

Emoções, anjos e demónios das mobilizações sociais. Como poderemos dar às emoções o seu devido lugar na política e nas mobilizações sociais? E como poderemos evitar que as formas da sua expressão se tornem destrutivas dos costumes democráticos? Responder a estas perguntas requer apreender os diferentes aspetos do papel das emoções na política e na ação coletiva. Será, então, uma questão de compreender de onde vem a habitual subestimação deste papel. É o tratamento das paixões e, mais amplamente, da sensibilidade oposta à razão, pela filosofia ocidental e pela psicologia moderna, que está em questão. O apelo à razão para domesticar as paixões perde todo o sentido assim que deixamos de dotar a primeira de um estatuto transcendente e de um poder específico. Seria mais promissor substituir a dominação pela cooperação, como recomendaram os pragmatistas americanos William James e John Dewey.

PALAVRAS-CHAVE: emoção; razão; mobilizações sociais; “paixões tristes”; pragmatismo.

Emotions, angels and demons of social mobilizations. How to give emotions their due place in politics and social mobilizations? And how can we prevent the forms of its expression from becoming destructive of democratic customs? Answering these questions requires learning in its different aspects the role of emotions in politics and collective action. It is, therefore, a question of understanding where the habitual underestimation of this role comes from. It is the treatment of the passions, and more broadly of the sensibility opposed to Reason, by Western philosophy and modern psychology, that is at issue. The appeal to Reason to tame the passions loses all meaning as soon as we fail to endow the former with a transcendent status and specific power. Instead of a domestication scheme, it would be more promising to replace domination with co-operation, as the American pragmatists William James and John Dewey recommended.

KEYWORDS: emotion; pragmatism; reason; “sad passions”; social mobilizations.

LOUIS QUÉRÉ

Emoções, anjos e demónios das mobilizações sociais

INTRODUÇÃO

Lembrar que as mobilizações sociais e políticas estão fortemente imbuídas de afetos e são movidas por paixões (e não apenas por interesses e cálculos que se cruzam) é um gesto banal; e podemos facilmente identificar as emoções que normalmente estão envolvidas: descontentamento e frustração, desespero e humilhação, raiva e indignação, medo e repulsa, ódio e ressentimento, rancor e amargura, desprezo e desejo de vingança, orgulho e desdém, paixões religiosas e apegos identitários (nacionalismo, comunitarismo, etc.). Contudo, não são apenas as “paixões tristes” que encontram expressão num movimento social.¹ O mesmo acontece com as emoções “positivas”: entusiasmo, contentamento, empatia, compaixão, sentido de solidariedade, esperança, orgulho, ódio à opressão e aversão à injustiça, desejo de liberdade, igualdade e fraternidade, patriotismo, piedade para com os antepassados, etc. Se existem demónios nas mobilizações coletivas é porque estas muitas vezes cedem ao “tumulto das paixões”, que são impetuosas e propiciam manifestações de forte excitação emocional. Estes nutrem uma sensação de força ou de poder, bem como a convicção de uma possível vitória, o que provoca a libertação de um aumento de energia. Mas também provocam explosões deletérias de raiva, ódio e violência.

Contudo, devemos ir além desta simples observação e tentar compreender as diferentes dimensões da impregnação dos movimentos sociais e políticos pelos afetos. Fora o caso de motins e tumultos, que, muitas vezes, nada mais

1 A expressão “paixões tristes” deve-se a Baruch Spinoza, para quem o desejo, a alegria e a tristeza são os três afetos fundamentais. As paixões tristes são o ódio, o medo, o desespero, a inveja, a raiva, a indignação, o desejo de vingança, a vergonha, o ressentimento, o nojo, etc. Essas emoções são tristes, segundo Spinoza, porque diminuem a capacidade de agir (e a capacidade de pensar) e são prejudiciais porque excluem a razão e induzem a passividade: desta forma, a tristeza é passiva enquanto a alegria é ativa.

são do que simples descargas emocionais baseadas num “sentimento puro”, seja de algo intolerável ou inaceitável, seja de um pertencimento comum, não há, com efeito, mobilização coletiva duradoura apenas baseada na constituição de uma causa a defender, e esta constituição está sempre fortemente imbuída de emoções. Na verdade, é preciso que algo seja percebido, por um lado, como problemático ou inaceitável, num contexto de valores, apegos e expectativas de fundo, e, por outro, como contingente e, portanto, modificável através de uma ação conjunta devidamente orientada. É necessário também que esta percepção seja partilhada e que suscite engajamento numa atividade coletiva, tanto de elaboração intelectual de um problema específico, de explicação da natureza inaceitável ou insuportável da realidade tal como ela é, de elaboração e justificação de soluções a propor e de projeção de ações para transformar a situação. Como veremos, estas operações de natureza cognitiva não são, em si, desprovidas de envolvimento corporal (sensorial, afetivo e motor). Além disso, os engajamentos a favor de uma causa encontram no ambiente elementos favoráveis sobre os quais se apoiar, mas também resistências, obstáculos e forças de oposição que devem ser combatidos, ou mesmo incertezas, todos eles elementos propícios ao desencadeamento e à manifestação de emoções.

Hoje, a ascensão do populismo, que muitas vezes é considerado como um “regime de paixão e emoção” (Rosanvallon, 2020), ou mesmo como uma espécie de “peste emocional” (para usar uma expressão de Wilhelm Reich), favorece a reativação da oposição clássica entre razão e emoção. O argumento é que, sendo as paixões impetuosas e muitas vezes cegas, dariam origem a excessos incontrolláveis, a explosões de violência ou a instrumentalização por parte de políticos cínicos, pelo que necessitam de ser contidas e refreadas pela razão. Caso contrário, elas correm o risco de ser destrutivas da ordem social e demoníacas para a democracia.² Subjacente a este argumento está a ideia clássica de que não se deve ser escravo das próprias paixões e que as emoções são coisas a serem dominadas e canalizadas, disciplinadas e domesticadas através da razão. Esta ideia anda de mãos dadas com toda uma série de outros dualismos estabelecidos pela filosofia ocidental³ – os do corpo e do espírito, do sensível e do inteligível, dos apetites e da vontade, da teoria e da prática, da razão e do empírico, etc. –, e com a conceção da razão como entidade separada e independente (em particular, independente do corpo), e ainda como

2 Não faltam hoje ensaios que expliquem por que razão as “paixões tristes”, especialmente o ressentimento, são ameaças à democracia. Ver, por exemplo, Walzer (2004), Nussbaum (2010) ou Fleury (2022).

3 Poderíamos acrescentar “e pela psicologia moderna”. William James, um de seus fundadores, preocupou-se com o facto de “a metafísica escorrer de todas as suas juntas”.

faculdade transcendente. Mas não é apenas a razão que é assim essencializada. A emoção é-o da mesma forma. O vocabulário afetivo utilizado é considerado como um conjunto de nomes que designam coisas simples ou entidades genéricas, universais e a-históricas de natureza psíquica.

A seguir, gostaria de examinar a forma como essa dupla essencialização pode ser remediada. Explicarei, primeiro, por que razão os termos do vocabulário afetivo não designam nem entidades a-históricas nem experiências unidimensionais de natureza psíquica, e por que devem ser dotadas de materialidade, pluralidade e historicidade. Para fazer isso, recorrerei a debates em curso na história das emoções. Em segundo lugar, explicarei por que motivo a separação tradicional entre razão e emoção é falaciosa. Contra este dualismo, explorarei vias para uma cooperação possível. Os meus guias, nesta segunda tarefa, serão os pragmatistas americanos, nomeadamente John Dewey. Antes de embarcar nesta dupla tarefa, recordarei até que ponto a nossa percepção da componente emocional das mobilizações sociais ainda depende, frequentemente, da “psicologia das massas” do final do século XIX.

A OMNIPRESENÇA DA EMOÇÃO

Quando a sociologia ou a ciência política tomam em conta as emoções é, na maioria das vezes, por um lado, sob os aspetos da dimensão afetiva do engajamento individual, das práticas e dispositivos através dos quais os empreendedores de causas (ou de cruzadas morais) tocam a sensibilidade do público e solicitam a sua adesão jogando com as suas emoções, ou ainda com dispositivos afetivos recíprocos partilhados num coletivo (Traïni, 2020; 2022); por outro lado, como na “psicologia das massas”, na tradição durkheimiana ou mesmo entre historiadores franceses das “sensibilidades”, como fenómenos de contágio e imitação, até mesmo de alucinações e histeria. Mas não podemos reduzir a dimensão afetivo-motora da adesão e da oposição política, bem como a formação de coletivos que atuam sob a influência da emoção, ao que este tipo de análise sugere.

Como nos lembrou o semioticista Eric Landowski (2018, p. 5), o apoio político “não é o resultado de uma observação fria seguida de reflexão que levaria a uma decisão”. Ele vincula-se a “um puro *sentir*” ou a “estados de ânimo partilhados”, isto é, “ao que é menos refletido, com base em sentimentos de afinidade imediatamente sentidos, implicando uma proximidade imediatamente sentida graças a experiências vividas com mais ou menos intensidade e que, por definição, estariam situadas num plano de relevância diferente da cognitiva” (Landowski, 2018). Assim, a xenofobia “não é nem um preconceito ideológico nem uma opção fundamentada, mas uma compulsão de rejeição

com uma base emocional e até somática ('visceral')” (Landowski, 2018). O mesmo raciocínio se aplica à adesão ou à oposição a uma personalidade, partido ou líder político. Trata-se seja de simpatia ou de atração, de aversão ou de repulsa, “sentida à flor da pele”. É o que diz a expressão “não consigo cheirá-los”, que manifesta a própria execração corporal que, em geral, subtende o ódio. Da mesma maneira, a formação de grupos de apoiantees ou de coletivos ativos repousa, em parte, na exaltação emocional de convergências e semelhanças nas convicções e reações espontâneas, e na certeza inteiramente afetiva que é adquirida pela partilha de sentimentos de que estamos do mesmo lado.

Estamos longe do ideal do *ethos* democrático, que requer que as paixões sejam contidas, que a adesão e a aprovação sejam cuidadosamente refletidas, que elas se baseiem em discussões e confrontos de ideias, de propostas e opiniões entre pessoas livres e iguais que se reconhecem mutuamente como cidadãs, que as interações entre indivíduos sejam livres e cooperativas, que as atitudes emocionais adotadas sejam opostas àquelas que entravam a busca de um entendimento na discórdia (violência, intimidação, intolerância, insulto, desconfiança, suspeita, insulto, medo dos outros, ódio, etc.).

