



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Marília Zampieri da Silva

**A vivência afetiva como centro espiritual da
pessoa humana: uma análise antropológico-
fenomenológico de Dietrich von Hildebrand.**

UBERLÂNDIA

2022



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Marília Zampieri da Silva

**A vivência afetiva como centro espiritual da
pessoa humana: uma análise antropológico-
fenomenológico de Dietrich von Hildebrand.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Processos Psicossociais em Saúde e Educação.

Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto

UBERLÂNDIA

2022

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S586
2022

Silva, Marília Zampieri da, 1993-
A vivência afetiva como centro espiritual da pessoa humana: uma análise antropológico-fenomenológica de Dietrich von Hildebrand [recurso eletrônico] / Marília Zampieri da Silva. - 2022.

Orientador: Tommy Akira Goto.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Psicologia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.176>
Inclui bibliografia.

1. Psicologia. I. Goto, Tommy Akira, 1975-, (Orient.).
II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.9

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Av. Pará, 1720, Bloco 2C, Sala 54 - Bairro Umarama, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: +55 (34) 3225 8512 - www.pgpsi.ip.ufu.br - pgpsi@ipsi.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Psicologia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico/ número 396, PGPSI				
Data:	Trinta de março de dois mil e vinte e dois	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:25
Matrícula do Discente:	11912PSI0015				
Nome do Discente:	Marília Zampieri da Silva				
Título do Trabalho:	A vivência afetiva como centro espiritual da pessoa humana: Uma análise antropológico-fenomenológico de Dietrich von Hildebrand				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Processos Psicossociais em Saúde e Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Contribuições da Fenomenologia à Psicologia: investigação fenomenológica dos fenômenos psíquicos				

Reuniu-se de forma remota, via web conferência, junto a Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia, assim composta: Professores Doutores: Rui de Souza Josgrilberg - UMESP; José Paulo Giovanetti - UFMG; Tommy Akira Goto, orientador da candidata. Ressalta-se que todos membros da banca participaram por web conferência, sendo que o Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg participou da cidade de São Paulo - SP, o Prof. Dr. José Paulo Giovanetti participou desde a cidade de Belo Horizonte - MG, o Prof. Dr. Tommy Akira Goto e a discente Marília Zampieri da Silva participaram da cidade de Uberlândia - MG, em conformidade com a Portaria nº 36, de 19 de março de 2020.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Tommy Akira Goto apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir a candidata. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando a candidata:

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Presidente**, em 07/04/2022, às 14:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rui de Souza Josgrilberg, Usuário Externo**, em 07/04/2022, às 15:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jose Paulo Giovanetti, Usuário Externo**, em 27/04/2022, às 08:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3495028** e o código CRC **44E103A7**.



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



A vivência afetiva como centro espiritual da pessoa humana: uma análise antropológico-fenomenológico de Dietrich von Hildebrand.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: *Processos Psicossociais em Saúde e Educação.*

Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Banca Examinadora

Prof.º Dr.º Tommy Akira Goto
Universidade Federal de Uberlândia

Prof.º Dr.º Rui de Souza Josgrilberg
Instituição UMESP

Prof.º Dr.º José Paulo Giovanetti
Instituição UFMG

Uberlândia, 30 de Março de 2022.

AGRADECIMENTOS

O conceito de família, na minha concepção, é o amor na sua forma mais singela e foi construindo a minha própria família que aprendi o que é esse amor. Com isso, só posso começar esses agradecimentos direcionando-os à minha família: a minha pequena Antonella, que em cada carinho e em cada sorriso puro, me deu forças para continuar; e ao meu companheiro Givonei que foi o meu maior incentivador e teve uma paciência gigante em todo esse processo. Amo tanto vocês, muito obrigada por estarem comigo nessa jornada. Também agradeço ao meu irmão Lindomar Filho por toda a cumplicidade.

Agradeço ao meu orientador Tommy, por ser esse grande mestre e ter me guiado nessa trajetória. Essa parceria na Fenomenologia que começou na graduação e estendeu-se pela pós-graduação, mostrou-me toda a sua integridade enquanto professor. Ainda, em sua atitude que nas diversas vezes acreditou em mim mais do que eu mesma. Muito obrigada!

Nesse caminho tive amigos que estiveram sempre à disposição, dessa forma agradeço: à Carolina, por ter uma escuta à disposição e sempre ter uma palavra de conforto e incentivo; à Thaís pelos momentos de incentivo; e ao Mak por sua solicitude. Também agradeço aos colegas pelas partilhas e aos professores da banca por suas contribuições.

Um agradecimento especial à fundação CAPES, que possibilitou minha plena dedicação ao mestrado.

E principalmente, agradeço a Deus que através da sua Graça foi a minha rocha e fortaleza; e à Nossa Senhora por sua intercessão e cuidado.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
MÉTODO.....	16
ESTUDO I – A FENOMENOLOGIA REALISTA DE DIETRICH VON HILDEBRAND: UMA ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA PESSOA HUMANA.....	19
1. 1. Biografia intelectual: uma “alma de leão”.....	20
1.2. A Fenomenologia de Edmund Husserl	26
1.3. A ideia de realismo na escola fenomenológica.....	30
1.4. A Fenomenologia para Dietrich von Hildebrand: a essência e realismo fenomenológico.....	35
<i>1.4.1. A Fenomenologia como forma de conhecimento, segundo von Hildebrand.....</i>	<i>37</i>
2. A investigação fenomenológico-realista das vivências e da pessoa humana: os três centros espirituais.....	40
Considerações gerais.....	48
ESTUDO II – A VIVÊNCIA AFETIVA COMO CENTRO ESPIRITUAL DA PESSOA HUMANA.....	51
1. Introdução.....	52
2.1. Da ética à antropologia fenomenológica: ser humano como ser intencional.....	56
2.2. A afetividade na Pessoa Humana: das sensações e sentimentos às repostas afetivas.....	64
2.3. O centro da afetividade espiritual: o coração humano e divino.....	74
Considerações gerais.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	90

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, as emoções e os afetos têm se tornado relevante novamente no meio científico, tendo em vista a busca de compreensão de certas questões contemporâneas que envolvem o ser humano (Polit, 2013). Assim, vários pesquisadores de diversas áreas do conhecimento vêm se dedicando aos estudos e teorias sobre a afetividade, estabelecendo diálogos entre áreas específicas como a psicologia, a filosofia e a fenomenologia.

Como se sabe, desde muito séculos as emoções foram objeto de interesse de pensadores, os quais elaboraram diversas concepções e teorias. Na Antiguidade, podemos citar o exemplo Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) que, ao refletir sobre as emoções, referiu-se como estados corpóreos ou movimentos do corpo ligados aos aspectos anímicos (alma). Ainda, para o filósofo grego, era inegável que os atributos da alma (sentimento, pensamento, inteligência ou memória) se revelem imediatamente no corpo, de modo que seja algo indivisível, formando uma unidade substancial. Sendo assim, diante dos estados corpóreos, o aspecto anímico (psicológico) é a base para processar a emoção e o conhecimento, promovendo a experiência emocional (Aristóteles, 1991 *apud* Pinto, 2007). Aristóteles, portanto, concebeu a emoção presente na alma racional, porém quando se tem um raciocínio verdadeiro, a emoção fica em um segundo plano, não interferindo no curso do pensamento, modificando erroneamente e por completo os juízos. Esse foi um dos argumentos que levou a um inicial dualismo entre “razão e emoção” que tem perdurado séculos na mentalidade ocidental, conduzindo não só os antigos, mas também os modernos a um conhecimento filosófico e psicológico de modo dualista, fragmentado, cuja afetividade e cognição são entendidas somente em separadas e não juntas ou em interconexão (Polit, 2013; Pinto, 2007).

Na Psicologia atual, temos tido cada vez mais estudos empíricos e ensaios teóricos desenvolvidos em torno de questões como amar ou odiar, alegrar ou entristecer-se e, até mesmo,

em relação ao deprimir ou angustiar-se; sendo que, muitos desses estudos têm partido da natureza subjetiva do ser humano (Evans, 2013). Ao mesmo tempo, esses termos “emoção”, “afetividade” e “sentimento” têm inúmeros significados, que vão de encontro com cada recorte epistemológico e ontológico, segundo cada teoria abordada.

Assim, no caso da Psicologia básica (processos básicos), como exemplifica Pinto (2007), optou-se por empregar o termo “afetividade”, uma junção de emoção e sentimento, que abarca tanto uma a reação do corpo (emoção), quanto experiência subjetiva (sentimento). A afetividade então, segundo esse emprego terminológico, engloba uma organização viva de conteúdos psicológicos e significados, além de inúmeros estados de ânimo. Desse modo, há um trajeto que vai da reação psicoafetiva do humano às experiências da vida, que “afeta” à pessoa humana. Essa compreensão surgiu das teorias que predominam nas investigações iniciais da Psicologia científica, sendo as teorias mais expostas as de: W. Wundt, que concebeu os sentimentos caracterizado em três dimensões, ou seja, a inibição, a excitação e a dor do prazer e do relaxamento da tensão; e a teoria psicológica de “James-Lange”, em que as emoções são reduzidas a sentimentos corporais (Ferran, 2015).

Ainda, também se tornou célebre o artigo de William James de 1884, intitulado “O que é uma emoção?” (*What is an Emotion?*), que faz a exposição da primeira tese na Psicologia que a emoção é uma sensação física. Sobre isso afirma James “que as mudanças corporais seguem diretamente a percepção do fato excitante, e que a nossa percepção dessas mesmas mudanças assim que elas ocorrem é a emoção” (James, 1884/2013, p. 98). Por isso, analisa James (1884/2013), não choramos porque estamos tristes, estamos tristes porque choramos.

Com essas teses psicológicas, que não oferecem uma definição do que é a emoção e o afeto, passamos a ter uma compreensão de afetividade que, muitas vezes, estabelece a resposta

emocional, suas características gestuais e expressivas do ser humano e seus significados em uma mesma experiência. Esse tipo de compreensão ainda pode ser percebido na ideia que:

Os afetos ajudam-nos a avaliar situações, servem de critério de valoração positiva ou negativa para as situações de nossa vida; eles preparam nossas ações, ou seja, participam ativamente da percepção que temos das situações vividas e do planejamento de nossas ações ao meio (Bock *et. al.*, 1999, p.193).

Todavia, mesmo sabendo que afetos estão presentes e modificam todo o funcionamento psicológico, sua complexidade não pode ser resumida em uma ideia totalizada de “afetividade” pois, na afetividade, é possível experienciarmos os sentimentos e seus significados, além da “reação emotiva generalizada com efeitos bem definidos sobre o corpo e o espírito” (Pinto, 2007 p.12). A partir desse tipo de posicionamento foram surgindo questionamentos e novos estudos sobre a natureza mesma da afetividade e da cognição e a relação existente entre elas (Pinto, 2007). Por isso, essa questão da relação afetividade-cognição tem ainda sido um ponto de debate de muitos pesquisadores na Psicologia, uma vez que ambos os aspectos fazem parte da dinâmica psicológica humana.

O fenômeno da afetividade na Psicologia, mesmo não possuindo ainda uma definição evidente e universal, a ponto de fundamentar as mais diversas experiências psicológicas que estão ligadas ao valor que se atribui às experiências, às pessoas e aos objetos, acaba sendo concebida como portadora de “uma dimensão própria e que tem ligação associativa e que tem correspondência com outras dimensões, mantendo um diálogo psicológico em que um sistema interfere no outro e vice-versa” (Pinto, 2007, p.13). Uma compreensão que, de fato, não satisfaz rigorosamente as exigências teóricas e práticas da Psicologia, por ser ampla e abarcar vários outros conceitos,

também não esclarecidos, em sua definição.

Então, identificando a falta de base epistemológica e certas confusões conceituais desde os primórdios da Psicologia científica, Edmund Husserl (1859-1938), fundador da Fenomenologia, e alguns de seus alunos, passaram a se dedicar ao estudo das vivências afetivas e sua distinção das vivências cognitivas. Podemos dizer que Husserl foi um dos precursores do estudo da esfera afetiva no século XX, cuja investigação estava ligada a análise da intencionalidade, ou seja, da consciência intencional. “Em muitas vivências, nos diz Husserl, que designamos em geral com sentimentos, é completamente indiscutível que lhes convém efetivamente uma relação intencional com algo objetivo” (Husserl, 1990/2007, p. 424). Assim, de modo geral, as “vivências afetivas” foram descritas por Husserl como “sentimentos sensíveis”, ou seja, as sensações, cujos conteúdos “sentidos” são captados por meio da percepção; e “vivências (atos) afetivas”, que são os sentimentos que têm a intencionalidade como principal característica (Goto & Paula, 2017). Na esfera afetiva, então:

O objeto me afeta, isto é, que me convida a passar do implícito ao explícito; a passagem do sentido obscurecido a seu esclarecimento é justamente definido como despertar afetivo [...]. a afecção precede a ação receptiva do eu que não é nem ato puro, nem pura passividade, mas ‘uma escuta e um olhar que respondem’. Porque afetado, isto é, no mundo e, portanto, no exterior de si próprio, o sujeito deve acolher-se, receber a si próprio se ele quer tornar-se ele mesmo. Esta ‘recepção ativa’ é finalmente um voltar-se para um mundo que, ele, já está voltado para o sujeito, precedendo assim sua própria revelação. O ‘ser-afetado-por’ revela, pois, ao sujeito que antes de opor-se ao mundo numa representação objetivante, ele participa do mundo, ele sempre já faz parte dele (Montavont, 1999, p.224-5 *apud* Menezes, 2007).

O estudo sobre a esfera afetiva ou afetividade também despertou o interesse de alguns dos discípulos de Husserl, porque ficou “sendo comum associar a fenomenologia ao despertar da consciência que conduz ao termo ‘afetividade’” (Menezes, 2007, p.232). Alguns dos primeiros seguidores de Husserl que se propuseram a analisar a afetividade foram: Max Scheler (1874-1928), com os estudos sobre o sentimento e o valor; Edith Stein (1891-1942), na descrição fenomenológica da empatia; e Dietrich von Hildebrand (1889-1977), com as análises sobre a afetividade espiritual e percepção de valor (Ferran, 2015). Podemos dizer que esses seguidores de Husserl, utilizaram a “redução eidética”, como uma abordagem metodológica que os possibilitaram, tal como inicialmente Husserl, irem além das qualidades sensíveis, principalmente aquelas descritas pela Psicologia da época e de hoje.

Esses fenomenólogos, adotando o princípio husserliano de “voltar às coisas mesmas”, estabeleceram como ponto de partida apenas aquilo que vem dado diretamente na experiência, deixando “entre parênteses” as construções teóricas dos fenômenos afetivos tanto pela Psicologia científica quanto pelas filosofias reinantes. Dessa maneira, tendo a experiência como vivência, a partir do entendimento meramente sensível, possibilitou a eles colocar em evidência as vivências intencionais, cuja descrição evidenciou que a consciência é intencional, ou seja, que a consciência é sempre consciência de algo e que a vivência é sempre vivência de alguma coisa, tendo o sujeito e o objeto correlacionados (Ferran, 2015). Aqui cabe-nos lembrar que a crítica fenomenológica mostrou que a tradição filosófica e científica sempre manteve a concepção de experiência limitada ao entendimento de experiência sensível. Nesse sentido, adverte Husserl que:

Se “positivismo” quer dizer tanto quanto a fundação, absolutamente livre de preconceitos, de todas as ciências naquilo que é “positivo”, ou seja, apreensível e modo originário, então somos nós **[fenomenólogos]** os autênticos positivistas. Com efeito, não deixamos que

nenhuma autoridade – nem mesmo a autoridade da “moderna ciência da natureza” – subtraia nosso direito de reconhecer todas as espécies de intuição como fontes igualmente válidas de legitimação de conhecimento (Husserl, 1913/2006, p. 64).

Assim, pôde os sentimentos, de uma forma geral, serem compreendidos pelos fenomenólogos em seu modo fenomênico, ou seja, considerados tal como se mostram em nossa vivência em seus “sentidos” e não somente no aspecto “sensorial” psicofísico. Assim, por exemplo, a emoção que é “sentida” no corpo também origina significados que levam uma tendência de ação. Com o método fenomenológico, os fenomenólogos passaram também a diferenciar o “corpo físico” (*Körper*), em que a experiência do corpo é dada pela percepção externa; do “corpo vivente” (*Leib*), no qual o corpo não é vivido por uma percepção sensorial, mas é sentido no próprio corpo (Husserl, 1929/2019). Essa distinção fenomenológica os possibilitou um melhor entendimento da questão da vivência dos sentimentos, porque não é possível experimentar um sentimento completamente desprendido do próprio corpo, ou seja, experienciado no corpo como físico. Assim, essa distinção entre corpo físico e corpo vivente, permitiu aos fenomenólogos a afirmativa de que as emoções, apesar de estarem no corpo físico, possuem um sentido (Ferran, 2015).

Ainda, segundo a análise geral promovida pelos fenomenólogos, a vivência afetiva (emotiva) é uma vivência própria, tem a sua identidade, porém não se isola das diferentes vivências, principalmente da cognição e os valores (Silva & Goto, 2020). Husserl, ao analisar os componentes intencionais das vivências, comentou que, ao se dar uma percepção pode-se ter um sentimento, por exemplo:

Suponhamos que estejamos olhando com satisfação para uma macieira em flor num jardim, para o gramado com seu verde vicejante, etc. Manifestamente, a percepção e a satisfação que a acompanha não são o imediatamente percebível e aprazível. [...] Passemos à

orientação fenomenológica. [...] Também o vivido perceptivo fenomenologicamente reduzido é percepção desta “macieira em flor, neste jardim etc.”, e a satisfação fenomenologicamente reduzida é igualmente satisfação com eles mesmos. A árvore não sofreu a mais leve nuance em nenhum de seus momentos, qualidades, caracteres, *com os quais ela aparecia naquela percepção, com as quais era “bela”, “estimulante” “naquela” satisfação, etc.* (Husserl, 1913/2006, pp. 204; 205).

Desse modo, tanto Husserl quanto seus seguidores, mostram em suas análises da esfera afetiva que há um fluxo ordenado entre função cognitiva (percepção) e função afetivo-moral (prazer), quando se trata do sentimento intencional, da cognição de valores e das respostas emocionais. Então, em síntese, podemos considerar a afetividade como um ato de consciência, uma vivência exclusiva, porém complexa que possui várias camadas de significação na experiência de vida (Ferran, 2015).

Diante dessa breve exposição, temos como intuito nessa pesquisa fundamentar uma ciência psicológico-fenomenológica da afetividade, a partir das descrições fenomenológicas, mais propriamente para o desenvolvimento de uma da Psicologia fenomenológica. Isso porque, segundo Husserl (1927-1990), somente uma psicologia fenomenologicamente pura pode ser o fundamento necessário para a edificação de uma psicologia empírica “exata”. Para isso, então, tivemos como objetivo reconstituir a análise da esfera afetiva desenvolvida pela escola fenomenológica, mais especificamente as análises afetivo-fenomenológicas do filósofo Dietrich von Hildebrand, por entendermos que suas análises compuseram uma das primeiras contribuições decisivas da escola fenomenológica inicial e, porque, trouxeram importantes descrições de sentido e dos significados da afetividade, principalmente para o campo da espiritualidade humana.

D. von Hildebrand foi um filósofo que logo em sua juventude sentiu-se atraído pela

Fenomenologia, a partir das indicações de Max Scheler, principalmente com a leitura das “Investigações Lógicas” de Edmund Husserl. Hildebrand passou a estudar diretamente com Husserl, envolvendo-se em círculos filosóficos de fenomenólogos de pesquisa, desenvolvendo tese sob a orientação do mestre Husserl. Podemos dizer que, em sua época, a Fenomenologia era uma filosofia que atraía muitos estudantes de diversas áreas, como comentou Stein também ao conhecer a Fenomenologia: “Em Gotinga não se faz outra coisa senão filosofar, dia e noite, à mesa, na rua, em toda parte. Só se fala de ‘fenômenos’” (Stein, 2018, p.271).

O jovem von Hildebrand participou ativamente da escola fenomenológica daquele momento inicial até a publicação da obra “Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” de Husserl, em 1913. Um momento decisivo que disparou uma discussão acirrada sobre a ideia da Fenomenologia, levando o grupo de fenomenólogos principiantes a se dividir em outros dois, de acordo com o âmbito de aplicação do método fenomenológico: um de “orientação idealista”, na qual a realidade depende da consciência ou do eu subjetivo, e outro de “orientação realista”, em que a realidade não depende da consciência ou do eu para existir (Taddei, 2009). Nesse momento, von Hildebrand aderiu ao grupo dos “realistas”, o que pode ser visto mais explicitamente no decorrer de suas obras subsequentes, inclusive nos seus estudos sobre a esfera afetiva, a qual o filósofo afirma ser a vivência que melhor expressa a realidade (Hildebrand, 2000).

A opção de von Hildebrand pela “fenomenologia realista” aconteceu pela sua firme ideia de a filosofia ser um encontro com a verdade, mas proveniente a partir do estudo fenomenológico das essências. Para o filósofo, somente a filosofia fenomenológica permite “o verdadeiro contato intuitivo com o objeto dotado de uma essência genuína” (Hildebrand, 2000, p. 213), ou seja, por possuir um autêntico método filosófico. Por isso, para von Hildebrand, o conhecimento filosófico fenomenológico está fundamentalmente estabelecido a partir da intuição, de maneira a defender a

necessidade de uma intuição essencial contra as acusações de um suposto idealismo, sugerido por Husserl em sua “Ideias”.

