

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DOUGLAS MICHEL RIBEIRO PORTO

AFETOS EM MOVIMENTO:
ESPERANÇA E ANGÚSTIA COMO CHAVES INTERPRETATIVAS DE MOVIMENTOS SOCIAIS

Porto Alegre
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

DOUGLAS MICHEL RIBEIRO PORTO

**AFETOS EM MOVIMENTO:
ESPERANÇA E ANGÚSTIA COMO CHAVES INTERPRETATIVAS DE
MOVIMENTOS SOCIAIS**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Emil Albert Sobottka

Porto Alegre

2022

Ficha Catalográfica

P853a Porto, Douglas Michel Ribeiro

Afetos em movimento : esperança e angústia como chaves interpretativas de movimentos sociais / Douglas Michel Ribeiro
Porto. – 2022.

165 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Emil Albert Sobottka.

1. Esperança. 2. Angústia. 3. Afetos. 4. Movimentos sociais. I. Sobottka, Emil Albert. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

DOUGLAS MICHEL RIBEIRO PORTO

**AFETOS EM MOVIMENTO:
ESPERANÇA E ANGÚSTIA COMO CHAVES INTERPRETATIVAS DE
MOVIMENTOS SOCIAIS**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Aprovada em: _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Emil Albert Sobottka (orientador)

Profa. Dra. Angela Maria de Randolpho Paiva

Profa. Dra. Fernanda Bittencourt Ribeiro

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior

Prof. Dr. Rosalvo Schütz

Porto Alegre

2022

À minha filha Olívia de Santo Porto.

Agradecimentos

Agradeço à Thais Marques de Santo, minha companheira para todas as obras, sua contribuição foi fundamental para a realização dessa tese. Agradeço à Olívia de Santo Porto, minha filhinha, fonte de inspiração para as reflexões que aqui desenvolvi. Agradeço ao incentivo dado pelo meu irmão, Diego Porto, de várias maneiras contribuiu para criar condições para que eu pudesse realizar essa tese.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais PUCRS pela acolhida e confiança. Os professores e professoras que participaram da minha formação e de um modo ou de outro contribuíram para esse trabalho ganhar vida. Dentre todos, destaco nominalmente o Professor Emil Sobottka, meu orientador, parceiro de longa data. Obrigado pela confiança, apoio, orientação e acolhimento. Tua sensibilidade para lidar com minha imaginação foi providencial, soube quando instigá-la e quando puxar suas rédeas, assim direcionou-me para a profícua produção de conhecimento crítico.

Agradeço aos professores Nythamar Oliveira e Rosalvo Schütz pelas valiosas contribuições feitas ao trabalho quando da banca de qualificação. O trabalho aqui entregue está marcado por suas orientações e sugestões. Agradeço às professoras Fernanda Bittencourt e Angela Paiva pela generosidade em aceitar participar de minha banca.

Agradeço ainda à CAPES, tendo em vista que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.



Otto Dix, Stormtroopers advance under a gas attack



Banksy, There is always hope

RESUMO

A dimensão afetiva não é levada em conta no escopo das teorias estabelecidas de movimentos sociais. Tendo em vista essa lacuna, buscamos sustentar na presente tese que os movimentos sociais se viabilizam, não apesar, mas, através dos afetos. Entretanto, não quaisquer afetos. Apoiados em Ernst Bloch, nossa premissa é de que os afetos expectantes são a classe de afetos decisiva para a eclosão e estabilização dos movimentos, em especial, esperança ou angústia. Agrupamos os movimentos sociais em torno de duas categorias de análise: movimentos utópico-esperançosos e utópico-angustiantes. A partir do afeto de base – esperança ou angústia – delimitamos as condições socioafetivas que possibilitam a eclosão desses movimentos, a elaboração de suas utopias, o condicionamento de suas identidades e de seus conteúdos éticos. Por fim, analisamos a participação desses movimentos nos processos de fabricação da realidade social. Do ponto de vista da Teoria Crítica, a abordagem que propomos é importante e pertinente na medida em que joga luz sobre um tipo especial de mediação social, isto é, os movimentos sociais, enfocando os afetos expectantes e sua centralidade para motivar dois modos essenciais de ações coletivas: as que agem para conservar a sociedade alienante, e as que agem para transformar essa sociedade alienante e instituir um estado de coisas humanizante.

Palavras-chave: Esperança; angústia; afetos; movimentos sociais.

ABSTRACT

The affective dimension is not considered in the scope of established theories of social movements. In view of this gap, we seek to sustain in this thesis that social movements are made possible, not despite, but through affections. However, not any affections. Supported by Ernst Bloch, our premise is that affections await special stabilization for the outbreak of movements, hope or anguish. We group social movements around two categories of analysis: utopian-hopeful and utopian-anguishing movements. From the base affection – hope or anguish – we outline the socio-affective conditions that allow the emergence of these movements, the elaboration of their utopias, the conditioning of their identities and their ethical contents. Finally, we analyze the participation of these movements in the processes of fabrication of social reality. From the point of view of Critical Theory, the approach we propose is important and pertinent insofar as it sheds light on a special type of social mediation, that is, social movements, focusing on expectant affects and their centrality to motivate two essential modes of collective action: those that act to preserve an alienating society, and those that act to transform this alienating society and institute a humanizing *status quo*.

Keywords: Hope; anguish; affections; social movements.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: DELINEAMENTO DA PESQUISA.....	10
1.1 TEORIAS ESTABELECIDAS DE MOVIMENTO SOCIAL.....	11
1.1.2 Em busca dos afetos	15
1.2 NOTAS METODOLÓGICAS	17
2 TEORIAS ESTABELECIDAS DE MOVIMENTO SOCIAL: DIFICULDADE DE DIFERENCIAÇÃO E AUSÊNCIA DOS AFETOS	26
2.1 DIFICULDADE DE DIFERENCIAÇÃO.....	27
2.1.1 Teoria da mobilização de recursos: Mccarthy e Zald.....	28
2.1.2 Teoria do Processo Político: Tarrow	29
2.1.3 Teoria dos Novos Movimentos Sociais: Touraine, Habermas e Melucci	30
2.2 AUSÊNCIA DOS AFETOS.....	34
2.2.1 Afetos nas Teorias da Mobilização de Recursos e do Processo político.....	35
2.2.2 Afetos na Teoria dos Novos Movimentos Sociais	37
2.3 ONDE ESTÃO OS AFETOS?.....	42
2.3.1 Neurociência: António Damásio	43
2.3.2 Filosofia: Martha Nussbaum e Vladimir Safatle.....	47
2.3.3 Ciências Sociais: Sara Ahmed e Frédéric Lordon.....	50
2.3.4 Ciências Sociais, Estudo de Movimento Social: James Jasper	54
2.3.5 Teorias estabelecidas de movimento social: déficit dos afetos	57
2.3.6 Linhas gerais de nossa proposta:.....	63
3 MOVIMENTO SOCIAL, ESPERANÇA E ANGÚSTIA: POTENCIAL AFETIVO PARA A AÇÃO COLETIVA	67
3.1 AFETOS NA TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA: LIMITE E POTENCIALIDADE EM AXEL HONNETH.....	70
3.1.1 Honneth critica Habermas: hiperracionalidade ética do sujeito da ação habermasiano.....	70
3.1.2 Sujeito da ação honnethiano: racionalidade negativa e sentimento de injustiça	72
3.1.3 Honneth abre duas portas: [primazia da] razão e [assombração dos] afetos	73
3.1.4 Honneth e Habermas: primazia da razão, racionalidade e afetos cindidos	74
3.2 CIRCUITO DOS AFETOS EXPECTANTES: FOME, AFETOS EXPECTANTES, SONHOS DIURNOS E UTOPIAS	77
3.2.1 “A pulsão mais confiável”: a fome.....	79
3.2.2 Afetos expectantes: fonte e realização no mundo “lá fora”	80
3.2.3 Afetos expectantes positivos e negativos: angústia e esperança	82
3.2.4 Sonhos de olhos abertos: sonhos diurnos esperançosos e angustiantes.....	85
3.2.5 Consciência antecipatória e utopias concretas	87
3.2.6 Esperança, angústia e suas inteligências	90
3.2.7 Imagens utópicas: angústia e o infernal, esperança e o paradisíaco.....	91
3.2.8 Um pouco mais sobre utopia.....	92

3.3 MOVIMENTOS UTÓPICO-ESPERANÇOSOS E MOVIMENTOS UTÓPICO-ANGUSTIANTES: DA ECLOSÃO.....	94
3.3.1 Fonte instituinte dos movimentos esperançosos e angustiantes: “objetos pegajosos”	95
3.4 MOVIMENTOS UTÓPICO-ESPERANÇOSOS E UTÓPICO-ANGUSTIANTES: DAS UTOPIAS E FORMAS DE SER	101
3.4.1 Movimentos esperançosos, utopias paradisíacas e modo de ser público e vinculante	101
3.4.2 Movimentos angustiantes: passado, presente e suas utopias	103
3.4.3 Movimentos esperançosos e a memória	103
3.4.4 Movimentos esperançosos: reformadores, transformadores e protetivos.....	106
3.4.5 Movimentos angustiantes e suas imagens utópicas infernais: regressivo, conservador e exclusivista.....	107
3.4.6 Movimentos angustiantes: ódio, desumanização e o outro como inimigo	109
3.4.7 Movimentos angustiantes: estratégias adaptativas	114
3.4.8 Movimentos angustiantes: conservação e ou restauração.....	115
3.5 ÉTICA DA ANGÚSTIA E ÉTICA DA ESPERANÇA	117
3.5.1 Revolução Francesa e a explosão do contínuo da história: heteronomia e dominação, emancipação e autonomia.....	118
3.5.2 Contra a desumanização: “emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación”	120
3.5.3 Movimentos angustiantes: determinações heterônomas e desumanização.....	125
3.5.4 “Subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível.”	128
3.5.5 Quando o movimento esperançoso transmuta-se em angustiante.....	133
3.5.6 Afinidades: movimentos esperançosos e democracia, movimentos angustiantes e autoritarismo	135
3.6 A AÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS: LUGAR E TEMPORALIDADE	141
3.6.1 <i>Front</i> : transformação, conservação e fabricação da realidade social	143
3.6.2 Fabricação da realidade social: movimentos esperançosos e angustiantes em luta...	145
3.6.3 <i>Chronos</i> e <i>Kairós</i>	147
3.6.4 Movimentos sociais como revelação e antecipação.....	152
3.6.5 Movimento social: esboço de um conceito	154
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	155
REFERÊNCIAS	160

1 INTRODUÇÃO: DELINEAMENTO DA PESQUISA

[...] o conhecimento existe apenas em lampejos. O texto é o trovão que segue ressoando por muito tempo.
Walter Benjamin

O estudo realizado no escopo da presente tese é continuação e aprofundamento da agenda de estudos que inauguramos no mestrado com a defesa de nossa dissertação intitulada “*O princípio esperança e o movimento de multidão de 2013*” (Porto, 2017). Nesse primeiro estudo, relacionamos dois temas e dois campos do conhecimento: por um lado, introduzimos aos estudos de movimento social no campo sociológico e, por outro lado, para isso, apoiamos-nos teoricamente no pensamento de Ernst Bloch, situado no campo filosófico, especificamente em seus estudos sobre a esperança. Nossos esforços nesse primeiro trabalho foram basicamente dois: primeiro, apropriamo-nos e instrumentalizamos determinados conceitos e categorias do arcabouço blochiano para criar um referencial teórico experimental para a interpretação de movimento social; segundo, aplicamos esse referencial à análise das vertiginosas manifestações eclodidas no ano de 2013 no Brasil.

O referencial teórico experimental que elaboramos possibilitou que observássemos as manifestações de 2013 de forma heterodoxa, quando em comparação com outros estudos sobre este mesmo fenômeno. Ao fazermos da *esperança* (Bloch, 2005) nossa categoria de análise central, tornou-se possível enfocarmos a subjetividade e a intersubjetividade dos atores envolvidos nas manifestações e captarmos de forma dinâmica algumas importantes interações e afetações recíprocas desenvolvidas entre os manifestantes, e entre estes e a institucionalidade estatal, dimensões essas contidas no fenômeno e que não foram abordadas em outros estudos sobre as mobilizações de 2013, por exemplo, Antunes e Braga (2014), Gohn (2016), Scherer-Warren (2014), Singer (2013) e Tatagiba (2014). Nesse primeiro estudo, foi possível verificar de modo inicial que a esperança foi importante na medida em que foi uma espécie de combustível para motivar as ações de quem foi à rua (Porto, 2020).

Esse estudo inicial, exploratório e experimental, ao demonstrar-se fecundo e promissor, nos motivou a prosseguir com a investigação acerca da relação entre afetos e ações coletivas. Desse modo, percebemos a possibilidade e a necessidade de inaugurarmos uma agenda de estudos própria. A presente tese propõe-se exatamente a seguir nos rastros dessa investigação. Pois, como veremos a seguir, as abordagens teóricas estabelecidas¹ de movimento social, em

¹ Por teorias estabelecidas de movimentos sociais entendemos as teorias da Mobilização de Recursos (TMR), do Processo Político (TPP) e dos Novos Movimentos Sociais (TNMS).

nossa constatação, silenciam ou ignoram a respeito da importância da dimensão afetiva para a compreensão do fenômeno “movimento social”. Tendo em vista essa lacuna afetiva, esse estudo justifica sua pertinência na medida em que se propõe a dizer algo pertinente a respeito de movimentos sociais e afetos.

1.1 TEORIAS ESTABELECIDAS DE MOVIMENTO SOCIAL

Conforme Munck (1997), pós-1968, foram desenvolvidas no campo sociológico duas abordagens teóricas distintas para movimento social: uma que se desenvolveu no continente Europeu cujo enfoque é “identidade”; outra que se desenvolveu nos Estados Unidos e o enfoque direciona-se para a “estratégia”. A abordagem que privilegia analiticamente aspectos ligados à estratégia, a escola americana, subdivide-se do seguinte modo: Teoria da Mobilização de Recursos (TMR) e Teoria do Processo Político (TPP). A abordagem que privilegia a “identidade”, a escola europeia, é a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS).