Quando se trata das emoções coletivas presentes nas mobilizações sociais, a nossa visão espontânea delas não é, muitas vezes, muito diferente daquela teorizada pelos promotores da “psicologia das massas”. Segundo estes, as emoções coletivas são apenas “expressões histéricas” nas quais os indivíduos se deixam levar por um alinhamento recíproco, conduzindo-os a comportamentos puramente impulsivos. Eles são levados a realizar coisas que, normalmente, não fariam e pelas quais dificilmente poderiam assumir a responsabilidade como indivíduos racionais. Para Gustave Le Bon (1895, p. 24), por exemplo, as massas são caracterizadas pela “impulsividade, irritabilidade, incapacidade de raciocinar, falta de julgamento e pensamento crítico, exagero de sentimentos e outros aspetos que observamos nas multidões, seres pertencentes a formas inferiores de evolução, como a mulher, o selvagem e a criança”. Da mesma forma, Gabriel Tarde (1989, p. 67) atribuiu uma patologia mental às massas, que ele considerava serem um fenómeno social arcaico e perigoso:

As massas não são apenas crédulas, elas são loucas. Várias das características que notamos são comuns aos residentes dos nossos asilos: hipertrofia do orgulho, intolerância, falta de moderação em tudo. Elas sempre vão, como loucas, aos dois polos extremos da excitação e da depressão, às vezes heroicamente furiosas, às vezes destruídas pelo pânico. São verdadeiras alucinações coletivas.⁴

4 As explicações da “psicologia das massas” foram amplamente adotadas no final do século xix e no início do século xx, incluindo, em parte, por Durkheim. Elas foram, em particular, →

Émile Durkheim deu outras explicações para essa autonomização das expressões coletivas de emoção em relação aos indivíduos e para o adestramento destes últimos em exaltações coletivas. Durkheim (1979, p. 324) enfatizou particularmente a produtividade das aglomerações. A seu ver, estas provocam uma exacerbação dos sentimentos porque dão origem a uma “mudança nas condições da atividade psíquica”, a uma sobre-excitação das energias vitais, a uma intensificação das paixões e das sensações, e até a “uma exaltação psíquica que não é alheia ao delírio”. Quando esse tipo de efervescência coletiva ocorre num agrupamento, “o homem não se reconhece, sente-se transformado e, com isso, ele mesmo transforma o ambiente em seu redor” (Durkheim, 1979, pp. 602-603).

O fator decisivo é, segundo Durkheim (1979, pp. 308-309), “o facto da aglomeração”, que favorece a transmissão e a amplificação dos impulsos emocionais como numa avalanche:

O simples facto da aglomeração atua como um estimulante exceccionalmente poderoso. Uma vez reunidos os indivíduos, surge da sua aproximação uma espécie de electricidade que rapidamente os transporta para um grau extraordinário de exaltação. Cada sentimento expresso ressoa, sem resistência, em todas essas consciências amplamente abertas às impressões externas: cada uma delas ecoa as outras e vice-versa. O impulso inicial será, portanto, amplificado à medida que reverbera, como uma avalanche que cresce à medida que avança. E como paixões tão vivas e tão livres de qualquer controlo não podem se espalhar para fora, há, por todos os lados, apenas gestos violentos, apenas gritos, uivos reais, ruídos ensurdecedores de toda a espécie que contribuem ainda mais para intensificar o estado que manifestam. Sem dúvida porque um sentimento coletivo só se pode exprimir coletivamente sob a condição de observar uma certa ordem que permita concertos e movimentos coletivos, estes gestos e estes gritos tendem a ritmar-se e a regularizar-se; daí as canções e danças. Mas, ao assumirem uma forma mais regular, não perdem nada da sua violência natural; o tumulto regrado continua a ser tumulto.

Outro aspeto importante da explicação de Durkheim é a ideia de que este tipo de expressão de sentimentos coletivos manifesta um compromisso com o grupo. É “uma forma de ‘cooperação ativa’ na existência do grupo, na sua coesão social e moral” (Paperman, 1995, p. 182).

Evidentemente, não podemos aderir a esse tipo de explicação, que faz da emoção coletiva um fenómeno psicológico particular (para Durkheim todos os fenómenos sociais são, aliás, realidades psicológicas). No entanto, é provável

adotadas por Sigmund Freud em *Psicologia de Massa e Análise do Ego* (1921). Influenciaram, também, os sociólogos da Escola de Chicago, nomeadamente Robert Park (2007).

que nas experiências emocionais coletivas, “quando os comportamentos coletivos são coordenados, os participantes manifestem um aumento do seu sentido de unidade ou fusão e um sentimento de comunhão emocional ou sincronia emocional percebida, baseada no comportamento sincronizado e na partilha de emoções por contágio emocional” (Páez e Rimé, 2014, p. 206). É uma ideia antiga, que também remonta a Durkheim: partilhar emoções une um grupo.

Mas podemos explicar a gênese deste “sentimento de comunhão emocional” de forma diferente, por exemplo, relacionando-o com uma emoção particular, “a emoção coletiva da partilha”.⁵ Esta é uma emoção positiva, ligada ao anonimato que reina no contexto de uma experiência emocional coletiva: as pessoas aglutinadas não se conhecem e, portanto, não sabem o que os outros pensam e sentem, ou o que consideram importante. Partilhar emoções elimina a incerteza sobre os referenciais coletivos, particularmente sobre os valores, sobre o objeto e alvo da emoção e sobre os objetivos a perseguir. É a dissipação dessa incerteza em favor de uma segurança comum que desperta “a emoção coletiva da partilha”:

Uma emoção coletiva inclui [...] sempre uma emoção positiva, aquela que está ligada à percepção de partilhar a emoção, mesmo quando o conteúdo da emoção [...] é negativo. [...] Uma assembleia indignada experimentará uma partilha tanto mais intensa quanto mais facilmente for identificável o alvo da sua indignação, porque então não só os seus membros partilham os mesmos valores insatisfeitos como também estão mais seguros do que o objeto de sua emoção é o mesmo para todos. [...] O anonimato inerente à emoção coletiva deixa os participantes numa grande incerteza sobre se os outros membros têm os mesmos objetivos. Se o movimento da multidão convergir para um indivíduo ou objeto de forma visível, essa incerteza será dissipada. Esta garantia inesperada sobre a convergência de objetivos é ela própria um fator de emoção e de partilha de emoção. [Livet, 2002, p. 135]

AS EMOÇÕES NÃO SÃO TÃO SIMPLES QUANTO AS PALAVRAS QUE AS NOMEIAM

Em *Art as Experience*, Dewey (LW 10, p. 48) lembra-nos que as emoções não são tão simples quanto as palavras que as nomeiam:

Somos propensos a pensar nas emoções como coisas tão simples e compactas quanto as palavras pelas quais as nomeamos. Alegria, tristeza, esperança, medo, raiva ou curiosidade são tratados como se cada um por si fosse uma espécie de entidade que entra em cena, uma

5 Para mais detalhes sobre as abordagens atuais das emoções coletivas, ver Quéré (2021), Kaufmann e Quéré (2020).

entidade que pode durar muito ou pouco tempo, mas cuja duração, cujo crescimento e carreira são irrelevantes para a sua natureza. Na verdade, as emoções são qualidades, quando significativas, de uma experiência complexa que se move e muda. Eu digo quando elas são *significativas* porque, caso contrário, não passam de surtos e erupções de uma criança perturbada.

Mais adiante, Dewey (*LW* 10, pp. 48-49) acrescenta que “as emoções estão ligadas a eventos e a objetos no seu movimento. [...] A emoção pertence com certeza ao *self*. Mas pertence ao *self* que está envolvido no movimento dos eventos em direção a uma questão que é desejada ou detestada”. Pela sua vinculação “a uma situação cuja saída é desconhecida e na qual o *self* que é movido pela emoção está vitalmente envolvido”, a emoção sentida está sempre imbuída do “caráter único e original dos acontecimentos e das situações vivenciadas” (o carácter único e não duplicado dos acontecimentos e situações vividas impregna a emoção que é evocada). Não existem, portanto, emoções genéricas, idênticas a si mesmas:

Salvo nominalmente, não existe tal coisa como a emoção do medo, do ódio, do amor. [...] Se a função da fala fosse reproduzir aquilo a que se refere, nunca poderíamos falar do medo, mas apenas do medo-desse-automóvel-particular, com todas as suas especificações de tempo e lugar, ou do medo-das-circunstâncias-especificadas-de-tirar-uma-conclusão-errada a partir de tais e tais dados. Uma vida inteira seria demasiado curta para reproduzir em palavras uma única emoção. [Dewey, *LW* 10, p. 73]

Estamos inclinados a negligenciar esta determinação contextual e situacional das emoções e a essencializá-las, isto é, a torná-las entidades genéricas ou coisas denominadas pelos termos do nosso vocabulário afetivo. É o que acontece quando caracterizamos a componente emocional das mobilizações sociais em termos negativos de raiva, indignação, ódio, ressentimento e desejo de vingança; ou em termos positivos de compaixão, simpatia, desejo de igualdade, liberdade, justiça, etc.

Como poderemos, então, evitar esta essencialização das emoções através do discurso (principalmente através do uso de nomes)? Não apresentarei a resposta metodológica proposta por Dewey, que consiste em privilegiar adjetivos e advérbios em detrimento de substantivos. Tal como Deus, Dewey adorava advérbios!⁶ Prefiro evocar um debate que ocorre, atualmente, entre os historiadores das emoções: não podemos agir como se a raiva expressa hoje, em certos

6 Sobre o “adverbialismo” de Dewey, cf. Madelrieux (2016). A expressão “Deus ama os advérbios” é do bispo anglicano do século XVII Joseph Hall (Taylor, 1989).

movimentos sociais, fosse algo simples, e como se fosse a mesma emoção que a dos gregos e romanos da Antiguidade ou aquela dos atores das *jacqueries* da Idade Média⁷ ou dos primórdios dos tempos modernos.

