

TRADUÇÃO

Para uma fenomenologia das afeições: Martín Heidegger e Max Scheler¹

Hacia una fenomenología de los afectos: Martín Heidegger y Max Scheler

Jesús Adrián Escudero

Universidade Autònoma de Barcelona²

Tradutor

Vitor Matias

Faculdade Cruzeiro do Sul³

RESUMO

O mundo das afeições⁴ e das emoções ocupa um posto certamente secundário na história da filosofia. Seu caráter difuso e ambíguo não se enquadra no modelo clássico de filosofia inspirado na certeza do conhecimento matemático. De mãos dadas à irrupção da fenomenologia, tratamos de mostrar como se produz uma reabilitação do componente afetivo e corporal da existência humana; a tal afeto, tomamos em conta o significado filosófico que Heidegger e Scheler outorgam respectivamente aos sentimentos da angustia e do amor ao momento de abrir e compreender o mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Afeições; fenomenologia das afeições; Heidegger; Scheler

¹ O presente texto se enquadra no projeto de investigação *Guia de Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger* (HUM2005-05965).

² Email: Jesus.Adrian@uab.cat, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9613-043X>

³ E-mail: VitMat001@gmail.com

⁴ *Afectos* foi traduzido por *afeições* em vez de afetos para preservar o sentido do termo, a saber, algo próximo da categoria paixão no sentido aristotélico. [NT]

Tradutor

Vitor Matias

Toledo, n.º 6, v. 1 (2023) p. 130-136

RESUMEN

El mundo de los afectos y de las emociones ocupa un puesto ciertamente secundario en la historia de la filosofía. Su carácter difuso y ambiguo no suele encajar en el clásico modelo de filosofía inspirado en la certeza del conocimiento matemático. De la mano de la irrupción de la fenomenología tratamos de mostrar cómo se produce una rehabilitación del componente afectivo y corporal de la existencia humana; a tal efecto, tomamos en consideración el significado filosófico que Heidegger y Scheler otorgan respectivamente a los sentimientos de la angustia y del amor a la hora de abrir y comprender el mundo.

PALABRAS CLAVE

afectos; fenomenología de los afectos; Heidegger; Scheler

INTRODUÇÃO

O mundo das afeições e das emoções ocupa uma posição decerto secundária na história da filosofia. Seu caráter difuso e ambíguo não se enquadra num modelo de pensamento como o ilustrado que exalta a racionalidade matemática e o rigor geométrico. Mas, como o recorda Berlin, a vida humana acaba por possuir seus próprios métodos e técnicas de análise, seus próprios critérios de sucesso e fracasso.⁵ Apenas recentemente foi posta manifesta a debilidade do compromisso exclusivo com este tipo de exatidão matemática. A medicina clínica, a ecologia, o feminismo e a arte contemporânea, entre outros movimentos intelectuais e sociais, voltaram sua atenção a questões de ordem prática, moral, emocional e afetiva. Uma vez descartado o mito da estabilidade [matemática], se desvanece o sonho de eterna clareza abre-se a possibilidade de retomada do contato com a experiência [da vida] cotidiana em sua imensa prodigalidade.

É neste ponto onde se entrecruzam planejamentos tão distintos como as análises do *Lebenswelt* [mundo da vida] que se realizam desde a fenomenologia social de Schütz, Berger e Luckmann, aos estudos etnometodológicos de Garfinkel e Goffman e aos estudos sobre a família que encontramos em representantes da Escola de Frankfurt até a crescente recuperação das diferentes artes de existência clássicas que se produzem em torno do conceito foucaultiano de ética do cuidado (como, por exemplo, nos caso dos trabalhos de uma Martha Nussbaum⁶). E, se abandonarmos a esfera da

⁵ BERLIN, Isaiah. *The Sense of Reality*. Giroux, Nueva York, 1996, p. 40-41. Na mesma linha de reivindicação da variedade da vida prática se situa o recente livro de Stephen Toulmin, *Regresso à Razão: O debate sobre a Racionalidade e a Experiência e a Prática Pessoais no Mundo Contemporâneo*. Península, Barcelona, 2003, esp. p. 255-309.

⁶ NUSSBAUM, Martha. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós, Barcelona, 2003, p. 591-622.