Apesar de sua importância no movimento fenomenológico, D. von Hildebrand também é ainda um filósofo desconhecido pelos brasileiros, principalmente entres os psicólogos. Isso pode ser brevemente verificado nas poucas publicações e estudos sobre sua filosofia e, ainda, no pouco interesse de tradução e publicação de suas obras filosófico-fenomenológicas para a língua portuguesa. Assim, para confirmar essa primeira impressão, recorreremos às bases de bancos nacionais, em busca de trabalhos publicados sobre a questão dos afetos/emoção na Fenomenologia de von Hildebrand, usando descritores “emoção” e “fenomenologia” e, depois, “afetos” e “fenomenologia”, entre o período de 2010 a 2021. Sendo assim, obtivemos os seguintes resultados: no banco de dados da *Scielo*¹ apareceram apenas dois artigos, sendo um relacionado à Fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (Brasil *et al.*, 2018) e outro relacionado ao filósofo Jean-Paul Sartre (Ferreti, 2013); ao colocarmos as outras palavras, obtivemos quatro artigos, sendo dois com contribuições de Merleau-Ponty (Torraca, 2021/Ayouch, 2012), um sobre a fenomenologia de Edmund Husserl (Silva *et al.*, 2017) e outro da fenomenologia de Michel Henry (Antúnez, 2015); e, por fim, ao colocarmos os descritores “emoção”, “afeto” e “fenomenologia”, não obtivemos nenhum resultado. Portanto, nessa base de dados não há nenhum artigo relacionando emoção/fenomenologia, afeto/fenomenologia e emoção/afeto/ fenomenologia, a partir da fenomenologia de D. von Hildebrand.

No portal de periódicos, teses e dissertações da CAPES/MEC², seguindo o mesmo período, colocando as palavras “emoção” e “fenomenologia”, encontramos 159 resultados, sendo 137

¹ Busca realizada na data 06/03/2022.

² Busca realizada na data 06/03/2022.

artigos, 20 livros e duas teses, porém nenhum relacionado a Fenomenologia de Dietrich von Hildebrand. Na sequência, ao alterar os descritores para “afeto” e “fenomenologia”, tivemos 86 resultados, sendo 75 artigos, 10 livros e uma tese, mas novamente não encontramos nenhum referente a análises de von Hildebrand. Por fim, na base de dados da PEPSC³, selecionando o mesmo período, ao aplicar o primeiro par de descritores, encontramos quatro artigos, mas novamente nenhum sobre a Fenomenologia de von Hildebrand; e, ao alternar para o segundo par de descritores, encontramos 22 artigos, mas também não houve algum sobre a Fenomenologia de von Hildebrand.

Assim, confirmamos a nossa impressão inicial de que não há estudos publicados em artigos, dissertações, teses ou livros, pelo menos nas bases de bancos procuradas, sobre a temática da emoção/afeto na Fenomenologia de D. von Hildebrand no Brasil. Isso talvez ocorra pelo fato de que ainda existam poucas obras traduzidas para o português⁴ ou, talvez, porque, na Fenomenologia, a maioria dos pesquisadores acabam se desdobrando em autores que, de certa forma, possuem um reconhecimento e influência acadêmica maior no país, com obras já traduzidas para diversos idiomas. Por isso, autores como von Hildebrand acabam não tendo muita atenção, mesmo possuindo muitas contribuições para as áreas da Fenomenologia, Psicologia e afins.

Por fim, podemos considerar que essa pesquisa também se justificou, não somente pela possibilidade de compreender a afetividade e suas significações e distinções, mas em trazer uma nova contribuição, em especial para a Psicologia, de modo a proporcionar outras discussões para além daquelas que já circulam no conhecimento científico em questão.

³ Busca realizada na data 06/03/2022.

⁴ As obras de von Hildebrand traduzidas para o português (Brasil) são de cunho religioso-teológico.

MÉTODOS

A pesquisa proposta foi desenvolvida a partir de um estudo qualitativo teórico-bibliográfico, por meio da consulta de fontes bibliográficas primárias e secundárias, relacionadas a temática arrolada. Na pesquisa teórico-bibliográfica, buscamos uma constante em torno do objetivo que foi traçado, visto que se trata de algo que não está completamente acabado, uma vez que nós pesquisadores temos a possibilidade de aprofundar ainda mais seus estudos nas obras referentes e ter posições que venham a complementar cada vez mais seu trabalho ou, até mesmo, mudá-lo de posição.

Podemos dizer que vários tipos de estudos são desenvolvidos a partir dessa modalidade de pesquisa, porém, dentre essas pesquisas, temos aquelas que exigem e são desenvolvidas exclusivamente por meio de fontes bibliográficas. Enfim, a pesquisa bibliográfica é um processo no qual o pesquisador possui “uma atitude e uma prática teórica de constante busca que define um processo intrinsecamente inacabado e permanente”, visto que acontece uma atividade de sucessivas aproximações da realidade, a qual mostra “uma carga história e diante à realidade, reflete posições” (Lima & Miotto, 2007 p.38). Ainda, de acordo com Lima & Miotto (2007), a pesquisa bibliográfica, especialmente, se destaca por estudar aquilo que é pouco conhecido, levando a um estudo do tipo exploratório e descritivo. Assim, entendemos que a pesquisa teórico-bibliográfica se justifica em nossa temática e proposta de estudo, pois, como vimos anteriormente, a temática em questão não possui publicações em bases de dados nacionais, o que nos evidencia a falta de pesquisa nesse campo.

A pesquisa proposta se configurou em um tipo qualitativa, porque entendemos os fenômenos humanos, principalmente os afetivos, pouco quantificáveis ou passíveis de controle e, principalmente na composição das ciências humanas e sociais. Esse entendimento é aplicável

principalmente às contribuições da Filosofia, levando-se em conta da grande contribuição do tipo qualitativa que a investigação filosófica produziu (Barbosa & Souza, 2009). Por isso, assumimos para presente estudo o método da pesquisa bibliográfico-documental, que recolherá conhecimentos e informações acerca do objetivo em questão, a partir das contribuições da Fenomenologia.

Tendo identificado nosso objetivo, passamos então ao desenvolvimento da questão que foi realizado pelo seguinte procedimento: primeiro delineamos o problema da pesquisa e a elaboração do plano de pesquisa; segundo, passamos a investigação da possível solução de nosso problema-pesquisa, a partir do levantamento da bibliografia (teses, dissertações, livros e artigos), recolhendo as argumentações de nossa referência principal, assim como dos diversos posicionamentos tanto das pesquisas básicas e clássicas, quanto daquelas mais atuais. Na sequência, em terceiro lugar, procedemos com a análise das informações e argumentações, elaborando as explicações e justificativas encontradas no conteúdo delimitado; para, por fim, em quarto lugar, elaboramos uma “síntese integrativa” que resultou da “apreensão do problema, investigação rigorosa, visualização de soluções e síntese”, que permitiu visualizar as conexões estabelecidas e possíveis, para então chegarmos nas proposições das possíveis soluções.

Para a realização desses procedimentos, adotamos como obras primárias as seguintes referências: “¿Que és filosofia?” (*What is Philosophy?*) (Hildebrand, 1960/2000), “Las formas espirituais de la afectividade” (Hildebrand, 1996/2014), “El corazón. Un analisis de la afectividad humana y divina” (*The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*) (Hildebrand, 1965/2005) e “La esencia del amor” (*Das Wesen der Liebe*) (Hildebrand, 1971/1998); e, como obras secundárias, as referências: “O realismo da Fenomenologia de Munique” (Fidalgo, 1991/2011) e “A fenomenologia do ser humano” (“Fenomenologia dell'essere umano”) (Bello, 1992/2000).

Ainda, no intuito de organizar as informações adquiridas e argumentações, suas análises, explicações e justificativas encontradas no conteúdo delimitado, atendendo aos objetivos de nossa pesquisa bibliográfica, desenvolvemos dois estudos: a) no Estudo I, abordamos a fenomenologia realista de Dietrich von Hildebrand, tratando de sua biografia intelectual e seu entendimento de Fenomenologia, delineando aspectos importantes que o levaram a concretizar sua abordagem fenomenológica, destacando temas como: intencionalidade, método fenomenológico e principalmente sua antropologia filosófico-fenomenológica, ou seja, sua concepção de ser humano. Para esse estudo, selecionamos algumas obras primárias e secundárias, as quais foram mencionadas anteriormente. Em seguida, no b) Estudo II, adentramos, a partir de sua antropologia filosófico-fenomenológica, na análise da afetividade ou esfera afetiva de von Hildebrand, evidenciando sua descrição das vivências afetivas, de suas significações e distinções e, principalmente como o fenomenólogo estabelece a relação dos afetos com os processos psíquicos e espirituais. Por fim, traçaremos nossas considerações finais, apreendendo os resultados dos dois estudos e evidenciando uma síntese integrativa e propositiva de nossa questão-problema, além de traçarmos brevemente a possibilidade dessas descrições atenderem a ciência psicológica, denominada por Husserl como Psicologia fenomenológica.

ESTUDO I

A FENOMENOLOGIA REALISTA DE DIETRICH VON HILDEBRAND: UMA ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA PESSOA HUMANA

Resumo:

Dietrich von Hildebrand (1889-1977), filósofo que integrou a escola fenomenológica de Edmund Husserl no início do século XX, teve uma participação ativa com diversas análises fenomenológicas, contribuindo, assim, não só no campo filosófico, mas em várias áreas, inclusive com a Psicologia. Hildebrand desenvolveu suas ideias mais propriamente ao chamado “realismo fenomenológico”, uma interpretação do pensamento filosófico de Husserl, caracterizado pela influência decisiva da obra “Investigações Lógicas”. A fenomenologia realista tem como objeto de estudo as essências e que para se alcançar esse objetivo é preciso buscar “às coisas mesmas”, as quais são absorvidas por meio da intuição imediata. Essa interpretação fenomenológica possibilitou a von Hildebrand afirmar que há um mundo dado, existente e que, por meio dele e da consciência intencional, que surgem e aparecem nossos pensamentos, investigações e reflexões. Ao analisar a consciência intencional frente a realidade das emoções e os sentimentos Hildebrand chegou à esfera afetiva ou da vivência afetiva. A esfera afetiva constitui o centro espiritual do coração, este centro é um dos três que Hildebrand diz que compõem a pessoa humana, os outros dois são o entendimento e a vontade. Assim, a partir do método teórico-bibliográfico, nesse estudo buscamos compreender a trajetória de Hildebrand e como conduziu sua fenomenologia realista na descrição e análise das vivências afetivas e do ser humano.

Palavras-chave: vivência afetiva; realismo; fenomenologia realista; método fenomenológico.

Abstract:

Dietrich von Hildebrand (1889-1977), a philosopher who integrated the phenomenological school of Edmund Husserl at the beginning of the 20th century, had an active participation with several phenomenological analyses, thus contributing not only in the philosophical field, but in several areas, including with to Psychology. Hildebrand developed his ideas more properly to the so-called “phenomenological realism”, an interpretation of Husserl's philosophical thought, characterized by the decisive influence of the work “Logical Investigations”. Realist phenomenology has essences as its object of study and that in order to achieve this goal it is necessary to seek “the things themselves”, which are absorbed through immediate intuition. This phenomenological interpretation made it possible for von Hildebrand to state that there is a given, existing world and that, through it and through intentional consciousness, our thoughts, investigations and reflections arise and appear. By analyzing the intentional consciousness in the face of the reality of emotions and feelings, Hildebrand arrived at the affective sphere or affective experience. The affective sphere constitutes the spiritual center of the heart, this center is one of the three that Hildebrand says make up the human person, the other two are the understanding and the will. Thus, based on the theoretical-bibliographic method, in this study we seek to understand Hildebrand's trajectory and how he conducted his realistic phenomenology in the description and analysis of affective and human experiences.

Keywords: affective experience; realism; realist phenomenology; phenomenological method.

1.1. Biografia intelectual: uma “alma de leão”.

Dietrich von Hildebrand nasceu na Florência, Itália em 12 de outubro de 1889, filho de Adolf Hildebrand, um famoso renomado escultor de seu tempo e Irene Hildebrand, mãe e dona de casa. Dietrich teve cinco irmãs, todas mais velhas do que ele; o fato de crescer em volta de mulheres o levou a ter uma sensibilidade para o feminino, de maneira a voltar sua atenção para o mesmo e buscar um olhar intelectual, espiritual e psicológico para a personalidade feminina, o que pode ser visto em algumas de suas obras (Hildebrand, A. 2002).

A família Hildebrand cresceu em um ambiente privilegiado, possuindo uma posição social elevada, o que os levaram a ter uma ótima educação estética, musical, artística e literária. Isso refletiu na formação de suas personalidades, pois todas as suas irmãs tocavam algum instrumento ou desenvolviam algum trabalho artístico. Ao medrar nesse clima cultural, Dietrich levou essa influência por toda a sua vida e, aos 17 anos, deu sua primeira conferência pública sobre a estética. Aliás, esse também foi um tema que carregou consigo toda a sua vida (Hildebrand, A. 2002). Nos seus primeiros anos de vida, morou entre a Itália e Alemanha, sendo que, posteriormente sua família mudou-se para Munique, permanecendo lá até o ano de 1906, período que ingressou na universidade (Sánchez-Migallón, 2003).

Por estar envolvido em um ambiente cultural rico, desde quando era criança, von Hildebrand começou cedo com a leitura das obras de Platão, o que despertou sua vocação filosófica. Assim, Hildebrand encaminhou seus estudos em Filosofia na Universidade de Munique, logo sendo orientado por Theodor Lipps (1851-1914). O seu caráter alegre, participativo e sua ‘saúde de ferro’, o levou a desfrutar a fundo da vida intelectual bávara do princípio do século XX. Assim, passou a participar ativamente de diversas atividades, dentre elas da sociedade filosófica, onde conheceu o filósofo e fenomenólogo Max Scheler (1874-1928). Durante esses mesmos anos,

von Hildebrand completou seus estudos em Tubinga, em um dos melhores círculos filosóficos da então chamada “Escola Fenomenológica” (Hildebrand, A. 2002).

Desde seu primeiro contato com Scheler, von Hildebrand se viu encantado por sua genialidade e sua personalidade, por isso podemos considerar esse encontro como um dos grandes acontecimentos intelectuais de sua vida (Hildebrand, A. 2002). Essa amizade foi também o meio pelo qual Hildebrand conheceu o catolicismo e acabou se convertendo em 1914 (Sánchez-Migallón, 2003). Essa foi uma conversão significativa, porque passou a ter uma experiência espiritual real e presente em sua vida, de modo a reavaliar e modificar toda a sua conduta e pensamento. Essa experiência religiosa mobilizou também a sua filosofia o que pode ser visto em suas obras, como em: “Liturgy and Personality” (1934), “Transformation in Christ” (1948), entre outras. Dietrich vivenciou a fé católica com tanto vigor, podendo dizer que, mesmo após a sua morte, se houver uma linha que seja do que escreveu em vida, que esteja contra o catolicismo é para ser queimada.

Ainda, Scheler também teve outra influência decisiva na vida de Hildebrand, uma influência filosófica, incentivando-o a dedicar aos estudos das “Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” (*Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, 1913) de Edmund Husserl (1859-1938), e a participar de um grupo de estudos que era organizado por Theodor Lipps. Com isso, conheceu as *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, cuja proposta é de uma filosofia rigorosa, com objetivo de superar o subjetivismo e o relativismo psicológico, dos quais a Psicologia de T. Lipps não conseguia se desvencilhar. Frente a esses projetos pessoais e acadêmicos, pôde organizar seus interesses filosóficos, escolhendo ir para Gotinga estudar com Husserl (Sánchez-Migallón, 2003).

Com a ajuda e apoio de seu novo amigo Scheler, Hildebrand começou a estudar com

Husserl. No entanto, no início dessa relação houve um pouco de atrito entre Hildebrand e Husserl, visto que Dietrich estava acostumado com a personalidade de Scheler que era mais afável e alegre que Husserl, que era mais introspectivo. A princípio, o jovem Dietrich também não contribuiu muito para causar uma boa impressão no seu novo mestre, por exemplo, faltando na primeira semana do curso, o que deixou Husserl ofendido. Esse início levou-os a ter uma discussão filosófica, da qual Dietrich saiu com sentimentos mesclados quanto a Husserl, pois de um lado o mestre lhe havia "aberto um novo mundo" com as *Investigações Lógicas*, sendo um pensador claramente mais profundo e rigoroso que Lipps, mas por outro, a personalidade de Lipps e Scheler eram mais atraentes. Mesmo assim, passada essa discussão, Hildebrand assistiu rigorosamente a todas as aulas de Husserl (Hildebrand, A. 2002).

Com esse início difícil, von Hildebrand acabou se decepcionando com Husserl como professor porque, de acordo com o jovem filósofo, Husserl estava sempre muito voltado para as suas próprias investigações e a questão do ensino acabava por ficar em segundo plano, o que resultava na incompreensão de seu pensamento. Todavia, houve um acontecimento que levou os estudos a se tornarem mais atrativos aos olhos de von Hildebrand: a chegada de Adolf Reinach (1883-1917). Isso aconteceu quando Reinach retornou a Gotinga para fazer sua qualificação com Husserl e estava também para assumir como assistente; o que, na impressão de von Hildebrand, fez com que as aulas de Husserl passassem a ser mais organizadas. Ainda, com as aulas de Reinach, von Hildebrand foi descobrindo traços mais interessantes em Husserl, o que permitiu que a relação entre os dois fosse evoluindo positivamente. Depois disso, por fim, Dietrich decidiu fazer seu doutorado com Husserl e, por sugestão do mestre, sua tese abordou a questão da ação moral (Hildebrand, A. 2002).

Em 1912, von Hildebrand obteve seu título de doutor em Filosofia, com sua tese "A ideia

da ação moral” (*Die Idee der sittlichen Handlung*), que reconheceu duas categorias de importância na ação moral, ou seja, duas formas motivacionais diferentes na moral: em primeiro lugar, há o *valor*, ou seja, aquilo que é importante em si mesmo; e, em segundo, se há uma satisfação meramente subjetiva, quer dizer, algo cuja importância provém unicamente do atrativo que possui para um indivíduo particular. A questão da moral sempre foi um tema que despertou o interesse de Hildebrand, e, ao investigar esse assunto em sua tese, encontrou uma oportunidade para se aprofundar definitivamente sobre o assunto. Desse modo, suas investigações o levaram a identificar que o *valor* é algo que se encontra presente na essência do ser humano, porém o *valor* está de modo intrínseco na afetividade, ou seja, no sentido que uma resposta vai ser sempre uma resposta ao valor. Assim, temos a resposta afetiva ao valor, que são os “sentimentos superiores” (Hildebrand, A, 2002).

As suas diversas contribuições filosóficas se deram fundamentalmente devido a inovação da Fenomenologia proposta por Husserl, porque com essa filosofia, Hildebrand encontrou sua principal inspiração metodológica no empreendimento das análises, principalmente aquelas ligadas as chamadas “essências genuínas” de determinados objetos. Assim, a partir do método fenomenológico, Dietrich passou grande parte de sua vida filosófica e teológica dedicando-se a confeccionar análises filosóficas de diversos “fenômenos humanos” como a ética, o amor, o matrimônio, a virgindade e a pureza, dos quais determina suas principais “leis essenciais” e suas “relações de sentido” (Díaz, 2012). Todavia, um momento importante em seu envolvimento com a escola fenomenológica aconteceu na época da publicação do primeiro tomo das “Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia fenomenológica” de Husserl, em 1913; publicação que gerou uma certa discordância e decepção entre seus os alunos e discípulos. Para a apreciação de alguns deles, o mestre Husserl havia criado então, com a renomeada “Fenomenologia idealista” uma linha

divisória entre sua Fenomenologia, inaugurada em 1900 e aquela recém-inaugurada em 1913, de modo que essas suas novas investigações deixaram de lado uma “fenomenologia realista” para se aproximar da “fenomenologia idealista”, o que será explicado mais à diante (Sánchez-Migallón, 2003). Com isso, von Hildebrand junto com outros integrantes do chamado “Círculo de Gotinga” acabaram se distanciando desse considerado “giro” idealista do pensamento de Husserl (Sánchez-Migallón, 2003; Goto & Moraes, 2016).

Logo em seguida, passado esse conflito filosófico, Hildebrand assiste outro conflito: a guerra mundial. Em 1922,⁵ em um primeiro golpe de Adolf Hitler, Hildebrand por se opor abertamente contra os que considerou injustos e anticristãos do nacional-socialismo alemão, acabou sendo condenado à morte, mas conseguiu escapar. Entretanto, em 1933 devido ao advento do Partido nacional-socialismo e a consolidação do Nazismo na Alemanha, a situação política ficou insustentável para Hildebrand, sendo obrigado a fugir rapidamente para a Florência, na casa de sua irmã, local que o leva a escrever no mesmo ano “Sobre o sentido filosófico do perguntar e conhecer” (*Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*). Devido ao seu compromisso com a verdade, Hildebrand se envolveu na luta contra o Nazismo, o que o levou posteriormente à Viena para fundar uma revista intelectual antinazista, o *Der Christliche Ständestaat*. No entanto, em 1938 quando Hitler invadiu a Áustria, teve novamente que fugir, agora para a Suíça (Sánchez-Migallón, 2003; Hildebrand, A, 2002).

No ano seguinte, em 1939 foi nomeado professor na Universidade de Toulouse, voltando à docência. Contudo, no ano seguinte os nazistas invadiram novamente o país em que estava e com

⁵ Em 1922 Adolf Hitler já era uma personagem importante entre os nacionalistas e se preparava para tomar o poder do governo bávaro alemão. Assim, em 1923 Hitler liderou uma revolução que visava essa tomada de poder, no entanto, falhou e acabou sendo preso. A princípio foi condenado a cinco anos de prisão, mas permaneceu só nove meses. Na prisão, porém ele foi ganhando fama e escreveu seu manifesto político “Mein Kampf”, deixando claro que chegaria ao poder por meio da via legal, o que conseguiu alcançar em um prazo de menos de dez anos (Kershaw, 1991/1993).

a ajuda de algumas pessoas resolveu fugir para a Espanha, e depois Portugal. Por fim, devido a perseguição, decidiu ir aos Estados Unidos no final de 1940. A caminho dos EUA, o casal Hildebrand passou pelo Rio de Janeiro/Brasil, onde foram recebidos amavelmente por um amigo de Dietrich, o monge beneditino Otto von Württemberger. Ainda, do Rio de Janeiro foram para São Paulo visitar os amigos fenomenólogos Heinrich Reinach e sua esposa, que também tinham saído da Alemanha, logo após a morte de Adolf Reinach em 1917. Enfim, seguiram viagem e, no final de 1940, Dietrich e sua esposa desembarcam definitivamente nos Estados Unidos (Hildebrand, A, 2002).

