather than speculation. These same acts, which were formerly valorized as revolutionary *praxes* in 1917, turned out to be traitorous and detrimental to the revolution in 1938. Each man acknowledges the objective truth of these charges—*yet maintains that he is not a traitor*.²⁶ Objectively, the acts were traitorous; subjectively, they were not traitors. Merleau-Ponty shows the failure of this subjective idealism—indeed, history shows us its failure. Each man in effect signed his own death warrant by appealing to this distinction, tantamount to the child-like defense, "Yeah, I did it; but I didn't mean to."

Of course Vichynski's relentless leading of the witnesses to extract the confessions was a matter of necessity, as a matter of jurisprudence. And it also reflected the univocal objective *sens* offered by orthodox Soviet political "science," insofar as it appeals to an inexorable historical dialectical logic. Despite changes in his political positions, Merleau-Ponty was consistent in his critique of such objective dogmatism throughout his career. At first glance, it seems heartless and cruel to condemn these men for unforeseeable consequences of their actions. Moreover, it provides an extreme example of how Merleau-Ponty thought the Party would not engage in genuine dialogue, but only in a sort of rhetorical power-play.

Now, lest we sanguinely rush to condemn the Soviets in the Moscow trials simply for this failing to foresee what their actions would come to mean, Merleau-Ponty points out that this is the same logic used to condemn French collaborators who, faced with the extreme situation of the Nazi occupation, acted in order to preserve France and not to destroy it. Yet they are deemed guilty for *what these actions will have come to mean*. Apparently in the cases of the Vichy France and the Bolsheviks about to be purged, the status of the virtue of a revolutionary action is a matter of being responsible for knowing how it will all have worked out in the last analysis, or at least a later analysis. But the larger point here is that an appeal to subjective or objective idealism fails to account for the critical structure of *praxis*. Indeed, Merleau-Ponty says that the "rapport" or "identity" of subjectivity and objectivity are "the central thesis of Marxism" [HT 246/136-7]

Let us attend to some important metaphors at work in the text. Rubashov, in this *limpid* moment of reflection, is described as "a man who has *lost his shadow*, free of all impediments" [HT 95-6 / 12] All is *clear* in retrospect: the actions, and perhaps the revolution itself, were untimely. But Merleau-Ponty poignantly asks, "What sense there is in *reflecting* on history when one no longer has any historical shadow...?" [HT 96 / 12, my emphasis] Apparently, without our shadows, we are off to Neverland, that immature idealism where Lost Boys live without any stories—including the stories we call history. Of course, Merleau-Ponty alludes



to J. M. Barrie's 1904 work, *Peter Pan*, where Peter loses his shadow resulting in all sorts of misadventure. So long as Peter has lost his shadow, his life has little meaning. Likewise, without our historical shadows, Merleau-Ponty implies that the reflection, or critical structure, of our historicity is lacking. We shall further discuss the significance of this metaphor below.

Koestler's overdetermined situation misrepresents a Marxian "living logic of history" [HT 99 /15 my translation]. Instead, Merleau-Ponty claims that, "by the sheer fact of its duration, history sketches the outline for the transformation of its own structures" [HT 107-8 my translation]. This is why "Marxism is not the negation of subjectivity and human activity...; it is rather a theory of concrete subjectivity and of concrete human activity..." [HT 107/ 22, my translation]. There are an infinite number of meanings implied in any metaphor.²⁷ The shadow indicates our concrete existence in diverse ways through its metaphoricity. As Merleau-Ponty surely alluded to in the passage above, the idealist Peter Pan has lost his shadow, and so he encounters a crisis because history is meaningless. Our shadow indicates our concrete temporality. It provides a presentation one can see. It can connote following someone—as if we became his or her shadow. The shadow is laden with value: one can have a "shadowy past." Or one can be "a shadow of his or her former self." One can lurk in shadows—or fear what lurks there. And it is interesting to ask whether the Party casts a shadow; and, if so, what it portends.... At any rate, such possibilities are the ineluctable shadowy *sens* of our concretion.

III

"The curse of politics," Merleau-Ponty states, "really lies in that it must translate from the order of values to the order of facts." [HT 64/xxxv] It is a curse because there is no effective solution available to create or to evaluate the translation—just as automated translators must fail in their task. Every translation suffers from the implicit deception that one is saying the same thing as when one is saying what is said otherwise.²⁸ Thus, with the metaphor of translation here in this passage, Merleau-Ponty calls to our attention to a vexing problem in relating the order of values to the order of facts. *Praxis* cannot be understood to be exactly the same and purely otherwise at once when understood in these two orders, whether we seek some convergence through translation or transfiguration.

However, quite the opposite of driving a wedge between fact and value, Merleau-Ponty's point here is that their opposition is only revealed as abstraction. That is, there is an opposition of bad ideologies at play: the ideology of scientism which pretends to exist in a pure world of objective facts and the ideology of subjective value are attitudes or perspectives one adopts for various purposes at various times. One might say that each sees the other as its shadow, if shadows were irrelevant to one another.

According to Merleau-Ponty, our existential historico-political situation is contingent and precarious. We must choose our actions and live within the world where we choose. As we make choices, we have no access to some absolute perspective from the end of history that could provide certain and complete objective understanding of our actions. Nor do we share with others recourse to any such indisputable standard of the truth or meaning of our actions. Our engagement within the world ensures only that there is no evaluative standpoint where all is "said and done," while we are still saying and doing. As Merleau-Ponty wrote in the Preface to his 1948 work, *Sense and Non-Sense*, each act is "like a step in the fog. No one can say, if it will lead anywhere."²⁹ Nonetheless, we remain interested in historical significance and our political actions are historically informed. We understand our actions better when we frame them historically.³⁰ When we admit this penchant for constructing a historical horizon for our actions with the aforementioned precarious contingency, the result mandates that we share our intramundane world by virtue of our *divergent* recourse to history. Thus, the search for historical meaning or significance at once bespeaks anguish and uncertainty that are the conditions of the possibility of that meaning. We do not merely *know* history, we *live* it. Living through history precludes the possibility of its absolute knowledge. We create history and suffer it. We must anguish over our actions and acknowledge our uncertainty regarding their meaning(s).³¹ This "fog" is our existential situation, the thickness of being—a thick fog which no light of reason can penetrate completely.

Yet the ideology that has sprung from modern science, *scientism*, seeks to illuminate all lived space with the light of reason. Merleau-Ponty's essay, *Eye and Mind*, contrasts the spatiality presented in art with the spatiality assumed by scientism.³² Scientism manifests the ideology that completes the Cartesian dream such that science can master and possess nature. In effect, scientism wishes to foist Cartesian space onto nature, displacing lived space. This ideology is an idealism that threatens us. It was in this spirit that Merleau-Ponty begins the essay: "Science manipulates things and renounces living in them"³³ [OE 9]. Scientism offers a view from nowhere, perhaps another Neverland. It presents art as providing subjective distorted images of its objective truth of the real world. Merleau-Ponty thinks that art can teach us more about lived space than science can, and that scientism neglects that. Most important to our purposes are the metaphors Merleau-Ponty employs to alert us to this crisis.

Here I must restrict the analysis to merely situating the germane metaphors a gloss of this beautiful text. In the third section of *Eye and Mind*, Merleau-Ponty provides a thoroughgoing analysis of Cartesian space and mockingly associates it with metaphors of unrealizable pure objective visual clarity. Merleau-Ponty begins this critique of Cartesian space—the space of the ideology of modern science—by offering a sarcastic lament



that we cannot achieve the idealized spatiality of scientism. He pretends to be an advocate of the ideology of scientism. We act as if we should “exorcize the specters” that haunt the unequivocal meaning of the objective world [OE 36 / 164]. This would read history as “a text totally free of the promiscuity of the seer and the seen,” [OE 40 / 171], a “space without hiding places” [OE 47 / 173], where “nothing is left of the oneiric world of analogy” [OE 41 / 171] and there would obtain instead an “absolute positivity of being” [OE 47 / 173]. Merleau-Ponty is writing dialectically here (as he is wont to do throughout his career). Note the Latin root of “specter,” *spectrum*: the specters are uncertainties and ambiguities that are essential to visibility, not an impediment to perception. Merleau-Ponty argued in his *Phenomenology of Perception* that the body is not in the way of our understanding of the world, but our only means to it. Likewise, here he wants to show that lived contingent space is not an impediment to some pure objective understanding of the world, it is our only way of understanding the world. Objectivity is not merely an unrealized ideal, it is the wrong ideal.

Merleau-Ponty instead advocates that rather than cede the meaning of history (or indeed of being) to “operational thought” [OE 57 / 177], we must grant that “light must have its imaginary” [OE 59 / 178]. Throughout the essay, Merleau-Ponty suggests that art, better than science, affords attention to our lived space. And this occurs due to an aesthetic critical structure central to the event of any phenomenon’s appearance.

Merleau-Ponty writes that, “...there are, in the flesh of contingency, a structure of the event and a virtue proper to the scenario, which do not prevent the plurality of interpretations but even are the deep reason for this plurality. They make the event into a durable theme of historical life and have a right to philosophical status.” [OE 61-2, my translation]

But the central problem seems unresolved, so long as we remain in an epistemological mindset. For how can one assess the value of *praxis* without discerning right from wrong, thus preventing this plurality of interpretations? Why should one find solace in a structure of the event that mired us in this seemingly impossible existential ambiguity? But the allure of preventing the plurality of interpretations is a symptom of the idealism and ideology of scientism. It obtains when it guides us to trust science to provide the truth of the real world—to reveal in clarity one truth and one causal link. “But this disappointment issues from that spurious fantasy which claims for itself a positivity capable of making up for its own emptiness” [OE 92/190]. Where, even though modern science was founded on Cartesian doubt, the ideology of scientism holds its truths as *beyond the shadow of a doubt*. It reduces us to live in a world without shadows.

Art, on the other hand, respects the uncertainty and contingency of the world as we live in it. That is not to say that art has no ideals; it is merely to say that the ideality of art reveals the world as differentiation. Another way of saying this is that the ideology of art is to abstain from asserting the hegemony of its own ideology—unlike scientism.³⁴ I do not mean to ascribe one single ideology to the varieties of works of art except the lack of the claim to determine authoritatively truth and reality in the manner of scientism. As I have argued elsewhere, science is equipped with all the creative power of art. Science is merely the art that denies its own artistry.³⁵ Merleau-Ponty writes at the end of *Eye and Mind*, “For if we cannot establish a hierarchy of civilizations or speak of progress—neither in painting nor in anything else that matters—it is not because some fate holds us back: it is, rather, because the very first painting in some sense went to the farthest reach of the future. If no painting comes to be *the* painting, if no work is ever absolutely completed and done with, each creation changes, alters, enlightens, deepens, confirms, exalts, re-creates, or creates in advance all the others” [OE 92-3/190, translation corrected]. And please note that, as he often did, here Merleau-Ponty uses the aesthetic alongside cultural and political references.

The revolutionary nature of an act cannot be determined in advance by the hubris of romantic subjectivity or the hubris of objective science. It must be established as revolutionary through *praxis*, just as an artist cannot *know* his or her work in advance of creating it. The creative *praxes* of the political revolutionary and the revolutionary artist are recognized *ex post facto*; yet each involves the creation of its own new aesthetic wherein the value of that *praxis* is to be understood spontaneously and all at once, albeit not in any ultimate sense.

We can see this possibility best when we see its ontological and aesthetic dimensions, rather than the epistemological dimension, of *praxis*. It is not a matter of *knowing* the value of change in some future anterior sense of knowing-what-it-will-have-come-to-mean; it is a feature of our anticipatory and latent rapport within being. There exists, for the political revolutionary or for the revolutionary artist, a *precession* of being upon vision. It is a matter of *voyance* rather than clairvoyance.

Mauro Carbone centers his discussion of this “mutation within the relations of man and Being” on the provocative term *precession*.³⁶ [Carbone 58] *Precession* is a technical term appropriated from astronomy. It is a metaphor that connotes a shift in orientation, since its technical sense is a shift in an axis of rotation with respect to another. For example, one can see a spinning body moving around slowly and steadily in circles as it spins. In astronomy, one speaks of the precession of planets, for example, as their axes of rotation shift. The precession of the earth is a cycle that takes about 26,000 years to complete. It is also used in conjunction with the retrograde motion of planets from the perspective of the earth in the sense of an aberration in the orbit. *Precession* is a term used exactly *once* in the work Merleau-Ponty published in his lifetime, but which appears several more times in his working notes in very provocative ways, as Carbone illustrates with meticulous archival research. It is important to understand this account of the precession of vision in the context



of Merleau-Ponty's phenomenology. We recall only a few related passages here. In *The Structure of Behavior*, Merleau-Ponty advocates that "we renounce all forms of causal thought;"³⁷ and later states that "the 'I think' can be as if hallucinated by its objects."³⁸ *Phenomenology of Perception* includes the famous analysis of falling sleep, where my body prepares itself to sleep through its comportment.³⁹ *Cézanne's Doubt* includes a description of how Cézanne's work was called for by his life.⁴⁰ There is the analysis of the film of Matisse's hand hovering over the canvas as if finding there what he is to express in *Indirect Language and the Voices of Silence*.⁴¹ In this passage, Merleau-Ponty emphasizes that Matisse does not hold in his head an idea which is represented on paper; rather he "finds" the idea there continuously as he draws. *The Visible and the Invisible* provides the Proustian example of the violinist: "We do not possess the musical or sensible ideas, precisely because they are negativity or absence circumscribed; they possess us . . ." ⁴² And so on and so on . . . Merleau-Ponty's work abounds with examples of this relation such that subjectivity and objectivity are intertwined, which is the reversible relation wherein phenomena appear in such a way that celebrates the critical structure of the event and the virtue proper to the scenario.⁴³ This propriety has everything to do with the aberration of orientations relative to one another, the precession of the visible.

There exists a reciprocity and a latency in the appearance of phenomena linked to relative aberration, dissonance, and divergence. Contrary to the idealism of scientism, these are not pesky problems we should seek to eliminate in the name of some clear vision of reality; they are essential shadows. The precession of the visible involves the shadows essential for *sens* in our rapport with being—what Merleau-Ponty sometimes called the halos of signification or halos of being. And that divergence built right into the possibility of meaning is the critical structure of aesthetic creativity that provides to the "right to rectification" of revolutionary *praxis*. An action is revolutionary because its revolution is precessional. It is revolutionary as it describes and defines a new direction of orientation. Merleau-Ponty also anticipated this in *Phenomenology of Perception* when he spoke of a freedom that lies in "the power of equivocation." "It consists in taking up a factual situation by giving it a figurative sense" [PhP 201/177]. It comes from an aesthetic rather than a scientific approach to politics. And I think it indicates new hope for revolutionary *praxis*.