O historiador britânico das emoções Thomas Dixon (2012) criticou muitos dos seus colegas fundadores da história das emoções (Barbara Rosenwein, William Reddy, os Stearns e outros) por se terem rendido à consideração segundo a qual haveria “emoções genéricas, trans-históricas, correspondentes ao nosso vocabulário contemporâneo de afetos e à nossa compreensão contemporânea das experiências emocionais, conforme desenvolvido pela psicologia desde o final do século XIX”. O princípio da dependência contextual e situacional, recordado por Dewey, também deve ser aplicado na história, sob pena de se ceder ao etnocentrismo e ao “anacronismo psicológico” (que consiste em projetar sobre os atores do passado categorias introduzidas pela psicologia e pela filosofia modernas ou pelas representações modernas de identidade pessoal e de interioridade subjetiva):

Os historiadores das emoções podem [...] mostrar como uma série de fenómenos, incluindo tristeza, raiva, amor e alegria, que aprendemos a considerar como sentimentos internos vívidos – as propriedades embutidas de indivíduos distintos –, passam a existir em diferentes formas de performances sociais, rituais comunitários e seguimento de roteiros e narrativas culturais. É nessas formas interpessoais e culturais que encontramos emoções na sua realidade mais plena e clara. [Dixon, 2023, pp. 124-25]

Ao estudarmos o caso da cólera, que alguns, seguindo Paul Ekman, consideram ser uma das “emoções básicas” (universais), Dixon (2020, p. 3) afirma, primeiro, que “não existe uma coisa discreta, entidade ou processo distinto no mundo, passado ou presente, à qual a palavra inglesa ‘cólera’ invariavelmente se refere”. Na verdade, esta palavra tem em si uma história e o seu significado contemporâneo resulta de uma evolução do vocabulário emocional:

“Cólera” emergiu como uma categoria psicológica recentemente dominante no final do século XIX, e depois, a partir da década de 1960 até hoje, passou a dominar ainda mais, de uma forma que levou a um empobrecimento relativo do vocabulário afetivo, sentimentos da família da fúria no uso moderno do inglês. [Dixon, 2020, p. 11]

Dixon, então, lembra que a raiva, como experiência emocional, não é simples mas composta. Ele endossa o ponto de vista da psicóloga canadiana Lisa

7 Termo que designa as revoltas campestres (rebelião dos Jacques) contra a aristocracia, em França, em 1358, no quadro da Guerra dos Cem Anos.

Felman Barrett (2016), teórica do “construcionismo psicológico”, segundo o qual “o termo ‘raiva’ era o nome não de um único instinto arraigado, mas sim de uma ‘população diversa’” de experiências e comportamentos, incluindo amargura, hostilidade e raiva, bem como ira, mau humor e desprezo. “As variedades de raiva”, escreveu Felman Barrett (2016), “são infinitas”.

O historiador das emoções deve procurar a que experiências emocionais, na sua pluralidade, e a que interpretação delas se referiam, exatamente, os termos usados no passado para as nomear. Assim, a *mênis* atribuída por Homero a Aquiles na *Ilíada*, a *orgè* de Aristóteles ou a *ira* de Séneca – os três geralmente traduzidos para inglês como cólera – tinham conotações muito diferentes entre si, e ainda mais diferentes daquelas do termo atual *raiva* (em particular, conotações de vingança após uma ofensa ou dano sofrido): “*Mênis* não é bem captado no sentido de ‘raiva’, nem mesmo de ‘ira’, que sugere um estado mais temporário. O *mênis* de Aquiles parece mais uma espécie de ódio frio ou mesmo um mau humor cósmico e heroico” (Dixon, 2020, p. 14).

O *orgè* de Aristóteles e a *ira* de Séneca não eram menos compostos do que a *mênis* de Homero. Assim, Séneca definiu a *ira* como “o desejo de punir a pessoa que se considera que foi injustamente prejudicada”. Na *ira*, então, havia ideias de ressentimento, ira e vingança, ideias importantes numa cultura da honra, que hoje já não é a nossa. Para o estoico que Séneca foi, a *ira* era uma paixão perigosa, uma doença da alma, até mesmo uma loucura, oposta à virtude e à razão:

Podemos ter certeza de que os antigos gregos e romanos não experimentaram a emoção moderna de “raiva”, em parte porque as estruturas mentais e morais abrangentes dentro das quais viviam, sentiam e eram movidos diferiam fundamentalmente das nossas. Escritores como Homero e Eurípides compuseram as suas canções e dramas numa época anterior à existência de qualquer categoria generalizada em que a raiva, a ira, a dor e outros movimentos da alma e do corpo fossem agrupados. Por volta do século IV isso mudou, e os filósofos começaram a agrupar esses movimentos sob a categoria de *Pathé*, ou as “paixões” da alma. Este foi um marco importante na história do pensamento ocidental sobre as paixões, assim como o surgimento de uma nova categoria teórica de “emoções”, mais de dois milênios depois, dentro da qual as teorias da “raiva” se desenvolveram desde o século XIX. [Dixon, 2020, p. 17]

Os antigos gregos e romanos, notavelmente, não tinham a nossa conceção moderna de *self*, de pessoa ou de sociedade. O imaginário social das sociedades em que viviam era bastante diferente daquele que prevalece na era moderna, que Charles Taylor (2004) descreveu em *Modern Social Imaginaries*. Dixon também aponta, com razão, que as emoções não mudam apenas porque as

palavras que as nomeiam e os conceitos a elas associados mudam, mas porque as formas da sua expressão corporal, os estados mentais e os modos de comportamento que incarnam nos próprios corpos mudam. Os corpos mudam porque os hábitos emocionais, que têm uma âncora orgânica, mudam.

A multiplicidade lexical histórica corresponde não apenas a uma pluralidade experiencial, mas também a uma pluralidade de interpretações de experiências emocionais. Levar em conta esta dupla pluralidade, bem como a recusa do essencialismo e do anacronismo psicológico, complica a tarefa do historiador das emoções: ele deve tratar os estados emocionais

não como unidades evidentes, mas como compostos constituídos de formas intrincadas a partir de palavras, categorias, narrativas, metáforas, imagens, crenças morais, atitudes religiosas, representações visuais, respostas corporais, comportamentos, performances públicas, experiências subjetivas, sentimentos e testemunhos. Cada uma dessas componentes separadas tem uma história. E essas componentes podem reunir-se em diferentes formações em momentos diferentes para constituir diferentes categorias, tipos e padrões afetivos. [Dixon, 2020, p. 31]

É importante ter em conta esta pluralidade e esta historicidade das experiências emocionais e da sua interpretação e denominação quando temos de analisar a componente emocional das mobilizações sociais. No seu artigo sobre a cólera, Thomas Dixon ataca aqueles (jornalistas, em particular) que decretaram que vivemos hoje na “era da raiva” (raiva contra a imigração, as minorias raciais, a globalização, o neoliberalismo, etc.; o movimento #MeToo como expressão da cólera das mulheres; em França, a cólera dos “coletes amarelos”, em 2018, contra a tributação dos combustíveis para fins ecológicos e contra várias desigualdades e injustiças). Não há evidências, diz ele, de que as pessoas estejam mais irritadas hoje do que antes ou de que seja a raiva (considerada como uma entidade) que as ponha em movimento:

Porque é que os comentaristas acreditam que as pessoas estão “zangadas” em vez de, digamos, “desesperadas”, “desapontadas” ou “descontentes”? Mesmo quando as pessoas afirmam que “raiva” ou “colera” são a sua principal motivação, raramente sabemos o que querem dizer com essas palavras emocionais, e se pensam nas suas emoções como motivos, explicações, justificações ou alguma outra coisa. Explicar o protesto político em termos de “raiva” torna-se cruelmente circular se o termo “raiva” for usado simplesmente para significar “a resposta emocional que leva ao protesto político” ou “a emoção produzida pela privação”. Indivíduos diferentes reagem com emoções diferentes à lesão e à injustiça. Eles podem estar tristes ou desesperados, ressentidos ou resignados, motivados ou determinados. O ativismo político pode ser provocado por outras emoções além da chamada “cólera”,

enquanto aqueles que se identificam com a “cólera” podem não conseguir tomar qualquer ação política eficaz, mas nenhuma dessas possibilidades recebeu muita consideração em comentários recentes. [Dixon, 2020, pp. 5-6]⁸

E Dixon conclui:

A evidência disponível não sugere que vivamos numa época da raiva, se com isso queremos dizer que as pessoas relatam sentir mais “cólera” do que costumavam, quer em relação a outras palavras emocionais, quer em sentido absoluto. No entanto, vivemos numa era de raiva num outro sentido: o discurso político, incluindo o jornalismo escrito e de radiodifusão, e os comentários nas redes sociais, estão fascinados e preocupados com a “cólera”. Esta é uma das razões pelas quais é importante pensar mais sobre o que significa esta preocupação e, especialmente, o que é esta “raiva” com a qual lutamos hoje. O que significa este termo em inglês moderno e qual é a natureza do seu fascínio para nós?

A questão do que a palavra inglesa contemporânea “cólera” realmente significa raramente é abordada em discussões populares e o termo permanece ambíguo. O termo “cólera” refere-se a um sentimento mental de frustração? A um instinto arraigado de agressão contra os inimigos? A um desejo de vingança? A um comportamento externo como repreender ou gritar? Para toda uma família de sentimentos e comportamentos, talvez incluindo todos os itens acima? Problemas de multivalência e mal-entendidos surgem antes mesmo de confrontarmos questões de tradução de e para outras línguas, passadas e presentes. [Dixon, 2020, p. 7]

SOBRE A NOSSA COMPREENSÃO MODERNA DAS EXPERIÊNCIAS EMOCIONAIS

Uma característica importante da nossa compreensão moderna das emoções é que ela enfatiza a sua componente psíquica sobre as dimensões do sentimento interno, da experiência subjetiva à qual todos têm acesso privilegiado na primeira pessoa através da introspeção. De facto, geralmente, representamos uma emoção como algo interno, um estado ou processo que ocorre dentro de nós, provocado por um funcionamento orgânico, um estado ou processo do qual só conhecemos a existência e o significado, e que, além disso, nos afeta a todos.

Para dar conta do surgimento histórico dessa representação, podemos recorrer à análise feita por Charles Taylor, com base em numerosos trabalhos de historiadores, da internalização do *self* nos tempos modernos. Com isso, Taylor quer dizer o surgimento de um *self* isolado, desvinculado do ambiente, cujos pensamentos, afetos, autoconsciência, capacidade de dar sentido às

8 Poderíamos também aplicar o argumento de Dixon ao ressentimento, que tanto preocupa aqueles que escrevem sobre o populismo.

coisas, etc., estão todos situados em seu espaço interior, e são considerados como moldados em mecanismos ou processos causais internos (físicos e psicológicos). É um *self* à prova de água, protegido de coisas externas por uma zona-tampão.

Esse *self* isolado opõe-se ao indivíduo poroso dos séculos precedentes. O indivíduo poroso vivia num mundo de espíritos malignos e benfeitores, ou de forças cósmicas, que o penetravam, o possuíam e o faziam ter os pensamentos e os afetos que tinha, o faziam adoecer ou o curavam (como fizeram, por exemplo, as relíquias de santos, santuários, água de fontes sagradas ou as forças emprestadas a certas pedras – para garantir a fertilidade das mulheres, por exemplo). Era necessário desativar a malevolência dos espíritos malignos e garantir a proteção dos espíritos benfeitores, dos santos, da Virgem, etc. Encontramos uma descrição magnífica deste indivíduo poroso entre monges cistercienses do século XIII, neste caso, no livro de Jean-Claude Schmidt *Le cloître des ombres*: vemos como os demónios tomam conta dos corpos dos monges, fazem-nos falar, tossir, grunhir, coçar-se sem querer, mover a mão ou o pé, gerando os seus estados de espírito, os seus sentimentos e as suas emoções, etc.