Dietrich von Hildebrand viveu, por fim, nos Estados Unidos até o final de sua vida. Tiveram uma vida de dificuldades como a de qualquer começo de um estrangeiro, mas aos poucos foi sendo conhecido, recebendo diversas ofertas de universidades. Em 1941, aceitou o convite da Universidade de *Fordham* em Nova York, uma universidade fundada pela Diocese Católica Romana, e ali permaneceu como professor até 1960 (Sánchez-Migallón, 2003/ Hildebrand, A, 2002).

Sobre a produção intelectual, filosófica e teológica de Hildebrand, conforme afirma Sánchez-Migallón (2003), pouco se ateu explicitamente ao método fenomenológico, sendo sua orientação epistemológico-metafísica mais escassa. No entanto, podemos afirmar que von Hildebrand não deixou de ser um filósofo de matriz fenomenológica, devido seu constante compromisso autêntico com a verdade, com a busca pelo princípio das coisas mesmas, seu rigor metodológico e pela preocupação premente com as questões problemáticas da sua época.

Por certo, como afirma Sánchez-Migallón (2003), faltava-lhe talvez o rigor de Husserl ou a “brilhantez” de Scheler, mas em seu próprio estilo, von Hildebrand revelou teses autenticamente originais, com um rigor metodológico e clareza filosófica, características que não encontramos

muito no movimento fenomenológico subsequente (Sánchez-Migallón, 2003). Mesmo assim, portador de uma formação filosófica fenomenológica e estilo próprio, Dietrich desenvolveu diversas obras, entre elas estão: *Ethik* (1929), *Die Ehe* (1929), *Metaphysik der Gemeinschaft* (1930), *Liturgie und Persönlichkeit* (1933), *The New Tower of Babel. Manifestations of Man's Escape from God* (1953), *The Sacred Heart. Na analysis of human and divine affectivity* (1965), *Was ist Philosophie?* (1960), *Ästhetik I* (1971), *Das Wesen der Liebe* (1971), *Ästhetik II* (1977), entre outras. Sendo assim, nesse artigo vamos trabalhar com algumas de suas obras, com a finalidade de trazer um pouco de sua “Fenomenologia Realista”.

1.2. A Fenomenologia de Edmund Husserl.

A Fenomenologia fundada por Edmund Husserl (1859-1938) teve início no final do século XIX e na primeira metade do século XX na Alemanha. Podemos dizer que um dos fatores que instigaram Husserl na sua jornada na Filosofia e que resultou na “criação” da Fenomenologia, foi seu encontro com filósofo e psicologista Franz Brentano (1838-1917), que desenvolveu a “Psicologia Empírica” e seu método psicológico-descritivo (Goto, 2015). No entanto, Husserl, identificando limitações nas mais diversas teorias psicológicas e lógico-matemáticas, foi levado a analisar o ato de pensar a partir do seu sentido próprio e com uma natureza diferente daquilo que era entendido em sua época. Esse percurso conduziu Husserl a conceber a “Fenomenologia”, tal como declarou: “Em certos aspectos, esta fundação psicológica nunca me satisfaz inteiramente”, porque “assim que passava das conexões psicológicas do pensar para a unidade lógica do seu conteúdo (a unidade da teoria), não se deixava evidenciar verdadeira clareza ou continuidade” (Husserl, 1900/2005, p. 16). Diante disso, Husserl se encontrou “cada vez mais empurrado para reflexões críticas gerais sobre a essência da lógica e, igualmente, sobre a relação entre subjetividade

do conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento” (Husserl, 1900/2005, p. 16).

Em 1900 Husserl publica suas “Investigações Lógicas” que definiu sua Fenomenologia como uma “fenomenologia pura das vivências em geral”, mas diferentemente da Psicologia, que entende vivências como experiência, ou seja, aquilo que é empiricamente captável como fatos, ela tem que “ver, numa generalidade pura de essência, com as vivências captáveis e analisáveis na intuição” (Husserl, 1900/2007, p.26). Todavia, em 1913, em sua outra obra, as “Ideias para uma Fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” (*Ideias I*), Husserl forneceu-nos uma compreensão mais ampla e geral de sua Fenomenologia, agora como Transcendental, definindo-a como uma “ciência de fenômenos” (Husserl, 1913/2006, p.25). Então, para se compreender o que é essa nova fenomenologia, como insiste San Martin (2002), é fundamental partirmos do entendimento de “fenômenos”. Logo, para Husserl “fenômeno é tudo aquilo que aparece ou surge no campo da consciência como algo puro e absoluto, não existindo nenhuma mera aparência nem sendo um aparecimento objetivo” (Goto, 2015, p.64). Esse aparecer dos fenômenos é o que possibilita a existência das coisas, de nós mesmos e do mundo, sendo então o fenômeno “entendido como tudo aquilo que existe; tudo aquilo que se manifesta a si mesmo como ele é e ele é como ele aparece” (Goto, 2015, p.65).

Ainda, ao tratar dos termos que compõem o entendimento da Fenomenologia, ou seja, a sua definição como reflexão dos fenômenos ou análise racional daquilo que se manifesta, é imprescindível não relacionar os fenômenos à consciência. Aqui ressurge a concepção de intencionalidade elaborada por Brentano, porém agora revistada fenomenologicamente por Husserl (Goto, 2015). Assim, ao dizer que algo é intencional, está se falando que a consciência está direcionada a algo. Dessa maneira, a intencionalidade para Husserl, retomando a ideia-base de seu mestre e amigo Brentano, é entendida como “consciência de algo”, ou seja, uma consciência que

está direcionada a algo, sempre como uma consciência de algo. Contudo, para Husserl, a distinção psicológica entre o conteúdo consciente e o objeto exterior é falsa, pois vivemos “as aparições como pertencentes à tessitura da consciência, as coisas aparecem-nos como pertencentes ao mundo fenomênico”, cuja as “próprias aparições não aparecem, são vividas” (Husserl, 1900/2012, p. 298).

Destarte, temos uma “fenomenologia pura das vivências”, cujo conceito de vivência não consiste em um conjunto complexo de acontecimentos externos que “temos” certas percepções, cognições, juízos, etc. (como, por exemplo “vivenciei as guerras de 1866 e de 1870”), mas em um “dar-se-conta”, estar consciente de alguma coisa, ou seja, vivências intencionais em que se dão “os atos correspondentes do perceber, do julgar, etc., juntamente com o seu material de sensação sempre mutante, o seu teor de apreensão, os seus caracteres posicionais, etc.” (Husserl, 1900/2012, p. 300). Por fim, temos de uma maneira “breve” que Husserl concebeu a Fenomenologia como uma ciência de fenômenos, ou seja, daquilo que se manifesta à consciência e uma fenomenologia das vivências puras, ou seja, uma analítica intencional, cujo objetivo é ser uma análise das vivências intencionais, ou melhor, uma reflexão de “aquilo que aparece ou que se mostra à consciência”.

No âmbito das ciências, Husserl (1907/2006) ressalta a diferença entre a Fenomenologia e as ciências de fato (ciências naturais e humanas-sociais), estabelecendo a ciência fenomenológica como uma ciência eidética. As ciências de essência são aquelas que não possuem sua base na experiência, no sentido convencional, mas, como estabelece Husserl, são ciências “puras de quaisquer posições de fatos”, um exemplo seria a matemática pura. Por outro lado, as ciências de fato, aquelas que estão delimitadas a experiência, são apenas ciências da experiência. “A Fenomenologia pura representa um domínio de investigações neutras, no qual diferentes ciências têm as suas raízes” (Husserl, 1990/2007, p. 27). Logo, se a Fenomenologia consiste em uma ciência que busca as generalidades puras de essência, essas devem ser captadas por uma “visão de

essências”, a partir de um método específico.

Movido por essa concepção, Husserl elaborou o “método fenomenológico”, mas para isso, propôs um “voltar às coisas mesmas”, ou seja, com base em intuições despertar em nós a disposição que visa deixar a orientação natural (orientação das ciências convencionais e de todo conhecimento posto) e adotar uma orientação inteiramente nova: a orientação fenomenológica. Mas, para que a mudança de orientação aconteça, do ponto de vista da prática do conhecimento, é necessário neutralizar os pré-conceitos teóricos ou pré-julgamentos para, assim, alcançar a coisa em seu sentido originário, o “princípio dos princípios” (Husserl, 1913/2006). Desse modo, esse “voltar às coisas mesmas” significa um voltar aos fenômenos e as vivências intencionais mesmas, uma vez que se busca o fundamento do conhecimento em questão (Goto, 2008).

Esse “voltar às coisas mesmas” foi configurado por Husserl por meio de condições específicas, ou seja, a *epoché*, a redução eidética e a redução fenomenológica (San Martin, 2002). Husserl denominou de *epoché* o processo analítico que visa “colocar entre parênteses” tudo aquilo que pertence a orientação natural, para que seja possível apreender o fenômeno por si mesmo, livre de teorias ou juízos. Para Husserl, se procedermos assim, em plena liberdade então, não se nega “este ‘mundo’, como se eu fosse um sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a *εποχή* ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal” (Husserl, 1913/2006, p. 81). Logo, por meio da *epoché* que se tem de fato a mudança para a orientação fenomenológica, na qual é possível ter um olhar desinteressado, de modo que seja possível conquistar aquilo que se procura de maneira evidente (Goto, 2008).

Estabelecendo-se a partir de um olhar livremente, a *epoché* produz uma atitude abstencionista e isso conduz a uma espécie de “redução” (San Martin, 2002). Nesse sentido, Husserl propõe uma redução para chegar às bases fundamentais do fenômeno, para isso elabora a

“redução eidética”, cujo fim é alcançar a essência e os nexos essenciais do fenômeno. Lembrando que a motivação inicial de Husserl é “fundar a própria fenomenologia como ciência eidética, como doutrina eidética da consciência [...]” (Husserl, 1913/2006, p. 136). Todavia, se ainda, colocarmos “entre parênteses” não só a natureza física real (ciências de fatos), mas também as essências objetivas da natureza física e animal (ciências eidéticas), chegamos à esfera própria da consciência (Husserl, 1913/2006). Nessa nova redução, que Husserl denominou de redução fenomenológica ou transcendental, objetiva-se então analisar a subjetividade de maneira radical, ou seja, como pura/transcendental (Goto, 2008). Assim, nessa segunda redução fenomenológica, temos a subjetividade como algo puro, ou seja, como um fenômeno reduzido, sendo que as questões psicológicas/empíricas são retiradas de cena para que se consiga chegar à essência do fenômeno da subjetividade, quer seja a subjetividade como um fenômeno puro e de modo transcendental (Husserl, 1907/2006).

1.3. A ideia de realismo na escola fenomenológica.

Edmund Husserl teve diversos alunos e discípulos em sua trajetória como docente-filósofo, os quais se reuniram para ter como orientação a Fenomenologia em suas investigações. No entanto, depois da publicação das “Ideias”, muitos desses alunos se dividiram em duas vertentes com base no âmbito de aplicação dessas novas contribuições, sendo um grupo inspirado pela orientação “idealista” e o outro pela orientação “realista” (Bello, 2000). Para um melhor entendimento desses posicionamentos, cabe esclarecer que, como explica Taddei (2009), o chamado “idealismo” filosófico possui a tese na qual a realidade depende da consciência ou do eu (dependendo o caso) para existir, enquanto o “realismo” possui a tese na qual a realidade não depende da consciência ou do eu para existir.

Em 1913, Husserl, ao publicar as suas “Ideias”, denominou sua Fenomenologia de “idealismo fenomenológico”, dando a impressão de que ela estava se aproximando de um tipo de idealismo. Esse novo posicionamento, pareceu para alguns alunos e discípulos um distanciamento daquela Fenomenologia inicial, pautada na sua noção de intencionalidade e nas essências, desenvolvida a partir de sua oposição ao psicologismo de F. Brentano.

Aqui é necessário retomar as análises de Husserl desde a gênese de sua Fenomenologia, para observar mais de perto as diversas acolhidas de seus discípulos. Durante os anos de 1900 a 1913, o método fenomenológico se consolidou nas investigações de Husserl e, permitiu assim, do ponto de vista teoria do conhecimento, uma constante discussão entre os seus discípulos, principalmente aqueles que faziam parte do Círculo de Gotinga. Mesmo em sua obra “Ideias”, percebemos em sua *Introdução*, que Husserl manteve a ideia da Fenomenologia não só como uma “ciência de fenômenos”, mas, sobretudo, como uma ciência “eidética”, “a priori”, na qual um estudo em volta das essências ainda é exigido. Logo, a Fenomenologia como a ciência das essências, permite a garantia legal de um conhecimento fundamental, universal e evidente, afastando-se de qualquer posição em relação do psicologismo e do naturalismo.

Todavia, Husserl em sua nova via da fenomenologia, substituiu a palavra “ideia”, introduzida desde Kant, pela palavra “essência” ou *Eidos (Wesen)*, constatando que não é algo somente individual, mesmo que tenha a possibilidade de baseá-la em uma visão individual. Assim, a “essência” se refere tanto aos dados empíricos, quanto aos dados não-empíricos, imaginários ou fantásticos. Para Husserl, então:

‘Essência’ designou, antes de mais nada, aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é. Mas cada um desses “o quê” ele é, pode ser “posto em ideia”. A intuição empírica ou individual pode ser convertida em visão de essência (ideação) -

possibilidade que também não deve ser entendida como possibilidade empírica, mas como possibilidade de essência. O apreendido intuitivamente é então a essência pura correspondente ou *eidos*, seja este a categoria suprema, seja uma particularização dela, daí descendo até a plena concreção (Husserl, 1913/2006, p. 34).

Com isso, Husserl seguiu a direção de uma pesquisa baseada em uma “visão de essências”. Partindo da constatação que o humano está imerso em um mundo que o envolve e que esse é um mundo no qual estão presentes as coisas, o eu, outros humanos, a natureza, a cultura, os bens e os valores (Bello, 2000), em que não se pode negar a “tese” do mundo, ou seja, a questão reconhecer e aceitar o mundo como existente; é necessário, agora, suspender essa tese e “colocá-la entre parênteses”. É desse modo que Husserl começa uma sutil análise de como colocar o mundo em questão, fixando então em uma suspensão ou *epoché mundana*, na qual a atenção não é fixada em um aspecto do mundo, mas refere-se a um “apagar uma luz sobre algo” para se diminuir a atenção de algo por um momento, para poder assim “reduzir” (Bello, 2000). A *epoché* é caracterizada, então, por um ato voluntário que se origina do indivíduo apenas ao passo em que ele “se decide por algo”, ou seja, sua atenção é deslocada “da pura factualidade para a essencialidade” e é demandado pela sua insuficiência e pela opacidade do fato. Desse modo, Husserl coloca entre parênteses a questão da existência das coisas, a qual prossegue com toda a sua vigência subsistindo nos parênteses, para que a essência receba atenção (Bello, 2000).

Destacamos, anteriormente, como a Fenomenologia, a partir da redução, não alcança apenas as essências, mas também a própria consciência fundadora. Husserl, então, munido de sua redução fenomenológica pôde chegar, por assim dizer, a consciência como aquela que apreende o dado objetivo e como pode ser investigada a objetividade pura no instante em que ela se revela na vivência, depois que a posição empírica estiver completamente neutralizada. Então, confirma

Husserl que:

Mediante a redução fenomenológica abriu-se para nós o reino da consciência transcendental, enquanto ser “absoluto” num determinado sentido”, sendo assim, uma “protocategoria dos ser em geral [...], na qual radicam todas as outras regiões do ser, à qual estas estão referidas por sua essência, e da qual, portanto, todas são por essência dependentes (Husserl, 1913/2006, p. 165).

A “fenomenologia das vivências puras” das “Investigações Lógicas” tinha conduzido uma certa ideia de realismo filosófico, porque estava centrada na “visão de essência” da consciência intencional, mas que diferentemente do realismo tradicional, conduziu fenomenologicamente o conceito de consciência intencional, bem diferente daquele tipo de predicamento centrado em um solipsismo egocêntrico. Mesmo assim, a concepção de consciência intencional fenomenológica aproximou alguns seguidores da concepção de realismo, porque, traz a ideia que as coisas que usualmente aparecem não dependem da natureza da consciência ou do eu para existirem, como também não dependem da referência intencional para serem o que são. As coisas/fenômenos são reveladas pela consciência e, dessa maneira, permite o surgir do sentido e não apenas seus dados sensíveis, sendo o sentido de as coisas estar dado mesmo antes de terem uma relação com os atos (Taddei, 2009). Isso significa uma nova consideração, ou seja, fenomenológica sobre as coisas, mantendo ainda como ponto de partida os dados (*die Gegebenheiten*), o mundo dos sentidos, como por exemplo, as cores, as formas etc., mas que não se confundi com a concepção positivista convencional, porque é uma “positividade de essências” que visa chegar à pureza da doação originária, intuindo os elementos *a priori* já presentes (Fidalgo, 2011).

De modo geral, a realidade está dada como por substrato, *a priori*, “carregada de uma essencialidade” que constituem uma unidade (Bello, 2000, p. 63). Assim, por exemplo, “o número

três é o substrato formal de uma essencialidade que determina o número três como número três” (Bello, 2000, p. 63). O que importa então é determinar fenomenologicamente os dados originários da consciência de maneira clara e evidente, a partir de análises minuciosas que possibilitem a evidência imediata dos objetos visados. “O que o fenomenólogo pretende com a pergunta não é menos que a evidenciação dos objetos significados e através de comparações, apurar os momentos essenciais dos mesmos” (Fidalgo, 2011, p. 307). Na apreensão da essencialidade, a partir da doação das coisas, “fenomenologia realista” será caracterizada pelo uso sistemático da intuição, em que o tipo de análise ou visão aplicada objetiva o “fenômeno primário, originário da realidade”, sem se restringir na “realização fatural no mundo existente” (Bello, 2000, p. 64), uma vez que o real é “realizador” de maneira positiva de sua essencialidade.

Edith Stein (1891-1942), aluna e assistente de Husserl, sugeriu que, na análise fenomenológica, devemos “seguir” a maneira de como as “coisas” nos são apresentadas, desde suas qualidades e dados sensíveis, ao invés de estabelecer a elas categorias conceituais que as determinam e as limitam. Stein, então exemplifica isso, dizendo que ao percebermos um estímulo de luz que nos conduz a olhar para a lâmpada, percebemos esse estímulo em nós, com isso temos garantido o início de uma análise reflexiva. Isso quer dizer que ao:

Assumimos então a existência de "estímulo" no sentido imanente, previamente afirmado nos dados de sensação, desencadeia-se um movimento no sujeito, não como algo que existe externamente e que opera causalmente nele. Os dados da sensação aparecem como algo que usa minha vida presente e que a preenche, no entanto, em certo sentido, é independente de mim. Aparece sem ser chamado, entra no contexto de minha vida, rompendo talvez o processo de pensamento em que vivia (Stein, 2005, p.21).

Logo, a coisa sensível que está dada de antemão, como exemplifica Stein (2005), “motiva”

o pensamento e o pensamento sobre a coisa. Em termos fenomenológicos, temos então dois lados do conhecimento, o objeto conhecido na sensação (luz, lâmpada) e o sujeito que conhece (espírito), porém seguindo Husserl, não há nada anterior a aparição da coisa, ou seja, as coisas se dão à luz tal como são. Entretanto, com as novas análises publicizadas na obra “Ideias” que levaram Husserl à chegada da esfera da “consciência transcendental” como consciência absoluta, fundadora e constituidora, teve-se então um reposicionamento no entendimento da Fenomenologia, agora como um “Idealismo fenomenológico”. Esse novo posicionamento de Husserl fez com que os discípulos, principalmente aqueles do Círculo de Gotinga, interpretassem essas análises como uma “virada idealista”, gerando críticas e certos afastamentos teóricos de alguns de seus alunos mais próximos (Bello, 2000).

1.4. A Fenomenologia para Dietrich von Hildebrand: a essência e realismo fenomenológico.

Anteriormente, falamos brevemente da trajetória de von Hildebrand, começando pelos seus estudos na Filosofia e seu contato com a Fenomenologia de E. Husserl, a qual se tornou uma inspiração metodológica, principalmente em suas investigações sobre os valores e a afetividade ⁶. Abordamos também que, apesar de sua apropriação da filosofia fenomenológica e do método fenomenológico, no decorrer do desenvolvimento da própria Fenomenologia, segundo os avanços de Husserl, Scheler e Reinach, von Hildebrand assumiu uma posição particular, aceitando, elaborando e criticando a Fenomenologia.

⁶ No momento da defesa da tese de doutoramento de Hildebrand, Husserl disse: "No entanto, sua verdadeira força, seus resultados significativos e originais residem principalmente na esfera afetiva, as análises que preenchem os capítulos III a VIII, da parte II, que surpreendem com um conhecimento íntimo e sem precedentes, as múltiplas formas de consciência afetiva e seus correlatos representativos. Dito isto, só posso pedir o título de *opus eximium* para esta importante obra" (Husserl, 1992, p. 5, *tradução nossa*).