IV

Surprisingly few authors have called attention to Merleau-Ponty's political work, given how much he wrote on politics throughout his career. Albert Rabil, Sonia Kruks, Kerry Whiteside, Bryan Smyth, Diana Coole, and Claude Lefort have done much to show the essential relation between Merleau-Ponty's political thought and his life-long project of a phenomenology of perception. But they have seen little value in Merleau-Ponty's later work and its political implications.⁴⁴ What I am offering here is somewhat new in this regard. Yet one might object that Merleau-Ponty's 1955 work, *Adventures of the Dialectic* is nearly contemporaneous with his later work situating ontology through aesthetics. There, Merleau-Ponty renounces his endorsement of Marxism and critiques his earlier political work, describing himself as an "a-Marxist" and calling for a "new liberalism." Certainly his positions on the Korean War and his break with Sartre—each of which have been accounted for in each of the aforementioned works—are related to his explicit denunciation of revolutionary *praxis*. Len Lawlor even says that the later works are so interconnected that the title of *The Visible and the Invisible*, the work Merleau-Ponty was writing when he died, could have just as well been *New Adventures in the Dialectic*. I would not disagree with any of these accounts except to say that one must focus also on the Preface to *Signs*, published the year before Merleau-Ponty died. There he once again acknowledges a latent *sens* to history: "History never confesses."⁴⁵ And there he refers to Marxism as a "secondary truth." This is not to say that there is no truth, but that there must be more work done in that direction to actualize its truth. Claude Lefort says roughly the same thing in his 1962 essay, *Politics and Political Thought*. "There is a truth of the Marxist critique of science and a truth of ideology that philosophy must appropriate." This would require "a new idea of dialectic and a new ontology."⁴⁶ But one might also say that every tradition Merleau-Ponty appropriated into his thought was reworked to reveal a "secondary truth"—including personalism, Gestalt psychology, phenomenology, psychoanalysis, structuralism, as well as Marxism. I would not minimize the change in his political position in *Adventures of the Dialectic* or other political pieces from that period; but Merleau-Ponty was never an orthodox Marxist even as he sought after a revolutionary *praxis*. And he never abandoned his critique of liberalism even as he seemed to endorse appropriating it.⁴⁷ So, acknowledging that Merleau-Ponty did not use his aesthetically situated ontology with its critical structure to explore the "secondary truth" of Marxism, we have seen that the promise of revolutionary *praxis* can avoid the ideology Merleau-Ponty and others came to reject.⁴⁸

When asked, Peter Pan answered that to get to Neverland, we should go "second [star] to the right, straight on to morning."⁴⁹ The ordinal (second) and indexicals (right, straight) presuppose dimensionality that is something we *live* prior to something we *know*. Indeed, it is because we cannot *know* the future that we must *make* it. The question of propriety in *praxis* is not how to discern what act is revolutionary but to define it as such—creating a new aesthetic by which it comes to be seen as valuable in the way a work of art comes to be seen to be revolutionary. Only by doing so can we avail ourselves of the critical structure of *praxis* such that it has *sens* with its latency, pregnant with a plurality of interpretations. The effort to seek clarity and illuminate



everything through science, be it natural science or political science, ignores the promise of aesthetic creativity at the heart of revolutionary *praxis*.

We must not idealize a light of reason that illuminates all, that makes sense of everything, lest we be condemned to live in a world without shadows. That is a problem for any authentic act whatsoever since, whether from Barrie's or Jung's perspectives, we cannot be who we are without our shadows. And these, our own shadows, are of the same shadows in history that complement its clarity and limn its depths. Maybe it is time to reject the idealisms that seek complete clarity and certainty. After all, it is the darkness that beckons us to wonder. Maybe it is time that we grew up and were not so afraid of the dark.

V

To conclude, I offer a coda—variations on the central themes of this essay regarding the aesthetic-ontological structure of revolutionary *praxis*. First, please accept a few words regarding the rather obscure subtitle of the essay, "Ghosting a World without Shadows." *Ghosting* is a term that elicits a smile from my students, as one smiles at an old man haplessly and hopelessly attempting to appear trendy.⁵⁰ From what I gather, the verb *to ghost* means, in contemporary parlance, to shun someone suddenly—to cut off all contact without warning. Here I am using the term *ghosting* as a stronger synonym of *eschewing*. I suggest that we abandon, avoid, and reject at once the false ideal of a history without shadows: we should *ghost* it.

The term ghosting seems particularly alluring to me since the Marxian account of history is haunted by the Hegelian *Geist* [Spirit, Ghost]—be it Holy or unholy. History, in Hegel's phenomenology, is the history of conceptual conflict, between Spirit [*Geist*] and Nature. Marx sublates and applies this schema in the famous formula from the first pages *The Communist Manifesto*, "The history of all hitherto existing society is the history of class struggles."⁵¹ For Marx, of course, it is the conflict between the bourgeoisie and the proletariat. In the short-run term of capitalist alienation, the bourgeoisie enjoy the privileges of *Geist's* dominion over nature, mastering and possessing the natural proletariat. But this is only true at that moment of dialectical development, despite the penchant of capitalists to think almost exclusively in terms of the short-run rather than the long run. The immediate future is destined for mediation. In the long run, Marx tells us, the expropriators are to be expropriated. The bourgeoisie cannot hold sway in their current dominion over the proletariat, once the revolutionary *praxis* of the working class fulfils its destiny. Thus, the Hegelian dialectic is turned on its head: the Marxian sublation is no mere substitution of terms—bourgeoisie / proletariat for *Geist* / nature. It yields an inversion of the dialectical mastery with the establishment of the dictatorship of the proletariat.

This inverted Marxian phenomenology brings the Hegelian dialectic down to earth, but that may mean that new specters haunt the natural world (although in the nineteenth century, Marx and Engels spoke of it haunting Europe). Another way of saying this is that *Geist* is brought down to earth; Spirit is naturalized as it becomes manifest in the class-consciousness and revolutionary *praxis* of the proletariat [HT 219-221]. In this way, revolutionary *praxis* is a perfectly natural phenomenon in the sense that nature escapes the hegemony of Spirit in the old hierarchy. Nature is transformed through the inspiration of revolutionary *praxis*. Nature is spirited, or inspired—"ghosted" in a more traditional sense.

Again, this is not a simple static inversion of the same hierarchical relation, but a dialectical sublation of that dialectical moment. If there is nothing more unnatural than a phenomenology of Spirit, there is nothing more dispiriting than a phenomenology of Nature. Neither idealism nor positivism hold much hope of accounting for revolutionary *praxis*.⁵² Revolutionary *praxis* is the product neither of romantic genius nor of mechanistic programming. Instead, revolutionary *praxis* is at once spontaneous and intelligible. Lest one dismiss this as an impossibility, I submit that when we use metaphor or play music, there is just a glimmer of the spark of inspired nature.

So, a central insight of *Humanism and Terror* could be stated thusly: if we remember that *praxis* is neither subjective nor objective, we can see how revolutionary *praxis* is revealed in the *praxis* of the proletariat in such a way that it escapes idealistic or mechanistic teleologies. In this way, the proletariat can create and become aware of if its own revolutionary inspiration.

Revolutionary *praxis*, as stated above, is recognized *ex post facto*; yet it involves the creation of its own new aesthetic wherein the value of that *praxis* is to be understood spontaneously and all at once. This will require us to consider, in the final measured moments of this coda, some practical consequences of the future-anterior temporality of revolutionary *praxis* best seen in its aesthetic frame—where aesthetics and politics properly converge.

Perhaps contemporary English speakers find it difficult to think of virtue as excellence, in the sense of the ancient Greek word *ἀρετή*. Virtue is often taken to have some axiological sense, while excellence simply connotes a degree of proficiency or achievement in general, in a value neutral sense. Of course, Plato and Aristotle had much to say about this. Without treating ourselves to engage in a detailed study of their discussions of the relations of *ἀρετή* and *τέχνη*, for example, we can still hear an echo of the philological relation of virtue and excellence in our contemporary term *virtuosity*. Virtue haunts virtuosity. A virtuoso is one who is both talented and accomplished—far from the romantic ideal of the genius artist. But we must recognize the aesthetic context that allows us to attend to the virtue of the virtuoso. The virtuoso does not reproduce music



in an excellent manner. Virtuosity lies in producing the music in a new way. Nor does the virtuoso make the music his or her own. The virtuoso creates the aesthetic whereby the music can have been beautiful this way for the first time.

Plato's and Aristotle's accounts of virtue reflect even more ancient Pythagorean ideals that allow us to see that virtue and propriety are aesthetic when they bespeak an attunement to the music of the spheres.

Still, one might object that there are untenable consequences to my thesis that the aesthetic context of Merleau-Ponty's ontology allows us to understand better the promise of revolutionary *praxis* in his early political work. Simply put, one might be concerned that my position condemns political *praxis* to an "aestheticism."⁵³ One can see this in the commonplace implicit appeal to some virtue "higher" than a "merely" aesthetic value—to condemn genocide, for example, which is wrong not simply because it is a matter of bad taste. One must allow the possibility that matters of taste will vary and that some unspeakable evil could be seen to be good by some or change in value over time. In general, one might worry that this appeal to the aesthetic aspect of *praxis* ushers in a capricious relativism.⁵⁴

However, the aesthetic context must not be consigned to the sphere of art in the superficial modern sense of what that term has come to mean. Art that has been relegated to the ghettos of the museum and the theater, to name only two examples, has been sterilized, denatured, restricted to a reduced *ethos* wherein we happily tolerate a naïve relativism. But there is a fuller, richer, and more important sense of the aesthetic that discloses *virtù*. This sense of the aesthetic is more promising and more threatening than works of art today are taken to be.

Virtue is understood in the aesthetic attitude. Far from "turning off" the world to allow ourselves to appreciate art, art "turns on" the world that matters to us. And this appeal to a richer sense of aesthetics where virtue appears need not invoke a dogmatic or monolithic appeal to a foundation. To attend to the music of the spheres is not to listen to only one song. Likewise, just as this rich sense of aesthetics does not necessarily invoke a dogmatic absolutism, it need not usher in a subjective relativism.

Art is disciplined creativity; and the discipline entails that not all art is good. One must consider how these "higher" values came to be recognized as such and sedimented as such. In fact, the danger of appealing to virtues excluded from an aesthetic attitude is to deny their value, for in my view virtues do not merely represent value, they are the *creation* of value.

Revolutionary *praxis* creates a new aesthetic that allows for the articulation of its future anterior appearance as virtuous. Revolutionaries are virtuosos. The virtue of revolutionary *praxis*, the *virtù* it establishes, requires its own aesthetic whereby it can come to have been virtuous—to see what will have been called-for. We must amend Marx' eleventh thesis with which we began this essay; revolutionary *praxis* is not a matter of deciding between action and interpretation. The hermeneutic structure intrinsic to revolutionary *praxis* reveals the promise of all *praxis* precisely in its aesthetic appearance.

References

(Abbreviations for works by Merleau-Ponty cited in brackets)

HT *Humanisme et terreur* / *Humanism and Terror*

OE *l'Oeil et esprit* / *Eye and Mind*

PhP *Phénoménologie de la perception* / *Phenomenology of Perception*

S *Signes* / *Signs*

SC *La structure du comportement* / *The Structure of Behavior*

SNS *Sens et non-sens* / *Sense and Non-Sense*

VI *Le Visible et l'invisible* / *The Visible and the Invisible*

Submitted Jan 12, 2021 – Accepted Feb 25, 2021



‘Notas de fim’

¹ In this essay, we will confine our discussion of the purges and show trials in Stalin’s Soviet Union in the late 1930’s, especially Merleau-Ponty’s detailed and prescient analysis of these events. The problem is not limited to this specific historical example, nor are the conclusions I draw; though any discussion of another historical example would necessarily involve a careful analysis specific to their eventualities.

² I plan to offer such an account in my *Merleau-Ponty’s Transcendental Dialectic*, in which I can give Sartre’s account full justice, where it will be “a pure and not an ancillary reflection.”...

³ Cf. my “The Political Horizon of Merleau-Ponty’s Ontology;” in Francis Halsall, Julia Jansen, & Sinead O’Connor, eds., *Critical Communities And Aesthetic Practices*, (Dordrecht: Springer Press, 2012), pp.111-126, where I discuss what Sartre rather strangely called in his *Merleau-Ponty Vivant*, “the quarrel we never had.” One cannot read their very direct correspondence in 1953 and take Sartre’s claim in 1961 literally. The first English translations of the letters in question are included in my *Merleau-Ponty’s Later Thought and its Practical Implications: The Dehiscence of Responsibility*, (Albany: Humanity Books, Prometheus Press, 2001), pp.27-59.

⁴ Cf. Jean-Paul Sartre, *What is Literature?* [tr. B. Frechtman], (New York: Routledge, 1993); and Simone de Beauvoir, “What can Literature do?” [tr. L. Hengehold] in M. Simmons & M. Timmerman, eds., “*The Useless Mouths*” and *Other Literary Writings*, (Urbana: U. of Illinois Press, 2011), pp.189-209.

⁵ Thomas R. Flynn. *Sartre: A Philosophical Biography*, (Cambridge: Cambridge U. Press, 2014).

⁶ Cf. Jean-Paul Sartre, *Notebooks for an Ethics* [tr. D. Pellauer], (Chicago: U. of Chicago Press, 1992), where Sartre repeatedly calls for a “de-totalized totality.”

⁷ Or, as Marx once called it, the end of pre-history and the beginning of history.

⁸ I am indebted for the direction of thought in this paragraph to my mentor and friend, William Leon McBride, who has argued on behalf of the practical philosophy in Sartre’s later works, and who continues to inspire my interest in French political thought.

⁹ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* [tr. H. Barnes], (New York: Pocket Books, 1956), p.798.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* [tr. H. Barnes], (New York: Vintage Books, 1968), p.85.

¹¹ *Ibid.*, p.87.

¹² *Ibid.*, p.91.

¹³ *Ibid.*, p.90.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ The direction of his courses is more carefully presented in my “The Political Horizon of Merleau-Ponty’s Ontology” (*op. cit.*).

¹⁶ The root for the rejection of this forced choice is ontological. This is consistent throughout his work, though perhaps it is most explicit in *Le Visible et l’invisible*.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, 1945); *Phenomenology of Perception* [tr. D. Landes], (London: Routledge, 2012) [xiv/xxxiii].

¹⁸ This intersubjective intertwining is one of the hallmarks of Merleau-Ponty’s thought, and not restricted to his political thought. However, the claim I am making here, while grounded in Merleau-Ponty’s position, is my own original analysis. As I state below, I am uncertain and unconcerned whether he would have endorsed the position I articulate based upon the reverse chronological readings of the two works in question, which results in understanding revolutionary *praxis* in terms of the actions of artists.

¹⁹ It is interesting to see another dimension of the aesthetic nature of Merleau-Ponty’s thought here by noting the influence of poet Charles Baudelaire on his thought, which is visible here in these metaphors. Cf. my “The Philosopher of Modern Life” in: Duane H. Davis and William S. Hamrick eds., *Merleau-Ponty and the Art of Perception*, (Albany: State University of New York Press, 2016).

²⁰ Perhaps Rubashov is mostly an amalgam of Bukharin, Kamenev, Trotsky, and Zinoviev. Cf. <http://art-bin.com/art/omosc20m.html#3> for transcripts of some of the trials Koestler and Merleau-Ponty discuss.

²¹ Cf. the brilliant American folk singer, John Gorka: “I like the night / So dark you see.”

²² It is interesting that this anticipates the way he describes Sartre’s rash behavior as a “current events writer” upon their split in 1953. Cf. the correspondence translated at the beginning of my *Merleau-Ponty’s Later Thought and its Practical Implications: The Dehiscence of Responsibility*, (*op. cit.*).