TRADUÇÃO

ESCUADERO, J. A. Para uma fenomenologia das afeições: Martín Heidegger e Max Scheler

filosofia, basta visar a miríade daqueles livros de autoajuda que invadem os quiosques de qualquer aeroporto, nas revistas de decoração que exaltam as virtudes do Feng Shui, na expansão das práticas do Budismo zen e a ascensão das consultorias filosóficas para nos darmos conta da fragilidade dos vínculos humanos e das profundas carências afetivas que demonstram os indivíduos da contemporânea sociedade líquida.⁷ Um diagnóstico da constelação afetiva do século XX, não muito distante do elaborado por Robert Musil em *O homem sem Qualidades* e Thomas Mann em *A montanha Mágica*, para citar dois escritores contemporâneos de Heidegger e Scheler que, como esses dois gênios vulcânicos de filosofia, souberam pressionar o vazio existencial de um tempo marcado pelo desencanto coletivo.

Nesse contexto, resultam tremendamente interessantes tanto as análises de Heidegger sobre a angústia, o aborrecimento e a mecanização⁸ como as investigações de Scheler sobre o sentimento da simpatia e do amor, pois ambos assentam as bases do que podemos chamar de uma fenomenologia das afeições que põe a nu os fatores emocionais que animam e atravessam a existência humana. A partir daqui, dividimos nosso texto em duas seções: 1) Em primeiro lugar, recordamos a desconfiança que a filosofia moderna mostra possuir em relação ao âmbito emocional (como no caso de Descartes, Leibniz e Kant) e depois chamamos a atenção sobre os primeiros passos que alguns pensadores deram precisamente na direção contrária (desde Montaigne e Pascal até Kierkegaard e Nietzsche). 2) Em segundo lugar, intentamos mostrar como junto à irrupção da fenomenologia se produziu uma reabilitação do componente afetivo e corporal da existência humana; com efeito, tomamos em consideração o significado filosófico que Heidegger e Scheler outorgaram respectivamente aos sentimentos do aborrecimento e do amor à hora de abrir o mundo e estabelecer relações com outras pessoas.

1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS

O universo das afeições e emoções não goza de boa fama na história da filosofia: estigmatizado desde Platão e encurralado por Descartes por sua incapacidade de aportar conhecimento verdadeiro, vemos que os sentimentos como o amor, o ódio, a vergonha, a alegria e o ódio não possuem lugar entre as grandes teses dos tratados filosóficos. Seu caráter difuso e ambíguo não se encaixa no modelo de filosofia inspirado na certeza do conhecimento matemático. Desde esta perspectiva os sentimentos são considerados atos borrados que nublam a clareza do pensamento racional e que, portanto, carecem de toda força epistemológica. Estamos, como Scheler

⁷ Para um retrato sociológico desta sociedade líquida e pós-moderna, veja, por exemplo, BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido*. Fondo Cultura Económica, Madrid, 2006, p. 15-57 e LIPOVETSKY, Gilles. *La Era del Vacío*. Anagrama, Barcelona, 1994, p. 79-135.

⁸ *Maquinación* foi traduzido por *Mecanização* em vez de *Maquinação* pois o último traz consigo o sentido de simulação, sub-repção, plano maligno, enquanto o primeiro traduz corretamente o sentido de revolução tecnológica. [NT]

aponta em seu *O Formalismo da Ética e a Ética Material dos Valores*, ante a clássica divisão entre sensibilidade e razão. Uma divisão que começa a fraturar-se na segunda metade do século XIX com autores como Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche que mergulharam na profundidade dos sentimentos metafísicos e nas forças dionisíacas como elementos primordiais da existência humana, elementos que começaram a aflorar no idealismo alemão.

Mas, sem dúvida pertence a Pascal o mérito de ter outorgado aos atos emocionais um estatuto propriamente ontológico e considerar que os sentimentos constituem um componente fundamental do homem. O famoso pensamento pascaliano “o coração possui razões que o entendimento não compreende”⁹, mostra que o coração obedece a uma lógica própria que abre o mundo de modo que [este] permanece inacessível à razão, assim como o ouvido e o escutar são cegos às cores; ademais, a razão repousa sobre o saber do coração e dos instintos. O coração é movido sentimentos enquanto a razão é guiada por demonstrações. Em outras palavras, o coração é capaz de conhecer as verdades da alma, enquanto a razão é capaz de conhecer as verdades da natureza. E a cada um destes modos de conhecer corresponde um tipo diferente de espírito: o espírito perspicaz capta a riqueza insondável da vida (como o poeta, o músico, o filósofo); inversamente, o espírito geométrico estabelece relações causais entre os fatos (como o economista médio e o cientista pragmático). Como o aponta Scheler em sintonia com Pascal, “me encontro em um mundo enorme de objetos sensíveis e espirituais que colocam meu coração e minhas paixões em eterno movimento; sei tanto sobre os objetos que conheço pela percepção ou representação como tudo aquilo que quero, faço, amo ou odeio”.¹⁰ Definitivamente, as leis do coração proporcionam uma abertura efetiva do mundo que desvela as relações que estabelecemos com ele de uma maneira mais própria e genuína.