No entendimento de von Hildebrand, a Fenomenologia é uma filosofia que se opõe a qualquer idealismo, subjetivismo, relativismo e, principalmente, refuta qualquer psicologismo. A Fenomenologia é para o filósofo uma análise rigorosa e intuitiva das “essências genuínas e altamente inteligíveis” (Hildebrand, 2000, p. 213). Isso significa que a Fenomenologia é uma filosofia que estabelece o contato intuitivo com o que aparece (fenômenos), que permite revelar sua “essência genuína” daquilo que está em toda a hipótese, construção e especulação, e, não apenas na observação e indução. Hildebrand, portanto, mantém a ideia da Fenomenologia como ciência de fenômenos, cujo método é legitimado intuitiva e epistemologicamente, fundado na distinção entre simples unidades morfológicas e suas essências genuínas. A posição segue a ideia de Fenomenologia tal como Husserl concebeu em suas “Investigações Lógicas” que,

Esta, tal como a fenomenologia pura das vivências em geral, que a abarca, tem exclusivamente que ver, numa generalidade pura de essência, com as vivências captáveis e analisáveis na intuição, mas não com as vivências empiricamente apercebidas, enquanto factos reais, [...]. As essências, diretamente captadas na visão das essências, e as conexões, que se fundam puramente na essência, são descritivamente trazidas pela Fenomenologia à expressão genuína em conceitos relativos à essência e em asserções de essência relativas à lei (Husserl, 1900/2007, p. 26).

É a partir desse entendimento que von Hildebrand encontra na Fenomenologia uma filosofia e método filosófico autêntico que possibilita, partindo das vivências puras, encontrar as coisas (fenômenos) mesmas em suas essencialidades, suas essências genuínas (puras), dado contato intuitivo, pela doação imediata e originária. Na continuidade, segundo Hildebrand (2000), esse acesso fenomenológico às coisas mesmas não se limita a um conhecimento *a priori*, ou seja, a apreensão das essências genuínas, mas ainda, nos permite o contato existencial com a realidade.

1.4.1. A Fenomenologia como forma de conhecimento, segundo von Hildebrand.

Hildebrand apropriou-se da Fenomenologia como método de investigação filosófica, um método que trata diretamente da essência de determinados objetos, sendo captados e conhecidos por meio da vivência. Esses objetos (coisas) são aqueles que possuem uma “relevância existencial”, de modo a serem os primeiros objetos captados pelo “olhar intelectual”, em comparação aos demais objetos presentes na realidade. Essa “relevância intelectual” dos objetos é o que possibilita em uma investigação, por exemplo, diferenciarmos uma ilusão de uma alucinação, a partir do momento que, a partir da explicitação daquilo que se manifesta, temos a captação de cada significado do objeto. Desse modo, a chegada à essência própria do objeto faz com que apareça em uma imediatez singular (Hildebrand, 1983).

A essência que os objetos possuem é a base da questão para von Hildebrand, uma vez que, ao possuírem sua própria “relevância existencial”, exprimem uma unidade interna completamente necessária e não condicionada. Para Hildebrand (2000), a experiência reflexiva que capta a essência do objeto é chamada de “eidética”, seguindo a análise fenomenológica, porém também recorreu ao termo “intuição espiritual”. Por isso, em seu entendimento, a análise fenomenológica não busca apenas “descrever” os objetos captados pela experiência, mas sim, em evidenciar de maneira precisa o estado das coisas fundadas em sua essência, buscando alcançar ao máximo a conexão entre o estado das coisas e a essência na qual estão baseados (Hildebrand, 1983).

Seu modo de pensar a investigação filosófica, ou seja, fenomenológica, conduziu Hildebrand criticar fortemente a Filosofia que predominava em sua época, principalmente as filosofias positivistas, outras baseadas em algum tipo de sensualismo empírico e, posteriormente, as relativistas e niilistas. Desse modo, pensando eideticamente sobre isso afirmou que: “Reduzido

a sua essência, o credo filosófico de tais homens, positivistas lógicos e semânticos, por exemplo, equivale a uma negação da filosofia” (Hildebrand, 2000, p. 9), colocando-a, muitas vezes, a serviço da ciência ou, até mesmo, dissolvendo seu objeto próprio de modo científico. Por isso, concluiu, Hildebrand, que esses homens que chamam a si mesmo de filósofos, abandonaram o autêntico método de investigação, o método filosófico (Hildebrand, 2000). O filósofo propriamente dito é aquele que inicia sua investigação a partir da verdadeira natureza do conhecimento filosófico, do reconhecimento de seu objeto filosófico, da dignidade epistemológica e, principalmente de sua vitalidade existencial.

Assumindo essas condições, o filósofo assume a sua autêntica condição, enquanto ser humano, de ser um “perguntador” e, por assim dizer, porque revela as perguntas fundamentais sobre o sentido e não-sentido da vida, do destino do humano, e principalmente as perguntas sobre a raiz última do ser (Hildebrand, 2000). Em relação às perguntas sobre ser, Hildebrand nos esclarece que são as “perguntas incondicionais que vivem no coração do homem” e que por mais que tenham sido marginalizadas e esquecidas, voluntariamente, essas “perguntas fundamentais de todo homem são, pois, religiosas e filosóficas”, constituindo assim o “componente fundamental da mente humana” (Hildebrand, 2000, p. 18).

Diante desse reconhecimento filosófico, Hildebrand (2000) entende então que o conhecimento filosófico, pautado na ideia de que o conhecimento só pode ser compreendido a partir de si mesmo; é maneira de captar espiritualmente o mundo e a si mesmo. Essa “captação espiritual” significa sua participação intencional, ou seja, seu modo de pessoa espiritual, de “um ser consciente, que tem uma estrutura intencional e capacidade de transcender a limitada espera de si mesmo” (Hildebrand, 2000, p. 21). Por isso, afirma Hildebrand que o conhecimento filosófico só pode estabelecer-se sobre a base da pessoa humana espiritual, que resulta em uma ativa

“apreensão cognoscente”. Para o filósofo em seu filosofar, a apreensão cognoscente é o contato único com ser, cujo ser pode mostrar-se em sua natureza própria (essência); e, por ser um contato espiritual, está na condição de ser uma participação intencional, por isso, não constitui uma produção de objetos, senão sua captação receptiva deles (Hildebrand, 2000).

Destarte, o filósofo fenomenólogo, não se limitou e nem acreditou poder apenas conhecer a natureza qualitativa das coisas, simplesmente recolhendo informações sobre os dados de algo. O fenomenólogo, na acepção de Hildebrand, está em uma posição de plena receptividade da qualidade própria das coisas e de sua plenitude existencial, captando “o perfume essencial das entidades espirituais e culturais” (Hildebrand, 2000, p. 215).

O método fenomenológico, a investigação como fenomenológica, permite sim a apreensão cognoscente das qualidades das coisas. Ela permite o autêntico contato existencial com a realidade em uma plenitude viva. Logo, a Filosofia se encontra na própria vida, muito mais que ciência, que se estabelece sempre em uma tendência antiqualitativa. Mas, também porque as questões filosóficas, como descreve Hildebrand (2000), assumem importância e profundidade, comparado às outras ciências, por estarem frente à vida e às questões decisivas do humano. Ainda, porque é um protótipo do conhecimento geral, que tem uma continuação linear e elevada que o conhecimento ingênuo e da ciência; e que, por fim, possibilita a apreensão cognoscente ou o contato com a realidade enquanto viva. Somente filósofo tem um contato próprio e vivo com a realidade, tratando com atenção e apreço o aspecto genuíno da realidade, podendo cumprir assim suas mais profundas intenções com a mesma.

Quanto à vida humana, a investigação filosófica tem efeito profundo nela, uma vez que o centro espiritual do raciocínio inorgânico, por exemplo, não tem uma reflexão filosófica atuando sobre ele, não está presente no contato ingênuo e vivo. Agora, diferentemente, o papel da

investigação filosófica está em iluminar e purificar, fenomenologicamente, as impressões obtidas nesse contato orgânico, vivo e ingênuo (Hildebrand, 2000). Por isso ter esse princípio na missão da Filosofia se faz importante para os filósofos, porém isso também deve ser considerado para aqueles que não são filósofos, principalmente para os que possuem uma personalidade aberta à verdade.

No entanto, completa Hildebrand (2000), existe também um terceiro grupo de pessoas para qual a investigação filosófica tem sua importância, ou seja, diz respeito a aquela pessoa ingênua que não consegue alcançar um entendimento teórico da verdade filosófica. Então, no conjunto da vida, o filósofo aprofunda, purifica, ilumina e consolida por completo o contato vivo com o mundo dos objetos para si, para fundamentar outros saberes (científicos) e no auxílio do homem ingênuo (Hildebrand, 2000).

2. A investigação fenomenológico-realista das vivências e da pessoa humana: os três centros espirituais.

É importante agora localizarmos como von Hildebrand pautou a sua investigação antropológico-filosófica. Bem, temos visto até aqui que ele se posicionou junto a outros fenomenólogos no chamado “realismo fenomenológico”, especificamente não aceitando a concepção de “fenomenologia transcendental” como um idealismo fenomenológico, porque não compreendeu a necessidade de fundamentar as coisas mesmas na consciência transcendental. Mas, para entender melhor a questão, comecemos com a ideia geral do “realismo”.

De maneira ampla, o realismo, do ponto de vista espontâneo, ingênuo, como corrobora Morente (1980, p. 102), postula a “existência do mundo, das coisas que constituem o mundo, e de nós, dentro desse mundo como uma de tantas coisas”. Agora, quando o realismo assume um ponto

de vista epistemológico, ou seja, a partir de reflexões críticas, como explica Hessen (2000), temos o “realismo natural”. Nesse realismo natural, mesmo mantendo a afirmação que as coisas são reais, existem independentemente da consciência e a prioridade das qualidades das coisas sobre a consciência, temos presente a argumentação filosófica sobre isso. Mas, ainda existe, como expõe Hessen (2000), um “realismo crítico”, que se fundamenta exclusivamente em reflexões crítico-epistêmicas, como vão demonstrar principalmente os filósofos e psicólogos modernos, cujas propriedades presentes nos conteúdos perceptivos, por exemplo, não são provenientes das coisas reais, mas são qualidades apreendidas (qualidades secundárias, como cores, sons, odores, sabores, etc) por nós por meio de um sentido, assim existem apenas em nossa consciência.

Entendido o realismo na tradição filosófica, passemos então a compreender o posicionamento de Hildebrand quanto ao chamado “realismo” na Fenomenologia. Como dito anteriormente, Hildebrand fez parte inicialmente do grupo fenomenólogos de Munique, que era composto por diversos estudiosos, filósofos e psicólogos, que tinham uma leitura e orientação fenomenológica mais independente da Fenomenologia de Husserl. Isso aconteceu porque os estudos e as investigações fenomenológicas desse grupo ocorriam de forma indireta e autônoma, sem as orientações diretas de Husserl. Desse modo, foram caminhando não no sentido de aplicar as diretrizes do pensamento de Husserl, mas sim, no sentido de apropriar-se da Fenomenologia um método objetivo da filosofia (Fidalgo, 2011).

Diante disso, as investigações filosóficas e outras psicológicas, produzidas principalmente pelo grupo de Munique foram designadas como “realista” pelo próprio Husserl, que utilizou o termo “realismo” para caracterizar o trabalho filosófico deles com uma conotação negativa e como sinal de reprovação desses estudos como fenomenológicos. Na opinião de Husserl, eles não tinham compreendido a “redução transcendental” e o “idealismo fenomenológico” no seu sentido próprio

e profundo, ficando apenas no estado inicial da investigação fenomenológica (Fidalgo, 2011).

De todo modo, mesmo que a princípio o termo “realismo” tenha sido aplicado em um sentido negativo por Husserl, por fim, a Fenomenologia de Munique passou a ser entendida como uma “fenomenologia realista”, caracterizando mesmo o que os fenomenólogos de Munique almejavam com a Fenomenologia (Fidalgo, 2011). Por isso, de acordo com Fidalgo: “[...] o termo realismo é altamente apropriado para especificar a fenomenologia de Munique na medida em que, simultaneamente, a insere na linha do realismo lógico da filosofia austríaca e a demarca radicalmente de uma concepção filosófica de tipo transcendental” (Fidalgo, 2011, p. 31). Por isso, não houve entre os fenomenólogos de Munique, assim como von Hildebrand, uma reivindicação explícita ao realismo filosófico e nem ao realismo fenomenológico.

Um aspecto do “realismo fenomenológico” de Munique que podemos destacar está relacionado com a ideia de “fenomenologia do objeto”, cuja investigação está voltada “para o objeto em causa, deixando na sombra o sujeito que o apreende” (Fidalgo, 2011, p. 239). Nesse sentido, como analisa Fidalgo (2011), essa ideia está pautada em um realismo lógico, porque parte de um fundamento ontológico e lógico, que a apreensão da essência do objeto determina as leis do pensamento objetivo. Sendo assim, esse posicionamento fenomenológico “significa, portanto, a validade incondicionada das essências, o mesmo é dizer, o carácter apriorístico do objeto face ao sujeito que o conhece ou pode vir a conhecer” (Fidalgo, 2011, p. 240). E, mais especificamente entre esses fenomenólogos, ao investigarem as essências intuídas por terem “uma subsistência e validade próprias totalmente independentes do sujeito que as conhece” (Fidalgo, 2011, p.13).

Esse foi o contexto e o posicionamento fenomenológico que encontramos no grupo de Munique e que se estendeu à Gotinga, devido a mudanças de cidade de alguns desses integrantes e que influenciou decisivamente o pensamento de D. von Hildebrand. Cabe-nos então compreender

como esse posicionamento realista está presente nas investigações fenomenológicas de von Hildebrand. É sabido que as preocupações filosóficas de Hildebrand estavam voltadas às questões éticas e ontológicas, pela proximidade com Max Scheler, mas, ao mesmo tempo, sabia-se que, para se conduzir essas questões era preciso também recorrer a questão antropológico-ontológica do ser humano. O mesmo panorama estava se presentificando nas investigações de Scheler.

É importante enfatizar que, como observa Crespo (2004), por mais de Hildebrand tenha se dedicado a descrição do ser humano, essa descrição estava alinhavada às suas preocupações morais e valorativas, levando-o de fato a uma consideração da pessoa em sua totalidade, isto é, descrevendo cuidadosamente suas dimensões cognitivas, afetivas, volitivas éticas, etc., conduzindo-o a uma espécie de “personalismo ético fenomenológico”.

Seguindo o espírito realista da incipiente Fenomenologia, Hildebrand (1983) sustentará sua investigação filosófica, de um lado tendo um “mundo para si”, em que na experiência a pessoa encontra sua particularidade frente a outros seres; e de outro, correlato, a pessoa consciente que experiencia uma série de dados que se mostram e manifestam em uma absoluta necessidade. Todavia, a consciência humana se destaca, pois é na consciência intencional que se revela o contato genuíno com a realidade e com o si mesmo. Isso porque, como nos mostra Hildebrand (1983), o contato existencial com a realidade, o ser afetado, acontece por sermos conscientes, ou seja, pela condição da consciência ser sempre “consciência de algo”, consciência dos fenômenos que são recebidos intencionalmente. Nesse sentido, conforme as iniciais descrições fenomenológicas de Hildebrand (2005), o ser humano está inserido em um mundo existente e é desse contato com o mundo que surgem suas reflexões, pensamentos e análises. Ainda, seguindo a sua descrição, ao ter contato com a realidade, nosso primeiro ato é o “dar-se-conta”, o “ser consciente”, ou seja, de termos consciência, pois, percebemos, observamos, nos damos conta que existem coisas ao seu

redor. Cabe ressaltar que não é “uma redução do mundo a meros fenômenos, nem uma descrição das aparências ou experiência subjetivas [sentido psicológico]”, mas “um verdadeiro contato intuitivo com um objeto dotado de uma essência genuína [...]” (Hildebrand, 2005, p. 213).

A consciência intencional, como bem observa von Hildebrand (1983), é a possibilidade única de sermos o que somos, aquela condição de possuímos a nós mesmos, de ser-consciente e ser completamente diferente: um ser espiritual. Nesse sentido, “a pessoa humana ocupa”, em verdade, como afirma Rovira (2006), “uma posição privilegiada no universo” (p. 25), porque fundamenta sua condição antropológica na consciência intencional e tem suas estruturas objetivas na realidade.

Esse modo de ser-consciente, de possuímos uma vida consciente nos conduz ter “vivências”, ou seja, uma consciência intencional que é caracterizada pela “relação racional e consciente entre a pessoa e um objeto” (Hildebrand, 1983, p. 190). Contudo, nem toda relação consciente tem uma relação significativamente racional, apesar de ser uma relação. Por isso, Hildebrand (1983) distingue fenomenológico-eideticamente as vivências, identificando ser essa uma das distinções mais importante que se deve levar a cabo sobre a questão da vida consciente do ser humano.

Destarte, segue o fenomenólogo distinguindo a vida consciente em “vivências não-intencionais” e as “vivências intencionais”. As “vivências não intencionais” são aquelas que não possuem uma relação significativa e racional com o objeto, como os “meros estados”, como fome, sede, cansaço e mau humor, que existem em nós como simples fatos, pois ocorrem quando causados por uma situação ou objeto, não podendo confundir o nexos causal com a relação intencional. E, ao lado dos meros estados estão as “tendências teleológicas”, que são os fenômenos físicos imanentes, como por exemplo, o impulso e o instinto, que se “caracterizam por um

movimento interno até o objeto”, que “nos empurra, ou nos guiam até algo”, mas que apesar de existir um certo elemento significativo (inteligência e vontade), não é a inteligência intencional, porque na tendência teleológica existe uma inteligibilidade própria da causa final que busca uma finalidade (Hildebrand, 1983, p.193).

Em contrapartida, temos as “vivências intencionais” que são aquelas que possuem uma relação significativa e racional com o objeto, sendo portadoras de um caráter receptivo. E, aqui, Hildebrand (1983) ao descrever o próprio dessas vivências, estabelece uma distinção em: “vivências receptivas ou atos cognitivos” e “vivências de resposta”. Essas duas vivências intencionais se mostram eideticamente diversas em alguns aspectos, sendo que: os “atos cognitivos” (*kognitive Akte*) fundamentalmente de caráter receptivo, perceptivo no sentido amplo, em que o significado vem do objeto a nós e, por isso, são caracterizados por uma “consciência de algo”, ou seja, consciência de um objeto; mas, ainda, são “vazios”, porque se fazem com os objetos. Esses atos cognitivos são as nossas percepções, imaginações ou recordações de um determinado objeto. Enquanto, as “vivências de resposta (*Antworten*)”, são caracterizadas por se manifestarem de forma espontânea, porém o significado parte de nós, sendo que nosso conteúdo nosso vai de encontro ao objeto. É a nossa resposta a ele. Na alegria, por exemplo, não temos consciência de algo, “senão que ela mesma é uma entidade consciente, uma realidade que traz o ser consciente”. Nesse exemplo vemos que “a alegria, que é humana, é o conteúdo qualitativo está em nosso ato, ou seja, ao lado do sujeito e não no objeto” (Hildebrand, 1983, p. 193). Temos como vivências de resposta a alegria, a tristeza, o amor, o ódio, a esperança, o temor, entre outros (Hildebrand, 2014). Ainda, sobre as vivências de resposta, Hildebrand (1983) também identifica três classes de respostas: as teóricas (*theoretische Antworten*), que estão ligadas a esfera do conhecimento; as volitivas (*Willensantworten*) que oferecem atitudes frente ao objeto e, por fim, as afetivas (*affektive*

Antworten) que qualificam e dão importância ao objeto.

Com essa descrição percebemos como o ser humano é um complexo vivencial, um ser-afetado, cuja individualidade atinge sua máxima expressão na “pessoa humana”, porque, segundo von Hildebrand (1983), uma vez que é um ser-consciente único em uma relação significativa com o mundo e, está em constante síntese de atos cognitivos, afetivos e volitivos; o ser humano é, então, um ser-espiritual, que é constituído de três centros espirituais: o entendimento, a vontade e o coração, os quais iluminam a realidade objetiva e a si mesmo com a qual em cada caso a pessoa entra em contato.

O primeiro centro espiritual da pessoa humana é o “entendimento”, o qual permite à pessoa um descobrimento de sua própria natureza, por meio do contato intencional com o ser. Segundo Hildebrand (1996/2014), “o conhecimento mais digno é o conhecimento *a priori*”, que possui três características centrais: uma “certeza absoluta”, uma “inteligibilidade incomparável” e uma “necessidade intrínseca”; e o modo de ser dos objetos e a sua unidade essencial é o que diferencia o conhecimento *a priori* do empírico. Continua o filósofo que essa unidade pode ser de três tipos: as unidades que se restringem ao conhecimento sensível, singular e descritivo, as chamadas “unidades caóticas e acidentais”; em segundo, temos aquelas em que há uma autêntica generalização, mesmo sendo um conhecimento sensível, são as “unidades dos tipos genuínos”; e, por último, há aquelas que ocorrem em virtude da consistência interna, que são acessíveis na intuição intelectual, são as “unidades essencialmente necessárias”. No entanto, vale ressaltar que aqui o conhecimento *a priori*, mesmo baseado na experiência, está sempre em referência ao modo de ser ou à essência de algo (Rovira, 2006).

O segundo centro da pessoa humana condiz a esfera da “vontade”. Na acepção de Hildebrand (2005, p. 67) essa esfera possui duas dimensões simultâneas: “aquela que se posiciona

diante do objeto e aquela que comanda”. É dessas dimensões que se manifestam três formas de liberdade, segundo o filósofo, sendo: a primeira, aquelas que as coisas vão diretamente para a vontade; a segunda, que as coisas não estão diretamente na vontade; e, a terceira que as coisas atuam na insistência ou término contínuo. Então é com essas três formas de liberdade, que encontramos as manifestações em que o bem e o mal se revelam, ou seja, as respostas, as ações, os vícios e as virtudes. Por isso, Hildebrand nos diz que no centro da vontade há a essência da moralidade, a qual se revela a questão da importância “subjetivamente, em si mesmo e como um bem objetivo para a pessoa” (Rovira, 2006 p. 166).

