

DOSSIER

Emoções quotidianas e emoções éticas em Aristóteles e Heidegger

Everyday emotions and ethical emotions in Aristotle
and Heidegger

Hélder Telo¹

RESUMO

Este artigo estuda um aspeto da relação entre emoções e ética que é geralmente negligenciado no recente debate sobre emoções morais. Ao focar o contributo das emoções comuns ou quotidianas para o desenvolvimento de comportamentos ou atitudes morais, tal debate perde de vista o lado emocional da própria atitude ética e a forma como ela envolve emoções diferentes, especificamente éticas. Em contraste, tais emoções desempenham um papel importante no pensamento de Aristóteles e Heidegger. Como se mostrará, ambos identificam emoções que estão intrinsecamente ligadas à ética em sentido lato e são estruturalmente diferentes das emoções quotidianas. Além disso, ambos caracterizam os dois tipos de emoção de forma semelhante: enquanto as emoções quotidianas envolvem uma forma limitada de atividade e se referem a um domínio objetivo mais imediato, as emoções propriamente éticas resultam de uma forma superior de atividade e abrem para um domínio mais vasto ou até mesmo para realidade no seu todo, tendo assim um carácter metafísico. O estudo desta distinção e do que está implicado nela permitirá compreender melhor não só as emoções em geral, mas também a dimensão emocional da vida ética.

Palavras-chave: afeição, disposição, virtude, autenticidade, metafísica.

ABSTRACT

This article studies an aspect of the relation between emotions and ethics that is usually neglected in the recent debate on moral emotions. By focusing on the contributions of common or everyday emotions to the development of moral behaviours and attitudes, the debate loses sight of the emotional side of the ethical attitude and the way it involves different, specifically ethical emotions. In contrast, such emotions play an important role in Aristotle's and Heidegger's thought. As will be shown, both authors identify emotions that are intrinsically tied to ethics in a broad sense and are structurally different from everyday emotions. Moreover, both characterize the two kinds of emotion in a similar fashion: whereas everyday emotions involve a limited form of activity and refer to a more immediate objective domain, the properly ethical emotions result from a superior form of activity and open up to a vaster domain or even to the entire reality, thus having a metaphysical character. The

¹ Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa. Av. de Berna, n.º 26 C, 1069-061, Lisboa, Portugal. Email: heldertelo@gmail.com.

study of this distinction and what it involves will allow for a better understanding not only of emotions in general, but also of the emotional dimension of ethical life.

Keywords: affection, mood, virtue, authenticity, metaphysics.

Introdução

A reflexão moral contemporânea tem estudado com especial atenção as chamadas “emoções morais”. Esse estudo é guiado por uma certa compreensão do que permite qualificar uma emoção como moral e também por uma certa compreensão do que é a moralidade. Para determinar tais compreensões, veja-se por exemplo a sistematização feita por Cova, Deonna e Sander (2015, p. 397-398), que, resumindo as principais abordagens à noção de “emoção moral”, dizem que as emoções podem ser morais em cinco sentidos: 1) porque apresentam um determinado objeto (no sentido lato do termo) de modo avaliativo, dando-lhe um valor moral; 2) porque fornecem um acesso epistémico a certos factos morais; 3) porque motivam alguém a agir moralmente; 4) porque contribuem para o fomento da moralidade num indivíduo ou na sociedade; 5) porque enquanto respostas emocionais podem ser avaliadas moralmente e o agente pode ser louvado por elas. Estão, pois, em causa diferentes modos como as emoções que são normalmente experimentadas se cruzam com o domínio da moralidade, dando de alguma forma acesso a este domínio ou sendo avaliadas por ele. Já a moralidade tende a ser concebida aqui e em muitos outros sítios como consistindo primariamente em ter os comportamentos certos ou errados (sobretudo na medida em que esses comportamentos afetam outros), pondo-se de lado (ou pelo menos em segundo plano) a questão da atitude ou do modo de ser éticos. Em tudo isto pressupõe-se que o domínio emocional e o domínio moral são relativamente independentes e dissociáveis.

No entanto, ao apelar para a relação entre emoções e moralidade, suscita-se a questão de saber se o domínio da moralidade enquanto tal não é de raiz emocional e, mais ainda, se não tem uma emotividade própria. Por outro lado, pode-se também perguntar, como Prinz faz (2009, p. 534-537), se não há alguma emoção que seja distintivamente (ou até exclusivamente) moral. Prinz acaba por concluir que talvez não haja emoções distintivamente morais, pois “[m]oral emotions seem either to serve additional functions that are not moral or derive from emotions that are not moral” (Prinz, 2009, p. 536). No entanto, esta conclusão resulta do facto de normalmente só serem consideradas as emoções mais familiares e também da conceção da moralidade como dizendo respeito sobretudo a atos ou comportamentos certos e errados.

Neste artigo, considerar-se-á uma possibilidade alternativa de pensar as emoções, a moralidade e a relação entre ambas as coisas. Essa possibilidade surge tanto na ética aristotélica da virtude quanto na ética heideggeriana da autenticidade. Em ambos os casos, a moralidade é entendida num sentido mais

amplo – a saber, como “ética” no sentido etimológico do termo – e está assim primariamente ligada ao carácter (ἦθος), modo de ser ou atitude do agente (ou seja, aquilo de onde devem brotar os comportamentos morais). Como se verá, este tipo de abordagem permite identificar um tipo de emoções que é muito diferente das emoções comuns ou quotidianas e que está intimamente ligado à atitude ou ao modo de ser éticos. Tais emoções são, pois, intrinsecamente éticas e o seu estudo permite compreender não só o modo como o agente se relaciona com a ética, mas também aquilo em que a própria ética consiste.

No que se segue, procurar-se-á determinar como é que este tipo de emoção propriamente ética é concebido por Aristóteles e Heidegger. Mostrar-se-á que, apesar de haver significativas diferenças entre eles, ambos estabelecem um radical contraste entre esse tipo de emoção e as emoções comuns ou quotidianas. Estas últimas têm um carácter essencialmente circunscrito ou limitado, uma vez que estão associadas a uma forma limitada de atividade daquele que sente e age e, além disso, estão referidas a um objeto ou a um domínio de realidade que tem um âmbito mais imediato. As emoções estritamente éticas, em contraste, envolvem um tipo de atividade mais desenvolvido e o seu horizonte objetivo ou “intencional” é não só mais vasto, mas de certa forma abarca a realidade no seu todo – de modo que se pode dizer que estas emoções são não só éticas, mas também metafísicas, entendendo aqui metafísica como Heidegger o faz no final dos anos 20, como uma forma de saber que abarca a totalidade e é assim intrinsecamente holística (cf. 1983, p. 37-87).

