



SOBRE O QUADRO NORMATIVO DO SOFRIMENTO

Douglas Garcia Alves Júnior*

Resumo – A filosofia moral ocidental ao mesmo tempo em que conferiu atenção ao sofrimento tratou de entendê-lo a partir de categorias epistemológicas e morais que descuidam de sua especificidade. Na contemporaneidade, contudo, assiste-se a uma inflexão no pensamento sobre o sofrer a partir da reflexão sobre a Shoah/Holocausto (Primo Levi), da fenomenologia (Levinas), da psicologia social (Milgram) e da Teoria Crítica (Adorno, Marcuse). Trata-se de trazer ao primeiro plano o caráter normativo da experiência do sofrimento, o que implica repensar a questão do fundamento normativo da ação a partir da vulnerabilidade do corpo ao sofrer.

Palavras-chave: filosofia moral, sofrimento, Primo Levi, Theodor W. Adorno, razão e corpo.

A filosofia tem uma longa tradição de pensar o sofrimento humano. Em suas origens, na Antiguidade Grega, esse "tratamento" recebeu um sentido literal, com o esforço dos filósofos em propor um estilo de vida capaz de ser uma terapia para os males que acometem os humanos. Esse estilo de vida era centrado na ideia de um exercício constante de práticas capazes de harmonizar as paixões e expectativas humanas com a dinâmica abrangente da natureza, entendida como *kosmos*, que revelaria medida, proporção e acabamento. Merecem destaque, a esse respeito, os ensinamentos de Epicuro (1997), que propunha um remédio para o sofrimento: a disposição firme e dotada de razão para avaliar os prazeres e as dores, e de convenientemente escolhê-los ou rejeitá-los, na medida em que se mostrassem capazes de proporcionar a serenidade do espírito e a saúde do corpo.

Essa unidade de especulação racional e cuidado com a condução da vida humana, contudo, aos poucos, perdeu força na história da filosofia. Isso não impediu que a dimensão humana do sofrimento continuasse a desafiar a reflexão filosófica, que passou, cada vez mais, a dar um tratamento *intelectualista* ao sofrer, ao mesmo tempo em que abdicava de sua ambição terapêutica. Quaisquer que tenham sido as causas dessa transformação na filosofia, não é nitidamente certo que ela tenha significado um ganho na avaliação racional do fenômeno.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop).

Em todo caso, a partir da modernidade, a questão do sofrimento comparece na reflexão filosófica, principalmente em duas grandes vertentes: a ética e a estética.

A reflexão estética sobre o sofrimento, na modernidade, segue, sobretudo, a discussão sobre o trágico na arte, por um lado, e sobre a experiência do sublime, por outro. Podemos destacar Schiller (1991), para o primeiro caso, e Kant (1995a), para o segundo. Assim, para Schiller, o sofrimento *apresentado* na grande arte trágica teria o poder de despertar a compaixão em seu aspecto estético, transformando o mero sofrer da sensação no *patético* proporcionado pela experiência estética. O patético é a exposição de uma faculdade suprasensível do ânimo que resiste ao sofrimento. Em Kant, o sublime descortina um sofrimento que também revela uma faculdade suprasensível. Em ambos os casos, a reflexão estética sobre o sofrimento recebe um nítido influxo moral, na medida em que ele é índice da liberdade espiritual humana diante da negatividade material trazida pelo sofrer.

A reflexão ética moderna sobre o sofrimento segue, em grande medida, as coordenadas abertas pela filosofia moral de Kant: o sofrimento, considerado em si mesmo, não tem significado moral independente. Ele é o índice de uma sensibilidade que ameaça o comando firme da razão, única fonte dos princípios morais. É certo que Schopenhauer, primeiramente, com sua ética da compaixão, e Nietzsche depois, com a sua crítica da razão, representam desafios consideráveis a esse tipo de enquadramento normativo da sensibilidade e do sofrer. Não resta dúvida, no entanto, que permanece na filosofia moderna, e ainda na contemporânea, um déficit de reflexão a respeito de uma ética que leve em conta a realidade material e irreduzível do sofrer¹.