²³ Duane H. Davis (ed.), *Merleau-Ponty’s Later Works and Their Practical Implications*, Humanity Books, Prometheus Press, Amherst, NY, 2001, p.42 (B. Belay, trans.).

²⁴ This rejection of reductions of all value in lived experience being reduced to economic value, or that Marxism held that reductive view, is reinforced in the extended note on historical materialism at the end of the chapter on sexuality in his *Phenomenology of Perception* [PhP 210-212/174-178]. It is important to note there that the *aesthetic* creativity of Marx and of Valéry is what eludes the reductivism.

²⁵ It is a complicated matter to consider the various internal and external forces Lenin was contending with as this bears upon decisions he made regarding the role of the avant-garde.



- ²⁶ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, (Paris: Gallimard, 1947) pp.134-165 on the ambiguity of history.
- ²⁷ Cf. Carl R. Hausman, *Metaphor and Art*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- ²⁸ I want to thank Cheryl Emerson for calling my attention to this point about translation from one language to another, which was originally made by Canadian poet Erin Mouré.
- ²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, (Paris: Gallimard, 1948), p.8. This is my translation. The English translation of this Preface fails to convey the connection between the precariousness of theoretical or artistic expression.
- ³⁰ An anonymous reader of this essay, whose careful attention I greatly appreciate, asks, “Is it possible to not frame our actions historically? Isn’t a historical framing inevitable?” I share what I take to be the reader’s conviction that all actions are historically framed. Unfortunately, this philosophical tenet is not respected by some folks who blithely disregard historicity. I write this sentence with clenched teeth at a time when Donald Trump is the President of the United States.
- ³¹ Cf. Duane H. Davis, “‘Les Fondateurs’ and ‘La Découverte de l’Histoire’: Two Short Pieces Excluded from ‘Everywhere and Nowhere’” [a translation of the two pieces by Maurice Merleau-Ponty], *Man and World*, 25, No.2 (April 1992): pp.203-209, where Merleau-Ponty describes the discovery of history as *anguish*.
- ³² I want to thank Tony O’Connor and William Hamrick for each helping me appreciate the importance of the difference between scientism and science. Cf. Hamrick’s instructive response to me in his essay, “Concluding Scientific Postscript,” in our *Merleau-Ponty and the Art of Perception* (op. cit.).
- ³³ Maurice Merleau-Ponty, *l’Oeil et l’esprit*, (Paris: Gallimard, 1964). Tony O’Connor once pronounced this sentence to be such a gross over-statement that it was the worst thing Merleau-Ponty ever wrote. With all due respect, I think his pronouncement was itself a bit of a gross overstatement. At any rate, one can interpret Merleau-Ponty’s real target as the ideology of modern science rather than science itself, as I do here. O’Connor, like Hamrick, was correct in demanding that I distinguish between science and its ideology.
- ³⁴ Perhaps Merleau-Ponty is not as clear as one would wish about this in passages in *l’Oeil et esprit*. Cf. *OE* 13, 161 “...art and only art does so in full innocence.” Here Merleau-Ponty is often misread, I think, as asserting the complete innocence of art—as if artists enjoyed a privileged vista upon the world unencumbered by biases and predispositions. The locution “in full innocence” is unfortunate. In my reading, the only innocence of artists lies in their unwillingness to proclaim the truth of the real world. One must remember that this is the same man who authored the anthemic slogan of existential phenomenology: “the most important lesson of the reduction is the impossibility of a complete reduction” [PhP viii / lxxvii]. Artists succeed through their entanglements within the world, not in spite of them.
- ³⁵ Cf. my “The Art of Perception,” in Duane H. Davis & William S. Hamrick, *Merleau-Ponty and the Art of Perception*, SUNY Press, Albany, 2016, pp. 3-52.
- ³⁶ Mauro Carbone, *The Flesh of Images: Merleau-Ponty between Painting and Cinema* [tr. M. Nijhuis], (Albany: State University of New York Press, 2015). Carbone attributes this phrase to Casetti.
- ³⁷ “‘Preferred’ behavior defines the organism just as objectively as chronaxial analysis can define it if, as is necessary, we renounce mechanistic realism along with finalistic realism, that is, if we renounce all forms of causal thought.” [SC 54 / SB 51].
- ³⁸ “As we have seen, the behavior of another expresses a certain manner of existing before signifying a certain manner of thinking. And when this behavior is addressed to me, as may happen in dialogue, and seizes upon my thoughts in order to respond to them—or more simply, when the ‘cultural objects’ which fall under my regard suddenly adapt themselves to my powers, awaken my intentions and make themselves ‘understood’ by me—I am then drawn into a *coexistence* of which I am not the unique constituent and which founds the phenomenon of social nature as perceptual experience founds that of physical nature.... Thus, the ‘I think’ can be as if hallucinated by its objects.” [SC 239 / SB 222]
- ³⁹ “I lie down in my bed, on my left side, with my knees drawn up; I close my eyes, breathe slowly, and distance myself from my projects. . . Sleep “arrives” at a particular moment, it settles upon this imitation of itself that I offered it, and I succeed in becoming what I pretended to be” [PhP 190 / 166]
- ⁴⁰ “Cézanne’s Doubt,” in *SNS*, p.20.
- ⁴¹ *Signs*, p.46.
- ⁴² Maurice Merleau-Ponty, (C. Lefort, ed.), *Le visible et l’invisible*, Gallimard, 1964, Paris. VI 198-99 / *The Visible and the Invisible* (tr. A. Lingis), Northwestern University Press, Evanston, p. 151.
- ⁴³ One might rightly ask whether Carbone overemphasizes temporality in his analysis of precession. The focus seems to be almost entirely upon the temporality of precession in order to adumbrate its ontological implications. Merleau-Ponty seems to be interested in the word *precession* because it describes a *temporal* relation between the connected terms, rather than the *spatial* one suggested by the words *enjambement* and *empiètement*. [Carbone, 58] Carbone states that what is at stake here is not just “Merleau-Ponty’s preference for a temporal rather than a spatial relation.” [58] But the temporal emphasis seems clear in Carbone’s explanation. “Indeed, the word *precession* describes a most peculiar temporality, which is characterized by a *movement of antecedence* of the connected terms.” [58] Carbone notes the astronomical provenance of the term precession. He gives two examples drawing from Merleau-Ponty’s unpublished notes: the precession of equinoxes by twenty minutes each year; and the mutual gravitational pull of two bodies orbiting one another, i.e. a double star. Carbone almost reluctantly admits that these are spatial relations: he states that this suggests a “mutual—even if *spatial*—relation.” [59, my emphasis] Instead, Carbone emphasized the retrograde temporality and mythical time of mutual precession. He emphasizes the reciprocity and latency of the relation by describing it as a “mutual anticipation,” and I think this is brilliant. But the precession, or the reversibility of the flesh, cannot be reduced to a spatial relation, a temporal relation, or a logical relation. To emphasize one of these over the others would be to engage in the sorts of “positivism” Merleau-Ponty clearly warns us about in *The Visible and the Invisible*. To be fair, though it is consigned to a footnote, earlier in the same chapter Carbone cites Malraux to show an important spatial aspect of this relation as cinema emerges as an art. “Within a defined space, generally a real or imagined theatre stage, actors performed a real or a comic scene, which the camera merely



recorded. The birth of cinema as a means of expression (not of reproduction) dates from the abolition of that defined space” [105]. This passage from Malraux, which Carbone links to Merleau-Ponty’s position shows how exceeding representation in the manner of precession involves a new sort of *spatiality* in the relation of the image and the real. Yet, Carbone’s account of precession focuses almost entirely upon temporality. And for our purposes here, we must see this unique usage of “positivisms” to indict positivistic science as an idealism.

⁴⁴ Jacques Taminiaux once told me in conversation that there was at best only a meta-ethics in Merleau-Ponty’s later thought, and very little practical value.

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, (Paris: Gallimard, 1960). In an unpublished working note to this preface, Merleau-Ponty wrote, “History is the house of being.” This certainly endorses the link he is exploring in that work between his ontological and political interests, even though he did not have the opportunity to work them out.

⁴⁶ Claude Lefort, *Sur une colonne absente*, (Paris: Gallimard), 1978, p.73.

⁴⁷ Sonia Kruks has an interesting critical discussion of Merleau-Ponty’s (mis)appropriation of liberalism in Sonia Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, (New Jersey: Manchester Press, 1981), pp.72-75.

⁴⁸ Though Derrida was critical of Merleau-Ponty’s reading of Husserl, perhaps he also saw some promise in a similar direction. Cf. Derrida’s reference to a “faithful shadow” in the “night” of history in his long introduction to his translation of Husserl’s little essay, *The origin of Geometry: E. Husserl, L’Origine de la géométrie* [tr. J. Derrida], (Paris: PUF, 1962), p.108. I would like to thank Cheryl Emerson for calling my attention to this passage.

⁴⁹ The word star is actually not present in the original text. It has become the truth of the text because of the Disney film popularization.

⁵⁰ If in no other way, I can claim to inspire my students by inspiring their pity.

⁵¹ <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>

⁵² This is why Merleau-Ponty wrote in the aforementioned passage from his *Phenomenology of Perception* that, “It is true, as Marx said, that history does not march on its head, but neither does it think with its feet.” Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (op. cit.), p.19 / lxxxiii (translation altered).

⁵³ Cf. Jean-Paul Sartre’s essay, “Existentialism is a Humanism,” in Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, (New York: Penguin, 1975), pp.345-368. Sartre points out that some critics will dismiss existentialism as a mere “aestheticism,” along the same lines as I have indicated here. Sartre’s delicious irony is at work when he insists that nothing could be further from the truth, while later providing the analogy that an authentic individual is like an artist at work, echoing Nietzsche’s dictum that we should live our life like a work of art.

⁵⁴ I am indebted to Dries Deweer (Tilburg University) for this formulation of the objection to my position, which he raised at the 2018 meeting of the *UK Sartre Society* at Oxford University.



BROKEN TOOL OR DISORDERED EXISTENCE? THE PROBLEM OF MENTAL ILLNESS IN EXISTENTIAL PHENOMENOLOGY

Ferramenta Quebrada ou Existência Desordenada? O Problema da Enfermidade Mental na Fenomenologia Existencial

MARCELO VIEIRA LOPES* **

¿Herramienta rota o existencia desordenada? El problema de la enfermedad mental en la fenomenología existencial

Abstract: According to Schmid (2018) Martin Heidegger's existential phenomenology provides an accurate way to describe mental illness from an experiential point of view. Mental illness is addressed as a series of disruptions in the practical and social structures of existence, by analogy with the broken tool analysis as presented in *Being and Time*. In this paper, I propose an analysis of Schmid's reading in three steps: 1. I maintain that her reading implies both a categorial transgression and a functionalist perspective, both of which derive from the mistaken use of the broken tool analogy; 2. Disruptions in the practical and social structures of existence do not seem sufficient for the manifestation of mental illness; and 3. I maintain that rule-following disturbances are closely linked to the experience of illness, but just as a consequence of that experience. Next, I introduce an approach to the mentally ill self-understanding prior to the thematization of rule-following disturbances. I conclude by suggesting that a disruption in the modal space of experience linked to affective changes plays an important role in understanding mental illness from an existential-phenomenological perspective.

Keywords: Psychiatry; Heidegger; Existential feelings; Normativity.

Resumo: Em um trabalho recente, Schmid (2018) apresenta o que considera a forma adequada de compreensão da enfermidade mental do ponto de vista da fenomenologia existencial de Martin Heidegger. A enfermidade mental é apresentada como uma série de rupturas nas estruturas práticas e sociais da existência, através da analogia com a análise do utensílio quebrado presente em *Ser e Tempo*. Neste trabalho, proponho uma análise da leitura de Schmid em três etapas: 1. Sustento que esta leitura implica tanto uma transgressão categorial quanto uma perspectiva funcionalista, ambas derivadas da analogia equivocada com o modo de ser dos utensílios; 2. As rupturas nas estruturas práticas e sociais da existência não parecem ser suficientes para a manifestação de enfermidades mentais; e 3. Sustento que as perturbações na observância às normas são intimamente ligadas à experiência da enfermidade, mas apenas como consequência destas. Em seguida, introduzo uma abordagem relativa à autocompreensão mentalmente enferma prévia à tematização dos distúrbios de observância às normas. Sugiro que uma perturbação no espaço modal da experiência causada por mudanças afetivas tem um papel importante na compreensão da enfermidade mental a partir da perspectiva fenomenológico-existencial.

Palavras-chave: Psiquiatria; Heidegger; Sentimentos existenciais; Normatividade.

Resumen: En un trabajo reciente, Schmid (2018) presenta lo que considera la manera apropiada de entender la enfermedad mental desde el punto de vista de la fenomenología existencial de Martin Heidegger. La enfermedad mental se presenta como una serie de rupturas en las estructuras prácticas y sociales de la existencia, por analogía con el análisis de la herramienta rota presente en *Ser y Tiempo*. En este trabajo, propongo un análisis de la lectura de Schmid en tres etapas: 1. Sostengo que esta lectura implica tanto una transgresión categórica como una perspectiva funcionalista, ambas derivadas de la analogía equivocada con el modo de ser de los utensilios; 2. Las rupturas en las estructuras prácticas y sociales de la existencia no parecen ser suficientes para la manifestación de la enfermedad mental; y 3. Sostengo que las perturbaciones en la observancia de las normas están estrechamente vinculadas a la experiencia de la enfermedad, pero sólo como consecuencia de ella. A continuación, introduzco un enfoque de la autocompreensión de los enfermos mentales previo a la cuestión de los trastornos de conformidad a las normas. Concluyo que una perturbación en el espacio modal de la experiencia causada por cambios afectivos desempeña un papel importante en la comprensión de la enfermedad mental desde la perspectiva fenomenológico-existencial.

Palabras clave: Psiquiatria; Heidegger; Sentimientos existenciais; Normatividade.

* Ph.D. candidate at Graduate Program in Philosophy at Federal University of Santa Maria (UFSM), Brazil. Email: marcelovieiralopes16@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3038-735X>.

** This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.



The Disordered Existentiality Problem

What is the proper way to consider the phenomenon of mental illness from the perspective of existential phenomenology? Are there satisfactory elements in Heidegger's philosophy to address this issue? In a recent paper, Schmid (2018) argued that there are, and elaborated on the necessary conditions for this conclusion. Her strategy was to locate a disturbance in the existential structures of sociality and interpersonality arising from this type of illness. The phenomenon of mental illness was presented, therefore, as a disturbance in existence, experienced as unintelligible by one's peers. In this paper, I analyze this reading. Are these aspects exhaustive? Do they encompass the totality of the phenomenon of mental illness, or rather do they provide just a partial description? Do these aspects fit in an existential-phenomenological approach? My strategy is to point out some limitations of this proposal. In the end, I propose an alternative view to some of the problems identified, based on the recent notion of *existential feelings* (Ratcliffe 2008; 2015).