A TMR desenvolve-se em torno da ideia de que um movimento social se viabiliza quando é capaz de mobilizar recursos materiais e humanos. Quanto a mobilização de recursos humanos por parte do movimento, McCarthy e Zald afirmam que

a perspectiva da mobilização de recursos adota como um de seus problemas subjacentes o desafio de Olson (1965): uma vez que os movimentos sociais entregam bens coletivos, poucos indivíduos "por conta própria" arcarão com os custos de trabalhar para obtê-los. Explicar o comportamento coletivo requer atenção detalhada à seleção de incentivos, mecanismos ou estruturas de redução de custos e benefícios de carreira que levam ao comportamento coletivo² (McCarthy; Zald, 1977, p. 1216).

A adesão individual ao movimento coletivo ocorre por intermédio de um cálculo racional em que o sujeito pondera utilitariamente sobre os custos e os benefícios do seu engajamento, sua participação é assegurada quando constata que o benefício é maior que o custo (McCarthy; Zald, 1977). Está pressuposto um sujeito, individual e coletivo, que age motivado por uma racionalidade instrumental, por um “cálculo estratégico” (Munck, 1997, p. 2). Na outra ponta, a mobilização de recursos humanos precisa ser acompanhada pela mobilização de recursos materiais, infraestruturais.

² No original: “the resource mobilization perspective adopts as one of its underlying problems Olson's (1965) challenge: since social movements deliver collective goods, few individuals will "on their own" bear the costs of working to obtain them. Explaining collective behavior requires detailed attention to the selection of incentives, cost-reducing mechanisms or structures, and career benefits that lead to collective behavior” (McCarthy; Zald, 1977, p. 1216).

A segunda abordagem estadunidense é a Teoria do Processo Político (TPP). Essa abordagem nasce colada à TMR, porém busca ampliar seu quadro analítico para interpretar o fenômeno “movimento social” complexificando e ampliando o escopo da TMR. Enquanto a TMR centra sua análise em questões ligadas à racionalidade utilitária que orienta as ações individuais e coletivas para a mobilização de recursos humanos e materiais, a TPP entende que identidade e ideologia também são recursos, mas “recursos culturais” (Gohn, 2011, p. 77). Nesse sentido, um movimento busca por recursos e significados. Apesar da atenção à aspectos microestruturais, a TPP opera um deslocamento do foco de sua atenção para questões macroestruturais. Sidney Tarrow (2009), o mais destacado autor da TPP, postula que o movimento social é resultado do confronto político. Com isso, ele transfere a explicação da eclosão e ação dos movimentos de aspectos motivacionais microestruturais, caso do paradigma da TMR, para aspectos macroestruturais.

A Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS), a abordagem europeia para movimentos sociais, é plural. A acomodação das diferentes produções teóricas sobre movimento social desenvolvidas na Europa, debaixo do guarda-chuva da TNMS, é possível porque há o consenso mínimo em torno de questões básicas e cruciais: a) os novos movimentos sociais são resultado de uma transformação estrutural nas sociedades ocidentais, a partir da década de 1960 o conflito deixa de irradiar das relações de classe, relações de trabalho, e passam a ter como fonte questões simbólicas, culturais, pós-materiais; b) portanto, o protagonismo da ação coletiva não advém mais de determinações de classe, o proletariado não é mais o ator coletivo protagonista das lutas sociais: mulheres, população negra, estudantes, dentro outros, passam a ser atores sociais protagonistas das ações coletivas; c) entendimento de que a identidade coletiva é um fator crucial para a eclosão e estabilização dos movimentos sociais (Alonso, 2009; Gohn 2011; Munck 1997). Vejamos a seguir a perspectiva dos três principais teóricos da TNMS: Touraine, Melucci e Habermas (Alonso, 2009, p. 59). Em função dos objetivos dessa tese, apresentaremos também a perspectiva de Axel Honneth a respeito da ação coletiva.

Conforme Touraine, em sua maneira de enquadrar a questão, um movimento social é um tipo especial de conflito social. Esse tipo de conflito caracteriza-se pela “definição clara dos oponentes ou atores concorrentes e dos recursos pelos quais lutam ou negociam para assumir o controle”³ (Touraine, 1985, p. 750-751). Interessa para a caracterização que Touraine faz de movimento social a definição da identidade do ator, a definição do oponente, e a totalidade

³ No original: “A conflict presupposes a clear definition of opponents or competing actors and of the resources they are fighting for or negotiating to take control of” (Touraine, 1985, p. 750-751).

cultural que define o campo do conflito (Touraine, 1985). Touraine reconhece outras formas de conflitos, porém opta por dar centralidade a essa forma porque “outros tipos de conflito podem ser considerados como formas desintegradas ou parciais do tipo central”⁴ (Touraine, 1985, p. 760).

Na mesma esteira, Melucci, tem como ponto de partida para sua teorização acerca dos Novos Movimentos Sociais o mesmo entendimento de Touraine de que esses movimentos se constituem a partir de um contexto social-político-econômico distinto daquele que deu origem aos movimentos operários clássicos. Por isso, a busca desse autor é por analisar a ação coletiva contemporânea “por um quadro conceitual diverso daquele do capitalismo industrial” (Melucci, 2001, p. 9). Para esse autor, as sociedades contemporâneas caracterizam-se e, deste modo, diferenciam-se da forma industrial, enquanto sistemas complexos. Nessa forma social, o conteúdo central para seu funcionamento é a informação, “os sistemas complexos podem funcionar somente se a informação produzida circula no seu interior e se os seus atores estão em condições de recebê-la, interpretá-la, transmiti-la” (Melucci, 2001, p. 9). No entanto, os sistemas complexos, para funcionar, requerem formas de poder e de controle sempre maiores, penetrando e dominando as dimensões pública e privada da vida coletiva e individual e determinando não apenas a ação, também a conformação dos conteúdos que geram os sentidos da ação. Técnica e ciência são as bases de apoio e, ao mesmo tempo, os sentidos da nova forma de dominação predominante nas sociedades contemporâneas.

Talvez a mais importante contribuição de Melucci para a TNMS seja a produção de uma teorização sistemática sobre a identidade coletiva. Sua teoria da identidade coletiva está intimamente ligada ao seu entendimento construtivista da ação coletiva. Isso quer dizer que a identidade coletiva é sempre fruto dos processos de construção da ação coletiva, e a compreensão da constituição empírica do movimento passa por uma reconstrução analítica: “a análise deve abordar a pluralidade de aspectos presentes na ação coletiva e explicar como combinam-se e sustentam-se ao longo do tempo”⁵ (Melucci, 1996, p. 70). A construção da identidade coletiva é fruto de um processo “interativo” e “compartilhado” que ocorre junto ao ato da ação coletiva e é informada pelas “orientações de sua ação e o campo de oportunidades e restrições em que tal ação deve ocorrer”⁶ (Melucci, 1996, p. 70). Isto significa, nessa

⁴ No original: “other types of conflict can be considered as disintegrated or partial forms of the central type” (Touraine, 1985, p. 760).

⁵ No original: “Analysis must address itself to the plurality of aspects present in the collective action and explain how they are combined and sustained through time” (Melucci, 1996, p. 70).

⁶ No original: “orientations of their action and the field of opportunities and constraints in which such action is to take place” (Melucci, 1996, p. 70).

abordagem, que os movimentos sociais não possuem uma identidade *a priori*, ela é construída e negociada em cada caso empírico. O que o autor indica é que a identidade coletiva é construída através de processo e estrutura-se a partir de três eixos: a) definições cognitivas; b) rede de relações ativas; c) investimento emocional (Melucci, 1996, p. 70-71).

Junto com Touraine e Melucci, Jürgen Habermas é um dos mais importantes teóricos dos Novos Movimentos Sociais. Ao modo de sua própria interpretação, esse autor também constata uma originalidade nas fontes e nas formas dos conflitos sociais que eclodem nas sociedades contemporâneas ocidentais a partir da década de 1960, diferindo-se do período anterior em que predominava a social-democracia e os conflitos ocorriam em torno de recursos materiais e distribuição, e eram canalizados institucionalmente através de partidos, sindicatos e outras organizações (Habermas, 2018, p. 167-167). Habermas diagnostica que os novos conflitos eclodem “em áreas de distribuição cultural, integração social e socialização” (Habermas, 2018, p. 168). Os novos conflitos ocorrem em torno de estilos de vida, seja pela proteção de algum estilo existente seja pela instituição de outros ou novos estilos de vida. Habermas resume essa questão afirmando que a nova classe de conflitos tem como referência a “gramática das formas de vida” (Habermas, 2018, p. 168). Esses conflitos expressam-se sob a forma de protestos que ocorrem ao largo das instituições formais e dos parlamentos.

A apresentação das linhas gerais de sustentação das teorias estabelecidas de movimento social teve por objetivo demonstrar que no escopo teórico de nenhuma delas os afetos são tomados como algo fundamental para dar conta do objeto “movimento social”. As concepções desenvolvidas nos Estados Unidos, TMR e TPP, centram sua atenção nas ações estratégicas dos atores. A TMR busca explicar a constituição do ator coletivo a partir de cálculos utilitaristas individuais e a estabilização desse ator passa pela capacidade de agir estrategicamente para mobilizar recursos humanos e materiais. Para explicar a eclosão dos movimentos sociais, a TPP desloca sua análise das microrrelações para as oportunidades oferecidas pela macroestrutura política e foca na questão da mobilização de recursos (aqui significados também são recursos) para dar conta da estabilização dos movimentos. A TNMS, em que pesem certas diferenças entre os seus teóricos, caracteriza-se, fundamentalmente, pela explicação para a eclosão e estabilização dos movimentos sociais a partir do desenvolvimento da identidade coletiva dos atores, essa identidade é derivada das questões estruturais, ou dos conflitos, que suscitam a existência dos movimentos.

Para Munck, a abordagem europeia, focada na identidade e a abordagem estadunidense, focada na estratégia, passaram a ser encaradas como “formuladoras de abordagens concorrentes” (Munck, 1997, p. 1). Munck propõe encará-las como interpretações

complementares para desse modo ser possível dar conta das dimensões básicas envolvidas no fenômeno “movimento social”: “formação de atores, coordenação social e estratégia política” (Munck, 1997, p. 4). Em sua concepção, cada qual, isoladamente, não é abrangente o suficiente para cobrir as dimensões básicas dos movimentos sociais. Como resolução, propõem a elaboração de uma síntese entre as duas concepções, a estadunidense e a europeia.

Nessa esteira, entendemos que há uma lacuna no estudo do fenômeno “movimento social” deixada pelas teorias estabelecidas. Essa lacuna não será suprida através da síntese proposta por Munck porque nenhuma teoria de movimentos social (TMR, TPP, TNMS) atribui importância aos afetos em suas análises. Pensamos que a dimensão afetiva é por si e em si uma dimensão básica dos movimentos sociais, porém negligenciada por essas abordagens. Deste modo, entendemos que essa dimensão necessita de um tratamento analítico específico e aprofundado que investigue sua importância para a existência dos movimentos sociais. A presente tese propõe-se exatamente a tentar colocar algum conteúdo nessa lacuna dedicando-se a investigar a importância dos afetos expectantes para as ações coletivas em sua forma de movimento social. Certamente um estudo futuro será necessário para investigar as relações e dinâmicas da dimensão afetiva, nos termos em que estamos propondo nos marcos desse trabalho, com as demais dimensões básicas (identidade e estratégia) dos movimentos sociais.

Um dos nossos objetivos na presente tese é demonstrar e justificar que os afetos, especificamente, os afetos expectantes, esperança ou angústia, caracterizam-se também enquanto uma dimensão básica dos movimentos sociais, porém essa dimensão não é tematizada pelas teorias estabelecidas de movimento social.

1.1.2 Em busca dos afetos

Anterior e posteriormente a publicação da “Ética” de Spinoza, no século XVII, obra fundamental para o estudo dos afetos e revisitada contemporaneamente, predominou certo silêncio e ou menosprezo pelos afetos nos campos científico e filosófico. Exceto por algumas exceções que reforçam a regra, para ilustrar citamos, “Paixões da alma”, autoria de Descartes, publicado em 1649, e a “Teoria dos sentimentos morais”, autoria de Adam Smith, publicado em 1759. Smith está interessado em demonstrar como determinados sentimentos (egoísmo, solidariedade, simpatia) são funcionais para a vida e econômica e social (Smith, 2002). Descartes, por sua vez, desenvolve uma análise sobre a diferenciação entre mente e corpo e o quanto a mente domina as ações e os afetos (Descartes, 2018). A abordagem cartesiana para os afetos é inclusive criticada por Spinoza, que embora reconheça seu engenho, diz que Descartes

tentou “explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos. Mas ele nada mais mostrou, em minha opinião, do que a perspicácia de sua grande inteligência” (Spinoza, 2016, p. 97).

Na abordagem cartesiana, expressa-se a tônica do tratamento dispensado aos afetos tanto no período anterior quanto no posterior à publicação da *Ética* de Spinoza: cisão entre afetos e razão; a racionalidade prescinde dos afetos; para ser racional não pode haver influência, intercorrência dos afetos, se isso ocorrer o ato torna-se irracional; os afetos aqui são ligados à irracionalidade. Essa cisão e, conseqüente, silenciamento ou desprezo pelos afetos, marcou boa parte da produção sociológica. Creemos que essa seja a explicação para a não observação a sério dos afetos no escopo das teorias estabelecidas de movimento social.

A abordagem spinoziana segundo a qual razão, corpo e afetos estão inextricavelmente ligados permaneceu “adormecida” até meados das décadas de 1980 e 1990. Nesse momento, ocorre, segundo Lordon (2018), um “giro emocional”. Desde então, as emoções ou afetos vem, paulatinamente, ganhando espaço e transformando-se em objeto de estudos relevantes em distintas áreas do conhecimento, para citar algumas: filosofia, ciências sociais, economia, neurociência. A abordagem contemporânea segue o pensamento spinoziano e trata razão e afetos como conteúdos, elementos, processos indissociáveis.