A ligação entre as emoções, a ética e a relação com a totalidade (ou a metafísica) é essencial para perceber o pensamento destes autores e chama a atenção para algo que não é normalmente considerado nas análises dessas três dimensões da vida humana. Elas tendem a ser vistas separadamente e quaisquer relações entre elas tendem a ser vistas como supervenientes à sua constituição isolada. Aristóteles e Heidegger, porém, apresentam um modelo muito diferente e este artigo pretende mostrar que esse modelo (até aqui insuficientemente estudado na literatura sobre estes autores) permite pensar melhor não só a dimensão ética das emoções, mas também dois aspetos das emoções que têm sido explorados nas últimas décadas por autores como Robert Solomon, Ronald de Sousa ou Martha Nussbaum (com frequentes referências a Aristóteles e a Heidegger) – a saber, o carácter ativo e o carácter cognitivo ou intencional das emoções. Para além de vincar que as emoções têm um carácter ativo e cognitivo, este artigo considerará também as diferentes amplitudes que essa atividade e essa cognição podem assumir, bem como o modo como isso se relaciona com a ética em sentido lato.

A sugestão de uma proximidade tão profunda entre Aristóteles e Heidegger não será surpreendente se se tiver em conta o facto de o pensamento de Heidegger, incluindo a sua análise das emoções (cf. 2002, p. 103-267), se ter desenvolvido na interpretação de (e no diálogo com) Aristóteles. Contudo, este artigo não irá estudar a interpretação heideggeriana de Aristóteles. O objetivo é partir da análise que cada um dos autores faz das emoções para ver, nos seus traços mais gerais, de que modo é que eles distinguem emoções não-éticas e emoções éticas. Uma tal abordagem permitirá identificar com maior rigor não só a estrutura geral partilhada por ambos, mas também as diferenças entre eles.

1. A noção aristotélica de afeção (πάθος)

Aristóteles fala sobre as emoções em diversos lugares, mas as principais análises encontram-se na *Retórica*, na *Ética a Nicómaco* (EN) e no *Sobre a Alma*. No que segue, tentar-se-á combinar tanto quanto possível os vários elementos apresentados nestes textos, de modo a construir uma análise complexa e refinada da compreensão aristotélica das emoções.

Um primeiro aspeto a que importa estar atento diz respeito ao termo usado por Aristóteles para designar as emoções – a saber, *πάθος*. Este termo pode ser traduzido por afeção, afeto ou paixão, mas também designa, num sentido amplo, algo por que se passa, a mudança que daí resulta ou as qualidades que lhe correspondem (cf. *Metafísica* 1022b15-21 e Bonitz, 1870, p. 555-557). As afeções são, pois, vistas por Aristóteles como algo que sobrevém a alguém ou como um mero acidente. Nesse sentido, elas não acontecem por escolha (*ἀπροαιρέτως* – EN 1106a2-3) e são algo com o qual se tem uma relação de passividade (correspondem, com efeito, a um “ser movido” – EN 1106a4-5). Isso não significa que elas não sejam relevantes. Aliás, quando Aristóteles identifica as capacidades (*δυνάμεις*), as afeções (*πάθη*) e as disposições ou condições habituais (*ἕξεις*) como os três fenómenos que ocorrem na alma, ele define as capacidades e as disposições habituais em função das afeções, dizendo que as primeiras são capacidades de se ser afetado por afeções e as últimas correspondem ao modo (bom ou mau) como alguém se comporta relativamente às afeções (EN 1105b23-28). Já a respeito das afeções, Aristóteles começa por mencionar múltiplos exemplos (desejo, ira, medo, audácia, malevolência, alegria, amizade, ódio, anseio, inveja e compaixão), apelando assim à sua evidência imediata, e logo de seguida caracteriza-as como aquilo que é acompanhado de (ou a que se segue, *ἔπειται*) prazer ou sofrimento (EN 1105b21-23).

As noções de prazer e sofrimento têm aqui um sentido amplo, não meramente fisiológico (cf. Frede, 2006, p. 258), e muitas vezes substituem a própria noção de afeção. O protagonismo destas noções não só mostra que está sempre em causa algo que tem uma determinada valência, mas também ajuda a perceber a dicotomia entre as afeções comuns ou quotidianas e

as afeções éticas, uma vez que Aristóteles identifica dois conceitos diferentes de prazer e de sofrimento (cf. Frede, 2006) e cada um deles corresponde a um tipo de afeção diferente.

Além disso, é também relevante a articulação entre as afeções e as disposições ou condições habituais (ou, como também se poderia dizer, os caracteres) – i.e., os modos específicos de relação com as afeções. Aristóteles descreve na *Retórica* (1388b31-1391b6) como diferentes caracteres (*ἦθη*) estão normalmente associados a diferentes afeções ou regimes afetivos, mas a relação entre ambas as coisas vai ainda mais longe. Como se verá, as disposições habituais correspondentes às virtudes (*ἀρεταί*) não só configuram versões mesuradas e devidas das afeções quotidianas, mas também produzem um outro tipo de afeção – o prazer ético. Já as disposições ou condições associadas aos vícios ou perversidades (*κακίαί*) tendem a intensificar as afeções quotidianas e o domínio que estas têm sobre a vida.

2. As afeções quotidianas e as suas limitações

A primeira modalidade de afeção é a que corresponde às afeções quotidianas – ou seja, as afeções comuns, ordinárias, por que todos passam e que não são propriamente éticas, ou não dependem de um modo de ser ético para se constituírem. Isso não significa que elas sejam imorais ou amorais. Se se considerar a descrição que Aristóteles faz de múltiplas afeções na *Retórica* e que Heidegger caracteriza como a “primeira hermenêutica sistemática da quotidianidade do ser-uns-com-os-outros” (2001, p. 138), vê-se que apesar de algumas afeções poderem ser mais próprias de uma pessoa decente ou de uma má pessoa (como a inveja ou emulação e malevolência – 1378a35-36), em geral elas são moralmente neutras e qualquer pessoa pode experimentá-las.