The existential-phenomenological approach, according to Schmid (2018), would have a descriptive advantage over the merely objective or social aspects of naturalistic and normative approaches in psychiatry. The description of experiential modifications in illness would count as a decisive evaluative criterion in the case analysis, going far beyond external criteria, such as those of the DSM, for example. There would be also relevant ethical reasons to prioritize this approach, such as providing a classification that does not commit itself to objectifying categories of human existence, giving experience a central role in the analysis of those illnesses (Schmid 2018, p.487).

Understanding mental illness as a type of disturbance, Schmid thematizes the condition in a three-step approach (Schmid 2018, p.488). The first step concerns *what* mental illness is. Unlike somatic illness, mental illness is not located in specific parts of the human body. It affects, rather, the structure of experience as a whole.¹ In this sense, biological approaches to psychiatry fall short of a satisfactory account of psychiatric phenomena, since their description ignores the patient's general experiential changes. It can be said that these experiential changes are largely responsible for psychiatric illness, and this is so precisely because what the patient experiences are experiential modifications, not mere brain dysfunctions. The disturbance of experience corresponds to a disorder in the self-interpretative process of *Dasein*, affecting the possibilities available in a given situation (Ibid, p.490).²

The second step concerns *how* illness manifests itself. Drawing on Heidegger's concept of disturbance (*Störung*), Schmid examines the experiential manifestation of mental illness. In *Being and Time*'s description of pragmatic contexts, the concept of disturbance highlights the way in which tools and equipment manifest their dysfunctional aspect (Heidegger 1979, p.74). Similarly, according to Schmid, mental illness affects the whole existence by disturbing the dynamic performance through the loss of practical embeddedness and experiential familiarity (Schmid 2018, p.492).

The third step answers *why* the disorder manifests itself, through an analysis of the disturbances of the existential structures of sociality (*Mitsein*) and those of "the one" (*das Man*). This analysis suggests that the most basic source of meaning derives from public practices that establish a set of meaningful norms. For that reason, disruption in interpersonal and social structures of existence marks, according to Schmid, the experiential aspect of mental illness in articulating the experience of "not-being-able-to-understand oneself in certain possibilities anymore", including those of a shared space of possibilities (Schmid 2018, p.493). This approach also provides an additional explanatory element regarding the unintelligibility of the ill persons' actions by the community (Ibid, p.496). Thus, mental illness is a disturbance concerning the practical involvement with the world, a rupture in the experience that results from the malfunctioning of existential structures linked to sociality and public norms (Ibid, p.498). In the next section, I analyze some problems identified in this approach, mainly focused on the second and third steps.

The Broken Tool Analogy

In this section, my strategy is to evaluate the adequacy of the notion of *disturbance* (*Störung*) used to support Schmid's claim about *how* mental illness manifests itself. The concept of disturbance in *Being and Time* is mainly

¹ The difference between *disease* and *illness* was extensively elaborated by Carel (2016). While the former consists of the available totality of objective changes in a body that can be measured from objective standards, the latter is associated with the lived experience of this condition. Carel's example illustrates how this difference works: if a person has undiagnosed cancer, he or she is sick, even if not ill. Similarly, if depression does not involve a corresponding brain injury, the depressed person is ill without being sick. There is no dependency relationship between these two levels. See also Boorse (1975) for a naturalistic approach to the distinction between illness and disease. In this case, *illness* is understood from a strictly evaluative component and, therefore, linked to medical practice, as opposed to the notion of *disease*, derived from the theoretical approach to medicine.

² In Heidegger's terminology, the term *Dasein* refers broadly to an entity that is mainly characterized by an activity of self-interpretation, consisting at the same time of a set of existential structures that correspond to constitutive aspects of this activity. See Heidegger (1979, p.12). For a formulation of the concept of *Dasein* in terms of an event or activity, see Withy (2015).



concerned with the analysis of the pragmatic tasks and their corresponding entities: tools. According to the ontological-pluralist thesis of *Being and Time*, these entities belong to an ontological domain determined in an entirely different way from the domain of entities like us, human beings. Ontological pluralism names a thesis according to which there are several and irreducible ways of being, and not only different objects (McDaniel, 2009). Concerning Heidegger's version of ontological pluralism, a way of being can be said as providing different criteria of determination, identity, and individuation of entities (Reis, 2020). As irreducible to each other, different ways of being constrain specific patterns of intentional relationships toward different entities, and Heidegger expressly identifies at least five ways of being, namely, existence (*Existenz*), readiness-to-hand (*Zuhandenheit*), presence-at-hand (*Vorhandenheit*), consistence (*Bestand*), and life (*Leben*), which are nonetheless not fully developed in the context of *Being and Time*.

The analysis of everyday coping in *Being and Time* shows that ready-to-hand entities are not immediately identified as objects with properties, but rather as tools or equipment with which we perform tasks and accomplish our projects. In normal circumstances, there is a network of tools referring to a certain task to be accomplished. Everyday activities do not describe an abstract enterprise but involve instead a kind of practical intentionality that dismisses thematization on the task to be performed. An essential aspect of using tools is their implicit presence. Under normal circumstances, they remain in the background in order to do the work in question. This transparent presence, however, may eventually come to the fore in at least three identified situations: *conspicuousness*, in the non-performance of the tool; *obstrusiveness*, the disappearance from the field of vision; and *obstinacy*, the inappropriateness of a tool to a given task (Heidegger 1979, p.74). These changes correspond to the kind of disturbance that Schmid intends to draw attention to.³ If the analogy with the malfunctioning tool is correct, we must suppose that a corresponding analysis recognizing the stages of *conspicuousness*, *obstrusiveness*, and *obstinacy* related to human existence must be supplied.

Carel (2016) examined the range of the analogy with illness in general. In normal experience, the healthy body is lived in a transparent way analogous to the functional tool. It only comes to the fore in breakdown situations, e.g. a paralyzed hand (*conspicuous*), amputated (*obstrusive*), or disobedient by virtue of a stroke (*obstinate*). Despite the alleged similarity between bodies and tools, we must assess the extent of the analogy in ontological terms. Warsop (2011) presented some problems regarding the scope of the analogy. The notion of uncanniness (*unheimlichkeit*), though not exclusive to illness, is phenomenologically conspicuous in these cases and does not require the use of broken tool metaphors. This affective atmosphere brings to the fore the existential awareness of our own body mortality, as in the case of the discovery of a lump that might be cancerous, for instance. The uncanniness manifest in illness announces, therefore, both the finitude of our bodily capacity and that "the instrumentality of our bodies is different from that of tools" (Warsop, 2011, p.489).⁴ What happens when disease arises, therefore, is a privation of certain lived possibilities, and not just the experience of a broken organ.⁵

Another salient aspect concerns the experience of dysfunction. While the bodily collapse entails a direct relationship with the patient's own identity, the same cannot be said of the instrumental collapse. Thus, a change in bodily experience, unlike instrumental malfunctioning, involves also a complete shift in the embodied being-in-the-world, conducing to changes in intentionality and meaningfulness (Carel 2016).

I think despite the apparent similarity, we should go a step further in the analysis of the broken tool analogy. If the analogy remains regardless of these obstacles, is it still possible to maintain it in relation to *mental* illness? Even if one does not assume an arbitrary discontinuity between mind and body, there is an unquestionable phenomenological difference between somatic and mental illness. The difficulty of finding correlates for *conspicuousness*, *obstrusiveness*, and *obstinacy* in mental illness cases seems to indicate the need for an even greater interpretative effort. What does it mean to say that someone's experience is not working anymore, it has disappeared, or it is inappropriate?

Finally, the analogy seems to result in a view quite close to a functionalist perspective of the mind. Roughly said, functionalism in the philosophy of mind concerns the doctrine according to which what makes something a mental state is precisely its mode of functioning and the role it plays in a cognitive system (Levin, 2018). The way it has been presented, the broken tool analogy seems to go exactly in this direction. Characterizing mental illness as a disturbance of functional experience suggests a rather restricted picture of the meaningful experience as outlined in *Being and Time*, and entails that what characterizes the mind is merely its right functioning. But, as we saw in the first section, existence, unlike tools, is not correctly characterized by its functioning, but, rather, in terms of possibilities (Heidegger 1979, p.145). Possibilities are, according to Heidegger, the proper way to understand the human *self*-relationship, and not in terms of properties or characteristics, let alone the functional

³ Similarly, Leder (1990) draws attention to the diseased body as a body subject to the principle of *dys-appearance*, that is, when the body appears as a thematic focus, but precisely in an abnormal, disruptive state.

⁴ Warsop (2011) also provides an important textual consideration of the difference, theorized by Heidegger (1983) between tools and organs. Unlike tools, which are characterized by readiness for a task, organs are at the service of an organism, and ultimately subservient to the organism's specific capabilities. Hence Heidegger's astonishing statement that the organism does not see because of the eyes it possesses, rather it has eyes because it has the ability to see. See Heidegger (1983).

⁵ I am perfectly aware that Heidegger does not mean by *unheimlichkeit* exactly *this* kind of breakdown. My aim rather is to evaluate to what extent it is possible to examine the illness dimension through an appeal to existential concepts rather than "ready-to-hand" ones. In the same way, a complete consideration of the meanings of "death" in *Being and Time* should be considered, but this would exceed the limits of this work.



ones.⁶ Thus, in appraising the disordered existentiality problem – namely, that of mental illness – from an existential-phenomenological perspective, it must be completely distinguished from the broken tool analogy, despite misleading similarities. Before considering the existential trait of rupture at the very core of the mentally ill experience, in the next section, I shall examine the third step in Schmid’s analysis, namely that of *why* the disorder manifests itself, and its alleged relation to the social structures of *Dasein*.

Sociality, Normality, and Health

At least in *Being and Time*, Division I, everyday normal experience amounts to the agent embeddedness in collectively accepted practices. In ontological terms, this means that my particular copings with the world are to a great extent dependent on collective norms. One of the formal characteristics of human existence consists, therefore, in its belonging to a meaningful structural whole, which provides the rules of normalization and intelligibility of existence, designated by the term “the one” (*das Man*) (Heidegger 1979, p.114). It seems thus appropriate to characterize everyday co-existence as a constituent aspect of the meaningfulness of the world, a normative dimension that establishes and distinguishes which practices are acceptable and which are not. Schmid presents these existential structures as fundamental to investigate mental illness through the identification of deviant traits and their implications for both self and interpersonal understanding. Schmid’s description, however, includes an additional commitment by identifying the disturbance of this normative structure with the condition of mental illness. This assumption derives from an explicit commitment to the pragmatist interpretation of *Being and Time*’s fundamental ontology, like that of Brandom, Carman, Dreyfus, Haugeland, Malpas, and others (Schmid 2018, p.495, fn.). As does Schmid, I will not evaluate to what extent this interpretation is correct from an exegetical point of view. Rather, my strategy is to point out the problems arising from the acceptance of this interpretation strictly regarding the analysis of mental illness.

According to the pragmatist interpretation of *Being and Time*, meaning and intelligibility are mainly based on established practices embedded in a given social context. Dreyfus (1991), for instance, famously maintained that *das Man* structure is responsible for the ultimate source of intelligibility (pp. 154-162). The *existential* corresponding to the social and normative structures thus engender an implicit assumption of normality, which Schmid considers quite right.⁷ This thesis, however, is not so easily accepted in Heidegger’s secondary literature and presents some obstacles. Some readings, for instance, point out to the neglect of the multiplicity of equally necessary existential structures that enable meaningful experience, of which *das Man* is only part of the story (Keller and Weberman, 1998).

It follows from this a probable constraint on Schmid’s proposal regarding the analysis of mental disorders, mostly based on the implicit link between “the one” and normality. In this picture, disordered existentiality cases result from a disturbance in the practical relation to the world arising from the malfunctioning of existential structures linked to normativity, namely, *Mitsein* and *das Man*. An unacknowledged consequence in Schmid’s analysis is the immediate commitment to an implicit health criterion linked to the normativity described by those concepts. Thus, *Mitsein* and *das Man* would stand for structures that regulate not only meaning experience but also *normal* meaning experience, defined from a medical point of view. On the other hand, in the formal analysis of existence presented in *Being and Time*, Heidegger intends to show the necessary structures that configure human experience as a whole, including its moments of breakdown, as shown in the analysis of *Angst* (Heidegger 1979, p.184). Thus, the assumption of a concept of normality linked to a regulative idea of health internal to *Mitsein* and *das Man* structures would entail also the neglect, or even pathologization of several non-common modes of experience, including contingent historical and cultural configurations, for instance.⁸

Although a historically changeable concept of health can be accepted, it seems problematic to assume it as an essential trait of human experience, linked to an existential structure such as “the one”. In assuming an oscillating concept of health, two alternatives immediately follow. The first one is to deny that “the one” provides indicative traits of one’s mental health, thus distorting Schmid’s analysis. The second one is to assume that rule-following disturbances are linked to illness experiences, but only as a consequence of that. I shall examine this point later. It has also to be considered that even if the “normal” presents itself as usual and unexceptional,

⁶ On the concept of possibility in Heidegger’s work, see Kearney (1992); Blattner (1999); and Reis (2014).

⁷ Heinämaa and Taipale (2018) provided recently a concept of normality from a Husserlian point of view. This concept of normality encompasses, on the one hand, the notion of *concordance* (coherence between experiences) and *optimality* (richness and differentiation of experience in relation to the intended object). An experience, therefore, may be consistent with the subject’s experiences and history, and at the same time disagree with the experiences of other subjects. In this sense, agreement to social standards, for example, seems to indicate an inappropriate measure, since it lacks a comparative element between normal and abnormal. It is likely, therefore, that many conditions are made pathological by comparing common standards of measurement that can be both experienced and understood as normal by the people who experience them. In this sense, a nonconforming concept of normality that nevertheless offers optimal elements in a unique experience is acceptable. The concept of optimality serves these purposes. Normality and abnormality, in this view, are not adequately analyzed in statistical terms, but involve experiential structures, which must be elucidated from the point of view of the people who suffer such disruptions.

⁸ Based on this problematic assumption, how should we understand, for example, deviant but not necessarily pathological cases such as mystical experiences or altered states of consciousness? Parnas & Henriksen (2016), for example, explored some structural similarities between schizophrenic and mystical experiences such as world-detachment, self-effacement, and revelation. Despite some phenomenological analogies, however, mystical states and schizophrenia appear as very distinct conditions. On the nature of mystical states and its relation to religious experience in general, See also James (2013).



there are still multiple ways of existing that contrast to those specified by everyday forms, and which are still permeated by meaning, without implying a disordered existence, such as mystical and extraordinary experiences, for instance. One direct objection to the pragmatist interpretation would be that it completely disregards intelligibility outside the anonymous repertoire of average practices (Keller and Weberman, 1998).