Notadamente, o campo neurocientífico demonstra cada vez mais, com evidências empíricas coletadas em estudos cerebrais, estudos estes realizados com modernos equipamentos de mapeamento cerebral através de imagens e pesquisa clínica, que afetos e razão ou emoções e cognição estão inextricavelmente relacionados. Nessa direção, citamos, por exemplo, António Damásio (2012), proeminente neurobiólogo, que desenvolveu a tese do “marcador-somático”. No campo da filosofia há a destacada produção de Nussbaum (2018), essa autora trabalha com a ideia de que os afetos possuem inteligência e as ações éticas passam necessariamente pelos afetos. Ainda na filosofia, é notável a contribuição de Vladimir Safatle (2015) que em “O circuito dos afetos” propõe uma abordagem afetiva para pensar as dinâmicas sociais e políticas, apontando limites de abordagens estritamente normativas. No campo das ciências sociais, destaca-se a produção de Ahmed (2015), essa autora busca demonstrar o quanto as emoções participam de processos políticos. Para isso, a partir de chaves analíticas emocionais (dor, ódio, medo, amor), analisa alguns casos político-culturais. Postula que os afetos decorrem de “objetos pegajosos”, focando desse modo na circulação social dos afetos. Lordon, em uma interface entre ciências sociais e economia, busca pensar a influência dos afetos para processos de conservação e transformação social, propõe a ideia de “estruturalismo das paixões”. No campo específico dos estudos de movimentos sociais, destaca-se a produção de James Jasper (2016),

esse autor busca demonstrar a importância das emoções em geral para a ocorrência de manifestações e movimentos sociais.

No próximo capítulo, prosseguiremos com a apresentação desses autores. E nos serviremos de aspectos pontuais de suas elaborações para construir, no terceiro capítulo, nossa interpretação afetiva de movimento social. O fundamental da produção spinoziana e contemporânea sobre os afetos é o fato de que a cisão entre afetos e razão está sendo abandonada, e que afetos e razão não são elementos antagônicos, e sim complementares. Esses são também os nossos pressupostos.

1.2 NOTAS METODOLÓGICAS

Nessa esteira e nas limitações das discussões sobre a relação entre ação coletiva e afetos, queremos sustentar no escopo dessa tese que a ação coletiva se viabiliza, não apesar, mas através dos afetos. Não quaisquer afetos. Nossa premissa é a de que não é qualquer afeto que é importante para a estruturação e compreensão dos movimentos sociais. Os afetos humanos são muitos e irão circular onde quer que existam seres humanos e relações humanas. Portanto, por exemplo, fé, alegria, amor, raiva, certamente circulam nos movimentos sociais tanto quanto em qualquer outra atividade coletiva humana: espaços laborais, sindicatos, igrejas, grêmios, associações, família. O amor, é um afeto fundamental para a estruturação da esfera da família, já para um movimento social não é fundamental. Nossa postulação sustentará que, do ponto de vista dos afetos, decisivo para a eclosão e estabilização dos movimentos sociais são, especificamente, dois afetos expectantes: esperança ou angústia.

São esses dois “afetos expectantes”, a classe de afetos que, conforme Bloch (2005), permite aos sujeitos elaborarem sonhos diurnos, utopias e colocarem-se em movimento no tempo presente, voltados para o futuro e em relação ao futuro, para perseguir a realização de seus objetos utópicos. Compreendemos que esperança e angústia são afetos expectantes que estão na base da constituição interafetiva e intersubjetiva dos movimentos sociais, no entanto, apenas um é predominante em cada movimento. Com isso, queremos dizer que os movimentos sociais se diferenciam entre si conforme seu afeto de base.

Esperança e angústia são ambos afetos expectantes, porém o primeiro é um afeto positivo e o segundo negativo (Bloch, 2005, p. 113). Um é o antípoda do outro. Movimentos que nascem aglutinados em torno e a partir da angústia serão a contraparte dos movimentos que nascem em torno e a partir da esperança. Destemo modo, nessa tese buscaremos demonstrar o que provoca a eclosão das ações coletivas que categorizaremos como movimentos utópico-

esperançosos e, por outro lado, o que provoca a eclosão das ações coletivas que categorizaremos como movimentos utópico-angustiantes. Os movimentos esperançosos nascem, ao mesmo tempo, em negação à carência, à privação, ao cativo social, e em afirmação à liberdade e à vida melhor. Sua busca é pela realização de objetos utópicos emancipadores. Os angustiantes nascem como reação ao que identificam como ameaças às formas de vida instituídas produtoras e reprodutoras de dominações, cujos beneficiários são os protagonistas destes movimentos. Os conteúdos normativos base das utopias esperançosas são emancipação e autonomia, no caso das utopias angustiantes são heteronomia e denominação. Os objetos utópicos perseguidos pelos movimentos esperançosos visam instituir novidades no mundo social. Os objetos utópicos dos movimentos angustiantes visam restaurar formas sociais já superadas ou então conservar formas sociais instituídas. Tanto movimentos esperançosos quanto angustiantes agem para realizar seus objetos utópicos, e todo objeto utópico é constituído por duas dimensões, não-desejo e desejo, negação de algum conteúdo e afirmação de algum conteúdo substitutivo ao que está sendo negado. Ou seja, nosso entendimento é de que não há ação coletiva apenas por negação de alguma coisa. Nesse caso, apenas a carência não é suficiente para dar conta da ação, há sempre junto o desejo por algum conteúdo positivo.

Essas duas classes de movimentos relacionam-se entre si de modo conflituoso. Majoritariamente, a ação dos movimentos esperançosos em busca da realização de objetos utópicos emancipadores é justamente a fonte das ameaças que leva à organização coletiva das classes, camadas e grupos sociais que vivem essas ações como ameaça à sua forma de vida. A reação é a eclosão de movimentos angustiantes. Os movimentos esperançosos são protagonizados por classes, camadas e grupos sociais que se encontram na posição de subalternos, dominados, subjugados pelas estruturas e relações sociais. Na base disso está o entendimento de que o afeto da esperança é desencadeado massivamente naqueles que projetam uma vida diferente daquela realmente vivida, projetam uma realidade social diferente da existente, e a angústia desencadeia-se massivamente naqueles que se sentem ameaçados, nesse caso ameaça contra o mundo social e dinâmicas de sociabilidade estimadas por esses grupos. Em ambos os casos, os estímulos que disparam esses afetos provêm de fontes localizadas no mundo social e a resposta para fazer frente a esses estímulos é a ação coletiva no mundo social.

Através do exposto, queremos sustentar que os afetos expectantes, especificamente, esperança e ou angústia, participam tanto da motivação para a eclosão de um movimento quanto para sua sustentação no tempo na medida em que esses afetos funcionam como fios invisíveis conectando os sujeitos, informando a elaboração coletiva de conteúdos utópicos e funcionam como combustível para a ação que visa realizar esses conteúdos na facticidade social.

Comungamos aqui do entendimento da TNMS de que as ações coletivas protagonizadas por atores coletivos constituem-se a partir de conflitos sociais e a identidade coletiva é marcada pelos conflitos constitutivos. Porém, entendemos que não há uma passagem direta, uma causalidade direta entre conflito e eclosão de um movimento. Falta uma peça nessa dinâmica. cremos que a peça faltante sejam os afetos expectantes. Esperança ou angústia são os combustíveis fundamentais da motivação, subjetiva e intersubjetivamente, dos sujeitos para organizarem-se coletivamente para a luta social e para manter essa ação ao longo do tempo.

Como veremos no próximo capítulo, enquanto Melucci entende que os afetos (sem situar quais afetos e como) contribuem lateralmente (ao lado de outros conteúdos) para estabilização dos movimentos, nós entendemos que os afetos expectantes participam da eclosão e da estabilização dos movimentos.; enquanto Honneth percebe os afetos como “perturbações”, “assombrações”, nós os entendemos como conteúdos essenciais para as ações coletivas, sem afetos não há ação e nem identificação coletiva, sem afetos também não há razão.

Duas notas importantes. Primeira, não pretendemos aqui postular uma teoria global de movimento social a partir dos afetos expectantes. Ao contrário, entendemos apenas que a dimensão afetiva é tão importante quanto a mobilização de recursos e a estrutura de oportunidades políticas para a compreensão do fenômeno. Nosso foco é demonstrar a importância dos afetos expectantes para a compreensão do fenômeno “movimento social”. Os afetos não são por si só suficientes para dar vida a esse fenômeno, mas certamente o condicionam fortemente, sem a compreensão dessa dimensão básica dos movimentos resta uma notável lacuna. As demais dimensões, já consolidadas pela literatura estabelecida, estão pressupostas nesse trabalho, de modo algum refutadas. Segunda, o que possuímos é desacordo analítico quanto ao não-lugar ou o lugar secundário, desimportante, oferecido aos afetos nos marcos das teorias estabelecidas de movimento social.

Sem sujeitos afetivamente motivados e dispostos, seja pela esperança em uma vida melhor e diferente da que lhe coube até ali, seja pela angústia vivida ao ter sua forma de vida e padrões de sociabilidade ameaçados, pode até haver a oferta de oportunidades políticas e de recursos facilmente mobilizáveis, mas dificilmente ocorrerá a constituição de um movimento social, pois falta o combustível para fornecer a energia necessária para essa dinâmica acontecer. Com isso, entendemos que os afetos expectantes são, ao mesmo tempo, o gatilho que cria a disposição nos sujeitos para engajarem-se e organizarem-se intersubjetivamente em uma ação coletiva na forma de um movimento social, e a base sobre a qual um movimento erige-se, o que significa que os afetos são conteúdos fundamentais para a construção da identidade do movimento.

A percepção da necessidade de diferenciar ações coletivas a partir dos afetos expectantes surge quando da realização de nosso estudo sobre as manifestações multitudinárias de 2013 (Porto, 2021). Nesse estudo, percebemos que coexistiram nas ruas movimentos motivados por afetos distintos e antagônicos e que por isso necessitavam de diferenciação. Na ocasião, nosso estudo debruçou-se exclusivamente sobre a análise das dinâmicas das ações coletivas esperançosas. Porém, percebemos a necessidade de tratar teoricamente, dentro de um mesmo quadro analítico e de modo interligado, ações coletivas esperançosas e angustiantes. Isso porque a categoria “esperança” não dava conta de compreender a totalidade das dinâmicas que compuseram as ruas em 2013. Havia um outro polo de ações coletivas cujos objetos utópicos antagonizavam com os objetos esperançosos. Percebemos que esse antagonismo afetivo está na base dos antagonismos ideológicos e normativos dos movimentos contemporâneos em geral, transbordando 2013. Ou seja, movimentos motivados pela angústia e os motivados pela esperança existiam antes, existiram durante e existem depois de 2013. A tese tenta demonstrar que esperança e angústia são conteúdos afetivos sempre presentes na constituição e estabilização de movimentos sociais. Nesse sentido, a presente tese é a continuação do percurso de pesquisa iniciado no mestrado.

A problemática que orienta a presente tese é a seguinte: Qual a importância dos afetos expectantes, especificamente, esperança e angústia, para a constituição e permanência de um movimento social? Nossos objetivos gerais são: demonstrar que os afetos expectantes, esperança e angústia, na medida em que participam da constituição e continuação temporal dos movimentos sociais, são uma dimensão básica desse fenômeno; e, justificar e fundamentar teoricamente como os afetos expectantes motivam a organização e a ação coletiva. Nossos objetivos específicos são: a) demonstrar a inobservância dos afetos no escopo das teorias estabelecidas; b) explicitar a dificuldade das teorias estabelecidas em diferenciar movimentos sociais conforme suas orientações utópico-políticas, sem com isso excluir movimentos de cunho conservador da categoria “movimento social”; c) elucidar as fontes sociais dos afetos expectantes; d) explicitar a relação entre afetos expectantes e o mundo social; e) investigar a relação entre afetos expectantes e a criação de conteúdos utópicos; f) demonstrar como os afetos expectantes participam decisivamente para a eclosão de ações coletivas; g) diferenciar os movimentos sociais categorizando-os de duas formas: utópico-esperançosos e utópico-angustiantes.

1.3 SITUANDO A PESQUISA NA TRADIÇÃO DA TEORIA CRÍTICA

O presente estudo inscreve-se nos marcos da Teoria Crítica, isto é, a tradição nascida em Frankfurt cujo farol orientador é o artigo de autoria de Max Horkheimer, “Teoria tradicional e Teoria Crítica”, publicado em 1937. Nesse trabalho, Horkheimer estabelece os marcos do que ele chama de “Teoria Crítica” em diferenciação e oposição à “teoria tradicional”. A Teoria Crítica é para Horkheimer (1989) um “comportamento crítico”, essa noção melhor expressa-se em língua portuguesa como “postura”, conforme o uso de Sobottka (2013, p. 151). Trata-se, então, de uma postura adotada pelo pesquisador em face do mundo. Tal postura prevê a superação da separação entre o indivíduo e a sociedade. Essa separação, para Horkheimer, é uma compreensão típica da teoria tradicional, sua repercussão prática no mundo social é contribuir para solidificar o entendimento passivo nos indivíduos de que são naturais “as barreiras que são impostas à sua atividade” (Horkheimer, 1989, p. 44). Sobottka (2008), chama a atenção para o fato de que a postura do estudioso ligado à teoria crítica, tal como preconizada por Horkheimer, ao não separar indivíduo e sociedade, “não assume para si as diretrizes sociais disponibilizadas a ele pela tradição vigente” (Sobottka, 2008, p. 216). O desdobramento de tal atitude leva o estudioso crítico a procurar “formas alternativas de pensar a situação dada e, ao explicitar isso, explicita também sua rejeição a esse modo tradicional de pensar” (Sobottka, 2008, p. 2016).

A Teoria Crítica, inversamente, parte da compreensão de que o contexto social em que o indivíduo existe e move-se condiciona suas ações e é fonte das barreiras que impedem suas realizações. As barreiras, na formulação de Horkheimer (1989, p. 44), advêm, principalmente, da divisão do trabalho e de diferenças de classe. Desde 1937 muitos diagnósticos novos foram produzidos no interior dessa tradição, e, ao lado da dominação econômica, outras dominações foram elencadas, como, por exemplo, as dominações de gênero e de raça. Também foram diagnosticadas intersecções e interações entre essas distintas dominações. Para os estudiosos filiados a essa tradição, essas e quaisquer outras barreiras às realizações e autonomia dos indivíduos, por possuírem origem social, serem imanentes, são também passíveis de transformação mediante a ação social consciente e interessada dos seres humanos.