Mas que é que caracteriza então um grupo tão diverso de afeções como são a ira, a calma, a disposição amigável, a inimizade, o ódio, o medo, a confiança, o pudor, o despudor, a gratidão, a ingratidão, a compaixão, a indignação, a malevolência, a inveja ou emulação e muitas outras que são mencionadas na *Retórica* e ao longo do *corpus aristotelicum*?

Algo que parece comum a todas elas é o tipo de prazer ou sofrimento que as acompanha. Em geral, o prazer e o sofrimento são compreendidos por Aristóteles de acordo com o modelo introduzido por Platão no *Filebo* (36c-53c): o sofrimento corresponde a um afastamento do estado natural ou da condição que é própria, ao passo que o prazer corresponde ao restabelecimento desse estado (cf. *Retórica*, 1369b33-35). Esta caracterização aplica-se bem às afeções que estão mais intimamente ligadas ao corpo. A ligação das afeções ao corpo é, aliás, vincada no *Sobre a Alma*, onde Aristóteles diz que as afeções não parecem ocorrer sem o corpo (403a5-7) e em alguns casos podem mesmo ter a sua origem nele, se ele por exemplo se encontrar na mesma condição corporal em que está no caso da ira, mesmo que não haja nada que justifique a

ira (403a21-22. As afeções correspondem, assim, a determinados sentidos (ou fórmulas) incorporados na matéria (λόγοι ἔνυλοι) e são por esse motivo passíveis de dois tipos de descrição – a descrição naturalista, que se foca no lado material, e a dialética, que define o sentido ou fórmula (403a25-403b3).

Esta última descrição é desenvolvida na análise das diferentes afeções na *Retórica* (1378a19-1388b28), onde se mostra o complexo conjunto de operações psíquicas que constitui cada tipo de afeção. Em geral, elas envolvem uma componente desiderativa ou pulsional e também uma componente cognitiva. A explicação dessas componentes (sobretudo da componente cognitiva) é feita em função dos três factores que Aristóteles considera essenciais para definir cada afeção: o modo como se está disposto (πῶς διακείμενοι), aqueles relativamente a quem se sente algo (τίσιν) e aquilo por causa do qual (ἐπὶ ποίοις) se sente isso (1378a22-26). A respeito de cada afeção, Aristóteles discute esses três factores e identifica os desejos, as expectativas, os receios e sobretudo os juízos concretos a eles associados (o que inclui muitas vezes o modo como se vê as intenções e juízos dos outros, bem como juízos de valor a respeito das situações que se atravessa e das posições que cada um tem na hierarquia social). Tais operações psíquicas são em geral tácitas, mas Aristóteles mostra que elas se exprimem claramente na forma como as coisas, os outros e as situações aparecem e na forma como tudo isso é imaginado (φαντασία, φαντασία).

Com base nisto, começa já a perceber-se de que modo é que estas afeções são limitadas. Por um lado, elas envolvem apenas um número limitado de desejos, expectativas e juízos, que podem até ser tácitos e não examinados – e, em virtude disso, as afeções podem facilmente estar erradas e distorcer o modo como se vê as coisas. Com efeito, Aristóteles vinca que elas fazem muita diferença quanto à convicção (πίστις, 1377b24-25) e fazem as coisas aparecer de forma diferente (1377b31-1378a5 – veja-se também 1356a15-16 e 1378a19-21). Esse tipo de intervenção das afeções no modo como se vê as coisas também parece ser o que está em causa na perda de controlo ou incontinência (ἀκρασία), que Aristóteles associa a defeitos cognitivos provocados pelas afeções (EN 1145a15-1152a36 e, para uma discussão das possíveis interpretações deste passo, veja-se p. ex. Price, 2006). As afeções quotidianas estão, pois, normalmente associadas a uma forma limitada de atividade racional – ou melhor, elas não implicam um grande desenvolvimento da racionalidade (nem prática nem teórica) e são por isso perfeitamente compatíveis com modos defeituosos ou não aperfeiçoados de ser.

Por outro lado, estas afeções (ou melhor, as expectativas e crenças que as constituem) remetem para um campo objetivo ou intencional muito estrito – a saber, o campo de situações concretas em que se interage com alguma coisa ou, sobretudo, com alguém em particular. Nesse sentido, as afe-

ções quotidianas são respostas ao que se passa no campo mais imediato da vida, permitindo assim uma grande diversidade e inconstância emocionais. Tais respostas poderão ser mais ou menos duradouras e mais ou menos intensas. Em certos casos, sobretudo nos modos mais viciosos de ser, poderão ser excessivas e dominar a vida. Noutras casos, poderão ser moderadas e assumir a proporção devida (tal como é determinada pela racionalidade prática – EN 1106b16-23). Mas mesmo nesse caso elas continuam a ser formas limitadas de atividade e a ter um campo intencional limitado.

Este aspeto é importante para perceber que as emoções em causa não implicam necessariamente um modo de ser vicioso ou não-ético. Na verdade, elas não apenas se mantêm num modo de vida ético, como podem mesmo ser usadas para o desenvolver ou fomentar – ou seja, podem assumir a forma de emoções morais no sentido usual do termo e ajudam a perceber a relevância da ética ou servir de motivação para ela. Aristóteles vinca várias vezes esta utilidade ética de afeções como o pudor ou vergonha, a inveja ou emulação e a amizade (cf. Kristjánsson, 2007). No final da *Política*, considera-se também o modo como a música, enquanto forma de arte que provoca certas afeções, pode assumir uma função de educação moral no espaço comunitário. Até mesmo o desenvolvimento das virtudes intelectuais e da vida contemplativa parece depender de emoções como o espanto (*Metafísica* 982b12-18), o conforto e o passar bem (*Metafísica* 982b22-24). Estas emoções são assim uma espécie de escada que ajuda a atingir a virtude ou a ética e que pode depois ser deitada fora. Isso não significa, porém, que o estado por elas motivado seja apático. Ele tem a sua própria emotividade e é isso que vai ser considerado de seguida.