Por fim, o terceiro centro espiritual da pessoa humana: o centro afetivo ou o “coração”. O “coração” é onde encontramos a afetividade, ou melhor, as “respostas afetivas”, como são denominadas por Hildebrand. De fato, para o filósofo são as respostas afetivas que “preenchem, com efeito, as condições indispensáveis de toda experiência espiritual, pois envolvem tanto o conhecimento de um determinado estado de coisas quanto a apreensão dos valores ontológicos e qualitativos presentes em tal estado de coisas” (Hildebrand, 1996/2014, p. 64). Há diversas respostas afetivas, no entanto, o amor está em um lugar central, visto que ele é “uma resposta ao valor da pessoa como um todo” (p. 62). Assim, o amor possui algumas características, entre elas estão que: “aspira à unidade com o ente querido”, está sempre atualizando, ou seja, é uma resposta “supercorrente”, há um interesse pela felicidade do outro, e, há um comprometimento e autodoação (Rovira, 2006, p. 168).

Na esfera afetiva, a relação com a realidade é o que torna possível a manifestação das emoções e dos sentimentos, permitindo a movimentação das vivências afetivas de acordo com as suas peculiaridades, gerando uma resposta que vai de encontro com cada pessoa. Assim, a esfera afetiva torna-se uma “caixa de ressonância” que possibilita a realidade com suas peculiaridades

vibrar, promovendo uma “coloração afetiva” da vida. Dessa maneira, a dimensão afetiva tem um papel essencial na pessoa humana, pois no encontro entre o ser humano e a realidade, o mundo, a vida e o próprio ser humano passam a assumir características que estão baseados na esfera afetiva (Jiménez, 2013).

Sobre essa questão devemos acrescentar que von Hildebrand ao identificar a afetividade como uma vivência, ou seja, intencional, também a considera como espiritual, uma vez que a relação significativa entre a pessoa e o objeto – a intencionalidade –, como vimos, é a primeira evidência do ser consciente, ser-afetado, como aquela como propriamente humana. A resposta afetiva então está para além dos meros estados e das tendências teleológicas, como usualmente é entendida na Filosofia, Psicologia e outras áreas, porque, como explica Hildebrand, “é uma manifestação desse traço fundamental da pessoa espiritual, que a diferencia de todo ser que nos seja conhecido, não está presa da implantação imanente da “enteléquia” de seu próprio ser, mas que pode transcendê-lo” (Hildebrand, 1996/2014, p. 09).

CONSIDERAÇÕES GERAIS

Dietrich von Hildebrand foi um filósofo que vivenciou suas questões com muita imensidade, garra e determinação, de modo a ser apelidado por sua esposa Alice von Hildebrand como um filósofo portador de uma “alma de leão”. Isso se deve às suas convicções filosóficas e crenças teológicas. Mas, percebemos outra demonstração de sua bravura no seu envolvimento com a Fenomenologia nascente, uma filosofia que na época ainda era muito criticada e laboriosa em termos de investigação e método, apesar de trazer uma grande inovação. Foi portador dessa “alma de leão” que decidiu estudar com o próprio E. Husserl, mas que seguiu seus próprios passos na Fenomenologia, mesmo assumindo certas contrariedades com seu mestre.

A partir das “Ideias” que elevou a Fenomenologia a uma “virada idealista”, o que acabou dividindo o grupo de filósofos e estudantes, D. von Hildebrand assumiu, por fim, a posição do “realismo fenomenológico”, entendendo que o ponto de partida de uma investigação filosófica está pelo contato existencial com a realidade, uma vez que o ser humano está inserido em um mundo que existe e é desse mundo que veem suas reflexões, pensamentos e análises. Todavia, reconheceu que essa investigação deve ser fenomenológica por evidenciar que a consciência intencional, fundamentado na revelação das “coisas mesmas” e que somente assim poderemos chegar na essência genuína de algo.

Em suas investigações filosóficas, principalmente relacionadas a consciência intencional Hildebrand recorreu, como seu amigo de Munique, Max Scheler, a descrição antropológico-ontológica do ser humano. De modo que, ao estudar as vivências intencionais, constatou que o ser humano pela sua consciência intencional é um ser constituído de centros espirituais: o entendimento, em que pelo contato intencional com o ser, possibilita à pessoa o conhecimento racional de sua própria natureza; a vontade, revelando a importância e o significado das coisas, possibilitando uma tomada da moralidade e valores; e, por fim, a afetividade ou o coração, cujas vivências afetivas, são entendidas para além dos meros estados (instintivos e psíquicos) por serem possuidoras de elementos intencionais, espirituais.

As respostas afetivas ou afetividade assumem um lugar privilegiado na filosofia fenomenológica de von Hildebrand, não só por terem sido uma das bases de sua análise sobre a “Ética”, mas sobretudo, por se mostrar como fundamento ou centro afetivo da pessoa humana e porque possibilita nos situar existencialmente na realidade, ou seja, vibrar a vida em tons coloridos. A esfera afetiva, no momento que o ser humano está em contato com a realidade, gera uma resposta como emoções, sentimentos e valores que vão de acordo com cada indivíduo em particular,

permitindo o acesso pleno com a realidade.

ESTUDO II

A VIVÊNCIA AFETIVA COMO CENTRO ESPIRITUAL DA PESSOA HUMANA

Resumo

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) foi um filósofo que teve as suas preocupações voltadas às questões éticas e ontológicas. De acordo com o próprio filósofo, a ética é o fundamento da pessoa humana (centro da pessoa), uma vez que nos possibilita situar existencialmente na realidade. Em sua análise fenomenológica sobre a ética e a moral, Hildebrand traz a questão das vivências, as quais podem ser divididas em: vivência não-intencional, que são os meros estados e as tendências teleológicas; e vivência intencional, que são os atos cognitivos e as respostas em geral (resposta teórica, resposta volitiva e resposta afetiva). O jovem filósofo se debruça sob a resposta afetiva, pois segundo ele é na esfera afetiva que a realidade se manifesta. E o elemento presente no centro da esfera afetiva é o coração, um componente que vai do corpo à espiritualidade. Desse modo, a proposta desse estudo é explicitar as análises fenomenológicas da afetividade de D. von Hildebrand, a partir de suas descrições antropológico-fenomenológicas, para isso, foi utilizado o método teórico-bibliográfico.

Palavras-chave: fenomenologia; vivências; afetividade; coração.

Abstract

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) was a philosopher whose concerns were focused on ethical and ontological issues. According to the philosopher, ethics is the foundation of the human person (center of the person), since it allows us to existentially situate ourselves in reality. In her phenomenological analysis of ethics and morals, Hildebrand raises the question of experiences, which can be divided into: unintentional experience, which are mere theological states and tendencies; and intentional experience, which are cognitive acts and responses in general (theoretical response, volitional response and affective response). The young philosopher focuses on the affective response, because according to him it is in the affective sphere that reality manifests itself. And the element present at the center of the affective sphere is the heart, a component that goes from the body to spirituality. Thus, the purpose of this study is to explain the phenomenological analysis of D. von Hildebrand's affectivity, from his anthropological-phenomenological descriptions, for this, the theoretical-bibliographic method was used.

Keywords: phenomenology; experiences; affectivity; heart.

INTRODUÇÃO

Dietrich von Hildebrand (1889-1977), foi um filósofo que teve o privilégio de estudar com reconhecidas personalidades da Filosofia e Psicologia do século XX, intelectuais acadêmicos como: Theodor Lipps (1851-1914), seu primeiro mentor na Universidade de Munique; e, Max Scheler (1874-1928) que se tornou um amigo próximo, tendo um papel essencial em sua vida pessoal em sua conversão ao catolicismo. Sabemos ainda que foi com Scheler que Hildebrand pôde conhecer a Fenomenologia e seu fundador, o filósofo Edmund Husserl (1859-1938).

Assim, sob a orientação de E. Husserl que o jovem Hildebrand encaminhou seu doutorado e manteve-se ao lado do mestre até o momento da publicação do “Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia fenomenológica” em 1913, quando seus alunos e discípulos consideraram a obra como uma “virada idealista” da Fenomenologia. Diante disso, seus discípulos se dividiram em dois grupos: um com orientação “idealista”, a tese na qual a realidade depende da consciência ou do eu (dependendo o caso) para manifestar-se; e, o outro de orientação “realista”, a tese na qual a realidade não depende da consciência ou do eu para manifestar-se. Com isso, von Hildebrand junto com outros integrantes do chamado “Círculo de Gotinga”, mantiveram-se na posição realista e acabaram se distanciando desse considerado “giro” idealista do pensamento fenomenológico de Husserl (Hildebrand, A, 2002; Fidalgo, 2011).

A filosofia de Hildebrand é considerada uma filosofia fenomenológica realista, porque busca estabelecer um contato intuitivo com as coisas que aparecem (fenômenos), revelando assim sua “essência genuína”, presente em toda hipótese, construção e especulação teórica, e, não apenas na observação e indução. Portanto, seu filosofar se diferencia de qualquer idealismo, relativismo, positivismo e subjetivismo, principalmente aquele do psicologismo da época, que estabelecia leis naturais ou causais para a questão do conhecimento. O realismo considerado presente na filosofia

fenomenológica de Hildebrand, está voltado “para o objeto em causa, deixando na sombra o sujeito que o apreende” (Fidalgo, 2011, p. 239).

É como esse impulso filosófico que Hildebrand produziu diversas obras nos campos da Filosofia, Fenomenologia, Psicologia e Teologia. Com isso, escreveu diversas obras, entre elas estão: “Ética” (1929) (*Ethics*), “O que é Filosofia?” (*What is Philosophy?*, 1960); “As formas espirituais da afetividade” (2016) (*Die geistigen Formen der Affektivität, en: Situationsethik und kleinere Schriften, Stuttgart, 1973*), “A essência do amor” (*Das Wesen der Liebe, 1971*); “Estética I” (*Aesthetics I, 1971*); “Estética II” (*Aesthetics II, 1977*); “O matrimônio” (*The marriage, 1929*), “Liturgia e Personalidade” (1934)/ (*Liturgy and personality, 1934*), “A Nova Torre de Babel. As manifestações da queda do homem de Deus” (*The New Tower of Babel: Modern Man's Flight from God, 1953*); “O coração: uma análise da afetividade humana e divina” (*The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity, 1965*); e “A afetividade Cristã” (*The Christian affectivity, 1968*).

Dentre todos esses títulos, não há dúvidas que a obra “Ética” (1929) é um clássico da filosofia moral contemporânea. As preocupações filosóficas iniciais de Hildebrand estavam voltadas para as questões éticas e ontológicas, isto que favoreceu inclusive sua proximidade com Max Scheler, e em parte pelo seu interesse nas questões ligadas à condição antropológico-ontológica do ser humano. Como desenvolve em sua obra, Hildebrand, de modo geral, analisa como a ética está no fundamento da pessoa humana (centro da pessoa), uma vez que nos possibilita situar-nos existencialmente na realidade ao tocar o fundo do drama da vida humana. “A tarefa da Ética”, então, explica Hildebrand, está em “alcançar uma ‘*prise de conscience*’ totalmente filosófica dos dados morais (isto é, um conhecimento filosófico que inclui a compreensão explícita ou totalmente consciente desses dados) e, assim, chegar à noção precisa de sua essência, de seu verdadeiro significado e dos requisitos que o comportamento humano deve ter para alcançar o bem

moral” (Hildebrand, 1983, p.34).

Sendo assim, para Hildebrand a ética estará centrada naquilo que tem a capacidade de obter uma resposta afetiva e o que tiver essa capacidade deve ter o caráter de importância. “Para que um objeto motive nossa vontade ou qualquer resposta afetiva, deve estar dotado de algum tipo de importância, há de destacar-se da neutralidade ou indiferença” (Hildebrand, 1983, p. 34).

É com a análise fenomenológica sobre a ética e a moral que Hildebrand retoma a questão das vivências, identificando e descrevendo-as em dois tipos distintos: as “vivências não-intencionais”, em que não há uma relação significativa e consciente (intencional) com o objeto e as “vivências intencionais”, em que há uma relação significativa e consciente (intencional) com o objeto. Nas vivências não-intencionais, von Hildebrand identificou os “meros estados” e as “tendências teleológicas”, enquanto nas vivências intencionais identificou os “atos cognitivos” e as “respostas” em geral. No caso específico das respostas, que interessavam mais diretamente a Hildebrand (1983) em relação com a ética, percebeu existir ser de três tipos diferentes: as respostas teóricas, em que estão presentes na expectativa, na convicção e na dúvida; as respostas volitivas, nas quais há o querer no sentido estrito da palavra; e as respostas afetivas, que encontramos repostas como o amor e o ódio, o entusiasmo e a indignação, a alegria e a tristeza.

Mantendo as premissas da fenomenologia husserliana inicial, Hildebrand desenvolveu suas investigações éticas com questões voltadas principalmente à epistemologia e à ontologia. Todavia, ao aprofundar no âmbito da consciência, o jovem filósofo reconheceu a necessidade e a importância de adentrar na estrutura do ser humano, tal como nas análises filosóficas de seu amigo Scheler. Assim, ao encaminhar sua análise fenomenológica da ética, Hildebrand constatará que, se de um lado há um “mundo para si”, cuja especificidade da pessoa é apontada frente a outros seres que se dão na experiência; e, de outro, existe a pessoa como um ser intencional, aberto, devido suas

vivências e seus atos, sendo assim espiritual (Rovira, 2006).

Desse modo, encaminha sua análise fenomenológica ao ser humano a partir das vivências intencionais, Hildebrand chega então a uma descrição da constituição da pessoa humana a partir daquilo que elaborou como “três centros espirituais”, sendo eles: o entendimento, o qual por meio do contato intencional com o ser, possibilita à pessoa um descobrimento consciente e racional de sua própria natureza; a vontade, com suas duas dimensões concomitantes: a que se posiciona perante o objeto e a que comanda; e o coração, onde está presente a afetividade espiritual. Esses três centros constituem então a estrutura ontológica do ser humano e cada uma delas compõem “centros operativos” de vivências (Hildebrand, 2005).

Seguindo esse percurso ético antropológico-filosófico, a partir da descrição das vivências intencionais, que von Hildebrand adentrou na esfera afetiva e pôde, por assim dizer, explicitar o fato que as emoções e os sentimentos, por exemplo, se tornam possíveis em contato com a realidade. Ainda, que é por meio da movimentação particular das vivências afetivas, que se gera uma resposta afetiva que vai ao encontro de cada pessoa. A esfera afetiva é uma “caixa de ressonância”, como afirma Hildebrand, que possibilita a realidade, a própria vida com suas peculiaridades vibrar, proporcionando uma “coloração afetiva”. É no encontro do ser humano com a realidade mundana, que o mundo assume características baseada na esfera afetiva, por isso a esfera afetiva tem um papel essencial na vida humana (Jiménez, 2013). Todavia, essas análises não se limitam apenas ao mundo das coisas e dos humanos. Em um de seus últimos escritos, “O coração: uma análise da afetividade humana e divina” (2005), Hildebrand amplia sua análise da afetividade, fundamentado a partir de uma base filosófico-antropológica, cuja apresentação do centro do humano expressa-se a partir do “coração”, mas como elemento essencial afetivo que vai do corpo à espiritualidade humana e divina.

É interessante destacar o percurso de toda essa análise afetiva de Hildebrand, pois, como observou Ferran (2015), assim como ele, alguns outros primeiros alunos e discípulos (Alexander Pfänder, Max Scheler, Theodor Lipps, etc.) de Husserl, assumiram como tema central em suas filosofias a esfera afetiva. Contudo, complementa a autora, apesar de encontramos uma rica discussão entre esses filósofos, muitas de suas análises e contribuições permanecem, não raro, ainda desconhecidas. Desse modo, reconhecendo a importância de se retomar as análises fenomenológicas dos jovens filósofos desse período inicial, principalmente em um contexto de intenso debate entre Fenomenologia (filosofia) e Psicologia (ciência), esse estudo tem por objetivo explicitar as análises fenomenológicas da vivência afetiva de D. von Hildebrand, a partir de suas descrições antropológico-fenomenológicas, evidenciando sua concepção centro espiritual da pessoa humana.

E, para executar esse estudo, utilizaremos como método a análise qualitativa teórico-bibliográfico que, de acordo com Lima & Miotto (2007), se destaca principalmente por estudar aquilo que ainda é pouco conhecido, levando a uma pesquisa do tipo exploratório e descritivo. Desse modo, entendemos que o método teórico-bibliográfico se aplica a esse estudo e se justifica porque, além de ser uma atividade que promove sucessivas aproximações a realidade pesquisada, que diante de “uma carga história e diante à realidade, reflete posições”, sua proposta auxilia o pesquisador a manter “uma atitude e uma prática teórica de constante busca que define um processo intrinsecamente inacabado e permanente”, tal como se apresenta a nossa questão-problema (Lima & Miotto, 2007, p.38).

2.1. Da ética à antropologia fenomenológica: ser humano como ser intencional.

A conhecida “Ética” e algumas outras obras de grande significado ético de Hildebrand,

tiveram início em sua tese de doutorado “A ideia da ação moral” (1915), orientada por Edmund Husserl. Cabe lembrar que Husserl, desde o início de sua Fenomenologia, como observou Ferrer (2003), destacou momentos formais da axiologia e da moral prática, porém sem explicitá-las. Depois, entre os anos de 1908 e 1909, em suas novas lições, Husserl tenta pela primeira vez, como afirma Crespo (2004), um desenvolvimento objetivo da ideia de uma axiologia e prática formal, o que levou a constituir suas aulas de ética e teoria dos valores no semestre de inverno de 1909 e nos semestres de verão de 1911 e 1914.

É a partir desse primeiro impulso do mestre Husserl que filósofos como Max Scheler e Nicolai Hartmann passaram a elaborar uma espécie de ordenação de valores, baseando-se em critérios hierárquicos e aplicando alguns axiomas respaldados no “dever-ser”. Mas, ao mesmo tempo, deixaram de lado aquilo que o mestre fenomenólogo considerava como principal de uma investigação fenomenológica: o fundamento julgativo, ou seja, as conexões formais intelectivas e objetivantes racionais. Hildebrand, discípulo de ambos, ou seja, de Scheler e Husserl, estava atento tanto aos momentos formais quanto aos materiais, fornecendo assim um ponto de conexão entre o valor moral e o dever moral (Ferrer, 2003).

Dietrich von Hildebrand, em especial, recebeu as orientações diretas do mestre Husserl desde de maio de 1909 quando chegou a Gotinga para realizar o seu doutoramento, permanecendo por ali até meados de 1911. Nesse período, Husserl se ocupava tanto da questão da teoria do conhecimento ligada ao método fenomenológico, quanto a questão da ética e dos valores. Sendo que no semestre de 1911, por exemplo, Husserl deu um curso intitulado “Grundprobleme der Ethik und Wertlehre”, contendo uma revisão e ampliação da primeira parte da lição ministrada no curso de 1908-1909, tendo sido muito provável a presença Hildebrand nessas aulas (Crespo, 2004)

De modo geral, nas lições sobre ética e valores, como destaca Crespo (2004), Husserl

ênfatiou que a Filosofia não pode se limitar somente à dimensão puramente formal-ética, mas estendida à esfera prática, ou seja, entendendo por prática o que tem a ver com a vida afetivo-emocional do sujeito, o que está para além à esfera lógico-cognitiva, o que Husserl chamou de “Gemüt”. Essa parece ser uma fonte de influência decisiva da posterior análise fenomenológico dos valores e da ética de D. von Hildebrand, ou seja, “a existência de uma evidência emotiva (*Gemütsevidenz*) frente a evidência judicativa” (Crespo, 2004, p. 490).

Assim, a ética de von Hildebrand caminhou, como complementa Jiménez (2013), em direção a “deixar ouvir a própria natureza da realidade que nos cerca, incluindo a nossa própria realidade pessoal, particularmente dando peso àquela esfera afetiva que toda a realidade “ressoa” (p. 429). A ética é então o resultado de um equilíbrio entre a compreensão clara e objetiva da realidade e a realidade, mas que se encontra dentro de uma esfera afetiva, a qual é construída e conhecida pela própria pessoa; dada a união entre a resposta e o valor a que se enquadra na correspondência ou proporção entre a palavra interior e a natureza de um valor. Por isso, para Hildebrand a ética:

Pode ser considerada como um verdadeiro esforço do homem para compreender a si mesmo, aos outros e à realidade que o cerca e ele poderá deixar a realidade ressoar em sua dimensão afetiva tal qual ela é e poderá optar pelo bem objetivo que lhe é apresentado (Jiménez, 2013, p.431).

Nas iniciais descrições fenomenológicas sobre a ética, Hildebrand (2005) torna explícito o ser humano inserido em um mundo existente, cujo contato manifestam-se suas reflexões, pensamentos e sentimentos. Ainda, seguindo nessa descrição, o humano ao se ter contato com a realidade, tem como primeiro ato: o “dar-se-conta”, ou seja, o “ser consciente”, de ter consciência. Assim, pois, podemos perceber, observar, nos damos conta que existem coisas ao nosso redor, no

mundo. Esse “dar-se conta” é a consciência intencional e, é a partir dela que podemos notar a presença das coisas e, então, refletir sobre as coisas mesmas. Cabe nos ressaltar que não é “uma redução do mundo a meros fenômenos, nem uma descrição das aparências ou experiência subjetivas [sentido psicológico]”, mas “um verdadeiro contato intuitivo com um objeto dotado de uma essência genuína [...]” (Hildebrand, 2005, p. 213).