A Teoria Crítica tem como razão de ser a produção de conhecimentos socialmente relevantes para potencializar a realização do projeto histórico de emancipação humana. Ao mesmo tempo, segundo Nobre, “é a própria perspectiva da emancipação que torna possível a teoria, pois é essa perspectiva que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais” (Nobre, 2015, p. 17). Trata-se de emancipar os seres humanos dessa forma social nucleada em torno de toda sorte de dominações, notadamente, a dominação do capital. Nesse sentido, efetivamente, cabe à Teoria Crítica produzir conhecimentos que sejam, ao

mesmo tempo, por um lado, diagnósticos dos processos, relações, estruturas sociais que produzem dominação e alienação e deste modo, por outro lado, contribuir para remover os bloqueios à realização da emancipação humana. Em outras palavras, a Teoria Crítica erige sua arquitetura tendo como ponto de sustentação a emancipação. Aqui o conhecimento é interessado em conhecer para transformar, não conhecer por conhecer ou conhecer para maximizar dominações, segundo Horkheimer (1989, p. 67), “esse interesse, que é reproduzido necessariamente pela injustiça dominante, deve ser enformado e dirigido pela própria teoria, ao mesmo tempo em que exerce uma ação sobre ela”.

Na esteira da teoria Crítica, nos marcos dessa tese, nosso interesse é justamente a produção teórica de um conhecimento que sofistique a compreensão das dinâmicas de fabricação da realidade social. A interpretação teórica sobre movimentos sociais que aqui produzimos afina-se com a postulação da teoria crítica segundo a qual – diferente da teoria tradicional cujo produto do trabalho contribui para a autopreservação do instituído (Sobottka, 2008) – deve-se buscar formas alternativas de pensar, diagnosticar o objeto de estudo, para iluminar possíveis rotas de transformação emancipatória da sociedade. Em larga medida esse é o espírito intelectual e social que anima esse trabalho. Animado pela postura crítica, Bloch (2005, p. 16) nos ensina que “pensar significa transpor”. Importa-nos justamente pensar as condições e possibilidades para transpor o instituído e contribuir para antecipar as utopias emancipatórias.

Do ponto de vista crítico, a abordagem que propomos é importante e pertinente na medida em que joga luz sobre um tipo especial de mediação social, isto é, os movimentos sociais, enfocando os afetos expectantes e sua centralidade para motivar dois modos essenciais de ações coletivas: as que agem para conservar a sociedade alienante, e as que agem para transformar essa sociedade alienante e instituir um estado de coisas humanizante. Quer seja essa transformação via conquistas circunstanciais dentro da sociedade alienante, seja via a instituição de relações generalizada entre sujeitos emancipados em uma sociedade emancipada.

Horkheimer diz que os conceitos que nascem sob a influência da teoria crítica “são críticos frente ao presente” (Horkheimer, 1989, p. 52). Sobottka, por sua vez, assevera que os autores ligados à teoria crítica frankfurtiana “têm assumido que a emancipação é parte essencial da autocompreensão da modernidade ocidental, e, por conseguinte, a busca pelos potenciais emancipatórios e o desvelamento dos obstáculos a ela tem sido a tarefa que os membros dessa escola assumiram como sua práxis” (Sobottka, 2013, p. 143). Estamos alinhados a tal postura da teoria crítica, na medida em que nosso trabalho se estrutura em torno da construção de duas categorias: movimento utópico-esperançoso e movimento utópico-angustiante. Através dessas

categorias buscamos diagnosticar as dinâmicas conflitivas em torno dos conteúdos com os quais a realidade social é sempre de novo instituída. Com isso, não queremos tão somente descrever a realidade, e sim elucidar os processos interativos entre mediações sociais que agem movidas pelo desejo de perpetuar relações de dominação e aquelas que desejam superar essas relações e instituir em seu lugar relações de liberdade ampla.

Entendemos que tal diagnóstico contribui para avançar o conhecimento das forças sociais emancipatórias acerca da realidade que pretendem transformar, na medida em que lançamos luz tanto sobre essas forças (nesse sentido, contribuindo para o avanço da consciência que possuem de si mesmas), e colocamos em perspectiva o modo de pensar e agir das forças que lhes são antagônicas e comprometidas com a conservação do estado de coisas alienante. Indiretamente, esse trabalho presta-se ainda a reabilitar na Teoria Crítica a importância dos afetos tanto para o projeto de emancipação quanto para o seu bloqueio. Fazemos isso recuperando criativamente aspectos da obra de Bloch, o teórico crítico que desenvolveu sistematicamente a relação entre esperança (afeto) e emancipação. Por motivos que não podemos dar conta aqui, a dimensão afetiva desnudada por Bloch foi encoberta ou ignorada e em seu lugar a Teoria Crítica, sobretudo, em sua segunda geração, notadamente, Habermas, operou uma guinada em que criou uma identidade entre emancipação e razão (Pinzani, 2009, p. 77), excluindo os afetos.

Conforme Pinzani, Habermas identifica que o potencial de emancipação social vem “à tona em processos comunicativos que visam entendimento” (Pinzani, 2009, p. 78). Porém, na formulação da teoria habermasiana do agir comunicativo, conforme sustenta Young, embora a promessa seja conciliar razão, desejos e afetos, Habermas “mantém um compromisso com a imparcialidade e reproduz em sua teoria da comunicação uma oposição entre razão e desejo” (Young, 1989, p. 79). Ou seja, talvez aqui encontremos o ponto da cisão entre afetos e razão operado na Teoria Crítica.

Outra característica do presente trabalho que o situa na tradição da Teoria Crítica é sua vocação interdisciplinar. A interdisciplinaridade é desde a formulação do estatuto fundacional da Teoria Crítica característica fundamental dessa tradição. Isso ocorre porque disciplinas isoladas, cada vez mais especializadas, são incapazes de oferecer respostas verossímeis para o tipo de questão formulada pelo pensamento crítico. Principalmente, porque esse paradigma busca sempre elaborar seus diagnósticos tendo em conta a totalidade da sociedade, não suas partes isoladas. Por outro lado, conforme Nobre, “não é possível abrir mão do conhecimento especializado para compor diagnósticos do tempo”, por isso, a interdisciplinaridade é uma “das marcas importantes do campo crítico” (Nobre, 2015, p. 19). Nossa produção aqui ocorre dentro

do campo das ciências sociais, mais especificamente, da sociologia. Nossas interrogações sobre o fenômeno estudado, isto é, movimento social, são tipicamente sociológicas. Porém, nosso modo de responder às interrogações circulam, sobretudo, pela filosofia e psicanálise e, evidentemente, também pela sociologia.

A pesquisa aqui elaborada, em larga medida, foi baseada na apropriação e instrumentalização de ideias, noções, categorias, conceitos, compreensões de autores com os quais possuímos afinidades epistêmica, teórica, ética e estética. Buscamos produzir um esboço teórico-interpretativo para movimento social tomando como elemento significativo para a compreensão desse fenômeno os afetos expectantes, conforme teorização blochiana. Inscrevemo-nos na busca por abordar um objeto familiar e já exaustivamente estudado pelas ciências sociais a partir de um prisma teórico ainda estranho ao campo. Com isso, nossa pretensão não é meramente “fazer algo diferente”, e sim contribuir singelamente para o avanço do conhecimento nesse campo e, em especial, para o avengeo do paradigma crítico da produção de conhecimento.

Os autores dos quais apropriamo-nos e são fundamentais para a sustentação do nosso trabalho, estão conectados entre si por afinidades eletivas, referimo-nos a: Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Martin Buber, Franz Hinkelammert, Cornelius Castoriadis. Os três primeiros situam-se na Teoria Crítica frankfurtiana, os três últimos situam-se em um paradigma crítico amplo. Em nosso modo de ver, esses autores aproximam-se em questões essenciais.

Todos buscam elaborar suas interpretações sobre o mundo social a partir de repertórios e gramáticas não mecânicas, não naturais, não funcionais. Isso, ao invés de afastá-los da realidade social humana, como se poderia pensar, caso parta-se de uma noção instrumental ou tradicional da produção de conhecimento, aproxima-os um pouco mais da realidade social mesma, dos seres humanos de carne e osso que caminham sobre a terra, vivem em sociedades que eles mesmos criam e orientam-se por sentidos e significados que eles também criam, emocionam-se, pensam, refletem, afetam-se por ódio, esperança, angústia, coragem, agem para conservar, restaurar, transformar o mundo.

Esses autores aproximam-se ainda pela prática de produzir conhecimento de modo interdisciplinar, em suas obras valem-se do entrecruzamento de diferentes campos do conhecimento: sociologia, filosofia, psicanálise, psicologia, teologia etc. De diferentes modos, compartilham do mesmo entendimento acerca do mundo social: esse estrutura-se e institui-se, essencialmente, através de dois tipos de ações, por um lado, ações que buscam instituir relações de liberdade, protagonizadas por quem é dominado; por outro lado, ações que buscam perpetuar

relações de dominação, protagonizadas por quem domina. Essa dinâmica estrutura e condiciona a fabricação da realidade social. Tal compreensão é pressuposto de nossa tese.

Na ideia de “fabricação da realidade”, está pressuposto o entendimento *radical* de que a realidade é sempre fruto da ação humana e, portanto, passível de ser conservada e ou transformada pela ação humana. Isso ocorre constantemente no mundo fático, esse é o mundo no qual os seres humanos de carne e osso de fato vivem. Nesse caso, não temos de fundo nenhum pressuposto transcendente, nenhuma teleologia ou escatologia histórica, nesse caso estamos em completa concordância com Marx quando ele afirma: “ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (Marx, 2010, p. 151). Os únicos conteúdos que determinam e ou condicionam a ação humana são os conteúdos criados pelo próprio ser humano. Esse é o único modo de teoricamente de fato reconhecer a autonomia das ações humanas, sem lançar mão, em nível teórico, de artifícios heterônomos. Ao mesmo tempo, é o único modo de haver possibilidade de realização do histórico projeto de emancipação humana.

No capítulo dois da presente tese iremos nos debruçar sobre a análise das teorias estabelecidas de movimentos social, em especial as perspectivas desenvolvidas dentro da Teoria Crítica, com o objetivo de demonstrar o lugar ou o não lugar oferecido aos afetos nos escopos dessas teorias e as decorrentes dificuldades para diferenciar os movimentos sociais. No capítulo três, iremos apresentar de modo sistemático nossa proposta de interpretação de movimento social elaborada à luz dos afetos expectantes.

2 TEORIAS ESTABELECIDAS DE MOVIMENTO SOCIAL: DIFICULDADE DE DIFERENCIAÇÃO E AUSÊNCIA DOS AFETOS

Não têm faltado, certamente, homens eminentes [...] que têm escrito muitas e excelentes coisas sobre o correto modo de vida e dado, aos mortais, conselhos plenos de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força dos afetos nem, por outro lado, que poder tem a mente para regulá-los.

[...]Quero agora, voltar àqueles que, em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações do homem. A esses parecerá, sem dúvida, surpreendente que eu disponha a tratar dos defeitos e das tolices dos homens segundo o método geométrico, e que queria demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que eles não param de proclamar como algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão.
Spinoza

Transcorridos mais de três séculos da data de publicação da *Ética* de Spinoza (1677), o problema encarado por ele, isto é, a crença segundo a qual razão e afetos são elementos antagônicos e irreconciliáveis, e que os afetos levariam à irracionalidade, permaneceu vívido. Inspirado pelas ideias contidas na epígrafe, neste capítulo iremos interpelar alguns dos mais importantes teóricos contemporâneos de movimento social sobre o lugar ou o não-lugar dos afetos no escopo de suas teorias. Sem nenhuma surpresa, adiantamos que no caso específico dos estudos de movimento social, a paisagem intelectual é ainda fortemente tingida pelas ideias contra as quais Spinoza direcionou todo brilho do seu intelecto. Entretanto, Spinoza não é mais uma voz dissonante e solitária. Demorou, mas contemporaneamente é crescente o número de pesquisadores e estudiosos, em várias áreas do conhecimento, dedicando-se para reconstruir a paisagem intelectual ampla para reposicionar o lugar e a importância dos afetos para a existência e a ação humana. Pensamos que interpretar movimento social contemplando a dimensão afetiva é um modo de complexificar o conhecimento sobre esse fenômeno e, mais amplamente, complexificar a teoria da ação.

Conforme Munck (1997), pós-1968, foram desenvolvidas no campo sociológico duas abordagens teóricas distintas para movimento social: uma que se desenvolveu no continente Europeu cujo enfoque é “identidade”; outra que se desenvolveu nos Estados Unidos e o enfoque é direcionado para a “estratégia”. A abordagem que privilegia analiticamente aspectos ligados à estratégia, a escola americana, subdivide-se do seguinte modo: Teoria da Mobilização de Recursos (TMR) e Teoria do Processo Político (TPP). A abordagem que privilegia a

“identidade”, a escola europeia, é a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS). No escopo do presente trabalho, nos referiremos a essas três abordagens teóricas – TMR, TPP, TNMS – consolidadas no campo de estudo de movimento social, como *teorias estabelecidas de movimento social*.

Temos três objetivos básicos nesse capítulo: demonstrar a dificuldade das teorias estabelecidas de movimentos sociais em acomodar debaixo do guarda-chuva da categoria “movimento social” ações coletivas de distintos matizes utópico-ideológicos, quase sempre essa categoria é reservada para ações transformadoras de tendência progressista, excluindo ações conservadoras ou restauradoras (inclusive ignorando que essa também podem promover transformações na sociedade); demonstrar o não-lugar ou lugar secundário atribuído aos afetos no escopo das teorias estabelecidas de movimento social; e demonstrar através da apresentação de alguns estudos contemporâneos, situados em diferentes áreas do conhecimento (neurociência, filosofia e ciências sociais), a indissociabilidade entre razão e afetos/emoções, e a importância dos afetos para a compreensão de distintos fenômenos sociais, em especial os movimentos sociais.

2.1 DIFICULDADE DE DIFERENCIAÇÃO

Munck oferece a seguinte definição para movimento social: “os movimentos sociais, entendidos como um tipo de ação coletiva orientada para a mudança, em que uma coletividade de pessoas ou uma massa descentralizada é dirigida, de modo não-hierárquico, por um ator social” (Munck, 1997, p. 1). A definição oferecida por Munck para o fenômeno “movimento social” é, com algumas pequenas alterações, a definição mais ou menos compartilhada pelas teorias estabelecidas desse campo de estudos. Esse entendimento predominante de que movimento social é um tipo de ação coletiva voltada para a *mudança* social possui algumas exceções.