3. O prazer da atividade racional como afeção ética

Em primeiro lugar, importa ter presente que no quadro do pensamento de Aristóteles a ética tem tanto um sentido estrito, correspondente à vida prática e política, quanto um sentido lato, que abarca a vida prática e a vida contemplativa. Com efeito, ambas as vidas e as virtudes que as definem correspondem de certo modo à definição de vida boa ou de felicidade, na medida em que a vida boa e a felicidade implicam cumprir a função específica do ser humano e tal função é, segundo Aristóteles, “uma atividade (ἐνέργεια) da alma de acordo com a racionalidade (λόγος), ou pelo menos não sem ela” (1098a7-8) ou “uma atividade da alma de acordo com a virtude e, se as virtudes forem muitas, de acordo com a melhor e mais completa” (1098a16-18).² No seguimento disto, Aristóteles identifica dois tipos de virtude (cf. 1103a1-10): 1) as virtudes éticas em sentido estrito (ou, para evitar ambiguidade, as virtudes morais), como a coragem, a temperança, a generosidade, a justiça, etc., que requerem que a parte

² As traduções foram feitas pelo autor deste artigo.

racional controle a parte irracional da alma, e 2) as virtudes intelectuais, que resultam do exercício desimpedido da racionalidade e que podem dizer respeito tanto às coisas que podem ser de outro modo (i.e., o campo da ação e da produção) quanto àquilo que não pode ser de outro modo (i.e., os primeiros princípios e tudo o que se deduz deles e acontece por necessidade). Esta caracterização, ainda que muito superficial, permite perceber que ambos os tipos de virtudes ativam uma forma superior de racionalidade e, nessa medida, o seu desenvolvimento e exercício correspondem a uma orientação vital que é boa e “ética” no sentido lato.

Põe-se então a questão de saber se há alguma afeição especificamente ética (ou seja, que corresponda à ativação da racionalidade e da virtude) e que seja substancialmente diferente das afeições anteriormente consideradas. A resposta é simples, uma vez que o próprio Aristóteles explica em detalhe que o modo de ser ético (ou seja, a ativação da virtude) não é um estado desafetado, mas sim um estado acompanhado de um grande prazer. Esse prazer, segundo ele, é muito diferente do que foi acima considerado (que consistia num movimento de retorno à condição natural). Trata-se do prazer no sentido próprio do termo, que resulta do exercício desimpedido de uma atividade, que completa essa mesma atividade e que está em si mesmo completo a cada momento do seu decurso (EN, 1174a13-1175a21). Aristóteles dá aqui exemplos como o prazer de viver ou de perceber, ainda que estas sejam atividades inferiores e o prazer em questão seja pouco evidente. No caso da atividade virtuosa ou ética, o prazer é, pelo contrário, bastante intenso. Contudo, esta não é uma atividade imediatamente disponível. Ela requer, no caso da atividade prática, um longo processo de habituação e, no caso da atividade teórica, um complicado processo de instrução (EN 1103a14-18). De todo o modo, percebe-se que está aqui em causa um tipo de afeição significativamente diferente das afeições quotidianas. Este tipo de afeição envolve um modo de atividade muito mais profundo – ou melhor, envolve as atividades mais elevadas de que o ser humano é capaz. Além disso, essas atividades, enquanto atividades assentes no desenvolvimento da racionalidade, implicam também uma estrutura cognitiva mais complexa, a qual não mais está circunscrita a uma situação, um objeto ou um ato de alguma pessoa em particular, mas se estende muito para lá disso e adquire até uma dimensão holística, total ou metafísica no sentido lato do termo. É isso que agora importa considerar, focando separadamente a atividade prática e a atividade teórica.

A atividade prática e as virtudes morais que a regulam envolvem várias coisas. Desde logo, cada virtude implica a determinação de um meio-termo (ou de uma forma correta de agir) que permita evitar excessos e defeitos (1104a11-1104b3). Essa determinação é feita de acordo com a razão correta (λόγος ὀρθός, 1138b18-20), que em cada caso depende de uma virtude intelectual – o saber prático ou φρόνησις (1106b36-1107a2, 1144b21-1145a2). Isso é, nos seus traços mais gerais, o que permite controlar a parte irracional da alma e agir de forma virtuosa (ou seja, de forma corajosa, temperada, generosa, etc.).

De acordo com Aristóteles, quando alguém exerce tais virtudes morais e realiza atos virtuosos, ele sente prazer (o prazer sentido é, com efeito, um sinal da posse de virtude). Por esse motivo, o ser humano virtuoso não precisa de nenhum prazer adicional (1099a11-21 e 1104b3-16). Tal ser humano exercerá estes atos tão frequentemente quanto possível e estará tão frequentemente quanto possível num estado agradável. A atividade prática virtuosa cria assim um novo padrão emocional e tem também fortes efeitos transformadores sobre as afeições quotidianas – não só por lhes dar um contexto ou um pano de fundo agradável que interage com elas e modifica a sua importância, mas também porque as virtudes morais (como a coragem ou a temperança) alteram a relação com as afeições quotidianas no seu todo, moderando-as ou fazendo que elas ocorram apenas quando é devido, em relação a quem é devido, pela devida razão e do modo como é devido (1106b16-23). Além disso, as virtudes morais alteram a relação com as diversas situações da vida e estabelecem uma relação clara com a totalidade da vida – com a totalidade das ações possíveis, a totalidade das relações possíveis com outros, etc. Tudo isso deixa de ser visto de forma isolada e passa a ser atravessado ou pré-determinado pela razão correta e pelo saber prático (apesar de ser ainda necessário aplicá-los a cada caso concreto). A vida ganha assim uma coerência global assente na razão.

Este aspeto totalizante ou metafísico – ou seja, esta ultrapassagem das situações mais imediatas que abarca tudo o que é possível – é ainda mais nítido na outra modalidade ética ou na outra versão da vida boa (que é, aliás, apresentada como a melhor vida). Essa vida – a vida teórica ou contemplativa – caracteriza-se pelo exercício das virtudes intelectuais que dizem respeito às coisas que não podem ser de outro modo. Tais virtudes são o intelecto (νοῦς), que intui os primeiros princípios, a ciência (ἐπιστήμη), que deduz o que é eterno e necessário a partir desses princípios, e a sabedoria (σοφία), como conjugação das duas. Estão, pois, em causa formas de saber que visam a estrutura última da realidade e se aplicam à realidade no seu todo. Além disso, segundo Aristóteles, a atividade destas virtudes é a atividade mais perfeita, não só porque é a atividade que admite maior continuidade (EN, 1177b16-26), mas sobretudo por ser a atividade da parte humana mais perfeita e incidir sobre os objetos mais perfeitos (1177a192-21). Consequentemente, esta é a atividade que dá o prazer mais contínuo e mais intenso – e também aquela que permite o maior afastamento das afeições quotidianas (mesmo que não as cancele por completo). Em suma, o prazer contemplativo envolve a maior expansão possível da atividade humana e o maior domínio objetivo possível, sendo por isso extremamente diferente das afeições quotidianas.