Mas, para alcançar esse conhecimento tanto da realidade, quanto de si mesmo, precisamos, como afirma Hildebrand (2000), ter uma atitude reverente, ou seja, aquela atitude de silêncio que o ser humano tem ao estar na espera daquele que fala e isso significa, não reduzir as coisas a meros fenômenos mundanos, tão pouco reduzi-las a mera experiência subjetiva. Desse modo, a pessoa reverente consegue alcançar o silêncio de seu interior para que então se possa perceber que cada objeto transmite diretamente algo em específico que o distingue um do outro. Cada uma das coisas presentes na realidade, como explica Hildebrand (2000), transmite o seu “algo” único, os seus traços próprios, “a natureza mesma” das coisas, sobre os quais sobressaem umas coisas em relação as outras, captando “o caráter específico e a individualidade” das coisas ao “mergulhar intuitivamente” nelas (Hildebrand, 2000, p. 215).

Somente mobilizado na atitude reverente, naquela atitude que subtrai fenomenologicamente toda a especulação ou hipóteses, que o filósofo pode tocar na existência de algo que “necessariamente suscita a questão de seu sentido e importância” (Hildebrand, 1983, p.102). É desse modo que Hildebrand toca descritivamente o contato existencial do humano com a realidade. Em síntese, Hildebrand (2000) expõe que, ao sermos conscientes, ou seja, ao possuímos uma consciência que é sempre consciência de algo, consciência dos fenômenos que são recebidos intencionalmente; temos a plena receptividade da existência e da qualidade essencial das entidades mundanas, culturais e espirituais (Hildebrand, 2000). Ainda, para Hildebrand (1983) a consciência

intencional é a condição específica de sermos um ser espiritual, ou seja, pessoas humanas, porque, como observou o filósofo, sem a intencionalidade teríamos uma relação impessoal, antiqualitativa; nada sendo notado intencionalmente, tais como são as relações instintivas, impulsivas ou meramente causal.

Agora, o modo de ser consciente, de possuir uma vida intencional, nos abre a possibilidade de termos “vivências”, ou seja, uma consciência intencional que é caracterizada pela “relação racional e consciente entre a pessoa e um objeto” (Hildebrand, 1983, p. 190). Nessa direção analítica, Hildebrand descreve rigorosamente a vivência intencional, e nos mostra que as “vivências intencionais (como a alegria) pressupõem, por essência, o conhecimento de causa da nossa vivência, é dizer, do objeto que motiva nossa vivência. Este caráter intencional distingue, por exemplo, a alegria de um mero estado de satisfação” (Hildebrand, 1983, p.191). Mas, adverte o filósofo que, quando se trata de meros estados, por exemplo, vemos que “sua determinação causal objetiva não pressupõe um conhecimento da causa” (Hildebrand, 1983, p.191). O estado é uma causalidade determinada que não está fundada na consciência intencional, desenvolvendo apenas como um efeito da causa física ou psíquica que o sujeito conhece. Por isso, conclui que o mero estado, apesar de estar na condição humana, não tem sua origem do centro consciente espiritual.

Hildebrand se ocupa ainda desse empreendimento analítico de diferenciar as vivências intencionais dos meros estados, seguindo a tarefa fundamental da fenomenologia, que consiste, segundo Husserl (1913/2006), em: “Aprender a se mover livremente [...] aprender a ver, diferenciar, descrever o que está diante dos olhos” e isso “exige, ademais, estudos próprios e laboriosos” (Husserl, 1913/2006, p. 27). E, para isso, Hildebrand começa pelo entendimento da percepção, ou seja, da vivência perceptiva.

O ponto de partida é o modo como a percepção se manifesta, como ela se dá como vivência.

Nesse ponto, como observa Hildebrand (1983), ao se ter a experiência da percepção, quer dizer, ao se perceber é imprescindível que se manifeste também a coisa percebida. Isso significa que toda percepção é sempre uma “percepção de algo”. A coisa percebida e o “algo” é externo, diferente em essência do espírito que percebe. Na percepção há um confronto entre um sujeito pessoal (que percebe) e um objeto (coisa percebida), mas que, por meio do espírito do sujeito (consciência intencional), é possível estabelecer uma relação consciente com o objeto, que passa a manifestar o seu caráter significativo e racional. Portanto, quando dizemos que temos “consciência de”, significa que um objeto foi visado pelo espírito humano (Hildebrand, 1983).

Por isso é necessário diferenciar e distinguir as vivências, que são caracterizadas por Hildebrand duas distintas esferas: a intencional e a não-intencional. Cabe ressaltar que, além dos meros estados, Hildebrand identifica também as tendências meramente teleológicas da natureza humana (Hildebrand, 1983) que, diferentemente dos meros estados, possuem um caráter dinâmico, assim nos explica Hildebrand que:

Algo determinado teleologicamente tem a inteligibilidade própria da causa final. Toda causa final pressupõe uma inteligência e uma vontade, mas não é a inteligência humana que atua nestas vivências. Nos instintos não estão implicadas nem nossa razão nem nossa vontade. É a razão e a vontade de Deus, que tem posto uma finalidade imanente e inconsciente nessas vivências [...] de modo que nós permanecemos, por assim dizer, fora da proporção significativa dessas vivências; sua função se desenvolve em nós como se não tivesse em conta a autoridade de nosso centro pessoal (Hildebrand, 1983, p.193).

Nesse sentido, na tendência meramente teleológica, a finalidade não é uma relação pessoal, tal como nas vivências intencionais, porque aqui o impulso dos instintos é vivenciado como um “ser empurrado cegamente a fazer algo”. Contudo, no ser humano é possível ver que há uma

ordenação nesse processo, ou seja, uma ordenação significativa. Então, de acordo com Hildebrand (1983, p.194), as vivências intencionais mesmo que, diferentemente das tendências e meros estados, somam-se a essas, conduzindo então, a uma ordenação significativa em “direção ao objeto realizada conscientemente; e esta é uma manifestação de nosso caráter de pessoas espirituais” (Hildebrand, 1983, p.194).

Na sequência, outra caracterização fenomenológica que Hildebrand estabelece na consciência intencional é aquela que ocorre entre os atos cognitivos e as respostas. O caráter intencional é uma característica que tanto os atos cognitivos quanto as respostas possuem, porém, é uma intencionalidade de tipo diferente. Os atos cognitivos são “consciência de algo”, ou seja, sempre de um objeto, mas são atos vazios, porque é o que se manifesta que apresenta à consciência todo o conteúdo. Assim, complementa Hildebrand (1983), nos atos cognitivos, o objeto se manifesta ao nosso espírito, isso quer dizer que o objeto “diz algo” (sentido) e nós “escutamos”; o significado segue do objeto à consciência. Hildebrand descreve que:

Sempre que um objeto, qualquer que seja sua natureza, se revela a nosso espírito, se trata de um ato cognitivo. Estes atos não abarcam unicamente a percepção de cores, de sons e de todas as chamadas percepções sensoriais (ver, ouvir, tocar, etc.), mas também a percepção do espaço, dos corpos materiais, das relações entre eles, de outras pessoas, dos valores e assim mesmo, a intuição intelectual das essências. Igualmente os atos da imaginação e da recordação pertencem aos atos cognitivos, apesar de sua clara diferença com a percepção (Hildebrand, 1983, p. 195).

Agora, nas respostas, o movimento é diferente, a intenção (ato de significar) parte da consciência ao objeto, isso quer dizer, a consciência “diz algo” (dar sentido). Por fim, é possível identificar que nos atos cognitivos existe um caráter receptivo, enquanto nas respostas existe um

caráter manifestamente espontâneo e que, de acordo com Hildebrand (1983, p.196), “todas as respostas pressupõem necessariamente atos cognitivos e estão, por essência, fundadas neles”. E, ao descrever as respostas, Hildebrand demarca três tipos característicos e diferentes de respostas: as “respostas teóricas”, em que estão presentes na expectativa, na convicção e na dúvida; as “respostas volitivas”, nas quais há o querer no sentido estrito da palavra; e, por fim, as “respostas afetivas”, nas quais encontramos repostas como o amor e o ódio, o entusiasmo e a indignação, a alegria e a tristeza.

As respostas teóricas (*theoretische Antworten*) pertencem à esfera do conhecimento, e seus elementos são os mesmos presentes nos atos cognitivos, como por exemplo, a percepção e a intuição intelectual. “Na resposta teórica, tal como a convicção ou a crença, dizemos algo como um “sim” à essência e à existência de um objeto que se manifesta em nosso espírito” (Hildebrand, 1983, p. 197), mas isso leva a perguntas como: “Qual a essência disto?” ou “Isso existe?”. Portanto, as respostas teóricas são vivências cujo conteúdo vem da essência ou existência de algo e, por isso, nesse aspecto elas se assemelham aos atos cognitivos, mas lembrando que nas respostas teóricas a intenção parte de consciência ao objeto.

Nas “respostas volitivas” (*Willensantworten*) temos um “ato específico que está na base de todas as ações”, por isso, as expressões “vontade” ou “querer”, que são aplicadas como sinônimo de resposta volitiva. Contudo, ressaltarmos quanto ao significado empregado à palavra “vontade, porque muitas vezes ela pode ser compreendida em seu sentido amplo, abarcando tanto as respostas volitivas quanto as afetivas” (Hildebrand, 1983, p.198). Ao tratar da “vontade” no sentido estrito das respostas, o filósofo aponta para a situação que ainda não foi realizada, mas que pode vir a se cumprir. E, quanto ao “querer”, temos uma situação não real, com a finalidade específica de trazê-la à existência. Sendo assim, nesse querer temos a realização de algo não real, ou seja, temos aqui

a base de todas as ações. Como nos diz Hildebrand (1983, p.199): “Todo ato humano apenas pode realizar-se como resultado da vontade. [...] A palavra com que a vontade se dirige ao seu objeto é: “Tu deves existir e existirá””. Portanto, as “respostas volitivas” são livres e nos permitem uma postura frente ao objeto, de modo que a palavra é dirigida ao objeto, ou seja, quando se está diante do objeto há uma resposta, a qual se manifesta através da palavra. Essa volição é vista em seu sentido estrito, em que se busca a eficiência de algo, mesmo que não seja real.

Hildebrand completa a descrição das respostas com as “respostas afetivas” (*affektive Antworten*) que, em termos de importância do objeto se assemelham-se às respostas volitivas, contudo são distintas pelo simples fato que seu objeto é real, tendo assim uma plenitude afetiva. Nesse sentido, as respostas afetivas não são livres de maneira direta e plena, mas pressupõem tanto a importância do objeto quanto o conhecimento desta importância, e são motivadas por este (Hildebrand, 1983).

Por fim, essas são as três respostas que caracterizam para Hildebrand os três centros espirituais da pessoa humana, sendo eles: o “entendimento”, o qual permite à pessoa um descobrimento de sua própria natureza, por meio do contato intencional com o ser; a “vontade”, que possui duas dimensões simultâneas: “aquela que se posiciona diante do objeto e aquela que comanda”; e o “coração”, que permite os sentimentos, a afetividade, ou melhor, as “respostas afetivas”.

2.2. A afetividade na Pessoa Humana: das sensações e sentimentos às repostas afetivas.

Como vimos, a vontade e as respostas afetivas possuem como ponto comum a questão da importância, porém, diferem nos seguintes aspectos: primeiro, as respostas afetivas não estão

fundadas em um objeto não-real, mesmo tendo respostas como a esperança ou o desejo, que se dirigem a algo que ainda não é real; segundo, as respostas afetivas possuem uma plenitude afetiva (plenas e vívidas), a qual não acontece na vontade; em terceiro, temos o fato que “a vontade é livre no sentido estrito de estar em nosso poder imediato, enquanto que as respostas afetivas não são livres neste sentido” (Hildebrand, 1983, p. 201-202); e, por fim, em quarto, a distinção das respostas afetivas com a vontade e o querer ultrapassa o poder imediato, isso significa que é incapaz de conduzir propositalmente alguma ação ou atividade corporal; assim, por exemplo, um amor ou uma alegria podem repercutir em algo no nosso corpo, mas é um processo inconsciente, diferentemente do que ocorre com a vontade, que possui um efeito no corpo exclusivamente de maneira consciente.

Cabe destacar que nas respostas afetivas existe sim a correlação entre os atos intencionais e seus objetos. Nos atos intencionais, temos a natureza específica de cada objeto agindo sob ele e influenciando o caráter desses atos. Assim, quando dirigidas às classes de seres, o ponto mais relevante para o caráter desse ato é a natureza específica do objeto. No entanto, há respostas afetivas que não estão delimitadas a seres pessoais e buscam um outro caráter. O que pode ser visto no amor e no ódio, visto que podemos amar uma comida, um país, uma obra de arte e assim por diante (Hildebrand, 1983).

Na análise fenomenológica das respostas afetivas, conforme descreve Hildebrand (1983), são afetivas as nossas alegrias, tristeza, respeito, estima, etc., aquelas conhecidas como “sentimentos”; cuja condição de ser não está na existência ou no conhecimento de algo, mas sim na importância e significação que possuem. Ainda, escreve o filósofo, a vivência afetiva está longe de ser homogênea, porque “compreende um conjunto de experiências que se diferem de maneira notável e, estrutura, qualidade e tipos que vão desde os estados não espirituais [físicos e psíquicos]

até as respostas afetivas de alto nível espiritual” (Hildebrand, 2005, p. 60).

A afetividade dessas respostas possui um grande leque de experiências, que variam de acordo com a sua qualidade, estrutura, suas nuances, ou seja, uma maneira heterogênea, porém, como adverte Hildebrand (2005), quando isso não é percebido e identificado, acaba-se cometendo alguns erros no estudo da experiência afetiva, como encontramos na Psicologia e até mesmo na Filosofia. Por isso, continua Hildebrand, a análise fenomenológica se faz necessária, no intuito de captar a essência de resposta afetiva. Nesse empenho, o filósofo de início descreve eideticamente dois modos afetivos, eliminando os possíveis erros cometidos quando a esfera afetiva, sempre considerada como um todo, como algo homogêneo.

A primeira distinção está entre a sensação corporal e o sentimento psíquico. Segundo a abordagem, o sentir (sensação) é caracterizado por uma relação vivenciada no corpo, como, por exemplo, uma forte dor de cabeça, uma fadiga física ou o prazer de descansar quando está cansado; essas são sensações conscientes e possuem uma relação causal com os processos fisiológicos, porém, são distintas deles por um abismo invencível. Portanto, essas sensações possuem uma relação consciente e sentida com o corpo, não se reduzindo a meras “sensações” por estarem ligadas aos processos fisiológicos. Ainda, essas sensações apresentam de modo claro o traço das próprias experiências corporais e, por meio desse traço corporal, que são revelados a qualidade, a estrutura e a natureza dessas sensações. Existe, como destaca Hildebrand (1983), uma relação com o corpo estritamente nesse tipo de sensação e nos instintos corporais. Portanto, esse modo afetivo, as sensações, é aquele que mais diretamente nos afetam, sendo assim, o núcleo da nossa experiência corporal.

Avançando na análise, Hildebrand (1983) descreve outro modo de sensação, ou seja, aquela que “sentimos” de modo não-corporal, ou mais especificamente, as sensações psíquicas. Essas

sensações são mais propensas ao erro, como afirma o filósofo, principalmente quando se atribui o termo “sensação”. Essas sensações são os “estados psíquicos”, estados que não estão condicionados às sensações corporais para serem produzidos, por exemplo, quando uma pessoa está de mau humor ou depressiva, não se tem o conhecimento de sua causa necessariamente ligada ao corpo fisiológico. Ainda, por mais que se pense que os estados de ânimo sejam causados pelo corpo, como porta-voz dele, essa é uma compreensão equívoca, como mostra Hildebrand (1983), uma vez que não podemos encontrar a sua necessária localização vivencial no corpo fisiológico. Assim, podemos atribuir que esses estados psíquicos são subjetivos, visto que estão mais presentes no âmbito do sujeito (espírito) do que no corpo (sensações corporais). Faz-se necessário salientar que podemos encontrar alguns casos que as sensações corporais estão juntas a um estado psíquico, porém, mesmo estando acompanhadas uma da outra, ou o fato de ambas coexistirem no sujeito, a diferença entre elas continua a existir. Para ilustrar, peguemos a sensação corporal de saúde e vitalidade e a sensação psíquica de espírito elevado ou de bom humor, ambas coexistem e se interpenetram, mas a diferença entre elas continua.

Hildebrand ressalta o erro cometido por muitos teóricos na filosofia, psicologia e literatura, quando utilizam o termo “sensação” ou “sentimento” tanto para os estados psíquicos quanto para as respostas afetivas espirituais, como se pertencessem a um único gênero. Assim, por exemplo, um estado de bom humor visivelmente se diferencia de um amor, porque no primeiro não há uma relação de resposta (intencional), ou seja, não há uma relação significativa e consciente, como há no amor. No amor encontramos a intencionalidade, o modo de “ser-afetado”, que nesse caso vem como característica da espiritualidade humana. O “ser afetado” é a vivência intencional que não se inicia na esfera teórica e nem na esfera da vontade e “não pressupõe necessariamente como sua causa o ato de outra pessoa” (Hildebrand, 1983, p.206). Um exemplo de “ser afetado” é quando

uma pessoa se emociona ao ouvir uma música. E, ao falarmos do “ser afetado” aqui, temos que aquilo que nos afeta, ao mesmo tempo, nos é conhecido. Por isso é imprescindível que se observe o caráter intencional para compreender a natureza única da vivência de ser afetado. Nessa intencionalidade afetiva temos a presença do elemento do racional, mesmo que não garanta de maneira plena a condição espiritual do humano; tem-se consciência do amor, sabemos da importância e significância dele. Portanto, o fato de não haver intencionalidade, as sensações e os estados psíquicos não-intencionais, as separam do reino da espiritualidade. E, uma outra distinção da experiência afetiva que Hildebrand (2005) aponta está no fato que, os “estados psíquicos são ‘causados’ por processos corporais ou psíquicos, enquanto as respostas afetivas são ‘motivadas’” (Hildebrand, 2005, p.38).

Hildebrand, ao colocar em evidência o caráter intencional, então, espiritual das respostas afetivas, ao mesmo tempo, esclarece que se deve levar em consideração o fato que, mesmo ao se diferenciar as respostas afetivas dos estados puramente psíquicos e das sensações corporais, as respostas podem e repercutem no corpo. Um ponto a salientar é que mesmo as respostas afetivas espirituais repercutindo no corpo, o inverso não ocorre, ou seja, uma sensação corporal não gera necessariamente uma resposta afetiva espiritual. Então, de acordo com Hildebrand (2005) libertar-se do ritmo das sensações psíquicas é algo fundamental para a vida humana racional-espiritual e, principalmente a vida espiritual-religiosa. Esse libertar-se significa que os estados psíquicos não dominam as ações, decisões e o “coração”. No entanto, essa questão não é válida para os estados psíquicos não-intencionais, visto que os estados de espírito irracionais são basicamente efeitos de causas corporais ou experiências, sendo assim, não são uma ressonância autêntica de uma resposta espiritual.

Com isso, Hildebrand (2005) destaca duas formas de dependência que há em relação ao

corpo: uma consciente (intencional) e outra inconsciente (não-intencional). A forma consciente pode ser percebida nas pessoas que, ao sentirem uma dor corporal, por exemplo, manifestam certos dramas e, em outras que, quando possuem um mal-estar no corpo, abatem-se por completo. Em contrapartida, existem pessoas que apresentam um maior desprendimento em relação ao corpo, e, mesmo quando ocorre alguma dor no corpo, suas almas permanecem livres e conseguem aproveitar as coisas espirituais. Agora, a outra forma de dependência em relação ao corpo é a inconsciente, na qual possui uma dependência dos estados psíquicos que, de fato, são causados pelo corpo. Por exemplo, podemos perceber quando uma pessoa está com uma visão meio turva, enfraquecida, porque simplesmente não dormiu o suficiente. Aqui temos um estado psíquico causado por um processo fisiológico que causa algo.

Nesse ponto, destaca Hildebrand (2005) que não devemos confundir os estados psíquicos não-intencionais com “paixão”, porque “quando falamos de paixões, podemos nos referir, antes de tudo, a um certo grau da experiência afetiva. Quando certas sensações ou sentimentos atingem um alto grau de intensidade, tendem a silenciar a razão e a superar nosso livre arbítrio” (Hildebrand, 2005, p.41). Uma pessoa pode perder a sua razão por estar com raiva, de modo a não ter mais uma capacidade para decidir livremente e, nesse caso, é colocada em um movimento de estar “fora de si”. Na acepção de Hildebrand (2005) há duas maneiras de estar “fora de si”: a primeira é a forma mais baixa de estar “fora de si”, a qual é definida pela irracionalidade; aqui a razão está completamente ofuscada, como na “paixão”. Nessa dinâmica brutal, comenta o filósofo, que temos o centro espiritual livre fora do jogo, não sendo espiritual. A segunda forma de estar “fora de si” é mais alta, pois encontramos o êxtase ou qualquer outra experiência em que se é “possuído” por algo maior do que si próprio, assim, nos deparamos com aquilo que é oposto do estado da paixão. Isso significa que ao falarmos desse êxtase, estamos, em verdade, nos referindo a “um dom que

implica uma elevação a uma liberdade superior, na qual nosso coração (e não apenas nossa vontade) responde como sempre deveria responder. O êxtase é uma liberação das algemas que nos prendem aos níveis mais baixos” (Hildebrand, 2005, p.42).

Assim, ao tratar da paixão nos deparamos com uma violência que abafa a razão e a vontade da pessoa, a qual é oprimida por um sentimento ou sensação intenso. No entanto, Hildebrand (2005) também descreve outros aspectos presentes na paixão, como alguns impulsos violentos que acabam dominando o sujeito e, um exemplo disso é quando a pessoa é envolvida subitamente por sua ambição, possessividade ou ganância. Desse modo, von Hildebrand conclui que no sentido mais próprio da paixão, encontramos algumas inclinações de caráter intenso, violento, sombrio e não-racional, as quais não alcançaram a fase passional ou o domínio sobre a pessoa.