A pista para pensarmos na razão dessa relativa negligência filosófica em face do sofrer deve ser buscada na epistemologia. O privilégio da busca da identidade das estruturas subjetivas do conhecimento determinou a tendência a limitar e desvalorizar tudo aquilo que possa ser uma ameaça à unidade e à soberania do sujeito diante da objetividade postulada pelo pensamento: o sofrer, com sua passividade e dispersão, certamente é a maior ameaça a esse projeto epistemológico fundacionista.

É possível indicar alguns aspectos de uma avaliação filosófico-moral do sofrimento a partir de situações expostas pela obra de Primo Levi, judeu italiano deportado em 1944 para Auschwitz. Ele é considerado um dos principais autores da literatura de testemunho sobre a *Shoah*, o extermínio nazista. Transcrevo a seguir três passagens de Primo Levi, que comentarei logo em seguida:

Henri descobriu que a compaixão, sentimento primário e irrefletido, floresce muito bem (desde que transmitida habilmente) justamente nas almas primitivas dos brutos que nos comandam, os mesmos que não têm o menor escrúpulo em derrubar-nos a socos sem

1 - Uma exceção notável é o texto de Lévinas, "O sofrimento inútil".

razão e a pisar em cima de nós uma vez derrubados. Henri não deixou de perceber o alcance prático do descobrimento, no qual inseriu sua indústria pessoal (LEVI, 1988, p. 100).

Para voltar à fábrica, temos que passar por um trecho cheio de vigas e armações metálicas amontoadas. O cabo de aço de um cabrestante corta o caminho. Alex se agarra nele para passar por cima. *Donnerwetter*, com os diabos, olha a sua mão preta de graxa pegajosa. Quando chego a seu lado, Alex [o *Kappo* do bloco], sem ódio nem escárnio, esfrega em meu ombro a sua mão, a palma e o dorso, para limpá-la (LEVI, 1988, p. 109-110).

Hety encontra a faxineira, uma viúva de guerra, a executar seu trabalho, e o filho, que cozinha. Todos os três sentam-se à mesa, ela narra ao filho tudo que ouviu no processo [do julgamento, em 1967, dos médicos da "Eutanásia" nazista]. Subitamente "a mulher largou o garfo e interveio agressivamente: 'Para que servem todos esses processos que arrumaram agora? O que poderiam fazer, os nossos pobres soldados, se lhes davam aquelas ordens? Quando meu marido veio de Polônia, de licença, ele me contou: 'Quase não fazíamos nada a não ser fuzilar judeus: sempre fuzilar judeus. De tanto disparar, meu braço doía'" (LEVI, 1990, p. 120).

O primeiro trecho, de *É isto um homem?*, trata da questão da compaixão diante do sofrimento do outro, e mostra que ela pode ser imitada, fingida, manipulada. O prisioneiro Henri, de Auschwitz, como todos os demais em sua situação, é digno de compaixão em função da magnitude e injustiça do sofrimento a que é submetido pelo arbítrio nazista. A maioria dos prisioneiros, contudo, não possui a capacidade mimética de Henri, que é capaz de suscitar a compaixão até mesmo de membros da SS, de modo a conseguir diversos tipos de privilégios na vida do campo. Henri, um homem inteligente, aprendeu como fazer com que seu sofrimento se tornasse "interessante" aos outros, mesmo aos seus carcereiros e algozes, e usa esse conhecimento para sobreviver. Se, por um lado, seria difícil recriminá-lo por isso, o fato lança luz sobre um aspecto levantado por Kant, a respeito da avaliação moral do sofrimento: a compaixão possui bases extremamente contingentes e particularistas, e não pode servir como critério único da moralidade das ações².