4. A noção heideggeriana de disposição (*Stimmung*)

Em seguida, há que considerar como é que o contraste entre as emoções quotidianas e as emoções éticas se desenha

em Heidegger. Heidegger considera as emoções em muitos textos, mas a análise que se segue vai concentrar-se em *Ser e Tempo* e em alguns aspetos do curso de 1929/30, intitulado *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, pois é nestes textos que as emoções são mais diretamente postas em relação com as análises da existência e, em particular, com as noções de inautenticidade e autenticidade.

O termo que Heidegger mais usa para designar as emoções é *Stimmung*. Este termo pode ser traduzido por disposição (no sentido em que se diz que alguém está bem ou mal disposto, muitas vezes sem saber a causa) ou, de forma talvez mais apropriada, por tonalidade disposicional (exprimindo assim uma espécie de atmosfera que atravessa o si, os outros e as coisas). Para além disso, Heidegger usa também o termo *Befindlichkeit*, que faz referência a um dar por si ou encontrar-se, sobretudo um encontrar-se de um determinado modo e numa determinada disposição. As emoções não são, pois, um fenómeno meramente psíquico ou contido no interior da mente humana. Elas são tonalidades ou atmosferas que permitem a alguém encontrar-se no meio das coisas. Elas abrem às coisas que aparecem e atravessam-nas. Para usar uma expressão de Withy (2015), elas são “posturas reveladoras” (*disclosive postures*).

Isto deve, obviamente, ser compreendido no quadro geral da compreensão do ser humano que se desenha em *Ser e Tempo*. Heidegger designa o ser humano como “ser-aí” ou “ser-o-aí” (*Dasein*) e concebe-o não só como o espaço da aparição das coisas no seu todo, mas também como um ente que está preocupado consigo mesmo ou com o seu futuro finito e que, por causa disso, vê tudo à luz dessa preocupação (ou, como Heidegger também diz, à luz do “por mor de si”, *Umwillen seiner*) e como tendo um determinado significado. O todo desses significados que remetem para o si constitui o mundo e o *Dasein* é assim definido como ser-no-mundo (cf. 2001, p. 86-87). Esta noção é particularmente importante, pois Heidegger identifica o encontrar-se disposto de um certo modo (*Befindlichkeit*) como um dos momentos estruturais desse “ser-em” (ou seja, do acesso ao mundo), juntamente com a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*).

A compreensão aqui em causa é primariamente compreensão de si – i.e., do poder-ser ou do projeto existencial que possibilita todo o empenho do *Dasein*. Esse poder-ser pode então ser desenvolvido através da interpretação e ganhar a forma concreta do sistema de possibilidades concretas que constitui o mundo do *Dasein*. Mas este processo compreensivo está sujeito a uma alternativa fundamental: a compreensão pode ser transparente relativamente ao si e ao seu poder-ser (o que corresponderia à autenticidade ou à apropriação de si), mas pode também ficar (e quase sempre fica) absorvida nas possibilidades abertas pelo projeto, de modo que o *Dasein* se compreende a partir do seu mundo (i.e., a partir dos significados que o compõem e sobretudo da interpretação pública e das normas que aí encontra) e perde de vista a própria existência enquanto tal (tornando-se assim inautêntico).

Em contraste, o encontrar-se numa dada disposição está fundamentalmente referido àquilo a que Heidegger chama

“facticidade” – i.e., o facto de o *Dasein* se encontrar lançado no projeto de ser. Esse lance situa o *Dasein*, põe-no perante um já ou um ter sido que servem de base a qualquer momento da sua existência. Heidegger associa também a disposição ao fardo de ser, o qual pode ser opressor ou pode, pelo contrário, ser aliviado. A disposição é assim uma experiência imediata do estar a ser e, como Heidegger sublinha, revela ao *Dasein* o que se passa consigo: “*wie einem ist und wird*” (2001, p. 134). O que está em causa é, pois, um acesso disposicional ao todo da existência – um acesso que, como Heidegger diz (2001, p. 136), transcende o da vontade e o conhecimento, uma vez que a disposição não é algo que se consiga controlar e que seja absolutamente transparente ao conhecimento.

Na verdade, Heidegger admite mesmo que o *Dasein* pode não ter clareza a respeito das disposições ou pode não as reconhecer – i.e., elas podem ser latentes. Além disso, Heidegger distingue diversas camadas disposicionais e dá especial destaque ao contraste entre disposições superficiais e disposições fundamentais ou basilares (*Grundstimmungen*). As primeiras são em geral manifestas, correspondem às flutuações disposicionais em que Heidegger se foca no §29 de *Ser e Tempo* e podem ser qualificadas de quotidianas. Já as disposições fundamentais, que podem ser bastante estáveis, estão normalmente escondidas ou, como Heidegger diz no curso de 1929/30, adormecidas (1983, p. 89ss.), de modo que não fazem sentir os seus efeitos – ou melhor, fazem senti-los apenas de forma indireta, ao possibilitarem e determinarem as disposições de superfície. Contudo, as disposições fundamentais também podem despertar, irromper ou revelar-se – e, como se verá, é justamente esse momento de irrupção disposicional que adquire uma relevância ética e permite o contraste com as manifestações disposicionais habituais ou quotidianas.

5. As disposições quotidianas como superficiais e derivadas

A expressão “disposição quotidiana” é usada por Heidegger em *Ser e Tempo* (2001, p. 345) para designar a disposição mais habitual no regime quotidiano, mas pode também ser usada num sentido mais lato para designar todas as disposições experimentadas na quotidianidade. É precisamente essa experiência das disposições que Heidegger descreve no §29 de *Ser e Tempo*, uma vez que a primeira secção desta obra foca sobretudo o *Dasein* na sua quotidianidade.