Raschke (1994), coloca-se em oposição à esta concepção, esse autor assevera que os movimentos sociais não são meros veículos de “cambio social” (Raschke, 1994, p. 123), propõe entendê-los como “actor colectivo movilizador que, con certa continuidad y sobre las bases de una alta integración simbólica y una escasa especificación de su papel, persigue una meta consistente en llevar a cabo, evitar o anular cambios sociales fundamentales, utilizando para ello formas organizativas y de acción variables” (Raschke, 1994, p. 124). A proposta de Raschke acomoda debaixo do guarda-chuva da categoria “movimento social”, ações coletivas de qualquer matiz utópico-ideológica.

Flickinger (2004) recupera Rolf Schwendter e sua teoria da subcultura, subculturas “progressivas” e “regressivas”, para justificar a necessidade de construção de uma conceituação estrutural de movimento social, em substituição à conceituação substantiva predominante. Desse modo, também busca agrupar debaixo do conceito “movimento social”, ações coletivas de variadas orientações utópico-ideológicas. Quer desse modo evitar a “justaposição do aspecto conceitual e do ideológico” (Flickinger, 2004, p. 17) implicados no fenômeno. Para esse autor, os movimentos sociais podem “não apenas mostrar traços progressivos ou regressivos, mas assumir, em diferentes épocas históricas, funções objetivas por vezes até mesmo opostas” (Flickinger, 2004, p. 17).

Na direção apontada por Raschke e Flickinger, essa tese, em seu próximo capítulo, buscará apresentar uma definição de movimento social que compreende esse fenômeno como ação coletiva voltada para o futuro, mas essa ação pode estar motivada para instituir no futuro transformações, conservações e ou restaurações, o central em nossa abordagem é o fato de que esse tipo de ação coletiva disputa e participa, enquanto mediação, das dinâmicas conflitivas e contraditórias de fabricação da realidade social. Desse modo, propomos tanto uma categorização mais estrutural de movimento social, quanto diferenciar os movimentos sociais a partir de suas características e conteúdos utópico-afetivos, diferenciação de natureza substantiva. Vejamos a seguir, através da definição de movimento social de cada uma das teorias estabelecidas de movimento social, o que cada uma delas abarca na categoria “movimento social” e como são ou não diferenciados entre si os movimentos sociais.

2.1.1 Teoria da mobilização de recursos: Mccarthy e Zald

Para a Teoria da Mobilização Recursos (TMR) “um movimento social é um conjunto de opiniões e crenças em uma população que representa preferências para mudar alguns elementos da estrutura social e / ou distribuição de recompensas da sociedade. Um contramovimento é um conjunto de opiniões e crenças em uma população oposta a um movimento social”⁷ (Mccarthy and Zald, 1977, p. 1218). Resta evidente que a TMR reserva a categoria “movimento social” para movimentos voltados para a mudança, a transformação social. Ao afirmar que os movimentos sociais são “entendidos como um tipo de ação coletiva orientada para a mudança”, opera-se a exclusão do escopo da categoria “movimento social”

⁷ No original: “A social movement is a set of opinions and beliefs in a population which represents preferences for changing some elements of the social structure and/or reward distribution of society. A countermovement is a set of opinions and beliefs in a population apposed to a social movement” (Mccarthy and Zald, 1977, p. 1218).

movimentos que agem para conservar um determinado estado de coisas na sociedade, ou para conservar o *status quo* geral da sociedade, ou ainda aquelas ações coletivas voltadas para a reinstituição de formas sociais já superadas pela dinâmica instituinte da sociedade (esse tipo de ação é protagonizada por movimentos reacionário e ou restauradores).

Ações coletivas não voltadas para a mudança recebem tratamento específico no escopo da TMR e estão contidas na categoria “contramovimento”. Muito embora, talvez, não seja possível sequer enquadrar os contramovimentos da TMR como ação coletiva, uma vez que são definidos apenas como um “conjunto de opiniões e crenças opostas a um movimento social”, ou seja, nessa definição não está presente conteúdo ou componente de ação. O próprio termo “contramovimento” tem como significante uma imagem estática, imobilidade que busca bloquear, obstruir um movimento. Diferentemente do caso do “movimento social”, que para a TMR “é um conjunto de opiniões e crenças em uma população que representa preferências para mudar alguns elementos da estrutura social”, embora não seja autoevidente, mas quando se diz “movimento” e “preferência para mudar”, se está falando em ação e em conteúdos capazes de promover a ação.

Em que pese a intenção da TMR em diferenciar movimentos a partir de seus posicionamentos e intencionalidades, o binômio “movimento” e “contramovimento” exclui do guarda-chuva da categoria “movimento social” aquelas ações coletivas situadas no universo utópico-ideológico não progressista. Reserva para esse tipo de ação a categoria “contramovimento”, categoria essa que não possui conteúdo positivo, é apenas o negativo do “movimento”. Ao fazer isso, “movimento social” é, analiticamente, construído e concebido como uma categoria substantiva. Trata-se de uma articulação limitada e insuficiente para dar conta da pluralidade de dinâmicas e possibilidade de configurações que podem assumir as ações coletivas no mundo fático.

2.1.2 Teoria do Processo Político: Tarrow

Na formulação elaborada por Tarrow, principal estudioso e teórico da Teoria do Processo Político (TPP) – teoria estadunidense assim como a TMR – movimento social é sinteticamente definido como “desafios coletivos baseados em objetivos comuns e solidariedade social numa interação sustentada com as elites, opositores e autoridade” (Tarrow, 2009, p. 21). Tal formulação da categoria “movimento social” é mais estrutural do que substantiva, por isso consegue abarcar movimentos voltados para a mudança social e aqueles cuja ação persegue conservar ou reinstituir conteúdos sociais já superados. A unidade de análise

mais elementar para essa perspectiva é o confronto, “o que está na base de todos os movimentos sociais [...] é a ação coletiva de confronto” (Tarrow, 2009, p. 19). Deste modo, estão acomodados debaixo do guarda-chuva da categoria “movimento social” da TPP movimentos progressistas e conservadores-reacionários.

A categorização estrutural de “movimento social” construído por Tarrow vai ao encontro, como antes visto, da prescrição feita por Flickinger e Raschke. Comparada à TMR, há um expressivo ganho analítico em tal elaboração no bojo da TPP. Porém, entendemos que tal formulação possui limitação. Uma vez acomodadas as ações coletivas de diferentes matizes políticas na categoria “movimento social”, não é elaborada nenhuma distinção entre os movimentos sociais. Em nosso modo de enquadrar a questão, trata-se de um procedimento necessário uma vez que é importante para a compreensão dos fenômenos que se desenrolam na facticidade do mundo social.

2.1.3 Teoria dos Novos Movimentos Sociais: Touraine, Habermas e Melucci

Alain Touraine, destacado pesquisador de movimento social, ligado à Teoria dos Novos Movimentos Sociais, em sua categorização para “movimento social” acomoda nessa categoria tanto movimentos populares, protagonizados por sujeitos pertencentes às classes dominadas, quanto movimentos das classes dominantes, de caráter conservador. Para esse autor,

a razão pela qual tantas pessoas se convencem espontaneamente da pluralidade dos conflitos é que identificam os movimentos sociais com oposição ou movimentos 'populares' que desafiam a 'ordem social'. Ao contrário, um movimento social popular não pode ser separado de um movimento social da "classe dominante" e apenas seu conflito pode ser considerado central. Detentores de poder econômico ou político devem ser analisados como um movimento social, em vez de serem identificados com valores culturais centrais e normas sociais. Referindo-me a uma sociedade industrial, eu consideraria a gestão um movimento social exatamente da mesma forma que os trabalhistas, e Ford como um líder de movimento ou um ideólogo da mesma maneira que Gompers ou Reuther⁸ (Touraine, 1985, p. 774-775).

No enquadramento analítico elaborado por Touraine evidencia-se a acomodação dentro da categoria “movimento social” das ações coletivas organizadas a partir de distintas classes, dominantes e dominadas, e, conseqüentemente, com distintas colorações político-ideológicas,

⁸ No original: “the reason why so many people are spontaneously convinced of the plurality of conflicts is that they identify social movements with opposition or "popular" movements which challenge "social order." On the contrary, a popular social movement cannot be separated from a social movement of the "ruling class," and only their conflict can be considered as central. Holders of economic or political power must be analyzed as a social movement instead of being identified with central cultural values and social norms. Referring to an industrial society, I would consider management a social movement exactly in the same way as labor, and Ford as a movement leader or an ideologist in the same way as Gompers or Reuther” (Touraine, 1985, p. 774-775).

conservador ou progressista (em Touraine há uma identidade entre ações coletivas progressistas ligadas às classes dominadas e ações coletivas conservadoras ligadas às classes dominantes). Touraine, de modo similar a Tarrow, coloca o conflito como o fenômeno central de onde derivam os movimentos sociais. Isso permite enquadrar como “movimento social” ações coletivas ideologicamente diversas, pois a definição possui caráter estrutural. Assim, tanto movimentos ligados à ordem quanto os ligados à mudança são considerados “movimento social”.

Tal como Tarrow, a perspectiva de Touraine, na esteira da TNMS, representa um ganho analítico com relação, principalmente, à TMR. O que permite Touraine e Tarrow classificar movimentos sociais desse modo deriva da centralidade que conferem ao conflito. Movimentos sociais, essencialmente, são ações coletivas derivadas do conflito e que participam do conflito. A TMR não pode fazer isso porque não construiu nenhuma ancoragem social para dar conta da origem dos movimentos sociais, foca apenas na importância da infraestrutura para a viabilização das ações coletivas e parte do pressuposto que apenas ações coletivas voltadas para a mudança caracterizam-se como “movimento social”.

Entretanto, o enfoque construído por Touraine recai na mesma insuficiência de Tarrow, não é capaz de oferecer uma distinção sistemática e substantiva entre distintos (do ponto de vista utópico-ideológico) movimentos sociais. Embora busque diferenciá-los a partir da origem de classe, sua sistematização concentra-se em enquadrar os movimentos oriundos de diferentes lugares sociais como “movimento social”. Ausentando-se alguma sistematização para diferenciar os movimentos entre si com base em suas práticas e conteúdos utópicos.

Para Habermas, um dos principais teóricos da TNMS, os movimentos sociais contemporâneos são fruto de conflitos, mas novas formas de conflitos. Para Touraine, embora os conflitos contemporâneos girem em torno de questões culturais e não mais materiais, como foi outrora para o movimento operário, para ele, ainda assim, os novos conflitos seguem sendo derivados e marcados pelo conflito de classes. Os conflitos contemporâneos que marcam a identidade dos “Novos Movimentos Sociais”, originam-se da resistência à colonização do mundo da vida, conforme Habermas (2018, p. 177), “os novos conflitos surgem, assim, na conexão entre sistema e mundo da vida”. Habermas agrupa debaixo do guarda-chuva da categoria “movimento social”, diferentes tipos de ações coletivas. Constrói duas categorias para diferenciar os movimentos sociais tendo como critério seu potencial emancipatório ou de resistência. Os movimentos emancipatórios são aqueles com “ímpeto ofensivo” (Habermas, 2018, p. 172), em seu modo de ver, o último movimento a apresentar tal característica é o feminista. Os movimentos de resistência são os mais numerosos e predominantes, eles

“procuram conter ou bloquear as esferas de ação formais e organizadas em favor de estruturas comunicativas; eles não buscam conquistar novo espaço” (Habermas, 2018, p. 172).

Essa diferenciação proposta por Habermas, em nosso modo de ver, é parcial e não resolve a questão da diferenciação sistemática entre os movimentos a partir de seus conteúdos utópico-ideológicos. A categoria “movimento emancipatório”, invocada por Habermas, possui caráter substantivo. Porém, a categoria “movimento de resistência”, é muito mais uma categoria estrutural, diz respeito ao modo de agir dos movimentos. Sendo assim, entendemos que, de modo geral, as categorias habermasianas não são suficientes para diferenciar os movimentos sociais substantivamente, diferenciá-los política e utopicamente, tratar de modo específico movimentos de caráter progressista e movimentos de caráter conservador. A categoria “movimento de resistência” abarca movimentos que embora não possuam o ímpeto emancipatório, são orientados por princípios emancipatórios, o caso de movimentos identitários e de jovens. No entanto, essa categoria, em contextos como o latino-americano, também pode abarcar movimentos conservadores que “resistem” às reivindicações de minorias por acesso à direitos e a cidadania mais amplamente.

Melucci é outro importante pesquisador do campo de movimento social e é fundamental para o desenvolvimento da TNMS. Para Melucci (2001, p. 35), “um movimento é a mobilização de um ator coletivo, definido por uma solidariedade específica, que luta contra um adversário para a apropriação e o controle de recursos valorizados por ambos”. Melucci, de modo similar ao de Habermas e Touraine, também compreende que o conflito, a “luta”, é o fenômeno originador dos movimentos sociais. Em sua formulação, busca inclusive agregar em sua categorização de movimento social a dimensão dos “recursos”, cara à TMR. O enquadramento que propõem para movimento social é estrutural, tal como para os demais casos até aqui vistos. Do ponto de vista utópico-ideológico, isto torna possível a acomodar tipos diversos de ação coletiva no guarda-chuva da categoria “movimento social”. Nessa esteira, Melucci encara o problema de enquadramento dos movimentos sociais enquanto ação coletiva voltada para a mudança. Segundo ele, é preciso indagar-se “se e quando os movimentos sociais contribuem para a mudança social” (Melucci, 2001, p. 8). Ou seja, para Melucci, movimentos sociais também podem assumir outros posicionamentos que não de mudança, podem agir para conservar uma dada realidade social. No entanto, Melucci não avança em sua categorização estrutural de movimento social no sentido de criar uma distinção entre os movimentos a partir de suas peculiaridades utópico-ideológicas, ele não elabora uma diferenciação substantiva entre os movimentos sociais.