O segundo trecho, do mesmo livro, trata da ferida simbólica, da dimensão do sofrimento enraizado na relação simbólica em que aquele que sofre vê-se submetido. O prisioneiro Primo Levi é tratado como coisa pelo "cabo de bloco" Alex, que limpa a mão suja de graxa na roupa do judeu de Auschwitz. Do ponto de vista material, não se trata de uma dor física. Do ponto de vista simbólico, o sofrimento é enorme e se inscreve na consciência moral de Levi como uma ferida impossível de ser fechada. O fato lança luz sobre um aspecto ressaltado

2 - Cf. Kant (1994), especialmente o Capítulo I, "Dos princípios da razão pura prática", e o Capítulo III, "Dos motivos da razão pura prática".

pela filosofia de orientação fenomenológica: a dimensão de *intencionalidade* presente no sofrimento, que deve ser levada em conta para sua avaliação moral³.

O terceiro trecho, de *Os afogados e os sobreviventes*, trata da avaliação moral do sofrimento diante do seu significado ético fundamental, em que se defrontam o sofrer do carrasco e o sofrer da vítima. Não se trata de duvidar que os carrascos sofressem em Auschwitz, mas o significado moral de seu sofrimento não é o mesmo que tem o das vítimas, e, certamente não é o caso de igualar a magnitude e o impacto de ambos nas dimensões física, psíquica e política. A faxineira alemã reclama reconhecimento para o sofrimento de seu marido, que participou dos massacres nazistas, mas esse reconhecimento não pode ser racionalmente legitimado por nenhum tipo de consideração ética. O fato lança luz sobre um aspecto levantado pela vertente dialética⁴ da filosofia: o sofrimento é uma realidade humana que deve ser avaliada em termos de sua articulação *social* de relações de dominação da consciência e do corpo do(s) outro(s). Caso contrário, torna-se difícil avaliar o seu significado moral.

A PSICOLOGIA SOCIAL DO SOFRIMENTO

Stanley Milgram, psicólogo social americano, realizou experimentos que indicaram que a filosofia moral pode encontrar na psicologia social subsídios para uma fundamentação mais abrangente dos princípios de uma avaliação moral do sofrimento (Cf. MILGRAM, 1974). Milgram submeteu universitários americanos de classe média a situações experimentais nas quais estes deveriam aplicar supostos choques elétricos em uma pessoa que estaria atrás de uma parede, respondendo (supostamente) a testes de inteligência. A cada (suposto) erro dessa pessoa, o sujeito do experimento deveria aplicar um choque, sempre de magnitude crescente, a partir de ordens do "cientista" que controlava a experiência. Os sujeitos submetidos à experiência não tinham conhecimento de que se tratava de uma situação inteiramente *fake*, e acreditavam estar aplicando choques reais na pessoa que, na sala ao lado, gritava "de dor". Milgram introduziu variações do *setting* experimental, que concerniam a duas variáveis: 1. o grau de proximidade da vítima dos supostos choques ao olhar e aos ouvidos do sujeito (supostamente) perpetrador; e 2. o grau de certeza da autoridade científica (legitimada socialmente) suposta no condutor da experiência, no "cientista" que dava as ordens para os choques. Milgram descobriu que: 1. a obediência às ordens para os pretensos choques diminuía consideravelmente com a aproximação da "vítima", na medida em que seu sofri-

3 - Cf. Vergely (2000), especialmente o Capítulo 2, "Quando o sentido faz sofrer".

4 - Cf. Adorno (1977), especialmente o trecho final da segunda parte, *Begriff und Kategorien*, que vai dos parágrafos, "Übergang zum Materialismus" até "Leid physisch" (p. 193-204).

mento (suposto) é tornado mais perceptível com a remoção da parede e a aproximação física da "vítima" ao autor do (suposto) choque; 2. a obediência às ordens para os pretensos choques diminuía consideravelmente com a introdução, no *setting*, de um segundo "cientista", que passava a questionar a adequação das ordens do primeiro, minando a aprovação social e científica à sua autoridade.