O uso que Heidegger faz da noção de “quotidianidade” é complexo. Desde logo, ela tem um sentido quantitativo que se exprime também na noção frequentemente repetida de “primariamente e o mais das vezes” (*zunächst und zumeist*). Contudo, o que está em causa não é apenas uma questão quantitativa, mas também (e principalmente) o facto de o *Dasein* se absorver em tarefas e não se confrontar com a sua existência no seu todo – ou seja, o facto de ele existir de forma inautêntica. É por isso que ele se submete ao império do “a gente” (*das Man*) – ou seja, de um “nós impessoal” que prescreve uma

interpretação limitadora de si e das possibilidades disponíveis (cf. §27), aliviando desse modo o peso da decisão existencial. Com isto, torna-se evidente que a exoneração de si é o traço essencial da quotidianidade ou, mais propriamente, da “quotidianidade mediana”.

Esta exoneração e a interpretação que a possibilita são particularmente relevantes para as disposições, uma vez que a quotidianidade inclui também uma determinada interpretação das disposições que em geral aceita e até prescreve (cf. 2001, p. 169-170) apenas as mais superficiais e a evita disposições como a angústia e o tédio profundo. Em virtude disso, ela acaba por ser constituída apenas por um certo tipo de disposições – as disposições superficiais ou quotidianas – e tende a vê-las como algo indiferente e fugidio. Elas mudam constantemente e em alguns casos até parece não haver nenhuma disposição – ainda que, segundo Heidegger, “a falta de disposição muitas vezes persistente, uniforme e parda” (2001, p. 134) também é uma disposição, uma vez que também aí se sente a facticidade e o fardo de existir, ainda que predomine a absorção na tarefa e a disposição enquanto tal se apague, à semelhança do que normalmente acontece com as disposições fundamentais.

Para perceber melhor as disposições quotidianas, é importante considerar que Heidegger as apresenta não só como formas superficiais, mas também num certo sentido como formas derivadas de disposição, uma vez que dependem das disposições fundamentais, que estão normalmente adormecidas. Isso está associado à ideia de que há uma fuga às disposições fundamentais e ao confronto com a existência que está implicado nelas. O *Dasein* esconde o fardo ou evita virar-se para as disposições e para o que elas revelam (cf. 2001, p. 135) – ou seja, evita a verdade disposicional, que é uma verdade a respeito de si. Segundo Heidegger, esta fuga é precisamente o que esconde as disposições fundamentais e permite constituir as disposições quotidianas (2001, p. 186, 189).

Percebe-se a partir daqui que as disposições quotidianas envolvem – pelo menos no modo como são normalmente experimentadas – uma forma limitada de existir (i.e., a inautenticidade) e têm também um âmbito ou um campo intencional limitado, correspondente à absorção do *Dasein* em domínios existenciais mais imediatos. Com efeito, estas disposições são experimentadas como estando vinculadas a uma determinada situação e como uma reação ao que aí se passa – ou pelo menos é assim que elas são normalmente interpretadas pelo *Dasein* inautêntico, conforme, por exemplo, a descrição do tédio superficial (1983, p. 164). Isto está relacionado com a ideia de que os entes com que o *Dasein* se confronta e as possibilidades que os constituem não são algo que se limita a aparecer diante do *Dasein*, mas sim algo que o concerne, que lhe diz respeito, ao qual ele está referido (cf. 2001, p. 137-138). As disposições são uma forma de abertura do mundo que faz aparecer as coisas de determinada forma e, no caso das disposições quotidianas, aquilo para que elas abrem tem um carácter bastante circunscrito. O tédio faz aparecer algo como aborrecido e o medo faz aparecer algo como temível. Isso fica particularmente claro na

análise que Heidegger faz desta última disposição em *Ser e Tempo*. Baseado em Aristóteles e nos três factores das afecções por ele identificados, Heidegger distingue três momentos da disposição: o “diante do quê” ou “em relação ao quê” (*Wovor*), o “por causa do quê” (*Worum*) e o próprio estar disposto de um determinado modo – neste caso, o ter medo (*Sichfürchten*). O medo implica então que o *Dasein* entre em relação com um qualquer ente que aparece como temível – ou seja, como algo que pode causar dano e se aproxima (cf. 2001, p. 140-141). Conforme a situação, o medo pode ser modificado e passar a terror ou horror (2001, p. 142). Podem também estabelecer-se muitas outras relações disposicionais com as coisas e situações, incluindo a que caracteriza a disposição parda quotidiana. Isso é igualmente válido para a relação com os outros, que também é disposicional e revela os outros como estando dispostos de um determinado modo, tornando assim possível haver contágios disposicionais como os que Heidegger descreve quando diz que a boa ou má disposição de alguém num determinado convívio pode alastrar aos outros (1983, p. 100).

Com base em todos estes exemplos, percebe-se que tais disposições envolvem sempre uma circunscrição, maior ou menor, quer da atividade do *Dasein* (nomeadamente, do seu existir e da sua atenção expressa), quer do horizonte objetivo a que elas fazem referência. Uma tal circunscrição está normalmente associada à inautenticidade, mas é possível que tais disposições também possam ocorrer na modalidade autêntica de existir. Heidegger não se pronuncia sobre o assunto, mas parece claro que nesse caso as disposições quotidianas teriam um valor e um aspeto muito diferentes, pois não estariam associadas a um escondimento das camadas existenciais e disposicionais mais profundas. Contudo, para continuarem a ser de alguma forma as disposições que são, a atividade diretamente implicada nelas e o seu horizonte teriam de permanecer circunscritos.

6. O irromper das disposições fundamentais, a autenticidade e a “ética”

Depois de considerar as disposições quotidianas, é preciso agora pôr o foco no desenvolvimento de uma atitude ética em Heidegger e o modo como ela aparece associada a um outro tipo de disposições.

A questão da ética em Heidegger tem dado azo a muitas discussões, sobretudo devido à sua muito problemática relação com o nazismo. Heidegger não debate expressamente questões éticas e várias vezes nega possíveis implicações éticas da sua análise (cf. 2001, p. 167). A questão de que se ocupa é a questão do ser e é isso que o leva a considerar a estrutura existencial do *Dasein*, uma vez que este é o ente que tem uma compreensão do ser. Todavia, é difícil não ver fortes implicações éticas nas suas análises e em alguns momentos Heidegger chega mesmo a reconhecer que essas análises deveriam ser a base da ética (cf. 2001, p. 286).