No que diz respeito aos quadros axiológicos e morais da identidade pessoal, é com eles que as pessoas definem o que é importante para elas, dando sentido e orientação às suas vidas, e constroem a sua identidade “como um horizonte moral”. É, em parte, em função do que é importante para eles, e de orientações de ação, que eles experimentam os seus sentimentos e emoções.

Essas estruturas são, em grande medida, definidas por “imaginários sociais”, historicamente constituídos. Foi um conceito que Taylor (2007, pp. 171-172) introduziu nos seus textos da década de 2000:⁹

O que estou a tentar alcançar com este termo é algo muito mais amplo e profundo do que os esquemas intelectuais que as pessoas podem entreter quando pensam sobre a realidade social de uma forma descomprometida. Estou a pensar antes nas maneiras como as pessoas imaginam a sua existência social, como elas se adaptam às outras, como as coisas acontecem entre elas e os seus semelhantes, as expectativas que normalmente são atendidas e as noções e imagens normativas mais profundas que estão subjacentes a essas expectativas [...] o nosso imaginário social, em qualquer época, é complexo. Incorpora um sentido de expectativas normais que temos uns em relação aos outros; o tipo de entendimento comum que nos permite realizar as práticas coletivas que constituem a nossa vida social. Isto incorpora alguma noção de como todos nós nos encaixamos na execução da prática

9 Ver capítulo 4 de *A Secular Age*, intitulado “Modern Social Imaginaries”. Taylor refere-se ao livro do historiador polaco Bronislaw Baczko, intitulado *Les Imaginaires sociaux* (1984).

comum. Esta compreensão é factual e “normativa”; isto é, temos uma noção de como as coisas normalmente acontecem, mas isso está entrelaçado com uma ideia de como deveriam acontecer, de que erros invalidariam a prática.

Um imaginário social não é uma teoria porque nunca pode ser completamente explicado discursivamente. É, em grande parte, enformado e informável. Quando é formulado é, sobretudo, por via de relatos. É também o que torna certas práticas possíveis e normais, dando-lhes o seu significado e a sua metodologia. É, aliás, nessas próprias práticas que a imaginação social se materializa como uma “apropriação tácita do espaço social”.

Taylor (2004, p. 159) identificou três “imaginários sociais modernos”: “a economia como realidade objetificada”; a esfera pública; a soberania do povo. Eles resultam da emergência, no século XVII, de uma nova visão da ordem moral que, nomeadamente através da teoria do Direito Natural, “nos diz algo sobre como devemos viver juntos numa sociedade”. De acordo com essa nova visão, os indivíduos têm direitos universais naturais, mas também obrigações morais uns para com os outros; a sociedade é concebida como um todo composto por indivíduos iguais e a sociedade política como estando ao serviço desses indivíduos, em particular dos seus bens e dos seus direitos individuais; traz-lhes segurança “ao promover o comércio e a prosperidade”. Podemos acrescentar que é este imaginário social que molda as expectativas de fundo que dão origem a algumas das experiências emocionais públicas – raiva, indignação, ressentimento, ódio, etc. (quando são contrariadas pela realidade vivida) ou satisfação, orgulho e até mesmo euforia (quando são satisfeitas).

Por outro lado, a identidade moderna herdou a “revolução expressivista” ligada ao Romantismo que valorizava a capacidade do indivíduo de se auto-definir, de se inventar ou de “realizar um modo de ser original”. A forma contemporânea desta herança romântica é o “individualismo expressivo” que promove a autenticidade. Taylor (2004, p. 475) fala sobre este assunto da “cultura de autenticidade”, com o que ele pretende abordar

a compreensão da vida que emerge com o expressivismo romântico do final do século XVIII, que cada um de nós tem o seu próprio caminho de realizar a nossa humanidade e que é importante encontrar e viver a sua própria humanidade, em vez de nos rendermos à conformidade com um modelo que nos foi imposto de fora pela sociedade, ou pela geração anterior, ou pela autoridade religiosa ou política.

Este tipo de ideal ético ter-se-ia infiltrado por todo o lado, a partir da Segunda Guerra Mundial, e teria sido amplamente promovido pelas revoltas juvenis das décadas de 1960 e 1970 (incluindo o Maio de 1968 em França).

Na “era da autenticidade”, a busca pela autenticidade, por uma vida realizada, plena de sentidos e gratificante (muitas vezes, de forma egocêntrica, com ênfase no indivíduo, na sua experiência subjetiva e na sua aspiração à unidade do *self*), desperta a revolta contra as convenções e os modelos impostos de fora, e faz prevalecer a sinceridade sobre a verdade, a criatividade sem regras sobre as normas do pensamento racional, as emoções e a reabilitação do corpo e do desejo sobre a objetividade (Taylor, 2007, cap. 13). As disciplinas impostas ao indivíduo na era clássica, o moralismo das religiões institucionais e a sua pretensão de ditar autoritariamente um determinado tipo de conduta são cada vez menos aceites. Esta “era da autenticidade” é também caracterizada por um “individualismo expressivo” que pode escorregar para a promoção exacerbada da liberdade individual “autodeterminada”, cujo reverso é a rejeição de compromissos e convenções sociais, a perda de sentido do comum, a desvalorização do valor da verdade em favor do da sinceridade, a desconfiança nas instituições que se esforçam por diferenciar os factos verdadeiros dos que não o são (ciência, meios de comunicação social tradicionais, etc.), a instilação da dúvida, etc. Nessa cultura, o sentimento de coletividade está fortemente desgastado, o que resulta na crescente incapacidade das pessoas de formarem um projeto comum e de o realizarem:

Uma sociedade de autorrealizadores, cujas afiliações são cada vez mais vistas como revogáveis, não pode sustentar a forte identificação com a comunidade política com as necessidades de liberdade pública. [...] A primazia da autorrealização, particularmente nas suas variantes terapêuticas, gera a noção de que as únicas associações com as quais nos podemos identificar são formadas voluntariamente e promovem a autorrealização, tais como “enclaves de estilo de vida” com pessoas de características semelhantes, interesses ou agrupamento de situações. [Taylor, 1989, p. 508]

Os abusos que dão origem a esse “individualismo expressivo”, bem como o sucesso do populismo emocional (que espalha o medo, a raiva, o ressentimento e o ódio), geraram uma espécie de enrijecimento daqueles que estão convencidos de que só o uso da razão pode conter as explosões emocionais tão características da vida política e dos movimentos sociais. Mas será que a razão tem realmente esse poder?

Essas elaborações teóricas são apenas uma forma possível de historicizar as emoções individuais e coletivas. Poderíamos considerar outras. Acrescento que, além de pluralizar e de historicizar as experiências emocionais, para evitar a sua essencialização, é também oportuno questionar o significado do atual fascínio e preocupação mediática, política e, em parte, filosófica por determinadas emoções presentes nas mobilizações sociais, pelas “paixões tristes”,

por exemplo, e mais particularmente pelo ressentimento. Se essas emoções e as perturbações que elas refletem nos assombram atualmente tanto talvez seja porque revelam a situação de stress e de tensão que as sociedades democráticas vivem hoje.

EMOÇÃO/RAZÃO: UM DUALISMO FALACIOSO

A separação entre emoção calorosa e inteligência fria é a grande tragédia moral [Dewey, *MW* 14, p. 177]

A separação entre emoção e razão, que estabelece a hegemonia dessa última, tem uma história antiga no Ocidente. No entanto, recebeu diferentes significados na filosofia grega, entre os estoicos romanos, na teologia cristã da Idade Média, onde prevalecia o dualismo da alma e do corpo, e entre os filósofos do início dos tempos modernos.¹⁰ Essa dissociação é revestida de uma nova roupagem na nossa “era da autenticidade” (Taylor, 2007).

REPRIMIR OU INSTRUMENTALIZAR AS PAIXÕES?

Os termos prevalentes antes da aparição, no século XVI, do conceito de emoção eram os de “paixão” e “afeto”. A primeira designava o que era preciso combater (apetites, desejos e tudo o que leva ao excesso e à perda do autocontrole), enquanto a segunda se referia às inclinações virtuosas, afetos sociais, parentais, filiais, amigáveis, etc. A partir do século XII, a educação das emoções dos fiéis tornou-se uma questão central para a Igreja Católica.¹¹ Tratava-se de ensinar o cristão a cultivar as boas emoções (devoção, amor a Deus, compaixão, compunção), a disciplinar aquelas que levam ao pecado (raiva, inveja, desejo de carne, concupiscência, melancolia a que chamamos “acedia”) e a compreender que a vergonha resultante do pecado contém uma parte da remissão e da salvação. Como Jean Delumeau (1978) demonstrou, o ministério pastoral católico no final da Idade Média era “um ministério pastoral de medo e vergonha”.

10 Por exemplo, o *self* imperativo que permite libertar-se das paixões não tinha o mesmo sentido em Aristóteles e entre os estoicos romanos: “Aristóteles estava longe de concordar com os estoicos sobre o facto que as paixões deveriam simplesmente ser acalmadas definitivamente; pelo contrário, eram boas e úteis no seu devido lugar. A explicação aristotélica sobre o que significa uma paixão está no seu devido lugar, entretanto, ela só pode ser despertada na ocasião apropriada. Isto pode ser alcançado através do treino, mas o que significa é que a paixão é infundida e, portanto, submetida a uma visão racional sobre o que é apropriado” (Taylor, 1989, p. 148).

11 Mais tarde, o calvinismo encorajaria igualmente os crentes a reprimirem tanto quanto possível as suas emoções.

Mais tarde, no século xvii, com Descartes, já não se trata tanto de se libertar da escravidão das paixões, porque elas têm uma utilidade, mas de as instrumentalizar, submetendo-as ao poder hegemónico da razão, poder este concebido como um poder de objetivar o corpo e o mundo para regular e controlar os próprios desejos e paixões. As emoções não devem, portanto, ser suprimidas, mas sim contidas e redirecionadas: devem ser mantidas “na sua função instrumental normal”. Não precisamos de nos libertar das nossas paixões porque elas têm um propósito. Elas são “dispositivos funcionais que o Criador projetou para nós para ajudar a preservar a união substancial corpo-alma. As paixões são emoções na alma, causadas por movimentos dos espíritos animais, que têm como função fortalecer a resposta que a sobrevivência ou o bem-estar do organismo exigem numa determinada situação” (Taylor, 1989, p. 150). É o caso, por exemplo, do medo, que pode gerar energia adicional para escapar do perigo.