Uma avaliação do significado filosófico do experimento de Milgram deve levar em conta certas ordens morais de considerações. Ele indica, primeiramente, que, na condição de sujeitos morais, realizamos interpretações (que são revisáveis em função da experiência) do significado moral do sofrimento dos outros. Além disso, ele mostra que essas interpretações (e o processo de sua reformulação) são profundamente afetadas pela articulação social da simbologia e do significado do sofrimento, na medida em que um sofrimento provocado "em nome da ciência", ou "em prol da sociedade" pode parecer legítimo e desculpável. Não se pode esquecer, por último, que esse processo de interpretações que moldam a avaliação moral do sofrimento é *mediado* também por fatores motivacionais que tocam a sensibilidade individual ao sofrimento do outro, uma vez que a regra moralizada de servir ao progresso da ciência não foi suficiente para que um número não desprezível de sujeitos deixasse de obedecer ao "cientista" e se recusasse a aplicar os choques, diante dos protestos de sofrimento da "vítima" já nos primeiros estágios do experimento (Cf. BAUMAN, 1998).

A QUESTÃO DIALÉTICA DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ESTÉTICA DA RAZÃO

O alcance filosófico do experimento de Milgram remete a uma questão mais abrangente, levantada pelos filósofos dialéticos da Teoria Crítica: a de uma fundamentação estética da razão. Trata-se de pensar na sensibilidade como fundamento normativo do conceito de razão. Uma sensibilidade que não seria simples exterioridade, mero outro informe da razão, mas seu ponto de ancoragem imanente. Essa concepção atravessa a obra de Herbert Marcuse (Cf. BARBOSA, 2006), de modo a incidir em sua filosofia social, que faz da dimensão pulsional humana o fundamento da moralidade. Cito Marcuse (1984, p. 250):

Anterior a todo comportamento ético de acordo com padrões sociais específicos, a toda manifestação ideológica, a moral é uma "disposição" do organismo, que tem sua origem no impulso erótico, para reagir contra a agressividade, para criar e conservar "unidades cada vez maiores" de vida. Teríamos então, para aquém de todos os "valores", um fundamento psicológico-pulsional para a solidariedade entre os homens – uma solidariedade que foi efetivamente rompida de acordo com as exigências da sociedade de classes, mas que aparece agora como pré-condição para a libertação.

Essa ideia de Marcuse conduz diretamente ao tema filosófico do sofrimento. Segundo Ricardo Barbosa (2006, p. 5), "a solidariedade, tema do último capítulo de *Um ensaio sobre a libertação*, é entendida como uma espécie de substrato orgânico da intersubjetividade, a forma natural de uma moralidade em que se expressa a pulsão de vida, Eros"⁵. Nessa perspectiva, caberia a uma investigação sobre o quadro normativo do sofrimento, a explicitação das condições sob as quais a solidariedade diante do sofrer do outro, considerada imanente ao conceito de razão, seria capaz de vir a se consolidar ou a se frustrar.

Antes de discutir essa questão, é preciso lembrar que a ideia de uma base sensível da moralidade ganha um conteúdo concreto nos casos em que indivíduos arriscam a vida para resgatar uma pessoa em perigo. Há casos em que esse comportamento altruísta pode ser explicado, ao menos em parte, pelo caráter da profissão dos indivíduos concernidos, como é o caso de bombeiros ou de soldados em situações de guerra ou conflito armado. Há inúmeros relatos de bombeiros e de soldados que, com perigo de vida, se arriscaram para salvar colegas que se encontravam feridos ou presos em locais perigosos. Há um caso em que um soldado viu seu colega de armas ser ferido. Logo em seguida, ele ouviu o barulho de uma granada jogada na direção em que eles estavam. De imediato, ele saltou sobre as costas do colega ferido, de modo a receber todo o impacto dos estilhaços da granada. Após longa internação médica, o soldado que salvou o seu colega foi questionado sobre se ele se considerava um herói. Ele respondeu que não, que saltou sobre o outro *sem pensar*. Há casos em que nem a profissão pode ser fator explicativo desse comportamento solidário, como o dos dois homens que carregaram no colo, por escada, por 70 andares, uma senhora desconhecida, paraplégica, durante o ataque às torres do *World Trade Center*. Ou o caso, famoso nos anos 1980, de um homem que, no zoológico de Brasília, entrou em um fosso de ariranhas para salvar uma criança que lá caíra acidentalmente, gesto de salvamento que veio a lhe custar a própria vida.