As implicações éticas das suas análises estão sobretudo ligadas à noção de autenticidade, que, como se viu, diz respeito à compreensão transparente de si como existência finita. Tendo em conta a relação de todos os entes com o *Dasein* e a preocupação que o *Dasein* tem consigo (relação essa que se expressa na acima mencionada noção de “por mor de si”), percebe-se que a autenticidade enquanto tal determina o modo de compreender tudo o que aparece e também o modo de agir. No entanto, só por si, a noção de autenticidade não dá indicações precisas a respeito de como alguém se deve comportar ou do que se deve fazer. Está apenas em causa uma apropriação da existência enquanto tal, na sua individualidade e problematicidade, de modo a poder decidir de forma transparente o seu sentido.

Segundo Heidegger, esta apropriação da existência envolve uma compreensão do futuro finito e do ter sido fáctico, que abre para o instante (*Augenblick*) e a situação (*Lage*). Nesse sentido, a autenticidade permite ganhar uma nova perspetiva sobre a existência e compreender as possibilidades em jogo nela. Em virtude disso, o *Dasein* pode então retomá-las ou repeti-las de um modo decidido ou resolutivo (cf. 2001, §60). Contudo, isto ainda não define ao certo o conteúdo dessa resolução (*Entschlossenheit*).

A descrição que Heidegger faz em *Ser e Tempo* da estrutura do *Dasein* dá algumas indicações formais a esse respeito: por exemplo, a resolução parece implicar que se cuide de si de um modo apropriado e também que se cuide dos outros de forma autêntica, isto é, despertando-os para a sua própria existência (cf. 2001, p. 122). Mas Heidegger vai ainda mais longe e associa a resolução não só com o destino individual do *Dasein*, mas também com o horizonte que determina esse destino – a saber, o povo a que o *Dasein* pertence e que tem a sua própria compreensão coletiva e o seu destino coletivo (cf. 2001, p. 383-385). Tal perspetiva aproxima-se perigosamente da retórica nacionalista. No entanto, ela permite também leituras mais críticas, que vinquem o reconhecimento da responsabilidade do *Dasein* perante os outros com que lida e até perante a coletividade a que pertence – algo que se torna mais visível na análise que Heidegger faz da culpa constitutiva do *Dasein*, correspondente ao facto de ele se encontrar sempre já lançado em possibilidades que não criou nem controla plenamente (cf. 2001, p. 284-285).

Independentemente disso, resulta claro das análises de Heidegger que a autenticidade é algo para que o *Dasein* está essencialmente orientado. Essa orientação para a autenticidade requer também a anulação da absorção na esfera quotidiana e do império do “a gente” ou do “nós impessoal” (*das Man*). Isso não significa que a quotidianidade e as compreensões pré-determinadas que a constituem sejam definitivamente abandonadas. Pelo contrário, elas continuam a constituir o fundo compreensivo a partir do qual o *Dasein* compreende as suas possibilidades autênticas (cf. 2001, p. 299). Além disso, a autenticidade enquanto confronto transparente com a existência não corresponde a uma posição assegurada, mas sim a um estado precário que facilmente se perde. Não está em cau-

sa algo que se controle pela vontade ou pelo conhecimento, ainda que por vezes pareça estar pressuposto que a interpretação filosófica da existência ajuda o *Dasein* a disponibilizar-se para uma tal experiência e a orientar-se nela. De qualquer maneira, o mais importante é de outra ordem – a saber, da ordem disposicional.

A autenticidade aparece, assim, essencialmente ligada a disposições fundamentais ou, mais especificamente, à irrupção de tais disposições, uma vez que é possibilitada por elas e ocorre através delas. Tais irrupções disposicionais, como a angústia ou o tédio profundo, suspendem ou anulam as interpretações quotidianas e produzem um confronto com a existência enquanto tal. Heidegger exprime isso dizendo que elas põem em confronto com o nada – ou seja, elas não estabelecem uma relação com nenhum ente em particular, antes revelam o ser-no-mundo enquanto tal. É a isso que Heidegger se refere quando diz que, no caso da angústia, o “em relação ao quê”, o “por causa do quê” e o próprio “angustiar-se” coincidem, na medida em que o que está em causa é o próprio ser-no-mundo (2001, p. 186-188). Nesse sentido, o que se revela na irrupção da angústia, do tédio profundo e das outras disposições fundamentais é a totalidade da existência. Ainda que haja sempre já uma relação com a totalidade (na medida em que há sempre uma qualquer disposição fundamental, mesmo que adormecida), essa totalidade só se torna patente na irrupção ou no despertar de uma disposição fundamental. Um tal despertar abarca (no sentido em que torna intensamente presente) a totalidade dos entes e o próprio *Dasein*. É precisamente isso que, segundo Heidegger, lhe dá um carácter metafísico e o torna necessário para qualquer questionamento verdadeiramente metafísico (1983, p. 37-87, 251-256). É também por isso que em *Ser e Tempo* Heidegger atribui à angústia uma função fenomenológica ou hermenêutica, como aquilo que dá um acesso claro à totalidade do *Dasein* enquanto a partir do qual se pode discutir a questão sobre o ser em geral (cf. 2001, p. 181-182).

Como Heidegger sublinha, nada disto pressupõe que o *Dasein* consiga controlar ou manipular esse despertar ou irromper da disposição fundamental. O *Dasein* pode estar aberto a isso, uma vez que em *Ser e Tempo* Heidegger fala de um estar preparado ou predisposto para a angústia (2001, p. 296). O *Dasein* pode também controlar a forma como reage a um tal irromper. Na verdade, é a reação a isso que possibilita momentos existenciais autênticos ou “éticos”, nos quais se produz a experiência do instante e da resolução. A irrupção de uma disposição fundamental é assim decisiva. Embora ela não constitua só por si a autenticidade na sua plenitude e não permita automaticamente a apropriação das possibilidades mais significativas para o *Dasein*, ela revela a individuação, a finitude, a falta de um sentido absoluto e a necessidade de decidir o sentido a partir das possibilidades em que o *Dasein* está lançado e pelas quais tem de assumir responsabilidade. Pode-se assim falar de uma “ética das disposições” (cf. Raffoul, 2019) – ou seja, de uma atitude ética que é aberta ou possibilitada por essa

experiência disposicional e que tem ela própria um carácter disposicional. Com efeito, parece estar pressuposto que a disposição fundamental continua a vibrar e a alimentar a atitude autêntica enquanto ela durar – e é até possível perguntar, seguindo o exemplo de Withy (2015), se o momento de apropriação das possibilidades existenciais não produz uma transformação disposicional e qualquer coisa como “disposições autênticas.” Heidegger, na verdade, associa por vezes a angústia a disposições positivas, como a alegria ou a equanimidade (cf. 2001, p. 310 e 345), o que parece exprimir uma outra faceta da experiência autêntica das disposições fundamentais.