My suggestion is that the acceptance of the pragmatist interpretation implicitly brings along a problematic *ontological* health and normality criterion. Accepting this criterion introduces an additional problem concerning the assessment of deviant, but not necessarily unhealthy cases as pathological ones. This point refers to a problem related to the elaboration of an existential-phenomenological concept of health, an element that is not addressed by Schmid, and which I cannot fully elaborate on in the scope of this work.⁹

The Experiential Dimension of Mental Illness

As I pointed out above, I maintain that rule-following disturbances are linked to illness experiences, but only as a consequence of that. If this is the case, the first-person experience of mental illness must be *experientially* prior to the rule-following disturbance. In accepting this argumentative step, it is possible to point towards a phenomenologically relevant dimension of mental illness experience. According to the picture of human existence presented in *Being and Time*, the totality of relations that configure a socially embedded practical identity is grounded on an entity for whom this totality *matters*. *Being and Time's* existential picture thus presents an individual experiential structure irreducible to its social or interpersonal dimension, although constituted by it. It is widely recognized that one of the central features of phenomenological enterprise is the methodological privilege of the first-person description. So, I assume that in order to examine mental illness from the theoretical framework outlined in *Being and Time*, we have to consider it from a radical indexical perspective of which description is accountable to the particularities of self-reference from the first-person point of view. By adopting this strategy, it is possible to outline some criteria for identifying the experiential changes entailed by mental illness.

In an attempt to locate an appropriate notion of subjectivity in *Being and Time*, Crowell (2005) identified some first-person reference criteria in that context, providing, at the same time, a normative basis for a Heideggerian approach to intentionality and intelligibility. Such criteria were formulated in terms of requirements to provide descriptions that: (a) infallibly pick out the entity to which it refers, contrasting with the use of proper names and defined descriptions, for instance; (b) identifies the entity without resorting to any knowledge, linked to the subjective use of "I", so that first-person reference be purely indexical, immediate, non-criterial and non-inferential; and (c) dismisses all third-person descriptions, including reference to external elements like practices or public norms (Crowell 2005, p.123). If Crowell's approach is right, then the mentally ill experience description offered by Schmid has to be reexamined according to those requirements.

From this perspective, Schmid's pragmatist interpretation misses the point mostly because it contemplates just one part of *Being and Time*, namely, Division I. As is well-known, the theme of self-reference in this part of the book has not yet been properly addressed.¹⁰ Because of that Schmid's analysis provides only part of the conditions required to understand the mental illness phenomenon. Despite the formulation in terms of conditions to be met, this is a strictly phenomenological requirement: in addition to third-person conditions of identification of mental illness we need to provide, also, the proper way of phenomenalization of the illness for those who suffer it, that is, its radical experiential dimension.

As previously shown, the use of the broken tool analogy in order to understand mental illness is inadequate for several reasons, and therefore inappropriate for capturing the significance of the phenomenon in question. I want to suggest in what follows that the mental illness experience shows itself from a first-person perspective mostly in terms of an alteration in the affectivity dimension of human life, presented as one of the structural moments of the disclosedness in *Being and Time*.¹¹ In that context, affectivity discloses not just our relation to the world and other people but promotes at the same time a kind affective *self-disclosedness*, intrinsically related to our beliefs, attitudes, and responses to available possibilities.¹²

Recently, Matthew Ratcliffe (2008; 2015) advanced the Heidegger-inspired concept of *existential feelings* aiming to address the experiential changes undergone by mentally ill persons. This perspective shows the world as a space of possibilities determined by a very basic affective dimension.¹³ Qualified as *existential*, this dimension

⁹ For a relevant discussion of a phenomenologically oriented health concept, see Svenaeus (2018).

¹⁰ In the context of *Being and Time*, Division I, the average is the background on which an existence emerges around projects, copings, and activities articulated from rules and daily modes of occupation. This, however, is only the starting point of the description, whose motives are radicalized in *Being and Time*, Division II, when the themes of consciousness, guilt, existential death, etc., emerge.

¹¹ As the mereological vocabulary suggests, the affectivity dimension (*Befindlichkeit*) does not occur in isolation from the understanding dimension (*Verstehen*), or its discursive (*Rede*) counterparts, for example. Although it is possible to identify the ruptures in isolation, it is the rupture in the totality of meaning, therefore, that allows the illnesses to be lived in its several aspects. What I want to suggest is the primacy of the affective dimension in the *emergence* of the experience of mental illness, and not its independence from others aspects of our openness to the world.

¹² Weberman (1996) considers psychotherapeutic practice, for instance, as the empirical attestation that attention to one's own emotions promotes increased self-understanding, and eventually provides an improved ability to cope with its own life challenges.

¹³ A distinction must be made between, on the one hand, intentional aspects of affective life, directed at particular objects, such as emotions, and, on the other hand, pre-intentional feelings which capture a very basic way of being-in-world that is determinant of possibilities available to experience. Their presence can be identified on a primitive bodily level, going through the social dimension, until immersion



discloses the very core of human experience, i.e., our pre-intentional way of encountering the world. In the case of psychiatric illness, the ruptures in this dimension promote changes – normally disturbances – on the types of possibilities available in experience. Considering the central role of the concept of possibility in Heidegger’s analysis of existence, the relevance of existential feelings in analyzing mental illness through the existential-phenomenological lens of *Being and Time* seems justified.

From a critical point of view, Ratcliffe (2008) expresses the need for a conceptual enlargement of the affective structure found in *Being and Time* in at least three aspects: first, Heidegger’s analysis is restricted only to a few *Stimmungen* or moods, namely, *Angst* (in *Being and Time*) and *boredom* (in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*). Second, there is the need to provide a more fine-grained taxonomy of affective phenomena, distinguishing between emotions, moods, and feelings, for instance. Third, the bodily aspect of affective phenomena should also be emphasized, whose description is completely absent from *Being and Time*.¹⁴ According to Ratcliffe, existential feelings refer specifically to bodily feelings that determine the ways in which we find ourselves in the world, existential backgrounds that shape all our experiences (Ratcliffe 2008, p.41). This wide range of affective phenomena comprises basic bodily feelings immediately related to our interaction with the world, other people, and ourselves in a way that alterations in this dimension tend to promote existential disturbances such as those identified in psychiatric pathologies.¹⁵

In order to understand mental illness from a phenomenological-existential perspective, I think we should consider in the first place how this affective category depends on a rigorous first-person description and, at the same time, the way it provides the experiential element of mental illness phenomena. How can we do this? Maybe a promising direction would be to follow Crowell’s requirement for a rigorous first-person identification as described above. So, in this case, we have according to its strictly bodily configuration (a): existential feelings pick up unequivocally the entity who underwent experiential changes due to mental illness without appealing to proper names or defined descriptions; regarding (b): existential feelings provide an immediate, indexical, non-criterial and non-inferential identification, because of their pre-intentional basic trait, without appealing to any cognitive element. Feelings and emotions are typically immediate phenomena and they do not require any inferential or deductive process from beliefs about external circumstances. At the same time, feelings and emotions simultaneously disclose the one who experiences them (Weberman, 1996). Now, concerning (c): attention to this affective basic layer of experience excludes the need of any kind of third-person description such as practices or norms, since self-reference, in this case, does not come from something external, but contains essentially an experiential aspect of illness manifestation.¹⁶ In order to recognize the basic dimension of self-experience which existential feelings refer to it is necessary, therefore, to identify the modifications at this basic level, derived from mental illness.

Now, if we understand existential feelings as an extension and refinement of *Being and Time*’s affective structure, and as comprising important experiential changes in mental illness, they can also provide the intelligibility of the normative disturbance at *Mitsein* and *das Man* level, as arising from this most basic existential disturbance, not the other way around, as Schmid argues. As previously shown, this descriptive category fulfills the three requirements Crowell suggests. This is an important result insofar as it does not only point to the limits of Schmid’s interpretation but indicates as well the changes required in an existential-phenomenological approach to mental illness. From this point of view, the rule-following rupture Schmid identifies could only be presented as derivative because it does not capture the most basic experiential aspect regarding the origin of the mentally-ill self-understanding. Meanwhile, the affective aspect described in *Being and Time* presents the formal trait of disclosing something more than subjective states. The affective aspect of human life also discloses what Heidegger describes as *thrownness* (*Geworfenheit*), the plain fact “*that it is and has to be*” (*Dass es est ist und zu sein hat*) (Heidegger 1979, p.135).¹⁷ As already thrown in a meaningful context, the existent has to take care of his or her own being, making sense of entities in its surroundings as *mattering*, in the first place.

From an existential-phenomenological point of view, it is thus possible to identify the emergence of psychiatric disorders with ruptures in this commonly inconspicuous affective stratum, which concomitantly promotes several alterations in the modal space of experience, i.e., the possibilities available for the range of different compartments toward ourselves, others, and the world. The bodily felt changes described by the notion of existential feelings, therefore, determine modifications in those experiential possibilities, both in the case of our projected possibilities (*Entwurf*), as well as in the encounter with our inherited possibilities (*Geworfenheit*). Because of these modal alterations, some possibilities appear as excessively salient, decreased, or disorganized.

in particular emotions. For a taxonomy of existential feelings levels, see Slaby & Stephan (2008).

¹⁴ Nearly 35 years after the publication of *Being and Time*, in the *Zollikon Seminars* Heidegger provides a thematization of the body adequate to existence in terms of the *lived body*. Although the *Zollikon Seminars* took place at the end of Heidegger’s career, the conceptual scheme which he uses in that context is the same as the existential analysis of *Being and Time*. See Aho (2018).

¹⁵ It should be noted that the phenomenon of mental illness is absent from Heidegger’s existential analytic in *Being and Time* and that there is no treatment in this work of any pathological disintegration of the self. See Kouba (2006).

¹⁶ This is not to say that *causal* aspects of mental illness emergence are in some way restricted to *internal* circumstances, such as neurochemical imbalances in the brain, neither that the environment doesn’t contribute to the development of several disturbances (See Davies, 2016). My point is rather that from a phenomenological point of view first-person descriptions provide an important individuation criterion regarding what counts as mental illness.

¹⁷ This expression refers to the fact that, as existents, we find ourselves already in previously given circumstances, delivered to a significant context already at work with a definite content and in a given historical-social heritage, whose choice is not within our reach.



In other words, alterations in basic bodily feelings promote changes in the experiences of what is possible concerning self, other, and world experience (Ratcliffe & Broome, 2012). In the next section, I provide two examples of how these disturbances manifest themselves.

How Existence Gets Disordered

Lastly, I resort to two cases of disturbances at the existential level from the so-called *self-* and *mood-*disorders in order to illustrate the concomitant changes in the modal space of experience. In doing so I provide a couple of examples of how existence gets disordered through the arising of mental illness.

In the context of *self-*disorders, the EASE scale presents a symptom checklist based on phenomenological descriptions of anomalous self-experience within the schizophrenia spectrum.¹⁸ In those cases, a “striking observation was made that the majority of the patients uniformly reported a long-time persisting identity void or more recently occurring *feelings* of self-transformation” (Parnas et al. 2005, p.237, my emphasis). These “feelings of self-transformation”, I argue, can be thought of as encompassing analogous alterations in the modal space of experience such as those described by existential feelings. So we have, for instance, descriptions of *loss of thought ipseity* as a “*feeling* that certain thoughts (usually interfering thoughts) may appear as deprived of the tag of mineness (...)” Thoughts, in these cases “*feel* anonymous, or otherwise indescribably strange, perhaps without a connection to the patient’s self, perhaps as if they were not generated by the patient (...)” (Ibid, p.240, my emphasis); or *diminished sense of basic self*: “a pervasive *sense* of inner void, lack of inner nucleus, a pervasive lack of identity, *feelings* of being anonymous, as if non-existent or profoundly different from other people (...)” (Ibid, p.244, my emphasis); or yet, *diminished presence/Subtype 2*: “a pervasive nonspecified (quasi-perceptual) *feeling* of distance to the world, or a *sense* of a barrier between one-self and the world (a *feeling* of being enclosed in a ‘glass case’ or being behind a glass)” (Ibid, p.247, my emphasis). In these cases, changes to the unusual ways of being in the world, described in terms of anomalous *feelings* indicate different patterns of existence, in which normal self-experience is not possible anymore. We can see that descriptions of changes in the *felt* level of experience comprise some profound alterations in the modal space of experience, such as those related to our thoughts, the basic sense of self, or our relation to the world.

Modifications in the modal space of the experience appear also in *mood-*disorders cases, as in experiences of depression (Ratcliffe, 2015). Narratives of depression often present the complaint of a kind of disconnection, an unpleasant inability to bond with the world. Unlike schizophrenia cases, the alteration in the modal space of experience in depression seems to indicate a disturbance on the very possibility of being affected. The resulting transformation is often described as a type of body prison, from which it seems impossible to escape (Ratcliffe 2015, p.64). Invoking Styron’s (2001) description of his own depressive process, for example, Ratcliffe conveys how altered feelings were associated with a radically different self and world experience. With reference to the feeling of *suffocation* described by Styron, Ratcliffe maintains that this feeling stands for “something that is not experienced solely as an internal bodily state but also as an altered relationship with the world” (2008, p.61). The practical implication of these affective transformations is that his whole experience appeared in some way diminished, modifying entirely his way of belonging to the world. Experiences of depression are often expressed through confinement metaphors, which convey an altered openness to the world based on pronounced bodily symptoms (Ratcliffe, 2015, p. 148). The type of collapse that takes place in these cases refers, most of the time, to the complaint of a “world impoverishment” (Ibid, p.8). In severe cases, also the future does not appear as a space of possibilities different from the current situation. This concomitantly entails the belief that recovery is impossible, which derives from an inability to assimilate something that is not only possible but also quite probable (Ibid, p.274). It is this inability to entertain alternative possibilities, therefore, that leads to a decreased appraisal of the world as a good place to stay. If access to alternative possibilities was repaired, this kind of pessimistic evaluation would become contingent. Furthermore, depressive narratives convey sometimes descriptions of a change in the experience of time, expressed through complaints of eternal, endless pain, or things seeming frozen, as devoid of a significant temporal dimension (Ratcliffe 2015, Chapter 7). These global changes in experience are mostly felt in an unpleasant, painful, and sometimes, incapacitating way.

Through these few examples, I think it is possible at least to exemplify the thesis of the primacy of the alterations in the modal space of experience regarding the analysis of mental illness from an existential-phenomenological perspective. Such altered possibilities were thus identified out of some dramatic modifications in the phenomenology of self-world relationship characteristic of those illnesses. This approach has the advantage of providing, therefore, the experiential aspect of mental illness, without the need to employ any analogy with an inappropriate way of being. In respecting the proper methodological path for accessing the entity that we ourselves are, we can also secure the adequate ways of determination, identity, and individuation of human existence in its disordered forms as well.

¹⁸ The *ipseity-disturbance hypothesis*, for instance, refers to the impairment of the most basic sense of selfhood in schizophrenic disorders. See Sass & Parnas (2002).



Conclusion

In this work, I analyzed Schmid's (2018) contribution to the understanding of mental illness from the point of view of Heidegger's existential phenomenology. Notwithstanding the descriptive power of existential phenomenology, Schmid's perspective showed as non-exhaustive, leaving aside central aspects of *Being and Time's* description, such as affective phenomena, first-person experience, and the role of time. In this work, I only focused on the first two topics. Through the analysis of Schmid's work, it was possible to conclude that the elements she listed were not completely adequate in respect to an existential-phenomenological approach and do not comprise the totality of the mental illness phenomenon.

In particular, I analyzed the range of the thesis that mental illness could be assessed through the broken tool analogy. According to this analogy, mental illness emerges as a form of disturbance in daily existence, at the same time narrowing the possibilities of interpersonal sharing. I showed that in the context of *Being and Time* such an analysis is not wholly adequate insofar as it attributes an equivocal ontological determination to the way of being of existence, namely, a determination belonging to the way of being of tools and equipment. In showing that, I identified also a functionalist approach in treating mentally ill existence as an instance of a broken tool. So, the result would be that interpersonal alterations show themselves only as derived from basic changes in the affective domain.