Em todos esses casos, podemos pensar numa base sensível da moralidade. Podemos, a partir daí, tomar duas posições muito diferentes: uma delas é a posição *naturalista estrita*, que entende que a moralidade é um efeito da seleção natural de qualidades adaptativas para a sobrevivência da espécie humana, e, a partir daí, extrair não só o seu estatuto empírico, mas também seu fundamento normativo (Cf. CHEDIAK, 2003). Nessa perspectiva, a sensibilidade em relação ao sofrimento do outro, espécie de base natural da solidariedade, é

5 - Para além de Marcuse, e da crítica de Habermas a este, Barbosa (2006) propõe uma "dialética entre o momento racional das pulsões e o momento pulsional da linguagem", a qual poderia resgatar o enraizamento da razão e da moral na sensibilidade, por um lado, e a universalidade democrática de uma racionalidade dirigida para o entendimento mútuo: "o momento 'erótico' da razão e o momento 'racional' de Eros convergem no *telos* desse impulso ao entendimento recíproco pela força normativa mesma do que sempre necessariamente antecipamos com eles: a solidariedade como o substrato orgânico de uma subjetividade não-lesada. Sob esse aspecto, a sensibilidade, *principium individuationis*, se deixa ver como a fonte de um princípio *universalizante* e como o fundamento normativo de um conceito de razão imanente ao uso lingüístico solidário" (BARBOSA, 2006, p. 14).

assumida como o cerne de uma moralidade naturalizada Outra é a posição *dialética*, que concede que a moralidade seja um efeito da seleção natural, mas que nem seu estatuto empírico nem seu fundamento normativo são redutíveis à natureza. Nessa perspectiva, a sensibilidade em relação ao sofrimento do outro é assumida na dimensão de uma base *pulsional* da intersubjetividade e da razão, de modo que o cerne da moralidade é a relação entre a faculdade de pensar a respeito de motivos e princípios morais e a situação concreta de indivíduos dotados de corpos, agentes humanos singulares e vulneráveis ao sofrer.

À primeira vista, poder-se-ia pensar que se trata de duas posições muito similares, e que seria um mero preciosismo especulativo deter-se a esse respeito. Mas nenhuma reflexão é ociosa quando se trata de pensar sobre os fundamentos normativos do conceito de razão e sobre o quadro normativo do sofrimento. Como explicar diferenças tão grandes entre aqueles de quem falou Primo Levi, que são capazes de indiferença em face do sofrimento e da morte de um grande número de seres humanos ao seu redor, e aqueles que são capazes de atos como o homem de Brasília, que deu a sua vida para salvar a de uma criança que nem sequer conhecia? As categorias de "monstros" e de "heróis" são enganosas e não explicam nada. Antes, encerram fenômenos como esses numa aura de misticismo e mistério. Não é disso que se trata, mas de pessoas reais executando gestos comuns – mais comuns do que estamos acostumados a pensar –, tanto para o bem quanto para o mal.

Segundo Theodor Adorno, Kant teria prestado um testemunho involuntário à noção da irreducibilidade do sofrimento físico na base da moralidade. Cito um trecho de *Probleme der Moralphilosophie*, de Adorno (1997, p. 144s):

[...] a divisão entre filosofia teórica e prática implica que a ação moral não pode ser puramente reduzida a determinações teóricas (*daß das richtige Handeln in theoretische Bestimmungen nicht rein aufzulösen ist*) [...]. Creio que somente podemos pensar com sentido acerca de toda a esfera da filosofia moral, quando nos conscientizamos *de uma* duplicidade, a saber, que: por um lado, toda a esfera moral deve ser permeada pela razão, mas de que ela, no entanto, não se esgota na razão. De que há um momento [...] que significa o limite da razão no âmbito da moral (*die Grenze der Vernunft im Bereich des Moralischen*).