Foi só com Charles Darwin que o questionamento sobre a funcionalidade das emoções se tornou um verdadeiro tema de investigação científica: as emoções têm valor biológico. Darwin publicou um livro surpreendente sobre a expressão das emoções em humanos e animais, em 1872 (Darwin, 2021; para um comentário histórico, ver Dixon, 2020). Darwin apresentou três princípios para analisar essas expressões, todas corpóreas; um deles é o da “associação de hábitos úteis”. A ideia é que desde muito cedo na evolução se formaram hábitos de expressão corporal das emoções que foram úteis para garantir a sobrevivência dos animais e dos homens e para organizar as suas interações e comunicações. Alguns deles sobreviveram, embora já não sejam realmente úteis.¹²

No século xix, o romantismo foi uma revolta subjetivista contra o racionalismo cartesiano. Procurava reabilitar “a voz da natureza dentro de nós”. Isto levou a valorizar os afetos em si mesmo e a prestar atenção aos desejos e às satisfações comuns, bem como à ordem natural que nos rodeia. De certa forma, o universo cultural em que vivemos hoje, no qual prevalece uma “ética da autenticidade”, está-se a reconectar com o Romantismo (cf. *supra*).

PORQUE É QUE A SEPARAÇÃO ENTRE EMOÇÃO E RAZÃO É FALACIOSA?

Porque é que a separação entre emoção e razão é falaciosa? A resposta a esta pergunta é: porque separamos a razão da experiência e a colocamos acima

12 Muitos filósofos questionaram, posteriormente, a função das emoções, isto é, o que elas realizam. Mas, no final de contas, eles não encontraram muito a dizer sobre isso ou então coisas um pouco sem sentido, como Jean-Paul Sartre no seu pequeno trabalho de 1938 sobre as emoções (as emoções são comportamentos mágicos para escapar da realidade – os comportamentos emocionais são “pequenas comédias” que representamos e, dessa forma, a cólera é um comportamento de fuga que nos permite resolver um conflito ou uma tensão; ou então, quando fugimos e temos medo trata-se de um “desmaio encenado”, etc.

dela, dando-lhe hegemonia sobre ela, exercida a partir de fora. Mas uma razão separada da experiência, nomeadamente da *senciência*, que combina sensibilidade, sensorialidade, afetividade e motricidade, é pura ficção. Esta resposta não é minha, mas sim de Dewey, que mencionarei mais adiante. Esta resposta baseia-se no problema de “experiência” desenvolvido no âmbito de uma filosofia da vida.¹³

O ponto de partida é a afirmação de que a nossa relação com o mundo é uma relação qualitativa e prática: “O mundo em que vivemos imediatamente, aquele em que nos esforçamos, temos sucesso e somos derrotados é, preeminentemente, um mundo qualitativo. Aquilo por que agimos, sofremos e desfrutamos são coisas mas suas determinações qualitativas” (Dewey, *LW* 5, p. 243). Esse mundo não é constituído por objetos e situações imediatamente bem determinadas, mas por qualidades de natureza sensível que não podemos traduzir em palavras, a partir das quais identificamos os objetos, lhes damos o seu significado e produzimos conhecimento deles. O conhecimento está sempre em segundo lugar; só é possível porque é precedido pela apreensão da qualidade das coisas e das situações através da *senciência*, que é “anoética”.

Mas o que queremos dizer exatamente com “qualidade”? Uma pedra pode ser mais ou menos dura, e essa qualidade, que se revela nas interações sensorio-motoras (as do tato), é específica. Embora também seja “sentida”, a qualidade difusa de uma situação vivida como problemática não é propriamente desta ordem. É algo global e único, que penetra e dá cor, afeta e modifica todos os objetos e todos os acontecimentos que estão envolvidos na vivência dessa situação. Em consonância com George Santayana, Dewey designou esse tipo de qualidade como “terciária”. Mas isso também tem uma base interacional; uma vez que vem de interações entre um organismo e um ambiente orientados.

13 Vários neopragmáticos contemporâneos, como Richard Rorty e Robert Brandom, por exemplo, criticaram este problema. Rorty propôs abandoná-lo completamente e substituí-lo por uma problemática do discurso, na esteira da viragem linguística (Rorty, 1982). A especificação de Dewey sobre as “características genéricas da experiência” ainda resultaria, segundo ele, de um desejo de desenvolver “um sistema metafísico construtivo” ou de fazer coincidir a psicologia e a metafísica. Por sua vez, Brandom, um antigo aluno de Rorty, criticou Dewey por ceder ao “mito do dado”. A crítica de Rorty foi descrita como intelectualista por David Hildebrand (2003). Da mesma forma, Richard Shusterman (1994; ver também Cometti, 2015) criticou o neopragmatista norte-americano por ceder à “miragem linguística” ou à “ideologia textualista” e por negligenciar a dimensão sensível da experiência, nomeadamente o facto de o corpo ser uma fonte do seu próprio significado. Jim Garrison (2019), por sua vez, refutou recentemente a acusação de Brandom, em vez de ceder ao “mito do dado” Dewey ajudou a mostrar a sua inanidade, ao transformar profundamente a distinção tradicional entre *senciência* e *sapiência*, e ao devolver a afetividade a ambos. Parece-me que Hildebrand, Shusterman, Cometti e Garrison compreendem melhor o ponto de vista de Dewey do que Brandom e Rorty.

Uma das características de uma qualidade é ser algo que, realmente, não pode ser expresso em palavras, pois é “tida” ou “sentida” imediatamente, através da sensibilidade corporal, na qual estão associadas a sensorialidade, a motricidade e a afetividade – a percepção sensorial é, na verdade, motor e imbuída de afetos. Palavras e discurso ordenado podem apontar para isso, mas não o descrever ou defini-lo. Se assim for, é porque “o imediatismo da existência é inefável”:

O imediatismo da existência é inefável. Mas não há nada de místico nessa inefabilidade; pois ela expressa o facto de que, na existência direta, é fútil dizer qualquer coisa a si mesmo e impossível dizer qualquer coisa a outra pessoa. O discurso só pode fazer conexões íntimas que, se seguidas, podem levar alguém *a ter* uma existência. As coisas na sua imediação são desconhecidas e incognoscíveis, não porque estejam remotas ou por trás de algum véu impenetrável de sensação de ideias, mas porque o conhecimento não se preocupa com elas. Isto porque o conhecimento é um *memorando* de condições do seu aparecimento, preocupadas, isto é, com sequências, coexistências, relações. Coisas imediatas podem ser *apontadas* por palavras, mas não descritas ou definidas. A descrição, quando ocorre, é apenas parte de um método tortuoso de apontar ou denotar; índice para um ponto de partida e caminho que, se for tomado, pode levar a uma presença direta e inefável. [Dewey, *LW* 1, pp. 74-75]

Se as “existências” não fossem dadas imediatamente na experiência, teríamos que sentir, pensar, agir *do nada*.¹⁴ Isso significa que a linguagem não desempenha nenhum papel na experiência imediata das qualidades? Note-se que, quando evoca a inefabilidade da existência, Dewey fala de discurso e não de linguagem. Na realidade, o carácter “inefável” da experiência imediata não impede que ela já seja enformada pela linguagem. Na verdade, o mundo qualitativo apreendido diretamente pela sensibilidade humana não é um caos obscuro; ele surge aos nossos olhos de uma certa maneira, e isso deve-se, por um lado, às nossas formas habituais de agir e responder a objetos e acontecimentos e, por outro, à penetração da sensibilidade através de significados estabelecidos que dependem, entre outras coisas, da linguagem, da comunicação e das práticas culturais. Esta penetração não é estritamente concetual. Na verdade, as qualidades sentidas imediatamente não têm conteúdo concetual;

14 Em certo sentido, Dewey repete à sua maneira o que Charles S. Peirce já tinha defendido: “A percepção não é apenas segundidade (categoria de choque, reação, existência) ou primeiridade (categoria de sentimento, do espontâneo, do qualitativo), ela também inclui um elemento de terceiridade (categoria de inteligência, significado, mediação)” (Tiercelin, 2005, p. 243). Sobre a conceção peirceana de qualitativo, ver Dewey, “Peirce’s theory of quality” (*LW* 11, pp. 86-94).

a sua percepção sensorial/afetiva não requer pensamento; precisam de estar relacionadas com os objetos para que adquiram conteúdo concetual.

A apreensão sensível de qualidades, que é “inefável”, e o reconhecimento imediato de objetos familiares não estão separados das valorações “afetivo-ideomotoras”. “Valor” tem tanto a ver com atribuir afetivamente um valor (positivo ou negativo) quanto com apreciar, dar valor a algo ou o oposto, e cuidar disso ou o contrário (Dewey, 1939). A dimensão afetivo-motora de uma “valorização” resulta no movimento de avançar em direção ao que é agradável e atraente, ou mesmo cuidar dele, e afastar-se do que é desagradável e repugnante, ou mesmo eliminá-lo. A sua dimensão ideal corresponde ao facto de este movimento estar orientado para um fim; faz-se numa determinada direção e tende a um limite ou a uma conclusão. As apreciações e “avaliações” imediatas podem ser puramente impulsivas. Mas os impulsos são desordenados e carecem de uma direção clara. Precisam de ser ordenados, reorientados e até inibidos, de acordo com as consequências previsíveis, e convertidos num interesse por algo muito específico. Passamos, então, de avaliações imediatas para avaliações reais, que são de natureza reflexiva e especificam através de um julgamento o que é desejável ou o que merece ser valorizado.

A compreensão imediata das qualidades é sensorial, afetiva e motora. Por quê? Simplesmente porque os afetos fazem parte, juntamente com as habilidades motoras, da *senciência*. A percepção das coisas pelos nossos cinco sentidos está, de facto, sempre imbuída de afetos. Objetos, seres vivos, comportamentos, acontecimentos e situações possuem imediatamente qualidades afetivas, que são imediatamente sentidas: o que se apresenta é agradável/desagradável, apreciável/detestável, favorável/hostil, maravilhoso/horrível, atraente/repulsivo, sedutor/assustador, tranquilizador/assustador, etc. Se é assim, é porque desperta “atitudes ativas de acolhimento e de circunspeção” por parte de um ser capaz de reagir e de se orientar segundo as polaridades da sua afetividade.