133

2 HEIDEGGER E SCHELER SOBRE A ABERTURA AFETIVA DO MUNDO

Não se trata de explorar os elementos doutrinários de Scheler que estão presentes em Heidegger e vice-versa, nem da estima que ambos os pensadores dispensavam reciprocamente. Heidegger reconhece que, após Aristóteles, Max Scheler foi o primeiro que acreditou na possibilidade de uma interpretação ontológica do Afetivo¹¹; e Scheler, em seu amplo comentário a *Ser e Tempo*, destaca a originalidade da análise heideggeriana da disposição afetiva do Dasein.¹² Nos interessa, assim, mostrar como ambos os autores insistem na força reveladora e na capacidade de abertura do afetivo,

⁹ PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Orbis: Barcelona, 1977, frag.277.

¹⁰ SCHELER, Max. *Ordo amoris*. En *Gramática de los sentimientos*. Crítica: Barcelona, 2003, p. 63.

¹¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer: Tubinga, 1957, p. 139

¹² Cf. SCHELER, Max. *Späte Schriften*. Francke, Berna y Munich, 1976, p. 300ss. Para más información, véase Raúl Gabás, “La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler”, *Enrahonar* 34 (2002), p. 33-35.

TRADUÇÃO

ESCUADERO. J. A. Para uma fenomenologia das afeições: Martin Heidegger e Max Scheler

e, se a angústia e o aborrecimento heideggeriano nos lançam ao mundo em sua fática nudez, encontramos o amor scheleriano que nos abre para a realidade do outro.

O problema de como o Dasein se insere no mundo é abordado preliminarmente na primeira seção de *Ser e Tempo* e amplia-se após e através da discussão da temporalidade. O problema do mundo cobra nestes parágrafos uma importância fundamental. Entre os diferentes existenciais que constituem a existência humana destaca-se particularmente a capacidade de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) de abrir um espaço de jogo. Daqui que a força desveladora deste existencial da afeição, apesar de sua cooriginariedade com a compreensão e a fala, possui especial importância na articulação de *Ser e Tempo*.¹³ Os estados de ânimo gerais como a angustia, a inquietude, o aborrecimento e a depressão se diferenciam dos afetos concretos como o medo, a alegria e a ira em que não se dirigem a algo concreto e determinado. A diferença dos afetos que remetem a situações específicas, as disposições afetivas revelam como se vai a um em geral. Em outras palavras, abrem de maneira imediata toda uma situação vital, todo um horizonte de experiência, opiniões e desejos que nunca logramos objetivar, que escapam a qualquer intenção de determinação objetiva.

Neste sentido, Heidegger retoma o tema da disposição afetiva para mostrar como as afeições revelam o mundo sem intervenção de nenhum ato explícito da reflexão. Na conferência “*O que é a Metafísica?*” reaparece a disposição afetiva fundamental da angústia e se alude de passagem o fenômeno do aborrecimento, um fenômeno a que lhe dedica boa parte das lições do semestre de inverno de 1929-30, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*.¹⁴ Mas, por quê Heidegger dedica tanto espaço para discutir sobre o fenômeno do aborrecimento? As reflexões em torno do aborrecimento põem manifesta a verdadeira natureza da racionalidade tecnológica: sua vontade de domínio e controle. O mundo e as relações humanas são reduzidos a puras engrenagens. Neste sentido, o aborrecimento oferece a possibilidade de romper as engrenagens de um mundo publicamente estruturado. Quando nos tornamos prisioneiros do aborrecimento, a racionalidade tecnológica deve fazer frente a algo que pode controlar. E isto significa que de alguma maneira nos libertamos de seu domínio. Apesar destas lições serem de 1929, encontramos nelas uma surpreendente antecipação do diagnóstico que Heidegger oferece anos mais tarde em suas célebres conferências sobre a essência e a técnica. Incluso nas crípticas *Contribuições à Filosofia* se reconhece o papel fundamental dos afetos: “Todo pensamento essencial exige que suas reflexões e proposições sejam extraídas a cada vez, como o mineral, de algumas afeições

¹³ Assim, por exemplo, Tugendhat não possui problemas em reconhecer que o reconhecimento da força desveladora das afeições seja talvez um dos descobrimentos mais importantes de Heidegger.