De acordo com essa perspectiva, o fato de ter salvado a vida do outro "sem pensar" advém não de um heroísmo misterioso, mas de um momento de solidariedade material, sensível, inscrito na própria estrutura da ação moral, e que escapa à racionalidade, ao menos no sentido de uma racionalidade instrumental, de representação da adequação de meios a fins. Podemos pensar, com Adorno, numa compreensão dialética do fenômeno da solidariedade diante do sofrer, a partir de um *imbricamento*, e não de uma exclusão recíproca, de razão e solidariedade moral "impensada". Se formos capazes de pensar dessa maneira, nossa percepção do quadro normativo do sofrimento será alterada, de modo a pôr em relevo a maneira

como são negadas, no interior do processo de socialização, as determinações *sensíveis* da solidariedade em relação ao sofrimento de outrem. Cito Adorno (1977, p. 227s):

O que vem por acréscimo (*das Hinzutretende*) é impulso, rudimento de uma fase na qual o dualismo de extra e intramental ainda não estava de modo algum consolidado, nem para ser superado voluntariamente, nem como algo último, ontológico. O impulso, intramental e somático, conduz para fora, para além da consciência, à qual ele, porém, também pertence. Mas a práxis também precisa de um outro, que não se esgota na consciência, corpóreo, mediado pela razão e dela qualitativamente distinto. Ambos os momentos não são de modo algum experimentados em dissociação. Porém, a análise filosófica dispôs o fenômeno de tal maneira que ele, depois disso, não pode ser expresso na linguagem da filosofia de outra forma que como se fosse o caso de que algo outro se acrescentasse à racionalidade.

Adorno fala desse impulso para a constituição da subjetividade moral, impulso somático e mental, corpóreo e racional, que "vem por acréscimo" ao momento puramente deliberativo da ação justa, como uma injunção a fazer algo "sem pensar". É certo que o impulso não pode ser absolutizado, sem mais, como se fosse o fundamento último da ação moral, o que levaria às aporias da compaixão, das quais nos dão mostras Kant e Nietzsche, na filosofia, e Primo Levi, na literatura. Adorno está consciente da inconveniência de fundar a razão moral em um impulso irracional. O que ele indica, no entanto, é algo diverso: que qualquer empresa de fundamentação da moral tem de se haver com um limite, com uma mediação, com um *a priori* material da imanência somática da razão. Sem pretender expor os detalhes dessa concepção mimética de razão e de filosofia moral em Adorno, cito um trecho da *Dialética negativa* que remete diretamente à questão da avaliação moral do sofrimento:

[...] as questões morais se colocam convincentemente não em sua asquerosa paródia, a repressão sexual, mas em frases como: não torturarás, não farás campos de concentração [...] tais frases são verdadeiras como impulso, quando se anuncia: em tal lugar houve torturas. O que não se pode é racionalizá-las: como princípio abstrato cairiam imediatamente no mau infinito da dedução e validade. A crítica à moral dirige-se contra a transposição da lógica dedutiva à conduta dos homens [...] a aspiração a uma racionalização estrita negaria o impulso, a nua ansiedade física [*die nackte physische Angst*] e o sentimento de solidariedade para com os corpos torturáveis, como dizia Brecht, que são imanentes à conduta moral (ADORNO, 1977, p. 281).

É preciso entender, aqui, que não se trata de uma ética que elege um princípio universal abstrato, a compaixão diante do sofrimento de outrem, e que passa a deduzir daí normas de ação. Muito diversamente, trata-se de apreender dialeticamente como se dá a *passagem*

entre ação e deliberação moral, entre teoria e práxis, no que diz respeito às nossas avaliações morais do sofrimento.