Na verdade, os afetos são ordenados de acordo com diversas díades qualitativas: atração e repulsão, prazer e desprazer, constituem, sem dúvida, as polaridades primárias. Mas há outras: o agradável e o desagradável, o favorável e o desfavorável, o feliz e o triste, o simpático e o antipático, o edificante e o deprimente, o amargo e o doce, irritante e reconfortante, satisfatório e insatisfatório, nojento e irritante, encantador e assustador, reconfortante e angustiante, etc. Essas polaridades afetivas são as dimensões segundo as quais o ser humano se orienta numa situação.¹⁵

15 As próprias palavras têm um halo emocional: “Até palavras como longas e curtas, sólidas e ocas, ainda carregam para todos, exceto para aqueles que são intelectualmente especializados, uma conotação moral e emocional. O dicionário informará qualquer um que o consulte →

Somos inclinados a hipostasiar o carácter sentido das qualidades, denominando-o *sentimento* e concebendo este último como um facto psicológico cujo conteúdo é qualitativo. Mas, ao fazermos isso, invertemos a ordem real da experiência:

A noção de que “um sentimento” designa uma entidade psíquica independente e pronta é produto de uma reflexão que pressupõe a presença direta da qualidade como tal. “Sentimento” e “sentido” são nomes para uma *relação* de qualidade. Quando, por exemplo, a raiva existe, ela é o tom, a cor e a qualidade penetrantes de pessoas, coisas e circunstâncias, ou de uma situação. Quando estamos com raiva, não temos consciência da raiva, mas desses objetos nas suas qualidades imediatas e únicas. Numa outra situação, a raiva pode aparecer como um termo distinto, e a análise pode então chamá-la de sentimento ou emoção. Mas agora mudamos o universo do discurso, e a validade dos termos do último depende da existência da qualidade direta do todo num anterior. Isto é, ao dizer que algo é *sentido*, não pensado, estamos a analisar, numa situação nova com a sua própria qualidade imediata, o objeto de uma situação anterior; estamos a fazer da raiva um objeto de exame analítico, e não a ficar com raiva. [Dewey, *LW* 5, p. 248]

Da mesma forma, hipostasiamos emoções, negligenciando as condições da sua identificação:

As condições emocionais não ocorrem como emoções intrinsecamente definidas como tal; elas ocorrem como qualidades “terciárias” de objetos. Alguns casos de consciência ou percepção são designados como “emoções” em retrospectiva ou a partir de fora, quando uma criança é instruída a denominar certas situações percetivas de raiva, ou medo, ou amor, com o objetivo de a informar sobre as suas consequências. Imediatamente, qualquer consciência percetiva pode ser indiferentemente designada emoção, sensação, pensamento, desejo: não é que seja imediatamente qualquer uma dessas coisas, ou todas elas combinadas, mas quando é tomada nalguma referência, a condições ou a consequências ou a ambas, tem, nessa referência contextual, as propriedades distintivas de emoção, sensação, pensamento ou desejo. [Dewey, *LW* 1, pp. 230-231]

Se as qualidades afetivas/emocionais não estão separadas das qualidades apreendidas pelos órgãos dos sentidos é porque fazem parte do todo qualitativo indiferenciado que é vivenciado pelo corpo. Contudo, há uma diferença entre o primeiro e o segundo. Essa diferença deve-se ao facto de que as qualidades afetivas/emocionais são mediadas por todo o organismo, enquanto as

→ que o uso inicial de palavras como doce e amargo não era para denotar qualidades de sentido como tal, mas para discriminar as coisas como favoráveis e hostis” (Dewey, *LW* 10, pp. 21-22).

captadas pelos cinco sentidos dependem do envolvimento, em determinado momento, de uma estrutura orgânica especializada (olho, ouvido, mão, olfato, gosto):

As qualidades afetivas são tão sensoriais no seu conteúdo orgânico ou vital, tanto em origem quanto em função, assim como as qualidades de sabor, cheiro, qualidades de contacto de calor, frio, duro, macio, suave, áspero e aquelas de ver e ouvir que pertencem às coisas vistas e ouvidas. A diferença entre elas é, simplesmente, que essas últimas representam uma progressiva diferenciação e especialização fisiológica e funcional dentro do contexto do sentido do corpo como um todo relativamente indiferenciado. [Dewey, 2012, pp. 192-193]

Outra diferença entre as qualidades afetivas/emocionais e as qualidades sensoriais das coisas é que as primeiras são de natureza do tudo ou nada. É um traço que atesta o envolvimento imediato de todo o organismo numa situação e o seu modo totalizador de apreensão:

Essa é a qualidade total, a qualidade do tudo ou nada daquilo que é emocional. E essa qualidade generalizada não é, de forma alguma, uma questão da intensidade de uma paixão. Marca um comportamento levemente emocionado e fortemente afetivo. Alguém é, por assim dizer, irritado, triste, alegre, flutuantemente esperançoso e medroso *por toda parte* – conquanto alguém seja assim. O que é provado por esse facto é que uma qualidade emocional é a manifestação e a marca potencial do imediato envolvimento orgânico ou vital total na interatividade. Em contraste, um modo de interatividade predominantemente intelectualizado tem uma referência mediata e relativamente remota à atividade da vida como tal. Nos seus próprios termos, durante a sua ocorrência envolve a ação especializada por parte de alguma estrutura especial – mão, olho, ouvido – e com uma subordinação bastante extensa, por enquanto, de muitas das constituintes do completo imediatismo do comportamento. Em suma, é *parcial*, discriminativo, analítico. É por causa do imediatismo e da totalidade no imediatismo que as qualidades emocionais são o material a partir do qual os *selves* pessoais são formados. [Dewey, 2012, pp. 194-195]

Contudo, não devemos esquecer que as qualidades sensório-afetivas das coisas, vivenciadas através do aparelho dos sentidos, são condicionadas pelo ambiente social em que emergem e operam: “As qualidades que são mediadas através de condições estruturais orgânicas em que o aparelho sensorial está envolvido estão totalmente saturadas com valores e usos que possuem por causa de seu contexto social” (Dewey, 2012, pp. 219-220).

A afetividade partilha a operatividade dos acontecimentos sensoriais, que consiste em “redirecionar atividades quando mudanças nas condições

ambientais exigem uma readaptação na conduta” (Dewey, 2012, p. 200). O que é redirecionado são as energias:

Este redirecionamento é, por natureza, um estado de tensão ou conflito de tendências opostas. A atividade, o curso da ação já realizada, tem impulso ou inércia. Tende a persistir; pelo seu próprio ser, é um processo de continuação. Por outro lado, uma mudança de condições instiga ou evoca um modo de ação diferente, a fim de efetuar a adaptação funcional às condições alteradas. Ambas as tendências coexistem. A ação orgânica é, literalmente, puxada de diferentes maneiras. Há, por parte da ação de algumas estruturas orgânicas, uma tendência a continuar no curso em que já estão engajadas; por parte de outras estruturas ou órgãos há atividade que responde a novas condições. [Dewey, 2012, p. 212]

NÃO HÁ PENSAMENTO SEM AFETIVIDADE OU MOTRICIDADE

Os afetos não participam apenas da apreensão imediata das qualidades das coisas, dos acontecimentos e das situações, ou do reconhecimento direto de objetos ou pessoas, mas também permeiam a cognição propriamente dita e, portanto, o exercício do pensamento e da razão. Mas o pensamento e a razão não são precisamente o oposto dos afetos? Esta oposição, estabelecida por uma longa tradição filosófica no Ocidente, não tem razão de existir, segundo Dewey, porque se a “cognição” fosse desprovida de impulsos, sensorialidade, afetividade e habilidades motoras seria impotente porque as ideias seriam improdutivas.

Uma razão sem impulso ou afeto é pura ficção. As nossas atividades mais intelectuais são, na verdade, reguladas pelos nossos afetos. As nossas ideias e os frutos da nossa imaginação têm qualidades vivenciadas emocionalmente; elas agradam-nos ou não, satisfazem-nos ou não, excitam-nos ou irritam-nos. É, nomeadamente, graças a essas qualidades que o nosso pensamento consegue avançar e progredir ou encontrar uma direção:

Se fôssemos radicalmente insensíveis e se as ideias fossem as únicas coisas que a nossa mente pudesse entreter, perderíamos todos os nossos gostos e desgostos de uma só vez e seríamos incapazes de apontar qualquer situação ou experiência na vida como mais valiosa ou significativa do que qualquer outra. [James, 1899, p. 267]

Neste ponto, Dewey segue o exemplo de James:

Nós não agimos *a partir do* raciocínio; mas o raciocínio coloca diante de nós objetos que não estão direta ou sensivelmente presentes, de modo que podemos, então, reagir diretamente a esses objetos, com aversão, atração, indiferença ou apego, exatamente como faríamos com os mesmos objetos se eles estivessem fisicamente presentes. No final, isso

resulta num caso de estímulo e resposta diretos [...] Alegria e sofrimento, dor e prazer, o agradável e o desagradável, desempenham o seu papel na deliberação. [...] A reação de alegria e tristeza, euforia e depressão, é uma resposta tão natural aos objetos apresentados na imaginação quanto aos apresentados nos sentidos. [Dewey, *MW* 14, p. 140]

Uma cognição sem paixão seria privada de meios de controlo interno e desprovida de efeitos. Isto aplica-se não apenas à cognição, mas, de forma mais ampla, à organização do comportamento:¹⁶

Além da linguagem, do significado imputado e inferido, estamos continuamente envolvidos numa imensa multidão de seleções orgânicas imediatas, rejeições, boas-vindas, expulsões, apropriações, retiradas, encolhimentos, expansões, exaltações e desânimos, ataques, afastamentos dos mais minuciosos, natureza vibrantemente delicada. Não temos consciência das qualidades de muitos ou da maioria destes atos; não os distinguimos e identificamos objetivamente. No entanto, existem como qualidades emocionais e têm um enorme efeito diretivo no nosso comportamento. Se, por exemplo, certas qualidades sensoriais das quais não temos consciência cognitiva deixarem de existir, não poderemos suportar ou controlar a nossa postura e movimentos. Num organismo completamente normal, esses “sentimentos” têm uma eficiência de operação que é impossível de igualar ao pensamento. Mesmo as nossas operações mais altamente intelectualizadas dependem deles como uma “franja” pela qual guiam os nossos movimentos inferenciais. Eles dão-nos a sensação do que está certo e do que está errado, do que selecionar, enfatizar e acompanhar, e do que abandonar e ignorar, entre a infinidade de significados incipientes que se apresentam. Eles dão-nos premonições de aproximação de significados aceitáveis e avisos para sairmos do caminho. O discurso formulado é, principalmente, uma declaração selecionada do que desejamos reter entre todos esses inícios incipientes, acompanhamentos e interrupções. [Dewey, *LW* 1, p. 227]

Mais tarde, Dewey desenvolveu a mesma ideia em *Art as Experience*:

Não podemos apreender nenhuma ideia, nenhum órgão de mediação, não podemos possuí-lo em toda a sua força, até que o tenhamos sentido e percebido, tanto como se fosse um odor ou uma cor [...]. Ideias diferentes têm as suas “sensações” diferentes, os seus aspectos qualitativos imediatos, tanto quanto qualquer outra coisa. Aquele que está a

16 Até a escolha das nossas teorias é, em parte, de natureza afetiva: “Essa teoria será mais geralmente acreditada se, além de nos oferecer objetos capazes de darem satisfatoriamente conta da nossa experiência sensível, também oferecer aqueles que são mais interessantes, aqueles que apelam mais urgentemente às nossas necessidades estéticas, emocionais e ativas” (James, 1890, vol. II, pp. 733-734).