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992, p. 89-250.

fundamentais. Se essas afeições fundamentais cessam, tudo se torna uma amálgama disforme de conceitos e uma concha de palavras”.¹⁵

O pensamento, portanto, é sempre pensamento marcado por um estado de ânimo fundamental que acontece de maneira epocal, digo, que sublima o modo de pensar de um momento histórico. A história do ser pode ser entendida como uma sucessão de estados de ânimo fundamentais. Assim, por exemplo, os gregos pensaram desde o assombro, os modernos desde a dúvida e a contemporaneidade desde o espanto da mecanização. Os estados de ânimo sempre antecedem e abrem o pensamento, pois estes nunca estão à sua disposição. Se o ser se subtrai a qualquer intento de representação, se o ser se oculta quando queremos apreendê-lo conceitualmente, parece que só nos resta a possibilidade de um acesso afetivo ao espaço de jogo, ao horizonte de sentido aberto por ele mesmo. Efetivamente, o acontecimento do ser se manifesta basicamente a partir de diferentes estados de ânimo como o espanto, a contenção, o júbilo, o assombro, a angústia, a preocupação, o êxtase e o aborrecimento. O pensamento essencial arranca deste amplo registro afeições fundamentais. Apenas desde o “transfundo” de nossas diferentes disposições anímicas experimentamos o mundo. A filosofia, em estreita irmandade com a poesia, tem a tarefa de nos recapacitar sobre esta cercania imediata com o ser, o devir, pensar sobre a proximidade das coisas da vida. De fato, nós sempre vivemos essa proximidade. Não se trata de forçar ou dispor do ser como se trate de um utensílio, senão de deixar que este se desvele no marco de uma atitude meditativa, silente, devota, desapegada e serena.

135

E como se acede à realidade do outro? Como a alteridade se manifesta? Sem dúvida, a questão da intersubjetividade é um dos calcanhares de Aquiles da filosofia de Heidegger. Aqui a posição de Scheler é interessante. Segundo ele, as ações de cada pessoa fazem parte de uma comunidade. A consciência não só é consciência do mundo de minhas vivências, mas também *convivência* em uma comunidade. Em outras palavras, na pessoa há vivências que são propriamente *convivências*; nosso viver é *conviver*. Uma vez reconhecida essa realidade comunitária, vale a pena perguntar como conseguimos entender e acessar o outro. No *Ordo amoris* e no *Essências e formas da simpatia*, afirma-se que entenderemos e reconheceremos a nós mesmos como indivíduo e povo, se conhecermos o sistema que articula seus costumes, valores e preferências. Scheler agrupa esse sistema de valores e preferências no *ethos* de um sujeito ou coletividade. E o núcleo mais fundamental desse *ethos* é a ordem do amor e do ódio. Tudo o que reconhecemos como moralmente relevante em um ser ou grupo humano deve ser reduzido ao modo como constitui seus atos de amor e ódio, em descobrir o *ordo amoris* que se manifesta em suas ações. Em resumo, “quem possui o *ordo amoris* de

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, p. 21.

uma pessoa, possui a pessoa”¹⁶, entende o núcleo interno de suas ações, penetra na profundidade humana.

Nesse contexto, Scheler desenvolve sua teoria da simpatia e do amor. A primeira origem do amor está na simpatia. A simpatia é o autêntico fundamento de todo relacionamento interpessoal, facilita a compreensão genuína das pessoas, destrói a ilusão solipsista, cria uma comunidade de sentimentos compartilhados, ou seja, revela a verdade do outro enquanto outro. Assim, por exemplo, simpatizamos com uma pessoa na medida em que ela faz parte de nossa nacionalidade, comunidade, família, amigos, mas apenas dentro desses limites. Somente o amor pode superar esses limites e estabelecer um relacionamento profundo que exalta, mesmo em maior grau, a autonomia e a diversidade do outro. O amor, portanto, não considera o outro idêntico a si mesmo; ao contrário, tende a sublimar o ente querido. Como Scheler lembra, uma pessoa que não é capaz de amar é prisioneira de si mesma. O amor é a disposição afetiva fundamental que abre e revela a realidade do outro.

Submetido: 10 de junho de 2023

Aceito: 10 de julho de 2023

¹⁶ SCHELER, M. *Ordo amoris*. En *Gramática de los sentimientos*. Crítica, Barcelona, 2003, p. 65.