A caracterização da “paixão” é ampliada por Hildebrand (2005) que modo a estabelecer, de modo geral, quatro tipos de experiência afetivas com uma dinâmica não-racional, ou seja, consideradas como paixões, cada uma na sua maneira. São elas: as paixões que possuem atitudes de caráter não-racional obscuro, como a ambição, a luxúria, a ânsia pelo poder; as atitudes com um caráter explosivo, como no caso da ira; as atitudes de urgências que devido a dinâmica própria acaba por dominar e escravizar o sujeito, como os vícios que aprisionam a pessoa em uma dinâmica inteligível e irracional; e, por fim, algumas formas de respostas afetivas, que mesmo tendo o seu caráter na resposta ao valor, podem de alguma maneira fugir ao controle em qualquer tempo. É o caso do amor conjugal que pode ser tão intenso e devastador para o casal, a ponto de se transformar a relação, arrastando-os para vivências mais “baixas” da personalidade deles.

É interessante retomarmos a questão do como se é “ser afetado”, citado acima, porque a partir dessa análise qualitativa podemos compreender os elementos que diferem os meros estados e das respostas afetivas. De acordo com Hildebrand:

O “ser afetado” tem, por assim dizer, um caráter centrípeto, enquanto, as respostas possuem um caráter centrífugo. Em um caso, o objeto produz algo em mim, no outro, eu, com minha resposta, confio algo ao objeto. Assim, no “ser afetado” a direção vai do objeto a mim; nas respostas, de mim ao objeto. Possui, neste ponto, um caráter análogo a percepção; também nesta, o objeto me fala. Estreitamente unida a esta característica está o caráter passivo, receptivo do ser afetado. Quando o objeto afeta nossa alma, recebemos, “padecemos” algo (Hildebrand, 1983, p.208).

Pois bem, depois de explícito a diferença eidética entre o “ser afetado” e as respostas afetivas, passemos à descrição desta última para compreender melhor as suas categorias de importância. As respostas afetivas são, então, uma resposta ao valor, ou seja, uma resposta consciente e significativa, que pertence à família das relações espirituais, denominada de intencionais por Husserl (Hildebrand, 1983). Hildebrand nos mostra que existem determinadas respostas afetivas que são essencialmente uma resposta ao valor, isso quer dizer: o valor é aquilo que as motiva ser uma resposta, quando o “objeto se apresenta como dotado de um valor que pertence a mesma essência da ‘palavra’ interior que estas respostas comunicam ao objeto” (Hildebrand, 1983, p. 209).

Todavia, quando tratamos da esfera das respostas, existe a resposta ao valor e a resposta que não está motivada por um valor, como afirma Hildebrand (1983), e o que as distingue é o domínio de “ser afetado”. Por isso, cabe fazer certas distinções, como observa o fenomenólogo, porque as respostas obrigatoriamente implicam em um conhecimento do valor/desvalor do objeto, como por exemplo, no respeito, na veneração e na admiração. “Todas as respostas pressupõem em sua base um ato cognitivo”, porém “a resposta ao valor não pressupõe apenas o conhecimento do seu objeto, mas também a consciência de seu valor. A resposta ao valor deve preceder a apreensão

da importância positiva ou negativa, do valor ou desvalor, dos respectivos objetos” (Hildebrand, 1983, p.228).

Encontramos, na continuidade, respostas que estão motivadas pelo subjetivamente satisfatório ou insatisfatório, como é no caso da cólera que, como exemplo, não tem sua causa de um desvalor, mas sim daquilo que é subjetivamente vivido como insatisfatório. Mesmo entendido que aquilo que é vivido subjetivamente como satisfatório/insatisfatório pertence a esfera das respostas volitivas, Hildebrand insiste que um ato de vontade tem o caráter de uma resposta ao valor quando é motivada pelo subjetivamente satisfatório.

Agora, avançando mais, temos aquelas respostas que correspondem especificamente a qualidade de valor de seu objeto, constituindo então um complemento significativo. E, nesse tipo de resposta, Hildebrand (1983) caracteriza dois modos: primeiro, o valor ou desvalor apreendido do lado objetivo, que determina o caráter positivo ou negativo de uma resposta, então, se a resposta for motivada por um valor, temos um conteúdo positivo e, se a resposta vier de um desvalor, há um conteúdo negativo; segundo, “o conteúdo qualitativo da resposta ao valor corresponde necessariamente a essência do domínio de valor ao que o valor pertence” (p.211) e, em terceiro, não há uma essência universal de valores, mas, uma diferença na resposta ao valor com base em sua qualidade e no alcance do valor (Hildebrand, 1983). E, conforme descreve o filósofo, no “momento em que realmente nos inclinamos ao valor, no momento em que somos motivados única e exclusivamente por ele e somos arrastados em nosso movimento interior por seu ritmo, o conteúdo de nossa resposta necessariamente corresponde ao valor que a motiva (Hildebrand, 1983, p.232). Há também as respostas afetivas que podem ser motivadas pelos três tipos de importância ou pelos valores ou apenas subjetivamente satisfatório, que são "respostas que estão unicamente relacionadas como um bem objetivo para a pessoa e outras, como a alegria, a tristeza e o medo”

(Hildebrand, 1983, p. 211). Por fim, podemos sintetizar a análise das respostas afetivas, seguindo as próprias palavras de Hildebrand:

Podemos dizer que existem, em primeiro lugar, todas as respostas afetivas, que em razão de sua essência, estão motivadas exclusivamente pelos valores; em segundo, há respostas afetivas que são engendradas por algo apenas subjetivamente satisfatório; em terceiro lugar, estão as respostas afetivas que se orientam por essência aos bens objetivos para a pessoa; e em quarto lugar, respostas afetivas, como a alegria e a tristeza, que podem ser motivadas pelos três tipos de importância (Hildebrand, 1983, p.212).

Por último, cabe-nos uma observação importante, o “ser afetado” que é produzido apenas por valores é estritamente o que pode nos comover e, conforme descrever Hildebrand (1983), vivemos dois modos de comover-se: o primeiro que tem o valor como princípio gerador e, nesse caso, algo pode nos comover simplesmente porque é sublime, charmoso ou bom; e o segundo, obrigatoriamente pressupõe a presença de um valor por parte do objeto, aqui temos o “comovente”. O primeiro modo de resposta ao valor possui um caráter de entrega de nós mesmos e com essa entrega de si, “a resposta ao valor se caracteriza por um elemento de veneração ante a um bem, um interesse em sua integridade e existência enquanto tal” (Hildebrand, 1983, p.212). Assim, nas respostas ao valor está presente a possibilidade de se transpassar os limites de si próprio, superando o nosso egocentrismo. Portanto, há um “transcender-se a si mesmo, despregar-se, portanto, a algo maior que nós mesmos” (Hildebrand, 1983, p.216).

Por isso das características mais intensa do ser humano é a capacidade de transcender-se a si mesmo e, ao manifestar essa faculdade, é que o próprio caráter específico de cada indivíduo aparece. Hildebrand sintetiza bem essa questão da transcendência, dizendo que a “transcendência se desdobra, sobretudo, na participação do *logos* objetivo do ser que se realiza no conhecimento,

cuja nossa inteligência se conforma à essência do objeto; e isto também ocorre em todas as respostas ao valor, que com nossa vontade ou com nosso coração adotamos a mesma forma que o importante em si” (Hildebrand, 1983, p. 216). Quando uma característica imanente da natureza do ser humano se manifesta na resposta ao valor, ela diferencia sua natureza em relação a natureza de outros seres e, com isso, parece haver um transcender-se. No entanto, esse é um movimento específico do humano, imanente a sua “entelêquia”. Desse modo, o ser humano como resposta, “possui uma sensibilidade para os valores da mesma maneira como o espírito do homem possui uma receptividade para a essência das outras coisas. A possibilidade de transcender-se deve fundar-se, por suposto, na natureza humana” (Hildebrand, 1983, p.217).

2.3. O centro da afetividade espiritual: o coração humano e divino.

De modo geral, como visto até aqui, tem-se produzido diversos equívocos na Filosofia e na Psicologia na compreensão da esfera afetiva, principalmente pelo fato dessas áreas do conhecimento se basearem em uma série de teorias sobre os mais variados tipos de experiências afetivas, que vão desde as sensações corporais até experiências espirituais de afeto. “A variedade de experiências na esfera afetiva é tão grande”, como afirma Hildebrand (2005, p.24), “que seria simplesmente desastroso considerá-la como algo homogêneo e estudá-la dessa forma”. Ainda, muitas vezes, como destaca o filósofo, a esfera afetiva foi resumida a ideia de “paixão”, o que acabou marcando o caráter irracional e, por assim dizer, não-espiritual da afetividade no decorrer dos anos. Essa ênfase nas paixões, ou seja, no caráter irracional e impulsivo dos afetos é o ponto decisivo que tem levado essas diferentes áreas do saber a desconsiderar e, até mesmo negar, os atos afetivos espirituais. Com isso temos, como salienta Hildebrand (2005) uma decorrente desvalorização da pessoa humana, cuja associação com os tipos de experiência afetiva ficam

estabelecidas apenas com os níveis mais baixos, ou seja, a afetividade concebida apenas por meio de estados emocionais, sensações corporais ou paixões. Uma afetividade meramente animal-psicológica. Conseqüentemente, fica excluída ou oculta uma experiência afetiva propriamente humana, o seu âmbito espiritual, cujos sentimentos são resposta ao valor, elevando o significado afetivo preenchido de entusiasmo nobre e amor profundo.

Assim, imbuído na tarefa de esclarecer a afetividade, em delimitar a natureza própria de cada experiência afetiva, cujo objetivo é superar os equívocos e confusões ligados a questão da pessoa humana, ou seja, da espiritualidade; Hildebrand realiza, então, uma “fenomenologia da afetividade”, a fim de atingir a essência da afetividade humana e, assim, esclarecer definitivamente a constituição dos afetos no humano. Apesar de ter abordado os sentimentos em sua obra clássica sobre a ética, Hildebrand retomou, anos mais tarde, a questão dos afetos em um trabalho inicial publicado como “O sagrado coração” (*The Sacred Heart*, 1965), sendo reeditado e ampliado de forma definitiva, recebendo como título “O coração: análises da afetividade humana e divina” (*The Heart: Na Analysis of Human and Divine Affectivity*, 1969).

Sobre a questão da afetividade Hildebrand toma como objeto de investigação o “coração”, tão discutido na tradição filosófica, compreendendo-o como expressão máxima da esfera afetiva e a característica mais própria da natureza humana. O “coração” é, nesse sentido, o centro afetivo que nos permite amar ou sofrer e, por isso, completa Hildebrand (2005, p.14), “é a esfera mais terna, interior e secreta da pessoa [...]”. Ao mesmo tempo que encontramos na história da filosofia certas lacunas em relação ao coração, visto que em muitas filosofias (e, poderíamos dizer, em muitas psicologias), não se teve propriamente um lugar de destaque no humano, sendo inúmeras vezes adiadas suas colocações mais próprias. Ainda, em outras filosofias (e psicologias), as diversas análises produzidas, o “coração” ficou em segundo plano, estando o entendimento e a

vontade em um nível superior ou até mesmo sendo confundido com eles. Ainda, Hildebrand afirma que o “coração”:

[...] tem, evidentemente, um grande papel na poesia, na literatura, nas orações privadas de grandes almas, e especialmente no Antigo Testamento, no Evangelho e na liturgia, mas não no campo da filosofia em si. Na filosofia, o coração sempre foi considerado como o proverbial enteado, e isso não apenas pelo fato de que quase ninguém se deu ao trabalho de explorá-lo, mas também por causa das interpretações a que foi sujeito quando foi tratado (Hildebrand, 2005 p.23).

Temos, outrossim que, de fato, o coração sempre esteve um lugar secundário na Filosofia, e, por isso, a questão que a esfera afetiva “foi excluída do reino do espírito”. A esfera afetiva já passou da hora de sair desse lugar de “exílio” em que foi muitas vezes colocada e reencontrar o seu caráter espiritual. O coração merece ser reconhecido no mesmo grau que o entendimento e a vontade ocupam na pessoa humana, como pensou Hildebrand. O filósofo, então, nos oferece a seguinte definição:

Em nossa análise da natureza do coração, devemos perceber, com o mesmo ponto de partida, que esse termo, "coração", é frequentemente usado para designar a vida interior do homem como tal. Nestes casos, "coração" é mais ou menos sinônimo de "alma" [...] Em primeiro lugar, podemos nos referir ao coração como a raiz de toda afetividade (Hildebrand, 2005, p.35).

Conclui a ideia explicitando que o coração é o centro da interioridade, da alma humana, fonte que manifesta tudo aquilo que acontecem na esfera da afetividade. “Alguém pode duvidar que a fonte mais profunda de felicidade neste mundo consiste no amor mútuo autêntico entre as pessoas, sejam esposas ou simples amigos?”, pergunta-nos Hildebrand (2005, p. 31) com o

propósito de confirmar a importância e significação do coração como centro da esfera afetiva na vida da pessoa humana. “Porque onde estiver o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração”, como diz o Senhor no Evangelho de Mateus (Mt, 6:21).

Hildebrand, então, alcança a natureza mesmo do “coração” humano, a partir da suspensão fenomenológica da experiência afetiva, comumente nomeada de “sentimentos”, começando a distinguir, como discutido acima, os sentimentos corpóreos e os sentimentos “psíquicos” até chegar à resposta afetiva que, dotada de intencionalidade, permite o conhecimento ao valor e uma relação significativa com o objeto. É essencial ao “coração” humano ser possuidor de espiritualidade e isso não pode ser ignorado, tal como vimos na análise dos centros da pessoa humana. Nesse sentido, continua Hildebrand:

A espiritualidade de uma resposta afetiva não é garantida pela “intencionalidade” formal, pois ainda requer a transcendência, característica das respostas ao valor. Na resposta ao valor, é apenas a importância intrínseca do bem que engendra nossa reação e interesse; nós nos ajustamos ao valor, ao que é importante em si. Nossa resposta é tão transcendente, isto é, tão livre de necessidades e apetites puramente subjetivos e de um movimento meramente como entelêquia – como é nosso conhecimento que agarra e se submete à verdade. Além disso, a transcendência própria da resposta ao valor vai ainda mais longe do que no caso do conhecimento (Hildebrand, 2005, p. 46).

Nesse entendimento, a resposta afetiva ao valor, além de possuir a colaboração do entendimento, também necessita do centro espiritual livre da pessoa. “As respostas afetivas espirituais sempre incluem uma cooperação do entendimento com o coração”, porque como concebe Hildebrand (2005, p.64), o “entendimento coopera assim que coloca um ato cognitivo no qual agarramos o objeto de nossa alegria, nossa tristeza, nossa admiração ou nosso amor”.

Cabe esclarecer que podemos ter sentimentos corpóreos e psíquicos não-intencionais, sendo movidos por causas físicas/orgânicas ou psicológicas, que são próximos aos sentimentos experienciados também pelos animais. Em contrapartida, quando esses sentimentos são experienciados como propriamente humano, ou seja, vividos do “centro do coração”, eles são atravessados não só pela intencionalidade, que permite o conhecimento dos objetos, mas pela resposta ao valor. Nesse sentido, exemplifica Hildebrand (2005, p.66) que na autêntica alegria somos implicados “necessariamente não só pela consciência de um objeto, sobre o qual nos alegramos, mas, sobretudo, pela consciência de que este objeto é a razão da alegria”. Aqui temos uma alegria sentida que não está sendo movida por estado físico (prazer sexual) ou mesmo um estado de humor, como aquele causado por uma bebida alcoólica, porém está motivada por uma relação significativa que se possui com o objeto – por exemplo pela alegria vivida pela recuperação de um amigo –, podendo chegar até a inteligibilidade da verdadeira natureza do sucesso da saúde. A alegria é vivida desde o centro do coração, mostrando-nos o caráter espiritual da afetividade pela sua resposta ao valor.

Ao tratarmos da esfera afetiva espiritual, Hildebrand encontra um outro tipo de experiência que também deve ser descrita: o sentimento poético. Esse sentimento não se apresenta formalmente como intencional, já que não responde a um objeto, porém, possui uma relação interna com o mundo objetivo e um vínculo íntimo com os sentimentos intencionais. Desse modo, esse sentimento é algo importante na vida do humano, o qual vai além do papel presente na poesia, e em sua genuinidade e profundidade se torna algo poético (Hildebrand, 2005).

Hildebrand destaca outro tipo de afetividade considerada não genuína ou adulterada, que pode confundir por se apresentar no “indivíduo que gosta de mergulhar em si mesmo” (Hildebrand, 2005, p.27). Temos como o foco nesse tipo de experiência o próprio sentimento, mas não naquilo

que motivou a resposta afetiva, com isso o próprio objeto passa a assumir um papel de proporcionar algum sentimento. Nessa afetividade, o indivíduo não tem prazer em expressar a resposta afetiva, mas gosta da sensação enquanto tal. Portanto, aquilo que é afetado intencionalmente, e, posto em movimento ou “desencadeado” por um objeto, torna-se apenas um estado emocional. Assim, em vez de termos um “estar focado” no objeto que ocorre no “ser movido”, temos um objeto que é visto apenas como um instrumento para esse homem sentimental, o qual tem a função de apenas dar início a esse “ser movido”. No entanto, Hildebrand nos adverte:

[...] seria uma simplificação ridícula considerar todos os casos de "ser movido" como exemplos de sentimentalismo. "Ser movido" significa, propriamente, uma das mais nobres experiências afetivas, pois se trata apenas de erguer a própria insipidez, de abrandar a dureza do coração, de uma nobre entrega diante daquelas grandes coisas que se precipitam (*sunt lacrimae rerum*) (Hildebrand, 2005, p.27).

Ainda, em uma redução eidética, encontramos outro tipo sentimento adulterado de caráter histórico, que encontramos em indivíduos que de certa forma estão presos em um egocentrismo excitante. Para o filósofo esse é um tipo clássico de falsidade, porque tudo o que dizem, fazem ou sentem, está “infectado” por mentiras e falsidades, não se tendo o acesso a natureza própria do valor. Por isso, a verdadeira antítese do sentimento histórico é a resposta afetiva autêntica e profunda, uma alegria sagrada ou um amor genuíno (Hildebrand, 2005).

Essas adulterações e falsidades, levam a esfera afetiva a ser vista sob um olhar de desconfiança, o que acaba gerando um típico preconceito. No entanto, essas adulterações nos mostram o quão acaba sendo injusto julgar algo que provavelmente foi distorcido. Outro ponto que precisamos ter consciência, é que “quanto mais elevada é uma coisa, pior é sua degeneração e falsificação”. Agora, mesmo com as degenerações, não há motivo para não excluir a esfera afetiva

espiritual, ou seja, no “coração” de uma análise filosófica ou mesmo científica, visto que, a própria esfera do entendimento e da vontade, cuja Filosofia se debruçou tanto, são passíveis de adulterações e mesmo assim não se lançou olhares para desacreditados.

Por conseguinte, além da intencionalidade, Hildebrand identifica outro componente presente na afetividade espiritual, ou seja, a condição de “ser afetado” quando se está diante de algo de valor. Nesses casos, há “uma transcendência ao ser elevado por altos valores, mediante a cooperação do entendimento e com a aprovação da vontade” (Hildebrand, 2005, p.46), como por exemplo, quando se admira um ato de generosidade ou “quando experimentamos uma paz profunda no seio da alma ao considerar as palavras de nosso Senhor” (Hildebrand, 2005, p.46). Por isso, a amplitude do valor com que se responde uma resposta afetiva ao valor, é o que possibilita a ampliação da espiritualidade presente nela (Hildebrand, 2005).

Hildebrand identifica também a presença da espiritualidade divina, quer dizer, experiências afetivas, mesmo sendo “nossas” e incluindo toda nossa personalidade, são dadas do alto. O amor profundo que experimentamos por outra pessoa é um dom que vem do “alto”, como explica Hildebrand (2005), pois é uma afetividade que não podemos dar a nós mesmos, a não ser quando “unimos esse amor com um ‘se’ de nosso livre centro espiritual se alcança o caráter de uma autodoação completa” (p. 139). Isso porque, segundo Hildebrand, esse “se” somente pode aparecer em nosso centro espiritual como livre, pressupondo então, uma vez que não é causado por algo, “a presença de uma voz de nosso coração que é um dom do alto” (p. 139) e sem limites (infinidade). Nesse caso específico, conclui Hildebrand que temos como pessoa humana, a partir do coração (centro espiritual afetivo) a possibilidade de ouvir a voz do coração de Cristo. “Coração de Jesus, casa de Deus e porta do céu, tende piedade de nós” (*Cor Jesu, domus Dei et porta caeli, misere nobis*).

Com a presença divina, a pessoa tem a possibilidade plenamente existencial e concreta de experimentar o “amor verdadeiro”, completamente diferente do mero amor natural (corpóreo e psíquico), por ser possuidor de um interesse pleno pelo outro humano, incluindo a caridade, a benevolência, bondade; transcendendo assim o mundo natural e elevando-nos ao mundo de Cristo que nos permite amar próximo a luz do glorioso *humen Christi* (luz de Cristo).

O amor verdadeiro, a afetividade espiritual, pode ser percebida por meio da vida dos Santos, por exemplo, porque quando falamos da vida dos Santos, de contrição, de amor e alegria, estamos diante de respostas que não mais somente naturais, mas sim, sobrenaturais, ou seja, divina, plenas; as quais diferem da afetividade natural e implica em seu silenciamento. Um ponto central que difere as duas afetividades, humana e divina, como aborda Hildebrand (2005) está em sua sabedoria, porque, enquanto a afetividade natural tem uma sabedoria natural e limitada, a afetividade sobrenatural possui uma sabedoria infundida e ilimitada. É “a infinitude da afetividade de Cristo, que é um escândalo para os adoradores de medidas, que constitui para o nosso enfoque meramente natural uma espada que divide a alma e o espírito” (p. 174).