pensar num problema complicado encontra orientação no seu caminho por via dessa propriedade das ideias. As suas qualidades impedem-no quando entra no caminho errado e mandam-no avante quando acerta com o caminho certo. São sinais de um intelectual “*pare e vá*”. Se um pensador tivesse que descobrir discursivamente o significado de cada ideia, ele perder-se-ia num labirinto sem fim nem foco. Sempre que uma ideia perde a sua qualidade imediata sentida, ela deixa de ser uma ideia e torna-se, como um símbolo algébrico, num mero estímulo para executar uma operação sem a necessidade de pensar. [Dewey, *LW* 10, p. 125]

O pensamento não está apenas imbuído de afetividade; baseia-se também nas capacidades motoras, nomeadamente porque esta última está integrada na *sentency*. Juntas, sensibilidade, afetividade e habilidades motoras formam um único aparelho e têm a mesma função: “Mesmo em processos abstratos de pensamento, a conexão com o aparelho motor primário não é totalmente cortada e o mecanismo motor está ligado a reservatórios de energia nos sistemas simpático e endócrino”¹⁷ (Dewey, *LW* 10, p. 161). Isso vale para o julgamento e a deliberação:

Um indivíduo move a cabeça, os olhos, muitas vezes o corpo inteiro, a fim de determinar as condições a serem levadas em conta na formação de um julgamento; tais movimentos provocam uma mudança nas relações ambientais. A pressão ativa pelo toque, os atos de empurrar, puxar, bater e manipular para descobrir como as coisas “são” é uma abordagem ainda mais aberta à experimentação científica. [Dewey, *LW* 12, p. 41]

É um grande erro supor que a deliberação seja, do lado corporal, um processo exclusivamente cerebral. Há uma infinidade de descargas motoras parciais e incipientes a acontecer, e há algum tipo de onda de retorno sensorial de cada uma delas e, com base no tom afetivo ou emocional que as acompanha, ocorrem rejeições e seleções até que as tensões produzidas são tão unificadas que fornecem a energia necessária para uma interatividade completa com as condições ambientais. A visão de que o que acontece durante a deliberação e o planeamento envolve a participação de praticamente todas as funções orgânicas, em vez de apenas o cérebro, é comprovada como uma questão de ensino fisiológico geral pela impossibilidade de encerrar completamente a atividade cerebral, mas fechando todos os canais pelos quais as energias são transmitidas de e para a ação cerebral. É simplesmente inevitável que haja um influxo e um transbordamento. Do lado mais definitivamente psicológico,

17 O sistema nervoso simpático faz parte do sistema vegetativo ou autónomo. Este último garante o funcionamento dos órgãos viscerais (rins, sistema digestivo, sistema circulatório, etc.) e a regulação de todas as funções automáticas do corpo, como a respiração, a circulação, a digestão e a excreção.

a mesma conclusão é estabelecida pelo facto de que sem participações sensório-motoras (sustentadas por sua vez por funções orgânicas vitais) não deveríamos estar conscientes do que estamos a pensar e a planear. O que temos consciência é sempre em termos de qualidades que envolvem atividade no lado sensorial da atividade orgânica. [Dewey, 2012, p. 262]

A RAZÃO NÃO É UM PODER ESPECÍFICO, MAS UM MÉTODO

Essa forma de conceber a articulação entre *senciência* e *sapiência* repercute-se na forma como consideramos a relação entre emoções e razão. Isso conduz à substituição do esquema da cooperação pelos de dominação, domínio e instrumentalização. Mas como é possível tal cooperação? Esta não é possível sem que transformemos profundamente o conceito de razão tal como foi desenvolvido pela filosofia, desde os pensadores gregos, e pela teologia cristã.

À primeira vista, a conceção tradicional do necessário controlo, ou instrumentalização, das emoções pela razão parece justificada. Na verdade, as emoções são impulsivas e, tal como os impulsos, são precipitadas, cegas e desordenadas; elas precisam de ser desaceleradas, canalizadas, ordenadas. Aliás, a sua expressão assume, muitas vezes, a forma de uma descarga física cega e sem sentido. Finalmente, como já foi dito, as emoções intensas são muitas vezes acontecimentos do tipo tudo ou nada. Elas levam a ver “as coisas apenas em termos de preto ou branco, mais puro e brilhante” (Dewey, *LW* 15, p. 61). É também isto que significa que, do ponto de vista político, podem ir contra o *ethos* democrático e serem “demoníacas” para a política. Mas será dominando-as ou controlando-as através da razão que poderemos afastar esse perigo?

Muitos filósofos expressaram as suas dúvidas sobre este recurso à razão para contrariar a impetuosidade das emoções. Um dos mais famosos foi Baruch Spinoza. No seu entender, para conter uma emoção indesejada precisamos, não da razão, mas de outra emoção contrária e mais forte: “Um afeto pelo qual sofremos não pode ser reduzido ou removido, exceto por um afeto mais forte do que ele e contrário a ele, isto é, digamos, pela ideia de um afeto do corpo mais forte do que aquele que sofremos e contrário a ele” (Spinoza, 1965, p. 227). É, portanto, de uma gama mais rica de emoções que necessitamos e não da sua domesticação pela razão.

Em certo sentido, os pragmatistas americanos partilhavam, no início do século xx, a dúvida de Spinoza:

Não há antagonismo material entre instinto e razão. A razão, *por si só*, não pode inibir os impulsos; a única coisa que pode neutralizar um impulso é um impulso na direção oposta. A razão pode, no entanto, fazer uma *inferência que sairá da imaginação de modo a libertar o impulso na direção oposta*. [James, 1892, p. 398]

O poder da vontade não reside apenas na razão; ele também precisa de afetos para que “a ideia de ação sábia permaneça na mente” quando a disposição predominante tende a reprimi-la.

Em 1922, em *Human Nature and Conduct*, John Dewey seguiu os passos de William James:

A natureza do conflito entre razão e paixão é bem observada por William James. A propensão da paixão, diz ele, é com efeito manter a imaginação concentrada naqueles objetos que lhe são adequados, que a alimentam e que, ao alimentá-la, intensificam a sua força, até que exclua todo o pensamento de outros objetos. Um impulso ou hábito fortemente emocional amplia todos os objetos que são congruentes com ele e sufoca aqueles que se opõem sempre que se apresentam. [...] Há um pressentimento de que se permitirmos que o pensamento de objectos contrários se aloje na imaginação, esses objectos servirão e trabalharão para arrefecer e congelar a paixão ardente do momento.

A conclusão não é que a fase emocional e apaixonada da ação possa ou deva ser eliminada em nome de uma razão incruente. Mais “paixões”, e não menos, é a resposta. Para controlar a influência do ódio é preciso haver simpatia, enquanto que para racionalizar a simpatia são necessárias emoções de curiosidade, cautela, respeito pela liberdade dos outros – disposições que evoquem objetos que possam equilibrar aqueles que são solicitados pela simpatia e evitar a sua degeneração em sentimentos e interferências estranhos. A racionalidade, mais uma vez, não é uma força a ser evocada contra o impulso e o hábito. É a obtenção de uma harmonia funcional entre diversos desejos. “Razão” como substantivo significa a cooperação feliz de uma infinidade de disposições, como simpatia, curiosidade, exploração, experimentação, franqueza, busca – acompanhar as coisas até ao fim – circunspeção, observar o contexto, etc. [...] A razão, a atitude racional, é a disposição resultante, não um antecedente pronto que pode ser invocado em qualquer momento de vontade e colocado em movimento. O homem deve cultivar inteligentemente a inteligência, alargar, e não estreitar, a sua vida de impulsos fortes, ao mesmo tempo que visa a sua feliz coincidência em operação. [Dewey, *MW* 14, pp. 136-137]

Só podemos, portanto, imaginar uma cooperação entre a razão e as emoções se, por um lado, retirarmos à primeira o seu estatuto de entidade transcendente, hegemónica, dotada de poder próprio, e se, por outro lado, deixarmos de conceber as emoções como fenómenos simples e exclusivamente internos (tanto físicos quanto psicológicos), e a sua expressão como uma externalização de estados completos em si mesmos.

O termo “razão”, na verdade, caracteriza atos e operações de equilíbrio de disposições e harmonização de desejos. A razão “destracionalizada” é apenas um método, precisamente o “método da inteligência”, isto é, interno à experiência. Na verdade, Dewey nunca deixou de nos lembrar que

o pensamento e a razão não são poderes especiais, mas fenômenos internos à experiência, de natureza metodológica:

O pensamento e a razão não são poderes específicos. Consistem nos procedimentos intencionalmente empregados na aplicação mútua do insatisfatoriamente confuso e indeterminado, de um lado, e do regular e estável, do outro. [...] O pensamento é um processo contínuo de reorganização temporal dentro de um mesmo mundo de coisas experimentadas, e não um salto deste último para um mundo de objetos constituídos de uma vez por todas pelo pensamento. [Dewey, *LW 1*, p. 61]

Toda a razão que é ela mesma fundamentada é, portanto, método, não substância; operativa, não tem um “fim em si mesma”. Imaginá-la neste último é transportá-la para fora do mundo natural, convertê-la num deus, seja grande e original, seja pequeno e derivado, fora das contingências da existência e intocada pelas suas adversidades. Este é o significado da “razão” que supostamente prevê a realidade *sob a forma da eternidade*. [Dewey, *LW 1*, p. 324]

A razão tem sido tradicionalmente considerada ora como o órgão do conhecimento, ora como fonte de ditames para o pensamento, a ciência e a condução da vida, aos quais forneceria, de fora, princípios assegurados, ou mesmo como a faculdade de discernir ou julgar, universalmente, o que é verdadeiro ou justo, e o de produzir um discurso ordenado. Mas, na realidade, não é uma faculdade separada da nossa vida sensível e independente da experiência. Não é “um poder que transcende toda experiência possível”, no que diz respeito à sua origem e ao seu conteúdo. Surge dele e é usado para o ampliar e enriquecer. Portanto, não precisa de se sobrepor à experiência, nem de exercer autoridade supra-empírica sobre ela. Separada da experiência, a razão não tem poder.

Em suma, é preciso considerar o que chamamos de razão como um processo interno à experiência, um processo para a controlar, guiar e dirigir, permitindo-lhe, ao mesmo tempo, preservar e transformar a sua fonte impulsiva. Na verdade, não devemos subestimar o papel dos impulsos. Embora eles sejam apressados, “[os impulsos] deixam-nos loucos. Não deixam tempo para exame, memória e previsão” (Dewey, *LW 1*, p. 137), são gatilhos naturais para atos ou comportamentos; eles iniciam algo. São também “os pivôs sobre os quais gira a reorganização das atividades; são agências de desvio, por darem novos rumos a velhos hábitos e mudarem sua qualidade” (Dewey, *LW 14*, p. 67).