UM ESBOÇO FENOMENOLÓGICO SOBRE A TIPOLOGIA MORAL DO SOFRIMENTO

No que se segue, proponho um esboço de tipologia do sofrimento. Não pretendo uma classificação exaustiva, e sim examinar alguns aspectos da experiência comum que indicam a presença de um quadro normativo, isto é, em modos pelos quais avaliamos moralmente situações de sofrimento.

Podemos pensar em nove diferentes dimensões ou tipos fenomenológicos do sofrimento:

1. o sofrimento da *doença*, ou de incapacitação física provocada por doença ou traumatismo, e que leva, frequentemente, à necessidade de cuidados curativos e/ou paliativos, por parte de familiares e/ou profissionais de saúde;
2. o sofrimento da *violência física*, provocada por atos perpetrados por um agente imbuído da intenção de causar lesões corporais ou morte, ou torturar, realizada seja por indivíduos, seja por grupos, seja por aparelhos estatais;
3. o sofrimento da (crônica ou aguda) *má qualidade de vida*, relacionado à perda da capacidade econômica (induzida por catástrofes naturais ou político-sociais) do sujeito, de prover a própria subsistência e a de sua família, levando à fome, ao frio e à carência biológica primária;
4. o sofrer da *privação forçada de liberdade* de ir e vir, e de viver e trabalhar no lugar escolhido pelo sujeito, provocada seja por cárcere privado, seja por encarceramento prisional, ou por exílio forçado;
5. o sofrer das *condições degradantes de trabalho*, provocado por coerções excessivas advindas da instância de gestão, ou de assédio moral, ou de condições ilegais de contratação e gestão do trabalho (trabalho escravo), situações que frequentemente levam a doenças laborais, a níveis elevados de estresse e a invalidez;
6. o sofrimento da *violência simbólica*, produzida por estigmas (aplicados, por exemplo, a certas doenças e a seus portadores, ou a portadores de necessidades especiais etc. Cf. SONTAG, 2007), e reforçada por demonstrações de preconceito por orientação sexual, origem social e atitude comportamental, e que levam a estados intensos de humilhação psíquica;
7. o sofrer da *ansiedade de reconhecimento* do próprio desempenho, seja ele laboral ou comportamental, e que, frequentemente, é provocado por medo de cometer faltas sociais ou de infringir mandamentos religiosos, e que leva a níveis dolorosos de vergonha e de culpa;

8. os sofrimentos das *relações afetivas*, tais como os ligados ao ciúme, ao medo de rejeição e abandono, ou a estados depressivos decorrentes de relacionamentos emocionais traumáticos, e que podem levar a estados de angústia e desagregação psíquica;
9. o *sofrimento de indeterminação*, da perda de sentido atribuído à vida por parte do sujeito, e que não configura um quadro psicológico definido, mas um sofrimento difuso, composto por um quadro de impotência e desorientação em face das diretrizes normativas da sociedade (Cf. HONNETH, 2003, 2007).

Minhas considerações finais pretendem remeter essa tipologia à argumentação precedente que empreendi, e que pode ser sintetizada em três pontos, que estabelecem as coordenadas dessa tentativa inicial de contribuição para a avaliação do quadro normativo do sofrimento:

Em primeiro lugar, é preciso estar sempre atento à linguagem e à simbologia social a respeito do corpo, da doença, do envelhecimento, da morte, da diferença do somático, enfim, para que sejam propostas práticas que venham a prevenir o sofrimento advindo de matizes simbólicos de dominação e exclusão social, as quais, como mostram as ciências humanas e a filosofia contemporânea, incidem primeiramente sobre o corpo e seus sentidos. É possível caracterizar filosoficamente essa dimensão como a de uma proposta de respeito à certa opacidade do corpo e do sofrimento diante das injunções coercitivas de "normalidade" e "performance" propostas pela simbologia social dominante.