Mas, independentemente disso, fica claro que a experiência disposicional em questão é muito diferente da atitude quotidiana e das disposições que a caracterizam. Esta experiência produz uma atitude ética, mesmo que essa atitude precise ainda de ser desenvolvida para determinar os melhores comportamentos e a melhor forma de viver a existência. Aliás, aquilo para que o pensamento de Heidegger aponta é que tal desenvolvimento é sempre problemático e que a ética depende da capacidade de renovar essa problematização aberta pelo despertar de uma disposição fundamental.

Conclusão

Como se viu, tanto Aristóteles quanto Heidegger reconhecem uma cisão fundamental das emoções humanas. Por um lado, há as emoções comuns ou quotidianas, que são caracterizadas por uma forma limitada de atividade (o que as torna compatíveis com vícios e com a inautenticidade enquanto modos defeituosos de ser) e um horizonte objetivo limitado, circunscrito àquilo que mais diretamente diz respeito a alguém. Por outro lado, há também emoções “éticas”, que não diferem das primeiras apenas por produzirem uma sensação diferente ou por serem mais intensas, mas sobretudo por assentarem numa profunda transformação do modo de ser, a qual permite ao ser humano cumprir aquilo para que naturalmente tende. Tais emoções são, pois, caracterizadas por uma forma de atividade mais perfeita e por fazerem referência a um domínio objetivo ou intencional mais vasto e até mesmo total – o que, como se viu, lhes dá um carácter metafísico.

A consideração destas emoções éticas, de que muitas vezes não se tem noção, permite uma maior consciência não só das possibilidades emocionais humanas, mas também do papel que as emoções desempenham na vida ética e na própria filosofia enquanto atividade ética em sentido lato. Com efeito, ao contrário do que fica sugerido pelos debates recentes sobre emoções morais, Aristóteles e Heidegger mostram que as emoções não apenas promovem uma atitude ética, mas são profundamente transformadas pelo fomento ou adoção de uma tal atitude.

Esta estrutura geral, comum aos dois autores, não exclui diferenças muito significativas, decorrentes de diferentes maneiras de conceber o ser humano. Por exemplo,

para Aristóteles a ética e as emoções éticas estão intrinsecamente relacionadas com a racionalidade, ao passo que para Heidegger o que está em causa é antes a transparência compreensiva relativamente a si mesmo. Por outro lado, o tipo de transformação ética também é muito diferente. Aristóteles tem em vista uma transformação profunda da maneira de ser que implica um longo processo de habituação ou instrução, ao passo que para Heidegger a transformação ética pode acontecer de forma súbita, pois depende apenas da irrupção de uma disposição fundamental e de uma determinada reação a ela. Esta diferença tem consequências para a própria estabilidade da posição ética: enquanto em Aristóteles esta se torna uma condição permanente, mesmo que cause fadiga, em Heidegger ela é altamente precária e pode facilmente perder-se. Além disso, Aristóteles concebe apenas uma emoção ética, o prazer em sentido próprio, e vê nela um valor positivo, ao passo que Heidegger identifica várias e se foca sobretudo nas que têm um carácter profundamente perturbador ou violento, em conformidade com a sua compreensão do ser humano como radicalmente finito.

Alguns destes aspetos talvez pudessem ser conciliados, sobretudo se algumas das teses antropológicas destes autores fossem abandonadas ou reformuladas. No entanto, a análise de possibilidades de conciliação excede o âmbito deste artigo, no qual aquilo que fica de todo o modo demonstrado é que há um grande fundo de afinidade e que essa afinidade entre ambos os autores permite repensar as conceções dominantes das emoções e da ética.

Referências

- ARISTOTELIS. 1894. *Ethica Nicomachea*. BYWATER, I. (Ed.). Oxford, Clarendon Press, 264 p.
- ARISTOTLE. 1961. *De anima*. ROSS, W. (Ed.). Oxford, Clarendon Press, 338 p.
- ARISTOTLE. 1924. *Metaphysics I*. ROSS, W. (Ed.). Oxford, Clarendon Press, 366 p.
- ARISTOTLE. 1959. *Ars rhetorica*. ROSS, W. (Ed.). Oxford, Clarendon Press, 206 p.
- BONITZ, H. 1870. *Index Aristotelicus*. Berlin, Georg Reimer, 878 p.
- COVA, F.; DEONNA, J.; SANDER, D. 2015. Introduction: Moral Emotions. *Topoi* 34(2): 397–400.
- FREDE, D. 2006. Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics. In: R. Kraut (Org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden (MA), Blackwell, p. 255-275.
- HEIDEGGER, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 542 p.
- HEIDEGGER, M. 2001. *Sein und Zeit*. 18ª edição, Tübingen, Max Niemeyer, 437 p.
- HEIDEGGER, M. 2002. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 418 p.
- KRISTJÁNSSON, K. 2007. *Aristotle, Emotions, and Education*. Aldershot, Ashgate, 194 p.

- PRICE, A. 2006. *Acrasia and Self-Control*. In: R. Kraut (Org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden (MA), Blackwell, p. 234-254.
- PRINZ, J. 2009. *The Moral Emotions*. In: P. Goldie (Org.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford, Oxford University Press, p. 519-538.
- RAFFOUL, F. 2019. *The Ethics of Moods*. In: C. Hadjioannou (Ed.). *Heidegger on Affect*. Cham, Palgrave Macmillan.
- WITHY, K. 2015. *Owned Emotions: Affective Excellence in Heidegger and Aristotle*. In: D. McManus (Ed.). *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and Time*. New York, Routledge, p. 21-36.

Submetido em 07 de dezembro de 2019.

Aceito em 17 de março de 2020.