Ainda, essa diferença entre ambas afetividades perpassam pelas três esferas: a afetiva, a volitiva e o entendimento, porém o amor verdadeiro, a felicidade e a alegria sobrenaturais são superiores, “vêm do alto”, sendo diferentes da alegria e amor naturais, mas sempre estando no campo das experiências afetivas. E, por fim, um ponto importante a se destacar é a possibilidade de transformação do coração humano e, aqui, nos deparamos com o mistério do coração de Cristo. Na busca de compreendê-lo é de extrema importância contemplá-lo em sua inefável glória. Ter uma imagem verdadeira de Cristo e de seu coração é imprescindível para que haja a transformação de nosso “ethos”. Desse modo, Hildebrand nos diz:

Apenas depois de haver contemplado o coração de Cristo em si, podemos fazer uma breve

alusão à natureza da transformação de nossos corações. [...] nossos corações devem deixar-se preencher por essa santa afetividade a que aludimos quando citamos palavras, parábolas e atos de Cristo (Hildebrand, 2005, p. 101).

O coração transformado está “purificado” de toda a afetividade ilegítima, ou seja, de toda resposta afetiva que não tenha um alto bem objetivo para a pessoa ou não esteja motivada por um valor. Aqui também se encontra presente uma afetividade transfigurada, na qual temos a marca do espírito de Cristo “apresentando uma altivez totalmente nova, e ao mesmo tempo um ardor incomparavelmente maior e mais profundo” (Hildebrand, 2005, p. 104).

CONSIDERAÇÕES GERAIS.

Os estudos sobre a ética e os valores em D. von Hildebrand tiveram seus primeiros impulsos com seu professor e amigo Max Scheler, mas foi com seu envolvimento com a Fenomenologia e, mais propriamente sob as fontes husserlianas que sua obra teve desenvolvimento no sentido de identificar um *a priori* afetivo e de descrever a existência de uma evidência afetiva nos valores e na Ética. Essa evidência se manifesta nas vivências frente a união entre a resposta e o valor que é revelada na correspondência entre a palavra interior e a natureza do valor, por isso tem seu fundamento na pessoa humana, no centro da pessoa e que nos possibilita situar existencialmente na realidade.

Por isso toda investigação filosófica de von Hildebrand se desenvolveu em torno da questão das respostas afetivas que, ampliadas a partir de uma compreensão antropológico-fenomenológica da estrutura da pessoa humana, mostram ser um órgão das faculdades espirituais do entendimento e vontade, tendo como símbolo máximo o coração,

Adentrando as análises das respostas, vimos que Hildebrand descreveu três tipos de

respostas, sendo as respostas teóricas, volitivas e afetivas. Essas três respostas caracterizam os três centros espirituais da pessoa humana: o entendimento, a vontade e o coração. O coração é para o filósofo o centro da esfera afetiva, ou seja, o centro da interioridade humana, da alma humana. É a fonte que manifesta tudo aquilo que acontecem na esfera da afetividade, cuja felicidade, compaixão e o amor são protagonistas excepcionais do núcleo mais íntimo do coração humano, a característica mais própria da natureza humana, o qual nos permite amar ou sofrer. Ainda, temos visto que as respostas afetivas são respostas ao valor, ou seja, uma resposta consciente e significativa, que pertence à família das relações espirituais, elas são intencionais.

Assim, ao buscar captar a essência da resposta afetiva, Hildebrand realizou uma análise fenomenológico-afetiva, na qual buscou descrever eideticamente os modos afetivos, eliminando, por assim dizer, os possíveis equívocos naturalistas cometidos por muitas áreas quando consideram a esfera afetiva, principalmente na distinção entre sensação corporal e sentimento psíquico. Aquele velho problema enfrentado por muitos teóricos, quando utilizam o termo “sensação” ou “sentimento” tanto para os estados psíquicos quanto para as respostas afetivas espirituais, como se pertencessem a um único gênero. No que tange ao estado de humor, observou, por exemplo, que não existe uma relação de resposta (intencional), ou seja, que não há uma relação significativa e consciente. Ao contrário do amor que, por exemplo, em que há a intencionalidade, o modo de “ser-afetado”, que nesse caso vem como característica da espiritualidade humana.

Ainda, em suas descrições fenomenológico-afetivas, Hildebrand identifica as sensações que podem ser corpóreas, que há uma relação vivenciada no corpo (dor de cabeça ou fadiga) e, não corpóreas, que são as sensações psíquicas, ou seja, estados que não estão condicionados às sensações corporais para serem produzidos, de modo que não se tem o conhecimento de sua causa necessariamente ligada ao corpo fisiológico. Agora quando falamos de sentimento, estamos

lidando com uma condição de ser que não está na existência ou no conhecimento de algo, mas sim na importância e significação que possuem. Desse modo, no sentimento há uma relação de resposta (intencional), em que há uma relação significativa e consciente com o objeto. Portanto, há a intencionalidade, o modo de “ser-afetado”, que pode vir como característica da espiritualidade humana, como é no caso do amor.

Quanto à afetividade espiritual, ao analisar as respostas ao valor, Hildebrand mostra ainda nossa possibilidade de se transpassar os limites de si próprio, ou seja, há um transcender-se a si mesmo, a algo maior que nós mesmos. “Essa transcendência se desdobra, sobretudo, na participação do logos objetivo do ser que se realiza no conhecimento, onde nossa inteligência se conforma à essência do objeto” (Hildebrand, 1983, p. 216). Isso também ocorre com as respostas ao valor, em que com o nosso coração ou com a nossa vontade, aderimos ao mesmo modo que o importante em si. Portanto, a resposta afetiva ao valor, além de possuir a colaboração do entendimento, também necessita do centro espiritual livre da pessoa, visto que as respostas afetivas espirituais necessitam de uma cooperação do entendimento com o coração. Desse modo, Hildebrand identifica também a presença da espiritualidade divina, quer dizer, experiências afetivas, mesmo sendo “nossas” e incluindo toda nossa personalidade, são dadas do alto.

Por fim, Hildebrand nos diz que há a possibilidade de transformar o coração humano, de maneira que os nossos corações são preenchidos pela santa afetividade de Cristo, fazendo com que esteja “purificado” de toda a afetividade ilegítima, ou seja, de toda resposta afetiva que não tenha um alto bem objetivo para a pessoa ou não esteja motivada por um valor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhecida as diversas dificuldades epistemológicas e certas confusões conceituais desde os primórdios da Psicologia científica em torno da questão da afetividade, Edmund Husserl (1859-1938), fundador da Fenomenologia, e alguns de seus discípulos, passaram a dedicaram ao estudo das vivências afetivas, principalmente na distinção das vivências cognitivas. Temos, por assim dizer, que a escola fenomenológica de Husserl é uma das precursoras no estudo da dimensão afetiva no século XX.

Em busca de uma melhor contextualização dessa temática e reconstituindo a ideia da denominada “fenomenologia dos afetos”, essa pesquisa teve como objetivo reconstituir a análise da esfera afetiva do filósofo Dietrich von Hildebrand, confirmando como suas análises compuseram uma das primeiras contribuições decisivas da escola fenomenológica inicial e como trouxeram importantes descrições de sentido e dos significados da afetividade, principalmente para o campo da espiritualidade humana.

O filósofo Dietrich von Hildebrand (1889-1977) foi um dos integrantes da “fenomenologia inicial” em Munique e Gotinga, formada por jovens estudantes que começaram a ser influenciados pelo fundador da Fenomenologia Edmund Husserl e divulgadores como A. Pfänder. Desse grupo inicial, surgiram os “Círculo de Gotinga” e “Círculo de Munique”, onde esses jovens se reuniam, debatiam e iam desenvolvendo seus estudos e orientações. Segundo Ferran (2015), essa “fenomenologia inicial” era caracterizada por uma atitude filosófica preocupada com o método; tinham uma ideia de consciência psicológica, advinda do psicologismo de F. Brentano, e, um interesse pelo tema da moral e dos valores.

Um das temáticas significativas nesse período inicial, seguindo as próprias análises da consciência, promovida por Husserl em suas “Investigações Lógicas”, girou em torno da esfera

afetiva. Diferentemente do método e da concepção da Psicologia, Husserl por meio da “redução”, elevou a Fenomenologia a uma filosofia cujo “o sentido de ciência eidética exclui, por princípio, toda e qualquer incorporação dos resultados cognitivos das ciências empíricas”. (Husserl, 1913/2006, p. 43). Para isso, adotou o princípio de “voltar às coisas mesmas”, promovendo a derrocada das construções teóricas e a mudança de orientação dos fenômenos, tal como são adotados pelas ciências e as filosofias. Mediante a mudança na orientação das análises sobre a consciência, efetuada pelo método fenomenológico, pode-se produzir na sequência as primeiras contribuições fenomenológicas da consciência afetiva.

Essa temática não estava apenas em um contexto filosófico fenomenológico, mas, sobretudo, adinham também das teorias psicológicas dos sentimentos e das emoções, comumente atribuídas como qualidades sentidas (sensoriais), seja no aspecto estético, moral ou psicológico. Dietrich von Hildebrand foi um dos representantes desses estudos fenomenológicos em relação à consciência afetiva e do valor ao lado de Max Scheler, Theodor Lipps, Nicolai Hartmann e Edith Stein; contribuindo, assim, com a sua análise sobre a afetividade espiritual (Ferran, 2015).

Para Hildebrand, a consciência é intencional e é por meio dela que se revela o contato genuíno com a realidade e com o si mesmo, visto que o contato existencial com a realidade, o ser afetado, ocorre pelo fato de sermos conscientes, ou seja, pelo fato de a consciência ser sempre “consciência de algo”, consciência dos fenômenos que são recebidos intencionalmente. Sendo assim, vimos que o “dar-se-conta” ocorre através do contato do indivíduo com a realidade, em que por meio da percepção temos a consciência das coisas que estão ao nosso redor, aqui ocorre o que Hildebrand denominou “um verdadeiro contato intuitivo com um objeto dotado de uma essência genuína [...]” (Hildebrand, 2000, p. 213). Portanto, a consciência intencional é o que nos possibilita sermos nós mesmos, de modo consciente e diferente, ou seja, um ser espiritual.

O fato de sermos conscientes, nos leva à questão das “vivências”, em que uma consciência intencional é caracterizada pela relação consciente e racional entre a pessoa e o objeto, porém, nem toda relação consciente tem uma relação significativamente racional, apesar de ser uma relação. Com isso, Hildebrand, passa a distinguir fenomenológico-eideticamente as vivências, identificando ser essa uma das distinções mais importante que se deve levar a cabo sobre a questão da vida consciente do ser humano; e em especial para explicitar sobre a questão da afetividade. Sendo assim, primeiramente ele busca diferenciar vivências não-intencionais e vivências intencionais. No primeiro grupo estão os “meros estados” e as “tendências teleológicas”, os quais não possuem uma relação significativa e consciente com o objeto. Já no segundo, temos os atos cognitivos e o “ser afetado”, os quais possuem uma relação consciente e racional entre a pessoa e o objeto.

Nas vivências intencionais temos os atos cognitivos (percepção, imaginação ou recordação) e as respostas em geral (como o amor, o ódio, a alegria, o temor, a dúvida, entre outros). Buscando distingui-los: os atos cognitivos são consciência de algo, ou seja, são atos vazios, haja vista ser frente ao objeto que se encontra o conteúdo; neles a intenção vai do objeto ao indivíduo, isto é, o objeto “fala” e o sujeito “escuta”; e possuem um caráter receptivo. Já nas respostas: o seu conteúdo está no sujeito, a intenção vai do sujeito ao objeto, gerando a resposta ao objeto e possuem um caráter mais espontâneo.

Indo à diante na esfera das respostas, Hildebrand as divide em: respostas volitivas, as quais estão conectadas ao sentido estrito, em que a vontade traz algo que ainda não é real; respostas teóricas, em que se tem a esfera do conhecimento, o “dar-se conta” do conteúdo pela existência ou essência de algo; e as respostas afetivas, nas quais temos a questão da importância, ou seja, uma relação de valor com o objeto.

Nas respostas afetivas, encontramos sentimentos corpóreos, sentimentos psíquicos e

sentimentos que não vivem exclusivamente do corpo, mas podem provocar no indivíduo acontecimentos puramente corporais, uma vez que se tem a possibilidade de ser causados por processos corporais. No entanto, mesmo que haja sentimentos que são dependentes do corpo, seria um equívoco considerar as respostas afetivas como condicionadas ao corpo, visto que as respostas afetivas não dependem do corpo de maior forma que o pensar, o raciocinar, o querer ou o compreender. Isso nos leva ao fato de que a resposta afetiva possui um caráter espiritual, o que é caracterizado por uma relação significativa inteligível de resposta. Assim, para Hildebrand, o primeiro pressuposto de uma vivência humana ou de uma intencionalidade é a espiritualidade, a qual fundamenta a relação significativa entre pessoa e objeto. Para exemplificar, Hildebrand (1973/2016) fala da alegria sentida na liberação da pessoa que foi presa, injustamente, em um campo de concentração. A alegria possui aqui um caráter de resposta, ou seja, implica um compreender, um acontecimento intelectual, mas, ao mesmo tempo, pressupõe um valor. Sendo assim, temos uma resposta afetiva da alegria, a qual possui uma resposta consciente e significativa, que pertence à família das relações espirituais.

A resposta afetiva é uma resposta ao valor, no exemplo citado acima, a alegria gerada pela liberação de alguém que foi preso injustamente, mostra que há uma referência ao sentido, ou seja, uma referência ao valor do objeto. Desse modo, há uma adequação do “coração” com o valor desse acontecimento nessa alegria, visto que a resposta afetiva possui um elemento que é exclusivo do ser humano, a espiritualidade. Sendo assim, a resposta afetiva ao valor é a apresentação desse elemento espiritual da pessoa, em que não se aprisiona em seu próprio ser, mas pode transcendê-lo. Portanto, a transcendência é uma característica específica dessa espiritualidade. A transcendência da pessoa está na expressão que se tem ao responder com o “coração” a um objeto, de modo que sua atenção esteja voltada a se interessar por ele, não apenas pelo fato de ser um bem

objetivo para si, mas também porque é valioso para outro ser humano.

A análise fenomenológica da consciência afetiva em Hildebrand, apesar de se afastar do psicologismo e, até mesmo da psicologia científica, porque como foi visto nos estudos anteriores, com o método fenomenológico se pôde suspender todo tipo de naturalismo, psicologismo e antropologismo, chegando assim à essência própria não só da consciência como intencional e não-intencional, mas também ao contato genuíno com a realidade e com o si mesmo.

Portanto, as respostas afetivas são vistas a partir da investigação entre a ética e a apreensão dos valores, de modo que ao olhar sob uma visão antropológica-fenomenológica da estrutura da pessoa humana, nos deparamos com as faculdades espirituais do entendimento, da vontade e do coração (símbolo máximo). Desse modo, vimos que a pessoa precisa ter um centro espiritual livre para se ter uma resposta afetiva ao valor, visto que é necessária uma cooperação do entendimento com o coração nas respostas afetivas espirituais. Nesse ponto, identificamos também a presença da espiritualidade divina, em que as experiências afetivas são vistas como vindas do alto (Cristo).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

BARBOSA, D. R.; Souza, M. P. R. (2009). História da Psicologia: contribuições da etnografia e da história oral. **Temas em psicologia**. Ribeirão Preto, v. 17, n. 1, p. 81-91.

Disponível em < <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tp/v17n1/v17n1a08.pdf> >.

BELLO, A. A. (2000). **A fenomenologia do ser humano**. Bauru-SP:EDUSC. (Original de 1992).

BOCK, A. M. B; Furtado, O.; Teixeira, M. L. T. (1999). **Psicologias: uma introdução ao estudo de Psicologia**. 13ª ed. São Paulo: Saraiva.

CRESPO, M.P. (2004). **La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la "antropología integral" de Dietrich von Hildebrand**. Modelos antropológicos del siglo XX : M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt. Pamplona, Spain: Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra. P.45-60.

DÍAZ, R. (2012). El ámbito de la afectividad humana en el pensamiento filosófico de Dietrich von Hildebrand. **Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología Lima**. Pontificia Universidad Católica del Perú, v.4, p. 163-181.

EVANS, D. (2003). **Emotion: A very short introduction**. New York: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acrade/9780192804617.001.0001>

FERRAN, Í.V. (2015). The emotions in Early Phenomenology. **Studia Phaenomenologica**, v.15, p. 329-354. <https://doi.org/10.5840/studphaen20151518>

FERRER, D. (2003). Heidegger and the purpose of Hegel's Phenomenology of spirit. In: **Essays in celebration of the founding of the organization of phenomenological organizations**. Ensaio 39, p.1-30.

FIDALGO, A. C. (2011). **O realismo da Fenomenologia de Munique**. Covilhã: LusoSofia: Press. (Original de 1991)

GOTO, T.A. (2015). **Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund**

Husserl. São Paulo: Paulus.

GOTO, T.A.; Moraes, M.A.B. (2018). **O problema mente-corpo e a questão da naturalização da Fenomenologia.** ECOS (Estudos Contemporâneos da Subjetividade). v.8, n.2, p. 194- 208.

GOTO, T.A.; Paula, Y.A. (2017). **As vivências afetivas na Fenomenologia de Edmund Husserl: contribuições à Psicologia.** Dissertação. Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Minas Gerais, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/19770>.

HESSEN, J. (2000). **Teoria do conhecimento.** São Paulo: Martins Fontes.

HILDEBRAND, A. von. (2002). **Alma de léon. Biografia de Dietrich von Hildebrand.** Madrid: Biblioteca Palabra.

HILDEBRAND, D. von. (1969). **El caballo de Troya em la Ciudad de Dios.** Madrid: Ediciones Fax. (Original de 1967).

HILDEBRAND, D. von. (1996/2014). **Las formas espirituais de la afectividade.** Trad. Juan Miguel Palacios. Excerpta Philosophica 19, Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.

HILDEBRAND, D. von. (1983). **Ética.** Madrid: Ediciones Encuentro. (Original de 1953).

HILDEBRAND, D. von. (2000) **¿Que és filosofia?** Madrid: Ediciones Encuentro. (Original de 1960).

HILDEBRAND, D. von. (2005). **El corazón. Um analisis de la afectividad humana y divina.** Madrid: Ediciones Encuentro. (Original de 1965).

HUSSERL, E. (1990). **El artículo de la Encyclopaedia Britanica.** Mexico: UNAM (Original de 1927).

HUSSERL, E. (1992). **Urteil Uber Hildebrands Doktorarbeit,** Ed. K. Schuhmann, Aletheia.

HUSSERL, E. (2005). **Investigações Lógicas. Prolegómenos à lógica pura.** Primeiro volume. Lisboa: Centro de Filosofia. (Original de 1900).

HUSSERL, E. (2006). **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Aparecida, SP: Ideias & Letras. (Original de 1913).

HUSSERL, E. (2007). **Investigações Lógicas. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Segundo volume, Parte II. Lisboa: Centro de Filosofia. (Original de 1900)

HUSSERL, E. (2012). **Investigações Lógicas. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Segundo volume, Parte I. Rio de Janeiro: Forense universitária. (Original de 1900).

JAMES, W. (2013). What is an emotion? **Mind**, n.9, p. 188-205. Disponível em: <https://psychclassics.yorku.ca/James/emotion.htm> (Original de 1884). <https://doi.org/10.1093/mind/os-IX.34.188>

JIMÉNEZ, C. A. R. (2020). **Von Hildebrand y su visión de la afectividad: ¿un camino hacia la ética?**. Escritos, v. 21, n. 47, p. 419-432, 4 dic.

KERSHAW, I. (1991/1993). **Hitler: Um perfil do poder**. Londres: Longman Group. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Joge Zahar Editor Ltda.

LIMA, T. C. S.; MOTO, R. C. T. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Revista Katalysis**, v. 10, p. 35-45. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>

MENEZES, A. P. (2007). Para pensar o afeto. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, 10(2), 231-254. <https://doi.org/10.1590/1415-47142007002004>

MORENTE, M. G. (1980). **Fundamentos de filosofia I: lições preliminares**. 8ª ed., São Paulo, Mestre Jou.

PINTO, F. E. M. (2007). A dimensão afetiva do sujeito psicológico: algumas definições e principais características. **Revista de Educação**, v.10, n.10, p. 9-15.

POLIT, M. M. (2013). **Emociones, sentimientos y necesidades: una aproximación humanista** (3ª ed.) México: Copyright.

ROVIRA, R. (2006). **Los tres centros espirituales de la persona**. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand. Madrid: Fundación Emmanuel.

SAN MARTIN, J. (2002). **La estructura del método fenomenológico**. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2003). **El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand**. Madrid: Ediciones Rialp.

SILVA, M. Z.; Goto, T. A. (2020). Emoção e afetividade na fenomenologia e nas ciências cognitivas: uma compreensão a partir da fenomenologia de Dietrich von Hildebrand e Natalie Deprez. **Ciências & Cognição**, 25(1), 82-98. Recuperado da <https://cienciasecognicao.org/revista/index.php/cec/article/view/1643>.

STEIN, E. (2005). **Excurso sobre el idealismo trascendental**. Madrid: ediciones encuentro.

STEIN, E. (2018). **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. São Paulo: Paulus.

TADDEI, P. M. (2009). **Husserl entre idealismo e realismo: intencionalidade e doutrina da constituição**. *Intuitio*, 2(3), 215-225. Recuperado de <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5995>.