Além disso, seria muito importante atentar para que a indiferença frente à violência física e psíquica seja retraçada em seus aspectos psicológicos e sociais, de modo que se possam propor os princípios de uma formação moral orientados por uma rejeição a todas as formas de destituição da humanidade na pessoa do outro, a partir dos termos estabelecidos por Kant (Cf. KANT, 1995b, p. 68s). Essa formação moral não teria uma feição meramente convencional. Um bom ponto de partida para pensá-la seria o que Kant chamou de formação do caráter ou modo de pensar⁶ (*Denkungsart*. Cf. KANT, 1994, p. 172), o que nos leva ao terceiro ponto:

Finalmente, o quadro normativo do sofrimento faz apelo à necessidade de a filosofia, bem como de as ciências humanas e de as práticas sociais cultivarem uma abertura, uma contínua autocorreção e pluralidade de perspectivas a respeito do sentido *individual* do sofrimento, de sua dimensão intencional, o que leva à consideração filosófica de um enraizamento da razão em uma passividade originária, sensível e sofredora.

Essa perspectiva não encerra a questão nos quadros de uma filosofia da consciência solipsista, mas, diversamente, convida a pensar a constituição de uma intersubjetividade quali-

6 - Tenho em mente, a esse respeito, não uma adesão "ortodoxa" ao kantismo moral, mas uma atenção ao aspecto de cultivo de disposições autônomas de deliberação moral, que ele propõe em seus textos sobre pedagogia moral, notadamente nas seções finais da *Crítica da razão prática* e da *Metafísica dos costumes*.

tativamente distinta da linguagem discursiva, a gênese de uma linguagem outra, feita de dor e de apelo em direção ao outro, dimensão de sentido que a razão precisa levar em conta, sob pena de perder sua capacidade de constituir fins. Por fim, lembro Kant (1988, p. 238) mais uma vez: "o fim último [da razão] não é outro senão a inteira destinação do homem, e a filosofia a respeito desta última chama-se Moral".

On the normative account of suffering

Abstract – Western moral philosophy concerned itself with the phenomenon of suffering. Nevertheless, philosophy has also blurred the understanding of suffering by previously applying to it moral and epistemological concepts. Nowadays the situation has changed with the discourses drawn on the Shoa/Holocaust (Primo Levi), on phenomenology (Levinas), from social psychology (Milgram) and Critical Theory (Adorno, Marcuse). The core of this kind of thought is to retrieve the normative dimension of the experience of suffering. This should lead to reframe the question on the normative dimension of action from the standpoint of the body's vulnerability to suffering.

Keywords: moral philosophy, suffering, Primo Levi, Theodor W. Adorno, reason and body.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. Probleme der Moralphilosophie. In: SCHRÖDER, T. (Ed.). *Nachgelassene Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997. Seção IV, v. 10.

ADORNO, T. W. Negative Dialektik. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. v. 6.

BARBOSA, R. Marcuse e a crítica estética da humanidade: uma nova educação estética? In: CONGRESSO INTERNACIONAL DIMENSÃO ESTÉTICA: homenagem aos 50 anos de Eros e Civilização. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Estética, 2006. 1 CD-ROM.

BAUMAN, Z. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

CHEDIAK, K. Notas sobre a concepção evolucionista da moral. *Episteme*, Porto Alegre, n. 16, p. 45-59, jan./jul. 2003.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

HONNETH, A. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 66, p. 77-90, jul. 2003.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação*. São Paulo: Singular, 2007.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1994.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995b.

LEVI, P. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LÉVINAS, E. O sofrimento inútil. In: LÉVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARCUSE, H. Versuch über Befreiung. In: MARCUSE, H. *Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984. v. 8.

MILGRAM, S. *Obedience to authority: an experimental view*. Londres: Tavistock, 1974.

SCHILLER, F. *Teoria da tragédia*. São Paulo: EPU, 1991.

SONTAG, S. *Doença como metáfora/AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

VERGELY, B. *O sofrimento*. Bauru: Edusc, 2000.