Dewey propõe substituir a razão pela inteligência. Esta é prática, ao passo que a razão é teórica. Não se trata de uma faculdade, mas de um método que anda de mãos dadas com um conjunto de atitudes ou disposições que envolvem a imaginação, a sensibilidade à complexidade das situações concretas, a

capacidade de ouvir outras opiniões e de aprender com os erros, e uma capacidade experimental-falibilista, atitude importante na resolução de problemas (Bernstein, 2010):

A “razão” como uma faculdade separada da experiência, que nos apresenta uma região superior de verdades universais, começa, agora, a parecer-nos remota, desinteressante e sem importância. A razão, como faculdade kantiana que introduz generalidade e regularidade na experiência, parece-nos cada vez mais supérflua – a criação desnecessária de homens viciados no formalismo tradicional e na terminologia elaborada. Bastam sugestões concretas decorrentes de experiências passadas, desenvolvidas e amadurecidas à luz das necessidades e deficiências do presente, utilizadas como objetivos e métodos de reconstrução específica, e testadas pelo sucesso ou fracasso na realização desta tarefa de reajustamento. A tais sugestões empíricas usadas de forma construtiva para novos fins é dado o nome de inteligência. [Dewey, *MW* 12, p. 134]

Inteligência não é algo detido de uma vez por todas. Está em constante processo de formação e a sua retenção requer um estado de alerta constante na observação das consequências, uma vontade de aprender de mente aberta e coragem para os reajustamentos necessários. Em contraste com essa inteligência experimental e de reajustamento, deve ser dito que a razão, tal como utilizada pelo racionalismo histórico, tendeu ao descuido, à presunção, à irresponsabilidade e à rigidez – em suma, ao absolutismo. [Dewey, *MW* 12, p. 135]

Essa forma de reabilitação das emoções não implica, obviamente, que devemos abandoná-las, desistir de as controlar e de as canalizar. A submissão delas ao método da inteligência contribui para modificar seu caráter de “paixão crua”, de natureza impulsiva:

Neste caso, a razão e a paixão [...] são parceiras num empreendimento comum em vez de um ser senhor e o outro escravo. Neste empreendimento, a paixão dá às ideias e crenças a força necessária para a sua execução. Caso contrário, ficariam tão ociosos quanto o navio pintado no oceano colorido. [...] Uma ideia, quando de qualidade afetiva, determina a direção tomada pelo comportamento executivo em questão – facto hipostasiado quando as ideias e os afetos são separados na afirmação de que as ideias (ou a “razão”) direcionam, no sentido de ordenar como um comando, o rumo seguido. [Dewey, 2012, p. 195]

CONCLUSÃO

Para se compreender o lugar dos afetos, em geral, e das emoções, em particular, na vida política e nas mobilizações coletivas é necessário rever profundamente os quadros interpretativos habitualmente utilizados pela psicologia, sociologia

e ciência política que, muitas vezes, reproduzem dualismos introduzidos pela tradição filosófica e teológica ocidental. Em suma, não há ação ou cognição sem emoção, e não há emoção sem ação ou cognição (Quéré, 2021).

Mas a superação dessas dualidades não nos deve fazer esquecer a natureza ambivalente das emoções. Como fenômenos orgânicos, essas são impulsos. A sua expressão não pode ser nada mais do que um conjunto de ataques físicos, explosões cegas e desordenadas que descarregam e dispersam energia interna sem propósito. Portanto, essas descargas afetivas precisam de ser inibidas, canalizadas, orientadas, coordenadas. Mas não bloquearemos a força de um impulso pela razão; será preciso despertar impulsos contrários.

Além disso, não podemos considerar a descarga direta de um impulso ou o dispêndio imediato de energia acumulada como um autêntico “ato de expressão” de emoção. A verdadeira expressão emocional ocorre através da conversão da emoção em interesse, através do investimento numa atividade que gera um “objeto expressivo” (que pode ser um comportamento dirigido a um fim, o envolvimento na defesa de uma causa ou numa atividade artística). Isto aplica-se, em particular, às emoções coletivas, cujas manifestações, muitas vezes, precisam de ser apaziguadas e reinvestidas em projetos e realizações cooperativas.

Mas é pouco provável que o apelo à razão para fazer isso redunde nos efeitos desejados. Como dissemos, essa não é uma força a ser despertada para combater o impulso e o hábito. Pelo contrário, é necessária a subordinação de impulsos deletérios a impulsos revigorantes (através da imaginação), bem como a formação de hábitos e disposições emocionais sintonizados com a democracia como modo de vida. Os próprios hábitos emocionais são coisas que podem ser aprendidas. Esta educação não diz respeito apenas ao controlo da expressão dos afetos vividos subjetivamente, ou à sua gestão nas interações sociais (Hochschild, 1979), mas também à aquisição de atitudes emocionais promissoras. Essa formação só pode ser efetuada sob a influência de usos, reações, pressões, proibições, autorizações, expectativas recíprocas, aprovações e desaprovações que ocorrem no ambiente social. Somente se essa adequação sentimental das expressões das emoções for animada pelo *ethos* democrático é que as emoções deixarão de ser demoníacas nas mobilizações sociais e políticas.

AGRADECIMENTOS

Envio os meus sinceros agradecimentos, pelas suas pertinentes observações, ao revisor anónimo de uma primeira versão do meu artigo. Agradeço também a Sayonara Leal pela tradução do artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETT, L. F. (2016), “The varieties of anger”, *The New York Times*, 12 de novembro, <https://www.nytimes.com/2016/11/13/opinion/sunday/the-varieties-of-anger.html>.
- BERNSTEIN, R. (2010), *The Pragmatic Turn*, Cambridge, Polity Press.
- BRANDOM, R. B. (2011), *Perspectives on Pragmatism*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- COMETTI, J. P. (2015), *Le naturalisme pragmatiste. Expérience, langage et action sociale. Esquisse*. Manuscrito.
- DARWIN, C. (2021 [1872]), *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris, Honoré Champion.
- DELUMEAU, J. (1978), *Jean Delumeau, La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard.
- DEWEY, J. (1969-1991), *The Middle Works 1899-1924 [MW]*, Carbondale e Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- DEWEY, J. (1969-1991), *The Later Works 1925-1953 [LW]*, Carbondale e Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- DEWEY, J. (1939), *Theory of Valuation*, LW 13, Carbondale e Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- DEWEY, J. (2012), *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, Carbondale e Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DIXON, T. (2012), “‘Emotion’: the history of a keyword in crisis”. *Emotion Review*, 4 (4), pp. 338-344.
- DIXON, T. (2020), “What is the history of anger a history of?”. *Emotions: History, Culture, Society*, 4, pp. 1-34.
- DIXON, T. (2023), *History of Emotions: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- DURKHEIM, E. (1979 [1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- FLEURY, C. (2022), *Ci-gît lamer: Guérir du ressentiment*, Paris, Folio.
- FREUD, S. (2016 [1921]), *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Editions Points.
- GARRISON, J. (2019), “The myth that Dewey accepts ‘the myth of the given’”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 55 (3), pp. 304-325.
- HILDEBRAND, D. (2003), *Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- HOCHSCHILD, A. (1979), “Emotion work, feeling rules, and social structure”, *American Journal of Sociology*, 85, pp. 551-575.
- JAMES, W. (1890), *The Principles of Psychology*, 2 vols., Nova Iorque, Holt.
- JAMES, W. (1899), *Talks to Teachers on Psychology*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- JAMES, W. (1892), *Psychology (Briefer Course)*, Londres, Macmillan.
- KAUFMANN, L., Quéré, L. (2020), *Les émotions collectives*, Paris, Editions de l'ÉHESS.
- LANDOWSKI, E. (2018), “Populisme et esthétique. Présentation”. *Actes sémiotiques*, 121, pp. 1-19. <http://epublications.unilim.fr/revues/as/6021>.
- LE BON, G. (1895), *Psychologie des foules*, Paris, Félix Alcan.
- LIVET, P. (2002), *Émotions et rationalité morale*, Paris, PUF.
- MADELRIEUX, S. (2016), *La Philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin.
- NUSSBAUM, M. (2010), *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press.

- PÁEZ, D., RIMÉ, B. (2014), “Collective emotional gatherings: their impact upon identity fusion, shared beliefs, and social integration”. In C. Von Scheve e M. Salmela (eds.), *Collective Emotions: Perspectives From Psychology, Philosophy, and Sociology*, Oxford, Oxford University Press.
- PAPERMAN, P. (1995), “L’absence d’émotion comme offense”. In P. Paperman e R. Ogien (eds), *La couleur des pensées*, Paris, Editions de l’EHESS, pp. 175-196.
- PARK, E. R. (2007 [1904]), *La Foule et le public*, Lyon, Parangon/Vs.
- QUÉRÉ, L. (2021), *La fabrique des émotions*, Paris, PUF.
- RORTY, R. (1982), *Consequences of Pragmatism*, Mineápolis, University of Minnesota Press.
- ROSANVALLON, P. (2020), *Le Siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*, Paris, Seuil.
- SARTRE, J.-P. (1995 [1938]), *Esquisse d’une théorie des émotions*, Paris, Hermann.
- SCHMIDT, J. C. (2021), *Le cloître des ombres*, Paris, Gallimard.
- SHUSTERMAN, R., 2013, “Affective cognition: from pragmatism to somaesthetics”. *Intellectica*, 60 (2), pp. 49-68.
- SPINOZA, B. (1965 [1677]), *Éthique*, Paris, Flammarion.
- TARDE, G. (1989 [1901]), *L’opinion et la foule*, Paris, PUF.
- TAYLOR, C. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press.
- TAYLOR, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, MA, Belknap Press.
- TIERCELIN, C. (2005), *Le Doute en question*, Paris e Tel-Aviv, Éditions de l’Éclat.
- TRAÏNI, C. (2020), “Les émotions collectives dans les mouvements sociaux. La mobilisation des soutiens et des adversaires de la protection animale”. In L. Kaufmann e L. Quéré (eds), *Les émotions collectives*, Paris, Editions de l’EHESS, pp. 283-311.
- TRAÏNI, C. (2022), “Les registres émotionnels des croisades morales. Indignation et histoire sociale des protecteurs des animaux”. S. Berbardin (ed.), *Croisades privées et problèmes publics. L’héritage sociologique de Joseph Gusfield*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 49-66.
- WALZER, M. (2004), *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven, Yale University Press.

Recebido a 01-01-2023. Aceite para publicação a 12-09-2023.

QUÉRÉ, L. (2024), “Emoções, anjos e demónios das mobilizações sociais”. *Análise Social*, 253, LIX (4.º), pp. 2-33. <https://doi.org/10.31447/202314>.

Louis Quéré » louis.quere@orange.fr » Centro de Estudos dos Movimentos Sociais (EHESS) » 54 Bd Raspail — 75006 Paris, France » <https://orcid.org/0000-0003-1693-6738>.