Comparado à TMR, a TPP e a TNMS, em que pese suas diferenças substanciais, produziram um consistente avanço no estudo de movimento social ao elaborarem categorizações estruturais para o enquadramento do fenômeno “movimento social”. Tal enquadramento permitiu ampliar o alcance dessa categoria e abarcar ações coletivas diversas, sejam progressistas ou reacionárias, emancipatórias ou conservadoras, de esquerda ou direita. Isso foi possível justamente pela construção estrutural da categoria movimento social, tal como defendido por Raschke e Flickinger. A definição da TPP e da TNMS partilham do entendimento de que é o conflito e não a mudança o ponto arquimediano para existência dos movimentos sociais. As ações coletivas eclodem em torno do conflito, elas são os agentes do conflito.

Essa definição, em nosso modo de ver, carrega a limitação de não ser capaz de diferenciar os movimentos sociais entre si a partir de seus conteúdos utópico-afetivos. Ao primeiro olhar, do ponto de vista de uma sociologia de caráter instrumental ou tradicional⁹, tal diferenciação não é um procedimento analiticamente indispensável. Entretanto, há desde o ponto de vista da teoria crítica a necessidade e o interesse em realizar essa diferenciação para o adensamento do conhecimento acerca dos bloqueios sociais à realização dos projetos de vida ancorados em autonomia e liberdade. De todo modo, mesmo para uma sociologia tradicional, é ainda importante realizar essa distinção entre os movimentos sociais, a partir de algum critério, para que as diferenças objetivamente existentes entre eles possam ser teoricamente registradas e elaboradas. O modo de agir e os conteúdos utópico-ideológicos standardizados pelos movimentos repercutem de diferentes modos na dinâmica instituinte da sociedade. Sendo assim, uma vez acomodadas ações coletivas de diferentes matizes utópico-ideológico dentro da categoria estrutural de “movimento social”, é ainda, sociologicamente (seja para a teoria tradicional ou crítica), necessário criar uma subcategorização dos movimentos para diferenciá-los com base em critérios substantivos.

Para dar conta dessa lacuna teórica, nossa proposta de uma abordagem interpretativa à luz dos afetos expectantes objetiva, na linha do entendimento dos movimentos sociais enquanto derivação do conflito, diferenciá-los através de seu afeto de base para então chegar em suas utopias. Propomo-nos diferenciar os movimentos sociais entre esperançosos e angustiantes. Nossa proposta, no próximo capítulo dessa tese, é construir uma interpretação de movimento social que abarque, assim como a TPP e a TNMS, nessa categoria ações coletivas de diferentes matizes ideológicos. Para isso, propomos um enquadramento mais estrutural para a categoria “movimento social”, para então fazer uma diferenciação substantiva entre os movimentos

⁹ Aqui utilizamos o termo “tradicional” conforme o sentido atribuído a ele por Horkheimer (1989) em “Teoria crítica e teoria tradicional”.

sociais a partir de seus conteúdos e motivações utópico-afetivas – porém, advertimos, na construção do texto, primeiro apresentamos a diferenciação substantiva dos movimentos sociais a partir do afeto de base e, ao final, tendo em perspectiva nossa interpretação sobre a dinâmica prática dos movimentos na sociedade, apresentamos nossa categorização estrutural do fenômeno. O que procuramos demonstrar aqui foi que no escopo das teorias estabelecidas de movimentos sociais, por um lado, predomina certa dificuldade para enquadrar no bojo da categoria “movimento social” ações coletivas com diferentes orientações utópico-ideológicas, caso da TMR, por outro lado, verifica-se a não diferenciação dos movimentos sociais entre si, o caso da TPP e da TNMS.

Esse problema analítico das teorias estabelecidas de movimento social é diagnosticado, por exemplo, por James Jasper, a esse respeito diz o seguinte, “embora muitos estudiosos definam os movimentos como progressistas, essa distinção parece arbitrária [...] Os movimentos antiaborto e pró-aborto enquadram-se no mesmo rótulo, ainda que o primeiro busque atrasar o relógio no que se refere aos direitos humanos” (Jasper, 2016, p. 24). Aqui Jasper interpõem-se a posições como a sustentada pela TMR que entende “movimento social” necessariamente como ação coletiva “voltada para a mudança”, precisando desse modo usar a categoria “contramovimento” para dar conta das ações coletivas que não visam mudanças. O autor defende a necessidade de enquadrar movimentos progressistas e conservadores ou reacionários debaixo do guarda-chuva da categoria “movimento social”. No entanto, esse autor não elabora concretamente uma fundamentação para dar cabo analiticamente de tal exigência e não fala sobre a necessidade de diferenciar os movimentos entre si.

2.2 AUSÊNCIA DOS AFETOS

As teorias estabelecidas de movimento social, em seu todo, têm como enfoque analítico, basicamente, três dimensões do fenômeno: o processo de formação do ator coletivo, as dinâmicas de coordenação da organização coletiva e a estratégia política da organização (Munck, 1997). Para além do foco em estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais inegavelmente imbricadas na eclosão e estabilização dos movimentos sociais, há pouco ou, praticamente, nenhuma atenção direcionada às relações e dinâmicas subjetivas e intersubjetivas, as interações entre os sujeitos de carne, osso e subjetividade que cooperam e dão vida às ações coletivas. Mais especificamente, os afetos são escamoteados do escopo das teorias estabelecidas de movimentos social, ou então recebem tratamento que os colocam em um lugar secundário quanto ao grau de importância para a compreensão e estruturação do

fenômeno. Metodologicamente, para entender a importância ou não dos afetos para cada uma das abordagens estabelecidas, vamos recuperar as definições de movimento social construídas no escopo dessas abordagens. Acreditamos que essas definições são tanto o ponto de chegada quanto de partida de cada abordagem, desse modo o que é considerado essencial para a compreensão do fenômeno está condensado e figura na definição de movimento social construída por cada uma delas.

2.2.1 Afetos nas Teorias da Mobilização de Recursos e do Processo político

A TMR desenvolve-se em torno da ideia de que um movimento social se viabiliza quando é capaz de mobilizar recursos materiais e humanos. Quanto a mobilização de recursos humanos por parte do movimento, McCarthy e Zald afirmam que

a perspectiva da mobilização de recursos adota como um de seus problemas subjacentes o desafio de Olson (1965): uma vez que os movimentos sociais entregam bens coletivos, poucos indivíduos "por conta própria" arcarão com os custos de trabalhar para obtê-los. Explicar o comportamento coletivo requer atenção detalhada à seleção de incentivos, mecanismos ou estruturas de redução de custos e benefícios de carreira que levam ao comportamento coletivo¹⁰ (McCarthy; Zald, 1977, p. 1216).

A adesão individual ao movimento coletivo ocorre por intermédio de um cálculo racional em que o sujeito pondera utilitariamente sobre os custos e os benefícios do seu engajamento, sua participação é assegurada quando constata que o benefício é maior que o custo (McCarthy; Zald, 1977). Está pressuposto um sujeito, individual e coletivo, que age motivado por uma racionalidade instrumental, por um “cálculo estratégico” (Munck, 1997, p. 2). Na outra ponta, a mobilização de recursos humanos precisa ser acompanhada pela mobilização de recursos materiais, infraestruturais.

Nessa perspectiva, a análise da mobilização de recursos materiais por parte do movimento é central para sua compreensão enquanto fenômeno, nas palavras de McCarthy e Zald (1977, p. 1216): “o estudo da agregação de recursos (dinheiro e trabalho) é crucial para a compreensão da atividade do movimento social”¹¹. Quanto maior o grau de burocratização ou profissionalização de um movimento, mais esse tende a estabilizar-se e persistir no tempo

¹⁰ No original: “the resource mobilization perspective adopts as one of its underlying problems Olson's (1965) challenge: since social movements deliver collective goods, few individuals will "on their own" bear the costs of working to obtain them. Explaining collective behavior requires detailed attention to the selection of incentives, cost-reducing mechanisms or structures, and career benefits that lead to collective behavior” (McCarthy; Zald, 1977, p. 1216).

¹¹ No original: “Study of the aggregation of resources (money and labor) is crucial to an understanding of social movement activity” (McCarthy; Zald, 1977, p. 1216).

(McCarthy; Zald, 1977). Resta evidente que a TMR instrumentaliza um referencial teórico econômico-utilitarista para interpretar movimento social, para isso Olson (1965) é principal referência.

A outra abordagem estadunidense é a Teoria do Processo Político (TPP). Essa abordagem nasce colada à TMR, porém busca ampliar seu quadro analítico para interpretar o fenômeno “movimento social” complexificando e ampliando o escopo da TMR. Enquanto a TMR centra sua análise em questões ligadas à racionalidade utilitária que orienta as ações individuais e coletivas para a mobilização de recursos humanos e materiais, a TPP entende que identidade e ideologia também são recursos, mas “recursos culturais” (Gohn, 2011, p. 77), nesse sentido, um movimento busca recursos e significados. Apesar da atenção à aspectos microestruturais, a TPP opera um deslocamento do foco de sua atenção para questões macroestruturais. Sidney Tarrow (2009), o mais destacado autor da TPP, postula que o movimento social é resultado do confronto político. Com isso, ele transfere a explicação da eclosão e ação dos movimentos de aspectos motivacionais microestruturais, como era no paradigma da TMR, para aspectos macroestruturais.

O confronto político, por sua vez, eclode, ou não, “quando oportunidades e restrições políticas em mudança criam incentivos para atores sociais que não tem recursos próprios” (Tarrow, 2009, p. 18) agirem. Ou seja, basicamente, a eclosão e estabilização de um movimento social, nesta abordagem, dependente da estrutura de oportunidade política disponível na sociedade e da obtenção de recursos. Quando o confronto político entre opositores persiste no tempo e é apoiado por “densas redes sociais e estimulado por símbolos culturalmente vibrantes e orientados para a ação” (Tarrow, 2009, p. 18), nasce um movimento social. No escopo da TPP, o enfoque para a compreensão do que é considerado essencial para a instituição e compreensão de um movimento é deslocado para a relação entre o movimento e a estrutura política.

Conforme Munck, (1997) a TPP, embora tenha rompido com o pressuposto olsoniano da TMR, assim como essa, segue tendo como foco da análise aspectos estratégicos para compreender o fenômeno “movimento social”. A rigor, a busca da TPP é menos por compreender o que leva ao engajamento e ação coletiva, e mais o que possibilita a continuação da ação coletiva no tempo, isto é, compreender a maneira como os organizadores da ação “se valem de uma série de recursos para solucionar esse problema de coordenação” (Munck, 1997, p. 2).

2.2.2 Afetos na Teoria dos Novos Movimentos Sociais

A Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS), a abordagem europeia para movimentos sociais, é plural. A acomodação das diferentes produções teóricas sobre movimento social desenvolvidas na Europa, debaixo do guarda-chuva da TNMS, é possível porque há o consenso mínimo em torno de questões básicas e cruciais: a) os novos movimentos sociais são resultado de uma transformação estrutural nas sociedades ocidentais, a partir da década de 1960 o conflito deixa de irradiar das relações de classe, contradição capital-trabalho, e passam a ter como fonte questões simbólicas, culturais, pós-materiais; b) portanto, o protagonismo da ação coletiva não advém mais de determinações de classe, o proletariado não é mais o ator coletivo protagonista das lutas sociais: mulheres, população negra, estudantes, dentro outros, passam a ser atores sociais protagonistas das ações coletivas; c) entendimento de que a identidade coletiva é um fator crucial para a eclosão e estabilização dos movimentos sociais (Alonso, 2009; Gohn 2011; Munck 1997). Vejamos a seguir a perspectiva dos três principais teóricos da TNMS: Touraine, Melucci e Habermas (Alonso, 2009, p. 59). Em função dos objetivos dessa tese, apresentaremos também a perspectiva de Axel Honneth a respeito da ação coletiva.

Conforme Touraine, em sua maneira de enquadrar a questão, um movimento social é um tipo especial de conflito social. Esse tipo de conflito caracteriza-se pela “definição clara dos oponentes ou atores concorrentes e dos recursos pelos quais lutam ou negociam para assumir o controle”¹² (Touraine, 1985, p. 750-751). Interessa para a caracterização que Touraine faz de movimento social a definição da identidade do ator, a definição do oponente, e a totalidade cultural que define o campo do conflito. (Touraine, 1985). Touraine reconhece outras formas de conflitos, porém opta por dar centralidade a essa forma porque “outros tipos de conflito podem ser considerados como formas desintegradas ou parciais do tipo central”¹³ (Touraine, 1985, p. 760).

A abordagem proposta por Touraine encara os atores sociais como sendo culturalmente orientados e envolvidos em conflitos estruturais (Touraine, 1985, p. 766). Para Touraine (1985, p. 774), os Novos Movimentos Sociais derivam de novos conflitos sociais. Os movimentos sociais de modo direto ou indireto são ainda derivados do conflito central pelos meios de produção. Porém, os novos movimentos caracterizam-se pelo deslocamento do eixo clássico da

¹² No original: “A conflict presupposes a clear definition of opponents or competing actors and of the resources they are fighting for or negotiating to take control of” (Touraine, 1985, p. 750-751).

¹³ No original: “other types of conflict can be considered as disintegrated or partial forms of the central type” (Touraine, 1985, p. 760).

luta social em torno do controle dos recursos econômicos para a luta contra a dominação na esfera cultural. Com isso, o protagonismo da luta social não pertence mais ao proletariado, o que explica a emergência de novos atores na esfera pública: mulheres, minorias étnicas, estudantes etc. Os novos movimentos sociais estruturam-se menos em torno de questões “trabalhistas e econômicos do que de problemas culturais e especialmente éticos, porque a dominação que é desafiada controla não apenas os “meios de produção”, mas a produção de bens simbólicos, isto é, de informações e imagens da própria cultura”¹⁴ (Touraine, 1985, p. 774).