My main aim was to show that, for an adequate existential-phenomenological description of mental illness, it is necessary to consider at least three aspects of the first-person description, such as those described by Crowell (2015), namely, the direct grasp of the entity whose description refers to, without resorting to proper names and defined descriptions; the purely indexical first-person reference; and the refusal of any third-person description. I also suggested that Matthew Ratcliffe's concept of existential feelings encompass those elements, articulating at the same time the experiential modification pertinent to phenomenological descriptions of mental illnesses. Although it was possible to provide an enlargement of Schmid's approach, some questions are still open and point out the way for further development. One of these questions concerns the role of temporality in the understanding of mental illness. Is it possible to consider a class of experiential modification such as the rupture of all temporal *ecstases*? Are there elements in Heidegger's philosophy to approach mental illness phenomena from an exclusive temporal perspective? (Kouba, 2006). Although pressing, I will leave these questions open for future exploration.

References

- Aho, K. (2018). Existential Medicine: Heidegger and the Lessons from Zollikon. In Kevin Aho (Ed.), *Existential Medicine Essays on Health and Illness* (p. xi-xxiv). London: Rowman & Littlefield International.
- Blattner, W. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boorse, C. (1975). On the Distinction Between Disease and Illness. *Philosophy and Public Affairs* 5 (1):49-68. Available in: <https://www.jstor.org/stable/2265020>
- Carel, H. (2016). *Phenomenology of Illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Crowell, S. (2005). Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time. In Polt, R. (Ed.), *Heidegger's Being and Time: Critical Essays* (p. 117-139). New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Davies, W. (2016). Externalist Psychiatry, *Analysis*, 76: 290-296.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-world: a Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Heidegger, M. (1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer;
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann;
- Heinämaa, S. & Taipale, J. (2018). Normality. In: Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli, and René Rosfort (Eds.). *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (p. 284-298). Oxford: Oxford University Press.
- James, W. (2013). *Varieties of religious experience*. Dover Publications, Newburyport.



- Kearney, R. (1992). Heidegger, The Possible and God. In: C. Macann (Ed.). *Martin Heidegger. Critical Assessments. Vol. IV: Reverberations* (p. 299-324). London/New York: Routledge.
- Keller, P., & Weberman, D. (1998). Heidegger and the Source(s) of Intelligibility. *Continental Philosophy Review*, 31: 369-386. <https://doi.org/10.1023/A:1010029807238>.
- Kouba, P. (2015). *The Phenomenon of Mental Disorder: Perspectives of Heidegger's Thought in Psychopathology*. Berlin: Springer;
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Levin, J. (2018). Functionalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/functionalism/>. Accessed 18 June 2018.
- McDaniel, K. (2009). Ways of Being. In: David Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman (Eds.) *Metametaphysics: New Essays on foundations of the ontology* (p. 290-319). Oxford: Oxford University Press.
- Parnas J., Møller P., Kircher T., Thalbitzer J., Jansson L., Handest P., & Zahavi D. (2005). EASE (Examination of Anomalous Self-Experience). *Psychopathology*. <https://doi.org/10.1159/000088441>.
- Parnas, J. & Henriksen, M. (2016). Mysticism and schizophrenia: A phenomenological exploration of the structure of consciousness in the schizophrenia spectrum disorders, *Consciousness and Cognition*, 43, pp. 75-88. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2016.05.010>.
- Ratcliffe, M. & Broome, M. (2012). Existential phenomenology, Psychiatric Illness and the Death of Possibilities. In Steven Crowell (Ed.), *Cambridge Companion to Existential Philosophy* (p. 361-382). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Reis, R. (2014). *Aspectos da Modalidade. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Reis, R. (2020). Ways of being and expressivity. *Estudios de Filosofia*, 61, 11-33. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a03>.
- Sass, L. A., & Parnas, J. (2001). Phenomenology of self-disturbances in schizophrenia: Some research findings and directions. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 8(4), 347-356. DOI: <https://doi.org/10.1353/ppp.2002.0027>
- Schmid, J. (2018). Disordered existentiality: Mental illness and Heidegger's philosophy of Dasein. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17 (3): 485-502. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11097-017-9523-1>
- Slaby, J. & Stephan, A. (2008). Affective intentionality and Self-consciousness. *Consciousness and Cognition*, 17 (2), 506-513. DOI: [10.1016/j.concog.2008.03.007](https://doi.org/10.1016/j.concog.2008.03.007)
- Styron, W. (2001). *Darkness Visible*. London: Vintage.
- Svenaesus, F. (2018). Human Suffering and Psychiatric Diagnosis. *Bioethics Forum*, 11 (1): 4-10.
- Warsop, A. (2011). The Ill Body and *das Unheimliche* (the Uncanny). *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 36 (5), 484-195. DOI: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhr038>
- Weberman, D. (1996). Heidegger and the Disclosive Character of the Emotions. *Southern Journal of Philosophy*. 34 (3): 379-410. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1996.tb00798.x>
- Withy, K. (2015). *Heidegger on Being Uncanny*. Cambridge: Harvard University Press.

Submitted April, 13 2020 – Accepted November, 19 2020

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TEXTO CLÁSSICO



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO

A LIBERDADE VIVIDA E A LIBERDADE MORAL NA CONSCIÊNCIA INFANTIL

F. J. J. BUYTENDIJK (1951)*

Nenhuma palavra tem tanto o dom de desviar o espírito humano do cansaço do trabalho, das preocupações, da contingência das relações apaixonadas, de todo egoísmo e de toda mesquinha quanto a palavra liberdade.

Seu poder mágico é tão grande que seu desejo ardente não é um apelo à uma noção bem definida, mas abre uma porta que nos leva a outro ambiente.

Em nome da liberdade, fizeram-se os sacrifícios mais sublimes e se cometeram as injustiças mais revoltantes.

Ninguém sabe exatamente o que é ela, mas todos a consideram como um bem soberano. A história da humanidade e a de cada ser humano em particular são exclusivamente determinadas pela sua relação com a liberdade.

Quando Bergson declara ¹: “A liberdade é um fato, e dentre os fatos que se observa, não existe nenhum mais claro”, a palavra “claro” não indica aqui a clareza de um pensamento intelectual, mas a de um céu sem nuvens. É a percepção da espiritualidade pura, que não se deixa apreender nem se fixar por nenhuma noção.

Entretanto, se a liberdade é o bem soberano, dignidade do ser humano, seu último destino, entenderemos facilmente que todo educador deve necessariamente se perguntar como ele deve fazer para envolver a criança nesse bem supremo.

Os propósitos e os ideais da pedagogia podem mudar, mas a tendência de dar ao ser humano sua forma mais nobre permanece invariável. Isso significa que tendemos a oferecer a ele uma existência livre.

No entanto, se nós ignorarmos as condições que devem ser cumpridas para alcançar a verdadeira liberdade, a liberdade moral, a ética e o tocante da educação estão ameaçados de perderem a força que os impulsiona.

Para conhecer a natureza geral e fundamental dessas condições, é necessário examinar o desenvolvimento da consciência da liberdade na criança.

É por isso que eu me permito chamar atenção sobre a relação da liberdade vivida e a liberdade moral.

Para este fim, nós vamos tentar dar aos questionamentos seguintes uma resposta coerente.

Em quais situações aparecem na criança, pela primeira vez, a consciência da liberdade? Como esta liberdade vivida primária está ancorada e enraizada na vida inconsciente? A liberdade vivida pode por si só se transformar em uma liberdade moral? Essa também encontra seu fundamento nas relações originais da criança com o seu meio? Como a educação pode reforçar a liberdade moral de tal maneira que ela se torne uma experiência vivida da criança, integrada à totalidade de seu desenvolvimento pessoal; isto é, de que maneira a liberdade moral será vitalizada e a vida totalmente humanizada? Deixe-me adicionar aqui uma observação de introdução.

A moralidade muitas vezes não é nada senão o quadro ou a prisão da vida autônoma.

Frequentemente, escolhemos por expor essa vida conturbada e selvagem num quadro ornamentado e dourado; ela representa a galeria dos nossos contemporâneos ilustres, e até mesmo encontramos no museu da história da humanidade honesta um grande número de retratos de homens célebres, cujo enquadramento moral é fornecido por ela.

Ainda mais regularmente, nós experimentamos, por meio de uma educação falida, a moralidade como um obstáculo para a liberdade de movimento. É por isso que o ser humano envenena sua própria existência com a nostalgia melancólica e sentimental de uma liberdade sonhada, imaginária, essa do animal selvagem, do pássaro e da natureza toda.

Constantemente, essa existência engaiolada está pronta para quebrar suas barreiras e escapar para a libertinagem, uma liberdade aparente que na realidade é apenas a escravidão das paixões.

¹ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, P.U.F., 43ª ed., 1944, p. 166.

* Publicação original: F. J. J. Buytendijk (1951). La liberté vécue et la liberté morale dans la conscience enfantine. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 141, pp. 1-19. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41087048> (Tradução de Silmara de Fatima Mielke).



Montessori tem o grande mérito de ter renovado a educação de tal maneira que, por um lado, a moralidade pode se tornar para a criança uma liberdade vivida e assumida, e por outro lado, ela não é mais uma opressão ou esquema para a demonstração.

Eu não preciso dizer por quais meios Montessori foi capaz de atingir esse objetivo.

A educação da liberdade moral que ela expôs em seus livros, e que é implementada diariamente nas suas escolas, está baseada numa experiência empírica vasta e profunda da criança, tal como se revela nas diferentes fases do seu desenvolvimento.

Como psicólogo teórico, eu pensei que deveria limitar minha tarefa. Não é da minha competência julgar questões relativas à pedagogia. Eu também não gostaria de me arriscar sobre o vasto terreno da psicologia empírica da criança.

Quero somente tentar elucidar a relação da liberdade vivida e da liberdade moral, na perspectiva das questões citadas acima e a partir do carácter essencial da existência infantil.

Assim, espero poder contribuir, por pouco que seja, para especificar o fundamento teórico que se encontra na base da educação da verdadeira liberdade.

Mas primeiro, precisamos mostrar como, em nossa opinião, nosso problema se relaciona às ciências e à filosofia. As ciências positivas, assim como a filosofia, são frequentemente um sério perigo para a pedagogia. Esse perigo está longe de ser imaginário. A maneira como os princípios fundamentais da educação tem sido defendida ou contestada comprova isso. Nessa discussão, muitas vezes confiamos na autoridade dos resultados da biologia e da fisiologia, mas frequentemente não entendemos que a criança, embora difira muito do adulto, deve ser considerada, por princípio, como um ser humano.

Isso significa que ela não é um exemplar de uma espécie natural, mas o representante de uma ideia histórica².

Em todo caso, a criança já é especificamente humana a partir do momento em que dirige seu olhar para outros seres humanos e para as coisas, em que ela expressa a satisfação da sua natureza humana pelo seu primeiro sorriso. Já nesta resposta hesitante, a criança constitui o começo do seu ser para si, ela supera naquele momento os limites da vida inconsciente e as leis da natureza³. Apenas o pedagogo que se dá conta da natureza humana da criança, que se realiza em sua existência desde o início, será protegido contra o perigo do biologicismo e do naturalismo. As ciências positivas nunca poderão convencer tal educador que o ser humano, na sua primeira infância, é apenas um organismo que se desenvolve e que reage aos estímulos do ambiente.

A partir do momento em que descobrimos na criança a realidade humana, encontramos também o fenômeno irreduzível da liberdade limitada. Quando a consciência se desperta há uma escolha do mundo, um projeto do mundo. “Nascer é tanto nascer *do* mundo quanto nascer *para* o mundo” ... “Portanto, nunca há determinismo”, mas também nunca há “escolha absoluta”. “A ideia de situação exclui a liberdade absoluta na origem do nossos engajamentos”... “Nós escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe⁴”.

A pedagogia moderna deverá tomar por diretriz esses pensamentos sobre a essência da realidade humana, a fim de poder abordar, numa perspectiva mais favorável, o velho problema da educação livre, da liberdade.

No entanto, o resultado de tal prática é ameaçado, não apenas pelo paralelo inadmissível entre o desenvolvimento da criança e a vida animal, mas também pelo perigo de uma confusão inoportuna da pedagogia e dos problemas da metafísica.

Embora se deva reconhecer que a filosofia é capaz de descobrir a “essência abstrata” do ser humano, a “essência concreta” jamais precede a existência.

O ser humano é sempre o que ele faz e o que ele fez nas suas relações intencionais com o mundo.

A filosofia pode bem nos fazer conhecer as possibilidades humanas, mas ela jamais pode revelar a realidade da existência de um ser humano concreto. E é justamente essa realidade da existência que devemos conhecer se formos chamados para ajudar no desenvolvimento da criança até a sua verdadeira dignidade de ser humano. Assim, nós compreendemos por que o problema da educação dirigida para a liberdade não pode ser esclarecido por uma discussão metafísica sobre o livre arbítrio ou sobre o determinismo ou indeterminismo. Toda a especulação filosófica é estéril quando buscamos a relação da liberdade vivida e da liberdade moral. Devemos ser orientados para o concreto da existência infantil.

A cerca dessa existência, podemos declarar que ela é constituída pela atividade autônoma, a iniciativa do espírito. A criança, como todo ser humano de qualquer idade e qualquer condição, é essencialmente caracterizada pelo fato de dar a si mesma, por meio da manifestação de sua liberdade, tanto a sua natureza quanto sua interação sobre o mundo, seus princípios éticos e, por consequência, seu sistema de valores.

Ao mesmo tempo que a criança constitui seu próprio mundo, ela dá um sentido a sua corporeidade e lhe empresta um poder que o corpo não possui por natureza. A escolha que a criança deve necessariamente fazer nas diferentes situações que o seu meio ambiente lhe oferece deve ser afirmada, corrigida ou revogada a todo instante de sua vida.

Assim, M. de Petter⁵ tem razão quando diz que o ato essencialmente educativo é aquele do próprio sujeito, pelo qual ele se forma, na sua atividade vital e autônoma, com tudo o que ele reconheceu e apreciou como possuidor de valor.

² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, N. R. F., 1945.

³ Buytendijk, *Das Lächeln des Kindes*. *Psyche*, II, p. 57.

⁴ Merleau-Ponty, *loc. cit.*, p. 517-518.

⁵ De Petter, *Studia Catholica*, 1948, p. 51.



Essas considerações nos mostram claramente que a educação difere, pela realização necessária da liberdade moral, de todas as formas de adestramento. Nem as ciências positivas e nem as especulações metafísicas possuem uma influência decisiva sobre nossa pesquisa.

Devemos concluir então que a psicologia é a ciência que pode conduzir nossa pesquisa para uma compreensão clara da significação da liberdade?

A fim de responder essa questão, nós devemos partir da distinção entre a psicologia clássica dos manuais e tratados e o conhecimento do ser humano, inaugurada pela participação e a comunicação imediatas da existência nas diferentes fases da vida e as situações diversas.