Na mesma esteira, Melucci, tem como ponto de partida para sua teorização acerca dos Novos Movimentos Sociais o mesmo entendimento de Touraine de que esses movimentos se constituem a partir de um contexto social-político-econômico distinto daquele que deu origem aos movimentos operários clássicos. Por isso, a busca desse autor é por analisar a ação coletiva contemporânea “por um quadro conceitual diverso daquele do capitalismo industrial” (Melucci, 2001, p. 9). Para esse autor, as sociedades contemporâneas caracterizam-se enquanto sistemas complexos e, deste modo, diferenciam-se da forma industrial. Nessa forma social, o conteúdo central para seu funcionamento é a informação, “os sistemas complexos podem funcionar somente se a informação produzida circula no seu interior e se os seus atores estão em condições de recebê-la, interpretá-la, transmiti-la” (Melucci, 2001, p. 9). No entanto, os sistemas complexos, para funcionar, requerem formas de poder e de controle sempre maiores, penetrando e dominando as dimensões pública e privada da vida coletiva e individual e determinando não apenas a ação, também a conformação dos conteúdos que geram os sentidos da ação. Técnica e ciência são as bases de apoio e, ao mesmo tempo, os sentidos da nova forma de dominação predominante nas sociedades contemporâneas.

Para Melucci, os conflitos sociais nos sistemas complexos, isto é, nas sociedades contemporâneas, eclodem justamente porque os atores individuais e coletivos movem-se em luta para dar sentido às próprias ações, “os atores buscam tornar-se sujeitos da própria ação e de produzir significados autônomos em relação ao espaço e ao tempo, com a vida e a morte, à sexualidade e à reprodução” (Melucci, 2001, p. 9-10). São conflitos culturais (aqui Melucci encontra a perspectiva de Touraine sobre os novos movimentos serem fruto de conflitos de base cultural) e a busca última dos movimentos é por autonomia: “os movimentos contemporâneos

¹⁴ No original: “[...] that central conflicts deal less with labor and economic problems than with cultural and especially ethical problems, because the domination which is challenged controls not only "means of production" but the production of symbolic goods, that is, of information and images, of culture itself” (Touraine, 1985, p. 774).

com a sua ação começaram a tornar visíveis estas dimensões do poder e fazer emergir as exigências da autonomia dos indivíduos e grupos” (Melucci, 2001, p. 9). As sociedades contemporâneas, ou os sistemas complexos, diferenciam-se da sociedade industrial porque nessa o conflito central era o de classe. Melucci entende que a compreensão sociológica dos movimentos precisa apreender suas relações e configurações internas (constituição da identidade, lideranças, comunicação etc.) e externas (aliados, adversários, marco político-social de oportunidades etc.) essas são sempre mutáveis e flexíveis.

Talvez a mais importante contribuição de Melucci para a TNMS seja a produção de uma teorização sistemática sobre a identidade coletiva. Sua teoria da identidade coletiva está intimamente ligada ao seu entendimento construtivista da ação coletiva. Isso quer dizer que a identidade coletiva é sempre fruto dos processos de construção da ação coletiva, e a compreensão da constituição empírica do movimento passa por sua reconstrução analítica: “a análise deve abordar a pluralidade de aspectos presentes na ação coletiva e explicar como combinam-se e sustentam-se ao longo do tempo”¹⁵ (Melucci, 1996, p. 70). A construção da identidade coletiva é fruto de um processo “interativo” e “compartilhado” que ocorre junto ao ato da ação coletiva e é informada pelas “orientações de sua ação e o campo de oportunidades e restrições em que tal ação deve ocorrer”¹⁶ (Melucci, 1996, p. 70). Isto significa, nessa abordagem, que os movimentos sociais não possuem uma identidade *a priori*, ela é construída e negociada em cada caso empírico. O que o autor indica é que a identidade coletiva é construída através de processo e estrutura-se a partir de três eixos: a) definições cognitivas; b) rede de relações ativas; c) investimento emocional (Melucci, 1996, p. 70-71).

Melucci localiza o raio de ação dos afetos para os movimentos sociais na constituição da identidade coletiva. Para ele, os afetos, ou as “emoções”, ao lado das definições cognitivas e da rede de relações ativas, são uma das três dimensões que compõem a identidade coletiva de um movimento, (Melucci, 1996, p. 70-71). Melucci, certamente, atribui alguma importância aos afetos para a constituição de qualquer movimento, porém não é o foco de sua análise e tão pouco essa é uma dimensão considerada fundamental para a constituição e estabilização de um movimento social. Os afetos, as emoções são apenas uma parte do conteúdo utilizado na constituição da identidade coletiva, “um certo grau de investimento emocional é necessário na

¹⁵ No original: “Analysis must address itself to the plurality of aspects present in the collective action and explain how they are combined and sustained through time” (Melucci, 1996, p. 70).

¹⁶ No original: “orientations of their action and the field of opportunities and constraints in which such action is to take place” (Melucci, 1996, p. 70).

definição de uma identidade coletiva, permite aos indivíduos se sentirem parte de uma unidade comum”¹⁷ (Melucci, 1996, p. 71).

Apesar de atribuir importância positiva aos afetos para a construção da identidade, conseqüentemente, para a estabilização do movimento, esse não é um elemento central, decisivo em sua teoria para a ação coletiva. Ele cita os afetos como uma das três dimensões que juntas dão vida à identidade coletiva. Melucci não aprofunda a análise dos afetos e não identifica quais afetos são importantes para a constituição da identidade coletiva, ele apenas cita alguns afetos, diz ele: “paixões e sentimentos, amor e ódio, fé e medo fazem parte de um corpo agindo coletivamente, particularmente nas áreas da vida social que são menos institucionalizadas, como os movimentos sociais”¹⁸ (Melucci, 1996, p. 71).

Junto com Touraine e Melucci, Jürgen Habermas é um dos mais importantes teóricos dos Novos Movimentos Sociais. Ao modo de sua própria interpretação, esse autor também constata uma originalidade nas fontes e nas formas dos conflitos sociais que eclodem nas sociedades contemporâneas ocidentais a partir da década de 1960, diferindo-se do período anterior em que predominava a social-democracia e os conflitos ocorriam em torno de recursos materiais e distribuição, e eram canalizados institucionalmente através de partidos, sindicatos e outras organizações (Habermas, 2018, p. 167-167). Habermas diagnostica que os novos conflitos eclodem “em áreas de distribuição cultural, integração social e socialização” (Habermas, 2018, p. 168). Os novos conflitos ocorrem em torno de estilos de vida, seja pela proteção de algum estilo existente seja pela instituição de outros ou novos estilos de vida. Habermas resume essa questão afirmando que a nova classe de conflitos tem como referência a “gramática das formas de vida” (Habermas, 2018, p. 168). Esses conflitos expressam-se sob a forma de protestos que ocorrem ao largo das instituições formais e dos parlamentos.

Habermas interpreta esse fenômeno como derivado da “colonização interna” (Habermas, 2018, p. 169). Trata-se de um processo de colonização do mundo da vida, da esfera das relações intersubjetivas e comunicativas, pela lógica do sistema. Isto é, a razão instrumental, a linguagem e a lógica da economia e da política, penetraram, colonizaram o mundo da vida, o mundo das relações, das interações, da comunicação, da cultura. Para Habermas, a reação à essa colonização é a nova fonte de conflitos no ocidente contemporâneo. Aqui, assim como para Touraine e Melucci, o conflito foi deslocado da esfera material para a esfera cultural. Habermas

¹⁷ No original: “a certain degree of emotional investment is required in the definition of a collective identity, which enables individuals to feel themselves part of a common unity” (Melucci, 1996, p. 71).

¹⁸ No original: “passions and feelings, love and hate, faith and fear are all part of a body acting collectively, particularly in those areas of social life that are less institutionalized, such as the social movements” (Melucci, 1996, p. 71).

afirma que os atores protagonistas dos levantes contemporâneos não são mais os protagonistas de outrora: o movimento operário e movimentos de liberação burguês (Habermas, 2018, p. 170). A nova forma de conflito reconfigurou os atores envolvidos, por um lado, a classe ligada à produção e interessada no crescimento do capital e, por outro lado, “uma mistura colorida de grupos da periferia” (Habermas, 2018, p. 169) que se opõem a esse crescimento, porque esse crescimento significa também o crescimento dos conteúdos simbólicos que produzem a colonização interna.

Por “mistura colorida de grupos da periferia”, Habermas compreende, dentre outros: movimento de mulheres, movimento de jovens, movimento LGBTQIA+, movimento de idosos, movimento de pessoas com deficiência, movimento ambiental, movimentos por cidadania e movimentos por independência (Habermas, 2018, 171). Habermas subdivide esses movimentos conforme o potencial de emancipação, potencial de resistência e de retiro (Habermas, 2018, p. 172).

A apresentação das linhas gerais de sustentação das teorias estabelecidas de movimento social teve por objetivo demonstrar que no escopo teórico de nenhuma delas os afetos são tomados como algo fundamental para dar conta do objeto “movimento social”. As concepções desenvolvidas nos Estados Unidos, TMR e TPP, centram sua atenção nas ações estratégicas dos atores. A TMR busca explicar a constituição do ator coletivo a partir de cálculos utilitaristas individuais e a estabilização desse ator passa pela capacidade de agir estrategicamente para mobilizar recursos humanos e materiais. A TPP desloca sua análise das microrrelações para as oportunidades oferecidas pela macroestrutura política para explicar a eclosão dos movimentos sociais e foca na mobilização de recursos (aqui significados também são recursos) para dar conta da estabilização dos movimentos. A TNMS, em que pesem certas diferenças entre os seus teóricos, caracteriza-se, fundamentalmente, pela explicação para a eclosão e estabilização dos movimentos sociais a partir do desenvolvimento da identidade coletiva dos atores, essa identidade constitui-se na relação com estruturas e processos sociais conflituosos.

Para Munck, a abordagem europeia, focada na identidade, e a abordagem estadunidense, focada na estratégia, passaram a ser encaradas como “formuladoras de abordagens concorrentes” (Munck, 1997, p. 1). Munck propõe encará-las como interpretações complementares para desse modo ser possível dar conta das dimensões básicas envolvidas no fenômeno “movimento social”: “formação de atores, coordenação social e estratégia política” (Munck, 1997, p. 4). Em sua concepção, cada qual, isoladamente, não é abrangente o suficiente para cobrir as dimensões básicas dos movimentos sociais. Como resolução, propõem a elaboração de uma síntese entre as duas concepções, a estadunidense e a europeia.

Nessa esteira, entendemos que há uma lacuna no estudo do fenômeno “movimento social” deixada pelas teorias estabelecidas. Essa lacuna não será suprida através da síntese proposta por Munck porque nenhuma teoria de movimentos social (TMR, TPP, TNMS) atribui importância aos afetos em suas análises. Pensamos que a dimensão afetiva é por si e em si uma dimensão básica dos movimentos sociais, porém negligenciada por essas abordagens. Deste modo, entendemos que essa dimensão necessita de um tratamento analítico específico e aprofundado que investigue sua importância para a existência e estabilização dos movimentos sociais. A presente tese propõe-se exatamente a tentar suprir essa lacuna dedicando-se a investigar a importância dos afetos expectantes para as ações coletivas em sua forma de movimento social. Certamente um estudo futuro será necessário para investigar as relações e dinâmicas da dimensão afetiva, nos termos em que estamos propondo nos marcos desse trabalho, com as demais dimensões básicas dos movimentos sociais.

Nosso objetivo central é demonstrar e justificar que os afetos, especificamente, os afetos expectantes, esperança e ou angústia, caracterizam-se também enquanto uma dimensão básica dos movimentos sociais, porém essa dimensão não é objeto da abordagem estadunidense e é apenas tangenciada pela europeia. Em sendo, de fato, uma dimensão básica dos movimentos sociais, requer tratamento específico.

Sobre os afetos serem apenas tangenciados pela TNMS, temos em mente Melucci (abordagem anteriormente apresentada) e Axel Honneth. Honneth, cuja referência como teórico de movimento social não é usual, inclusive porque movimento social é não o foco da sua produção, apenas um dos temas por ele abordado. Porém, em nosso entendimento, contemporaneamente, Honneth é quem mais avança no paradigma da teoria crítica no sentido de construir uma relação entre afetos e ação coletiva. O que permite que o tomemos como ponto de partida. No entanto, é necessário ir além de Honneth para melhor situar, desde um paradigma crítico, o lugar e a importância dos afetos para os movimentos sociais. Dado nosso interesse especial na elaboração de Honneth, vamos apresentar no próximo capítulo sua abordagem e procurar, a partir de sua limitação e potencialidade, ir além.

A seguir apresentaremos alguns estudos desenvolvidos em diferentes áreas do conhecimento dedicados a analisar os afetos por diferentes prismas. Após, tomando esses estudos como subsídios, elaboraremos algumas observações críticas às teorias estabelecidas de movimento social quanto a não observação dos afetos.

2.3 ONDE ESTÃO OS AFETOS?

Apesar da fundamental contribuição dada por Spinoza, ainda no século XVII, demonstrando a relação inextrincável entre corpo, afetos e razão, contribuições essas valorizadas e resgatadas largamente na contemporaneidade, inclusive com evidências neurocientíficas a corroborar a hipótese spinoziana da indissociabilidade entre razão e afetos, foi apenas na última década do século XX que a paisagem científica e filosófica começa a transforma-se no sentido de “descoberta” ou “re-descoberta” dos afetos. Spinoza foi um ponto luminoso antecedido e sucedido por uma densa escuridão sobre o tema. A luz da razão, talvez em busca de mais luz, voltou a iluminar os afetos apenas em meados da década de 1990. Lordon, como veremos a seguir, ao comentar a emergência contemporânea de estudos que privilegiam a dimensão afetiva, sugere que as ciências estão experimentando atualmente um “giro emocional” (Lordon, 2018). Vejamos, a seguir, alguns proeminentes estudos desenvolvidos sobre esse tema nos campos da neurociência, filosofia e ciências sociais. Dada a produção de conhecimento sobre os afetos em diversos campos do saber, talvez seja possível afirmar que o “giro emocional” transcende as ciências sociais e é um fenômeno experimentado pela filosofia e as ciências como um todo.

2.3.1 Neurociência: António Damásio

Na história recente, com o auxílio de sofisticadas tecnologias de monitoramento e mapeamento do cérebro através de imagens, o que permite aprofundar e aprimorar conhecimentos a respeito do funcionamento do cérebro, o campo neurocientífico vem experimentando vertiginosos avanços e progressos. O cérebro humano que durante muito tempo foi uma espécie de caixa preta, está deixando de ser e lentamente seus “segredos” estão sendo conhecidos. Antigas crenças tomadas por conhecimento válido estão sendo superadas, principalmente quanto as emoções e sua funcionalidade para os seres humanos, e a relação entre razão e emoção. O entendimento de que razão e emoções são antípodas era e, em certa medida, segue sendo, em algumas áreas e para determinados estudiosos, ponto pacífico e consenso. Esse entendimento é verificado tanto nas ciências humanas quanto nas da natureza. Vejamos o caso paradigmático dos estudos desenvolvidos por António Damásio, reconhecido neurocientista português, que ganhou notoriedade quando, em 1994, publicou “O erro de Descartes”.