A psicologia clássica é baseada na constatação e descrição dos fenômenos psíquicos, comportamentos e sua regularidade estatística.

Tentamos explicar esses fenômenos por hipóteses relativas a um mecanismo psíquico da interioridade suposta.

Por mais importantes que sejam os resultados desses estudos, eles não conseguem explicar o desenvolvimento da vontade e da consciência de si, especialmente quando se limitam aos fatos empíricos.

Talvez seria melhor demonstrar através de um exemplo.

Um psicólogo conhecido, M. Guillaume⁶, declara: “A criança toma consciência de si mesma apenas no momento em que, pela imitação, ela se espelha no outro.” Mas como podemos saber se essa explicação é verdadeira, isto é, se ela é realmente a revelação das relações inteligíveis entre a criança, sua consciência de si e o mundo?

A certeza seria evidente apenas se soubéssemos o que é a consciência de si, no sentido próprio da palavra.

Mas a consciência em si não é uma coisa a constatar e mesmo não se pode defini-la. Apenas o ato de se dirigir a si mesmo nos possibilita compreendermos o porquê de sermos capazes de colocá-la da mesma maneira.

Além disso, se quisermos assumir uma responsabilidade total das nossas noções, somos obrigados a nos questionar: o que é, no fundo, esse “espelhar-se”?

E qual é o sentido próprio do ato de se espelhar no outro? No que a imitação é um “espelhar-se”, e em qual situação? Em resumo, a psicologia moderna difere da psicologia clássica pelo fato de ela se dar conta da significação precisa das noções.

Em todo caso, a aplicação desse método, chamado fenomenológico, é absolutamente necessária para uma compreensão profunda da liberdade, experimentada como vivida e como moral. Através do discurso do nosso conhecimento sobre os comportamentos, somos obrigados a tentar penetrar por uma intuição eidética na essência dos atos fundamentais, pelos quais a criança constitui sua existência.

No campo da pedagogia, foi principalmente Montessori que visou, através de todos os dados empíricos, as características essenciais da criança, que tornam inteligível a inteira experiência empírica.

As características fundamentais que, conforme Montessori, iluminam o comportamento inteiro da criança são a iniciativa espontânea e esse modo de existência, que ela indicou pela noção perspicaz de “absorbent mind”⁷.

Estariamos enganados sobre o sentido desta noção se concebéssemos o espírito infantil como uma espécie de esponja que, em virtude de uma estrutura preexistente, deve absorver tudo o que entra pelas aberturas dos órgãos dos sentidos. Tal concepção da consciência seria conforme a da psicologia clássica, tão felizmente definida por Jean Paul Sartre⁸: “...Todos nós acreditamos que o Espírito-Aranha atraia as coisas em sua teia, as cobria com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância.” As concepções de Montessori são radicalmente distantes desta “filosofia alimentar”.

Acreditamos que entendemos o seu devido valor quando dizemos que o seu método de educação é fundamentado sobre a realidade *humana* da criança, ao saber a liberdade de sua iniciativa. O espírito absorvente não é nada sem a originalidade desta.

“Ser é estourar no mundo, é partir dum nada de mundo e de consciência para subitamente se-estourar-consciência-no-mundo”⁹.

O ser humano de criança apenas se realiza pela sua existência, seu ser *no mundo e para o mundo*, através da sua corporeidade. Nesta existência, a consciência da criança se torna ao mesmo tempo consciência do mundo e de si, isto é, consciência de sua iniciativa, de sua autonomia e de sua independência.

Provavelmente, falta para a criança no início de sua vida todas as representações claras de si e por consequência de sua liberdade, mas ela descobre mesmo a si, livre de suas condutas irrefletidas, embora conserve dessa liberdade apenas uma sensação bastante nebulosa e difusa. Essa consciência é a consciência primária da liberdade vivida. A base onde tal liberdade pode se enraizar é ofertada à criança pelo corpo e é nutrida pela vida animal da qual ela participa.

Portanto, essa primeira consciência é muito forte em uma criança saudável. Nela, a vivacidade e a propensão espontânea ao movimento devem se manifestar claramente. Para ser mais que um sentimento de força e de saúde, para tornar-se uma liberdade vivida, é necessário que a espontaneidade vital, em tal estágio do desenvolvimento, seja assumida como uma recusa possível. É necessário que ela tenha primeiro a significação de uma resistência à vencer, posteriormente aquela de um transtorno da própria ordem das coisas e que enfim tenha a significação de uma revolta contra a ordem.

Vale perguntar se podemos dar uma definição mais precisa de como essa primeira maneira da liberdade vivida se apresenta a nós.

⁶ Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, Alcan, 1925.

⁷ M. Montessori, *The Absorbent Mind*, Madras, 1949.

⁸ J. P. Sartre, *Situations*, I, Gallimard, 1947, p. 31.

⁹ Le Senne, *Traité de morale générale*, P. U. F., 1947, p. 27.



Em primeiro lugar, podemos afirmar que essa primeira fase não é a consciência da verdadeira liberdade, isto é, da liberdade “indissolúvelmente, essencialmente ligada ao espírito” e que “é real apenas onde ela se defende e se conquista”. Não pode se tratar disso nessa fase.

Em segundo lugar, constatamos que a liberdade vivida primária se apoia ao dinamismo passional. Le Senne lançou luz sobre a diferença entre uma liberdade de iniciativa e uma de poder. Essa última é realizada apenas na proporção sobre a qual a razão e geralmente o valor lhe confere. “Neste sentido, Heróstrato, que incendiou o templo em Éfeso, não era livre, era escravo de suas paixões e de seus erros. – Ele era no sentido de liberdade de iniciativa...ele foi livre no sentido que poderia não ter incendiado o templo¹⁰.”

Me parece que Heróstrato, no entanto, não foi inteiramente determinado por suas paixões, mas que escolheu a revolta contra uma ordem racional e moral, e que ele quis colocá-la no contexto de um mundo projetado na sua totalidade como recusa. Esse projeto de um mundo de recusa, no qual a pessoa se engaja e ao qual se submete, significa a escolha da liberdade vivida primitiva. Assim, nós a definimos mais precisamente como *a liberdade de capricho e de revolta*.

Existe em todo ser humano, e certamente em toda criança, uma necessidade quase inevitável da experiência dessa liberdade irracional, mesmo insensata e absurda. Lembramos como Dostoiévski, em suas “Memórias do subsolo”, nos mostrou o trágico da liberdade aparente. A consciência de iniciativa pode facilmente evoluir para consciência de capricho, para ter assim a experiência de um sentimento que chamamos vulgarmente de liberdade.

Não existe ninguém que, de tempos em tempos, não fique propenso a retomar o papel da criança em revolta, no intuito de fazer “o que se quer”. Não estamos, portanto, surpresos com o fato de que a criança mantenha por tanto tempo essa tendência, se um meio apropriado e uma educação sensata não a oferecem a oportunidade de alcançar um estágio superior da liberdade.

No entanto, é notório que nem *todas* as crianças empregam a revolta como um meio de adquirir o sentimento da experiência daquela.

Geralmente, concordamos em reconhecer que são, sobretudo, os meninos que se revoltam, que seguem seus caprichos e atacam mais a ordem e os valores das coisas. É óbvio que essa diferença de sexos, que se manifesta já na primeira infância, se baseia numa diferença de disposições inatas e de educação durante os primeiros anos da vida.

Além disso, eu tentei demonstrar que a diferença inata se manifesta na forma fundamental do dinamismo. Esse dinamismo evidencia ou a predominância de uma tendência para a expansão, ou para a adaptação. Por esta razão, o primeiro contato de cada sexo com o mundo já é diferente.

O movimento expansivo faz com que o mundo seja encontrado como um obstáculo; o adaptativo, ao contrário, faz descobrir um mundo de qualidades, de formas e de valores.

O encontro de obstáculos causa como resposta de um dinamismo expansivo reforçado. Assim, a criança, fisiologicamente irritada, desenvolve uma tensão muscular maior, e com isso, ela já está mais predisposta a uma conduta mais agressiva.

Tal agressividade não é por si só uma qualidade inata e fisiologicamente determinada. Ela não é um destino inevitável. O próprio educador impõe ao “verdadeiro” menino forte e enérgico outras exigências que aplicaria a uma menina. Com isso, ele estimula a conduta agressiva, ou ao menos não a modera tanto quanto se poderia.

Enquanto, especialmente, se elogia a menina quando seus movimentos e suas ocupações contribuem para mostrar sua imagem tradicional, conforme a sua idade, se exige o contrário do “verdadeiro” menino, que ele faça alguma coisa, qualquer coisa, contanto que ele aja. Preferimos vê-lo, em seu enfrentamento do mundo, como construtor, vencedor, dominador, pequeno *homo faber* (*homúnculos faber*). A meu ver, essa oposição dos sexos, artificialmente cultivadas a partir da primeira infância, é uma das falhas principais da educação. Felizmente, a última geração fez progressos sensíveis, e especialmente nas escolas Montessori, cada criança, tanto menino quanto menina, encontra o meio apropriado ao desenvolvimento de um trabalho expansivo e de uma relação adaptativa com as coisas. Contudo, no começo da vida, toda atividade é determinada mais negativamente do que positivamente. Isso pode ser explicado pelo fato de que o mundo não é oferecido para a criança primeiramente como estrutura plena de sentidos, mas sim como obstáculo e oposição em relação a sua espontaneidade expansiva.

Essa expansividade é em si cega a todo valor. Isso significa que ela tem, a princípio, uma relação negativa com toda a realidade, e essa relação toma imediatamente consciência de si sob a forma de revolta assim que *uma coisa* resiste energeticamente a tal expansividade. Esta *coisa* pode ser um objeto que barre o caminho ao sentido próprio da palavra, porém ela pode consistir também em uma ordem, uma exigência, um olhar imperioso, existindo *tais quais* para a criança.

Mas não há nada para o ser humano, e por consequência tão pouco para a criança, que não seja projetado na sua estrutura de significações, por um ato intencional, por exemplo de percepção, de recusa ou de aceitação.

A partir do momento que nós vemos claramente essa característica fundamental da existência humana, a relação e a diferença entre a liberdade vivida, que não é primordialmente outra coisa senão uma liberdade de capricho e de revolta, a liberdade moral já se acentua um pouco para nós. Constatamos então que a liberdade vivida apenas pode ser realizada em oposição a uma exigência que emana do mundo - isto é, das coisas e dos humanos - e que é constatado como tal, mas que é recusado. O capricho e a revolta são possíveis apenas em relação a um valor que parece se apresentar como irresistível. Assim, chegamos a uma primeira conclusão.

¹⁰ Le Senne, *Introduction à la philosophie*, P. U. F., 1939, p.49.



A pequena criança que quebra um objeto, o rejeita, rasga, destrói, que resiste, que faz “o que ela quer”, não segue como o animal uma impulsividade não ordenada e não dirigida.

A criança atribui à sua impulsividade, despertada nela também por uma irritação vital, a *significação de uma revolta*. Com isso, seus atos se tornam realmente uma revolta em relação aos valores positivos *do ente*, descoberto e negado como tal na recusa.

A criança é, desde muito jovem, um verdadeiro ser humano, e por essa razão não é mais representante de uma natureza obediente de leis cegas, mas sempre de uma consciência normativa e por consequência moral.

Portanto, de certa forma, em sua sabedoria intuitiva, a mãe tem razão quando diz que o bebê é “mal”, quando ele joga com *alegria* o prato no chão, seguindo-a com o olhar que manifesta um prazer evidente. No entanto, a criança que assume sua iniciativa jorra nela primeiro sem ordem interior, da sua vitalidade apaixonada, se desperta para uma primeira realidade humana, à qual ela tem direito. Nesse despertar, ela encontra coisas em sua autonomia aparente, sua massa, seu peso, sua inércia, sua forma, suas possibilidades de movimentos.

A primeira felicidade da criança é o conhecimento desse mundo autônomo de obstáculos, mas ela apenas o adquire pela sua atividade livre, através dos seus caprichos. O pensamento caprichoso é simultaneamente uma iniciativa e uma contingência, ao mesmo tempo a negação e a afirmação do valor próprio do que é encontrado. Esse encontro é passageiro, pois a expansividade cega apenas se apresenta em si mesma e exclui a possibilidade de escolha. Pelo obstáculo que os acontecimentos propiciam, a impulsividade expansiva, como nós dissemos, se reforça novamente, e desta vez de uma maneira fortemente reativa, podendo ela mesma se tornar uma verdadeira agressão.

Então, vemos a liberdade de capricho primária e primitiva impregnar-se por um outro aspecto da liberdade. É uma liberdade adquirida, uma liberação experimentada, e essa é idêntica à consciência da vitória e do vencedor. Naquele momento, a criança entra na *segunda fase* da sua realidade humana e da liberdade vivida.

Ela constitui seu ser para ela própria, em sua consciência de si mesma como um ser de poder. É o primeiro passo no caminho onde o ser humano se encontra como ipseidade. Mas a atitude firme e a intenção de se libertar, de vencer, pressupõe, a um grau mais alto ainda que o capricho, o vencido, será encontrado como valor – *um valor que vale a pena!* Todos ainda nos lembramos dessa experiência, e podemos sempre experimentá-la novamente por uma juventude que nunca nos deixa por completo. Quem não conhece a alegria e sentimento da liberdade do nadador ou do alpinista? Eu remeto justamente a tais experiências para descobrir a estrutura fenomenal da liberdade vivida na consciência de vencer.

A água que cortamos, a ladeira que subimos, que vamos vencer, até a distância percorrida numa corrida, também são, realmente, adversários da minha impulsividade apaixonada de capricho, contudo, nós os encontramos através da atividade como tantos valores positivos.

Na alegria do ato, há ao mesmo tempo aquela dada pela água, pela montanha e pelo espaço. A valorização do que torna difícil o movimento é tão maior que a vitória é mais certa.

Para o mau nadador, a água é um inimigo; para o alpinista cansado, ela é uma ameaça.

Mas voltemos ao desenvolvimento da criança.

O estágio que descrevemos como a segunda fase da realidade humana, em que a criança coloca seus atos, é certamente uma existência como poder, mas esse é relativo, pois a situação de nosso poder o torna *relativo*.

“A ideia de situação exclui a liberdade absoluta que está na origem dos nossos engajamentos”, diz Merleau-Ponty. Acrescentamos: aceitar uma *liberdade relativa* é o mesmo que aceitar a realidade do mundo em relação ao seu valor em si para nós. Por essa aceitação, a criança tem a experiência de uma nova característica de sua liberdade. Ela só se sente livre no seu *próprio* mundo, que é assumido e projetado como seu. As coisas neste mundo não são mais obstáculos fortuitos e autônomas em relação a uma expansividade cega, elas não são mais entregues inteiramente na tomada de iniciativa. Elas aparecem e se constituem em sua autonomia, ainda que como a propriedade do sujeito, as partes do seu mundo.

A criança adquire através da liberdade do vencedor uma liberdade relativa, e através dela, conquista o seu próprio mundo, no qual ela se encontra situada diante de uma hierarquia de valores.

A *terceira fase* de seu desenvolvimento marca, assim, a aparição de uma outra experiência de liberdade.

Para bem entender esta fase, devemos ver claramente a modificação que sofrem as relações. Assim, é necessário partir de novo do dinamismo original da criança.

Já notamos dois tipos fundamentais desse dinamismo, a saber os movimentos expansivos e os adaptativos.

Estes últimos são favorecidos por menos tensão muscular, e conseqüentemente, por uma menor rigidez das articulações, uma impulsividade mais baixa, especialmente pelo prazer das sensações táteis.

Por esses movimentos adaptativos, a criança encontra desde a primeira infância as qualidades e as formas, isto é, valores sensíveis.

Esse mundo valorizado desperta, por sua vez, uma mobilidade adaptativa, modera a expansividade cega e, conseqüentemente, a agressividade. Toda criança é capaz de tal adaptação aos valores. Mas nas tradições da nossa cultura, consideramos como autenticamente feminino o interesse pelas sensações táteis, portanto, a sensibilidade a qualidade, a forma, a cor, aos sons, ao peso etc.

As pesquisas da psicologia da criança comprovam, de fato, que a pequena menina, bem mais cedo que o menino, é capaz de executar com as mãos movimentos variados e sutis, e que ela possui uma maior sensibilidade sensorial.



Cada criança, no entanto, adquirirá, se receber educação apropriada, a experiência das qualidades sensíveis. Mas apenas será capaz de apreciá-las, quando tiver alcançado, junto ao seu meio, a atitude que indicamos como sendo a *terceira fase* da existência. Claro, isso não quer dizer que as outras fases serão liquidadas. Todas as possibilidades humanas estão sempre presentes e é graças ao meio que a educação oferece à criança que uma ou outra possibilidade será mais ou menos perfeitamente realizada. Contudo, a existência inaugurada pelo dinamismo adaptativo se caracteriza pela aparição de uma tendência dupla e ambígua a comunicar e a tomar a distância, tendências que são uma e outra igualmente originais.

Ambas se exprimem numa atitude de espera e de atenção. Esse comportamento de recusa é a disposição que dá luz às atitudes de surpresa, admiração e respeito. É a consequência natural do dinamismo adaptativo e a condição que deve ser satisfeita para despertar a consciência da liberdade relativa.

Esta última é igual a uma *liberdade de escolha*, que é o prelúdio da verdadeira liberdade – a liberdade moral ou a liberdade de *engajamento* (G.Marcel). É assim que se manifesta na criança, pela escolha e o conhecimento dos valores, pela surpresa e a admiração, a verdadeira significação da “*absorbent mind*”. Com M. Madinier¹¹, podemos chamá-lo “um verdadeiro instinto racional que aparece nos primeiros anos de vida”.

Quanto a esse desejo de saber e compreender permanece ainda envolvido na consciência irrefletida, ele resulta de uma observação do mesmo autor: “A emoção que corresponde à esse “instinto racional” é a surpresa que, nada mais é, do que o princípio de razão suficiente ou de inteligibilidade universal, não como regra lógica, mas como *requisito vital*”.

Na verdade, a surpresa é a primeira expressão e esboço do “espírito absorvente”, que uma vez constituído, determinará a estrutura da existência infantil durante toda a juventude.

Para nossa pesquisa referente ao desenvolvimento da liberdade vivida e sua relação com a liberdade moral, é interessante constatar que a surpresa é a fonte da admiração, e essa é a fonte do respeito.

É necessário distinguir estas três atitudes intencionais. A surpresa significa a interrupção da consciência diante da facticidade opaca e massiva de uma coisa percebida. Ao mesmo tempo, essa interrupção, que chamamos de atenção, é impregnada do pressentimento de uma translucidez possível. A novidade, que nos surpreende, deve ter em algum lugar um traço já conhecido, precisa antecipar uma certa familiaridade.

Quando se trata de admiração, a familiaridade domina a situação; abre o caminho para um valor encontrado com um início de prazer.

Esse prazer é de uma característica diferente da alegria do vencedor, ou a alegria acompanhando a liberdade de capricho. Na admiração, o sujeito se alegra de uma maneira desinteressada, mais esteticamente. Ele participa do valor descoberto. As coisas escolhidas e admiradas ampliam seu espaço vital porque o sujeito assume os valores de seu próprio mundo, o mundo no qual ele se situa.

Pela admiração, o homem enriquece a si mesmo. Para a criança, a situação é de grande importância. O dinamismo adaptativo só pode realizar alguns valores, mas a admiração se torna uma participação a um universo sem limites; ela transforma o esquecimento de si mesma no prazer de um mundo, de verdades e de beleza implícitas. Nesse ato de fusão, a criança se exterioriza e encontra seu valor próprio nas coisas admiradas.

Ela participa da sua inteligibilidade. A sua consciência da liberdade sofre ao mesmo tempo uma transformação essencial. A liberdade vivida se torna a experiência de uma liberdade, cujo “*âmago reside*” – de acordo com um pensamento profundo de M. Lavelle¹² – “num ato de aceitação, em um *sim* que nós damos ao ser e à vida”.

Podemos chamar essa liberdade de moral? Isso depende da inflexão do *sim*. Se esse *sim* significa somente uma afirmação, tendo o carácter da constatação que um valor existe, não existe na admiração nenhum elemento moral. Mas, no campo das relações entre o espírito humano e o mundo, não é possível fazer distinções precisas.

A admiração, especialmente na criança, é também frequentemente respeito, isto é, “a disposição pela qual eu reconheço o direito da obrigação sobre si”¹³.

A criança que admira um desenho, uma flor ou um pássaro não é uma esteticista que constata, mas sua intenção transborda a admiração pura e ela se reconhece como uma obrigação de apreciar e respeitar a beleza, a habilidade do desenhista, o mistério da vida, a sabedoria do criador.

A liberdade moral na criança se desenvolve nas situações que suscitam a surpresa, a admiração e o respeito. Essa liberdade verdadeiramente humana tira, sem dúvida, sua energia vital da liberdade vivida de iniciativa e de poder. Mas a liberdade moral apenas chega ao seu pleno desenvolvimento e à sua plena fecundidade quando passa pela liberdade de escolha e quando se torna um engajamento criador: o que implica um ato, cuja a responsabilidade a criança decide assumir. Esse ato é aquele no qual o eu se realiza e se apresenta como personalidade na sua dignidade humana.

O quanto as três fases da existência infantil e os três modos de liberdade são interligados podem ser ilustrados por meio de um exemplo.

Para tal, vamos escolher a imagem bastante conhecida de uma criança que, numa escola Montessori, leva um copo de água cheio até a borda para a professora. A liberdade de capricho é suprimida, mas a do vencedor preenche ainda a consciência infantil. Ao mesmo tempo, a consciência se apresenta como relação do eu com a pessoa da professora, amada e respeitada. Mas é especialmente a experiência da *obrigação objetiva* da situação que dá à criança a evidência vivida do começo da sua liberdade moral.

¹¹ Madinier, *Conscience e amour; essai sur le “nous”*, P. U. F., 1947.

¹² Lavelle, *Les puissances du moi*, Flammarion, p. 51.

¹³ Le Senne, *Traité de morale*, loc. cit., p. 575.



Essa obrigação objetiva é idêntica ao ato de tomar as exigências objetivas e assumi-las numa responsabilidade a respeito da situação. É somente através desta estrutura de significações que se constitui a verdadeira consciência moral, pois a obrigação denuncia o eu como dúbio: “*embaixo*, o eu empírico, situado e datado por um corpo que o incorpora, um eu dado, tendo uma natureza resultante de uma história; *acima*, o eu de valor, cuja destino é, por obrigação, de levantar o primeiro¹⁴...”.

O desdobramento do eu significa apenas a consciência da consciência moral e da liberdade própria como uma liberdade moral.

No nosso exemplo, o pedido da professora não teve outro propósito ou resultado senão constituir uma situação que, pela sua estrutura objetiva, será facilmente assumida pela criança como uma obrigação pessoal.

A meu ver, uma das descobertas mais importantes de Montessori é esta de ter inventado situações de uma característica imperiosamente obrigatória. Por esse método pedagógico, o desenvolvimento da liberdade moral não depende mais das ordens individuais da professora, mas é confiado a um mundo apresentado à criança como concreto.

A descoberta de Montessori repousa sobre a confiança absoluta no valor e inteligibilidade da realidade. Essa apela ao dinamismo espontâneo da criança. Se tal apelo se dirigisse exclusivamente ao dinamismo expansivo, a criança apenas desenvolveria a consciência de uma liberdade de iniciativa e de vencedor. Se a situação pedagógica recorre, ao contrário, ao dinamismo adaptativo – o que é praticado no método Montessori – a liberdade se desenvolve de outra maneira. As duas primeiras fases, a saber a liberdade de capricho e essa do vencedor, estão desprovidas de sua autonomia desde o início. Elas serão integradas na liberdade de escolha. Isso já é feito durante exercícios sistemáticos das experiências sensoriais.

Certamente, no início, a criança se deixa levar pela alegria das sensações. Ao mesmo tempo, a consciência, no encontro com as coisas, se constitui em uma consciência da existência valorizada do mundo.

Neste momento - podemos até dizer neste momento histórico - começa um capítulo novo da vida da criança. É o *quarto estágio* da relação da liberdade vivida e da liberdade moral. No encontro, há mais de uma percepção agradável, mais que uma admiração de um valor. O ser valorizado se torna um estado válido em si que, na situação do encontro, se coloca presente, como uma realidade que obriga.

A criança é chamada, e deve e pode responder. Por essa resposta, sua admiração será metamorfoseada em respeito, sua agressividade transformada em prudência, as coisas desejadas transubstanciadas em coisas amadas por uma bondade desinteressada. Esse primeiro amor da criança pelas coisas, pelas plantas, animais, colegas, significa a introdução nas relações morais da unidade verdadeira da sociedade.

“O amor aparece” – na existência infantil – “como a categoria suprema e a expressão mesma da inteligibilidade: se quisermos que o mundo seja inteligível, deve ser tomado como uma obra de amor¹⁵.”

O que a criança aprende nesse encontro por uma experiência pessoal, é que o “amor é o fim mesmo de todas as coisas, ele é o que se coloca e se justifica por si mesmo. Não consiste de querer bem, ele é o próprio *Bem*. Ele não é bom de fato porque dá àqueles que ele une o meio de trocar valores...” “Os valores são estes porque o amor os produziu para se realizar¹⁶.”

Essas ideias profundas de M. Madinier ressoam na educação Montessori. Ela dá à criança a possibilidade de transformar, por sua própria iniciativa, a liberdade vivida indisciplinada em liberdade moral. Essa transformação é exigida pela experiência da obrigação para com toda a realidade do seu meio.

Essa realidade contém, sob uma forma acessível para a criança e de uma maneira exemplar, todas as categorias fundamentais do mundo humano: isto é, as percepções, o pensamento, a natureza, a cultura. Enquanto a auto consciência realiza o eu como redobrado pela obrigação que é a resposta dada à realidade, a existência infantil se afirma na sua ipseidade para com a inteligibilidade do seu mundo. Mas tem mais! A criança na escola Montessori não está isolada. Ela está numa pequena sociedade verdadeiramente humana. A realidade ideal dessa sociedade, é a união e a concórdia, o respeito e o amor. Os profissionais da pedagogia estiveram impressionados ao constatar como as crianças, não enquadradas e não engaioladas, moderam sua liberdade de capricho e de vencedores, sob o efeito do poder objetivo das relações sociais. Elas constituem, através da seriedade de seu trabalho solidário, e da ajuda mútua, e também através do prazer dos seus jogos, o “nós” como uma realidade dentro da qual cada um se apresenta como responsável pelo outro. Assim se constitui, pela experiência das relações sociais, a experiência de uma liberdade moral, verdadeiramente vivida.

Parece-me útil resumir brevemente este conjunto de ideias e marcar o resultado da nossa análise fenomenológica. Nós encontramos a liberdade como o clima puro em que o espírito é capaz de se desenvolver até a sua plena perfeição. Esse desenvolvimento recebe sua força principal da vida espontânea, e a partir dela pode se manifestar, pelo dinamismo expansivo, a *primeira* fase da liberdade vivida, como liberdade de capricho, para a qual o mundo é apenas um obstáculo.

Assim que essa liberdade recebe a significação de uma resistência subjetiva, constatamos uma relação a respeito da liberdade moral. Pelo fortalecimento reativo da resistência, a consciência primária da liberdade se liga com a liberdade secundária do vencedor. No *segundo estágio*, a criança constitui sua existência como poder, e o mundo como uma coisa que *vale a pena*, como um valor relativamente positivo.

¹⁴ Le Senne, *loc. cit.*, p. 571.

¹⁵ Madinier, *loc. cit.*, p. 83.

¹⁶ *Ibid.*, p. 102.



A consciência da atividade consiste em escolher como relativamente livre e implica a abordagem de uma *terceira fase* do desenvolvimento da existência. Nesse estágio, a liberdade de escolha, prelúdio da liberdade de engajamento, se constitui na base do dinamismo adaptativo. Pouco a pouco a atitude ambígua do encontro em geral se diferencia em atitudes especiais de surpresa, de admiração e de respeito, pelas quais a liberdade moral é criada sob a forma de uma aceitação da obrigação que o mundo concreto próprio da criança exige. O *quarto estágio* é alcançado na unidade da liberdade vivida e da liberdade moral, no amor infantil e no encontro do “nós” como uma realidade de responsabilidade.

O desenvolvimento da liberdade que eu tentei esboçar não é a transformação natural da espontaneidade vital em uma conduta normativa. Apenas as situações que obrigam que podem despertar a moralidade. Mas uma situação só pode ter uma característica obrigatória para um ser que já possui em princípio uma consciência normativa.

A educação mais perfeita é aquela pela qual a integração da natureza e do espírito é melhor abordada e na qual, por consequência, a vida é humanizada e a moralidade vitalizada. O segredo do método Montessori é a percepção da realidade do amor que é idêntica com o amor pela realidade. A experiência vivida da unidade dessa realidade verdadeira e desse amor desinteressado se encontra de uma maneira concisa e precisa nos nobres pensamentos de Romano Guardini¹⁷ pelos quais eu gostaria de terminar.

“Liebe ist die Haltung, die Weiss, dass das Eigentliche nur in der Form der Gabe besessen werden kann” (“O amor é uma atitude em que se exprime a consciência de que só podemos possuir o que temos de mais próprio sob a forma do dom gratuito”).

“Wer liebt geht immerfort in die Freiheit hinüber, in die Freiheit von seiner eigentlichen Fessel, nämlich seiner selbst” (“Aquele que ama vai cada vez mais adiante no caminho da libertação, da libertação em relação as correntes essenciais do homem, isto é, em relação a si mesmo”).

¹⁷ Romano Guardini, *Welt und Person*, Würzburg, 1939, p. 143. – Id., Notizen zu einem Bilde von Dantes Persönlichkeit, Schildgenossen, 1939, p. 229.



Editor – Adriano Furtado Holanda

Departamento de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Universidade Federal do Paraná (UFPR) – <http://www.humanas.ufpr.br/portal/psicologia/>
Praça Santos Andrade, 50 – Sala 215 [Ala Alfredo Buffren]
80060.240 – Curitiba / PR – BRASIL
Email: aholanda@yahoo.com / aholanda@ufpr.br