Conforme Damásio, a tônica do século XX, até a publicação da sua obra, foi a inobservância das emoções pelas ciências do cérebro. Por isso, inclusive, não esperava grande repercussão e nem boa acolhida para sua obra. Porém, ela transformou-se em uma espécie de marcador e propulsor do novo momento que se inaugurou na neurociência. Em o “Erro de

Descartes”, Damásio além de privilegiar o tema das emoções, a colocou em um lugar novo para sustentar sua instigante hipótese do “marcador somático”. A obra ocupa-se essencialmente de pensar a “emoção da perspectiva da ciência do cérebro, bem como das suas implicações para a tomada de decisão em geral e para o comportamento social em particular” (Damásio, 2012, p. 11).

Com a hipótese do marcador somático, Damásio construiu o entendimento predominante em diversas áreas do conhecimento, inclusive nas ciências do cérebro, sustentado muito mais por crença do que por evidências científicas, de que as emoções atrapalhavam o raciocínio. Damásio narra que foi academicamente socializado com a ideia de que razão e emoção eram coisas antagônicas não conciliáveis. Decisões acertadas proviriam da razão, “cabeça fria” (Damásio, 2012, p. 16). O autor passou a aceitar que razão e emoção se localizavam em regiões distintas da mente e que existiam “sistemas neurológicos diferentes para a razão e para a emoção” (Damásio, 2012, p. 16). Essa formulação do antagonismo entre emoção e razão era a concepção difundida e predominante a respeito do tema.

A partir de estudos com pacientes neurológicos “que apresentavam deficiências na tomada de decisões e distúrbios da emoção”, construiu hipótese contrária, segundo a qual “a emoção era parte integrante do processo de raciocínio” (Damásio, 2012, p. 12). Como dado exemplar, Damásio cita o caso de um paciente que possuía todos os atributos exigidos para alguém ser competentemente inteligente no escopo do paradigma do antagonismo entre razão e emoção: frieza, pouca emotividade, possuía bom nível de conhecimento, boa atenção e memória, domínio da linguagem. No entanto, ele fora acometido por um problema que danificou uma parte específica de seu cérebro. Passou, desse momento em diante, a ter dificuldade para tomar decisões cotidianas sensatas, mesmo com suas funções ligadas à razão intactas. Damásio expõe que havia apenas um único defeito ligado à sua dificuldade em tomar decisão, “uma pronunciada alteração da capacidade de sentir emoções” (Damásio, 2012, p. 16). Esse e outros casos, permitiram-lhe perceber que razão e emoções estão intimamente ligadas, “razão embotada e sentimentos deficientes surgiram a par, como consequência de uma lesão cerebral específica, e essa correlação foi para mim bastante sugestiva de que a emoção era um componente integral da maquinaria da razão” (Damásio, 2012, p. 16).

Damásio contrasta sua hipótese do marcador somático com as explicações racionalistas, chamada por ele de “perspectiva da razão nobre” (Damásio, 2012, p. 160), para as tomadas de decisões. Damásio apresenta um cenário, quase uma caricatura, mas bastante familiar à vida cotidiana, em que um empresário precisa tomar uma determinada decisão. Nesses casos de tomadas de decisão, com base em repertório pré-existente de experiências e conhecimentos, “o

cérebro adulto normal, inteligente e educado reage à situação criando rapidamente cenários de opções de respostas possíveis e cenários de correspondentes resultados” (Damásio, 2012, p. 161). Na perspectiva da razão nobre, é preciso considerar cada cenário, suas possibilidades, custos e benefícios, e agir no sentido de realizar escolhas que sejam as mais pertinentes e vantajosas. Afirma, ironicamente, Damásio, que essa decisão através de uma lógica inteiramente formal, livre das emoções, seria o “orgulho de Platão, Descartes e Kant” (Damásio, 2012, p. 161). Caso tome-se o modelo de razão tal como esse sustentado pela “razão nobre”, não seria possível tomar uma decisão adequada na situação descrita. A decisão demoraria muito tempo, ou então nunca chegar-se-ia em uma decisão pelo risco de perde-se nos cálculos e raciocínios necessários para simular mentalmente a variabilidade de possibilidades possíveis em cada cenário de escolha. Damásio chama a atenção para limitações próprias da memória que praticamente interdita esse tipo de raciocínio, o resultado seria malogro: “se sua mente dispuser apenas de cálculo racional puro, vai acabar por escolher mal e depois lamentar o erro, ou simplesmente desistir de escolher” (Damásio, 2012, p. 162).

O fato constatado por Damásio é que as pessoas fazem escolhas, boas escolhas, mas normalmente percorrem outros circuitos, que não o racionalista, para tomar decisões. Do ponto de vista científico, necessita-se de outro modelo explicativo para dar conta desse outro circuito que conduz à tomada de decisão e às ações. O autor apresenta como concepção alternativa sua hipótese do marcador-somático. Em sua formulação explicativa para a tomada de decisão no caso do empresário, os pontos-chave dos possíveis cenários simulados mentalmente para a tomada de decisão “desdobram-se na mente, de forma esquemática e praticamente simultânea, de modo demasiado rápido para que os pormenores possam ser bem definidos” (Damásio, 2012, p. 163). Processos emocionais antecedem racionalizações mais sistemáticas acerca das possibilidades de solução do problema, “quando lhe surge um mau resultado associado a uma dada opção de resposta, por mais fugaz que seja, você sente uma sensação visceral desagradável” (Damásio, 2012, p. 163). E aqui está a explicação de Damásio para o nome dado à hipótese do “marcador-somático”: “como a sensação é corporal, atribuí ao fenômeno o termo técnico de estado *somático* (em grego, *soma* quer dizer corpo); e, porque o estado “marca” uma imagem, chamo-lhe *marcador* (Damásio, 2012, p. 163). Os marcadores somáticos são uma simbiose entre processos cognitivos e emocionais, essas duas categorias de processos atuam de modo interdependente.

O marcador-somático, nessa situação, funciona como um alarme que direciona a atenção para o perigo implicado em determinadas escolhas. Isso faz com que muito rapidamente determinados cenários sejam simplesmente abandonados, são desclassificados enquanto

possibilidades de escolha: “o sinal automático protege-o de prejuízos futuros, sem mais hesitações, e permite-lhe depois *escolher entre um número menor de alternativas*. A análise custos/benefícios e a capacidade dedutiva adequada ainda têm o seu lugar, mas só depois de esse processo automático reduzir drasticamente o número de opções” (Damásio, 2012, p. 163). Damásio sustenta que a ausência dos marcadores somáticos reduz a eficiência e precisão da tomada de decisão. Os marcadores-somáticos podem ser positivos e negativos, nesse caso funcionam como um alarme para alertar sobre decisões que provavelmente são ruins, naquele caso funcionam como incentivo para a escolha de decisões que provavelmente produzirão repercussões boas. Segundo Damásio, os marcadores-somáticos são mecanismos que participam das tomadas de decisões colocando em relevo opções favoráveis e desfavoráveis, excluindo as negativas na progressão da análise. Damásio sintetiza a definição dos marcadores-somáticos indicando que podemos “imaginá-los como um sistema de qualificação automática de previsões, que atua, quer queira ou não, para avaliar os cenários diversos do futuro” (Damásio, 2012, p. 163-164).

Outra novidade apresentada por Damásio é seu desvio da tradicional compreensão em neurociência sobre as emoções e sentimentos serem oriundos do sistema límbico. O autor sustenta que emoções e sentimentos são originados não apenas pelo sistema límbico, “mas também alguns dos córtices pré-frontais do cérebro e, de forma mais importante, os setores cerebrais que recebem e integram os sinais enviados pelo corpo” (Damásio, 2012, p. 18). O enquadramento de Damásio complexifica as coisas no campo da neurociência, pois opõe-se a conhecimentos tradicionais consolidados no campo ao propor: primeiro, que as emoções fazem parte da feitura da razão; segundo, que a “feitura” das emoções também é realizada em regiões corticais (região essa responsável pela razão).

Damásio explica que, do ponto de vista da anatomia, as regiões cerebrais “de alto nível”, região cortical associada à razão, e as de “baixo nível”, associadas à coordenação das emoções e sentimentos, “cooperam umas com as outras na feitura da razão”¹⁹ (Damásio, 2012, p. 17). As regiões de baixo nível do cérebro, por sua vez, não estão ligadas apenas às regiões de alto nível, estão ligadas mutuamente aos demais órgãos constitutivos do corpo regulando processos necessários para a sobrevivência do organismo. Segundo Damásio, isso demonstra que “todos esses aspectos, emoção, sentimento e regulação biológica, desempenham um papel na razão humana [...] as ordens de nível inferior do nosso organismo fazem parte do mesmo circuito que assegura o nível superior da razão” (Damásio, 2012, p. 18).

¹⁹ “Alto” e “baixo” diz respeito à topografia do cérebro, não é juízo de valor sobre a importância de uma e outra região.

Damásio (2012) ainda faz uma observação com importantes repercussões para as humanidades, a dependência da razão superior – aquela oriunda das regiões superiores do cérebro, a moderna região cortical – da região inferior do cérebro – da região onde situam-se as partes mais antigas do cérebro responsável por funções “não racionais” – não faz da razão uma razão inferior. Simplesmente viabiliza a razão. Do ponto de vista ético, adverte Damásio, “o fato de agir de acordo com um dado princípio ético requerer a participação de circuitos modestos no cerne do cérebro não empobrece esse princípio ético [...] o edifício da ética não desaba, a moralidade não está ameaçada e, num indivíduo normal, a vontade continua a ser vontade” (Damásio, 2012, p. 18). Para Damásio, emoções e sentimentos “são os sensores para o encontro, ou falta dele, entre natureza e as circunstâncias” (Damásio, 2012, p. 19). Emoções e sentimentos são sinais para a orientação interna e conteúdos que oferecemos para que os outros também possam guiar-se, são “tão cognitivos quanto qualquer outra percepção” (Damásio, 2012, p. 19). Entendimento parecido ao de Damásio, quanto ao caráter cognitivo das emoções e sua participação nas elaborações éticas, é o levado a cabo por Nussbaum no campo filosófico, como veremos a seguir.

2.3.2 Filosofia: Martha Nussbaum e Vladimir Safatle

Martha Nussbaum é uma das mais proeminentes referências do campo filosófico envolvida na reabilitação das emoções enquanto referencial decisivo para a compreensão dos fenômenos humano-sociais. Ela desenvolve de modo sistemático sua teoria sobre as emoções em “Upheavals of thought: the intelligence of emoticons”. Essencialmente a autora busca compreender as emoções como respostas inteligentes a percepções valorativas. Ela propõe a seguinte definição para as emoções: “as emoções são avaliações ou julgamentos de valor, que atribuem a coisas e pessoas fora do controle da própria pessoa grande importância para o próprio florescimento dessa pessoa”²⁰ (Nussbaum, 2018, p. 4). Sua busca é por demonstrar que as emoções são em si mesmas dotadas de consciência produtora de juízos de valor. Ou seja, a abordagem das emoções oferecida por Nussbaum é de cunho cognitivista, busca investigar as emoções e seus desdobramentos enquanto pensamento. Deste modo, ela contrapõe toda a predominante tradição filosófica que atribui às emoções função de perturbação de juízos racionais, portanto, os juízos éticos precisam ser filtrados para que as emoções não perturbem

²⁰ No original: “This view holds that emotions are appraisals or value judgments, which ascribe to things and persons outside the person's own control great importance for that person's own flourishing” (Nussbaum, 2018, p. 4).

a correta escolha e, conseqüente, ação. Segundo Nussbaum (2008, p. I), é preciso incluir as emoções “como parte integrante do sistema de raciocínio ético”²¹.

Para a autora, uma vez que se reconheça a participação das emoções nas tomadas de decisões éticas, não é mais possível omitir essa participação. Analiticamente, é necessário encarar “[...] o material confuso da tristeza e amor, raiva e medo, e o papel que essas experiências tumultuadas desempenham no pensamento sobre o bom e o justo”²² (Nussbaum, 2008, p. 1, 2). A autora complementa ressaltando que a filosofia moral, embora deva reservar um lugar expressivo para a emoção em sua reflexão, não deve privilegiá-la e tão pouco não a submeter ao escrutínio da crítica racional (Nussbaum, 2008). As emoções, para Nussbaum, não são apenas o combustível para o funcionamento psíquico do ser racional, elas são “partes altamente complexas e confusas, do próprio raciocínio da criatura”²³ (Nussbaum, 2008, p. 3). Tal entendimento complexo das emoções, produz conseqüências incontornáveis para diversas áreas e campos do conhecimento filosófico: “para a teoria da razão prática, para a ética normativa, e para a relação entre ética e estética”²⁴ (Nussbaum, 2008, p. 3). O pensamento político como um todo também é impactado por esse novo entendimento, “pois a compreensão da relação entre as emoções e as várias concepções do bem humano informará nossas deliberações ao perguntarmos como a política pode apoiar o florescimento humano”²⁵ (Nussbaum, 2008, p. 3).

O enfoque de Nussbaum, de certa forma contrasta com a posição de Safatle que, por um lado, critica a tentativa conceitual de purificar as dinâmicas sociais, a sociabilidade, a ação política da influência das emoções, por outro, ele parece tentar purificar esses processos da influência de conteúdos normativos, atribuindo o fundamental ao “circuito dos afetos” (Safatle, 2015). O contraste com Nussbaum está no fato de que essa autora oferece um enfoque em que normatividade e emoções são complementares, “os seres humanos experimentam emoções de maneiras que são moldadas tanto pela história individual quanto pelas normas sociais” (Nussbaum, 2018, p. 140)²⁶. Para uma compreensão mais complexa das emoções, a autora

²¹ No original: “we will have to consider emotions as part and parcel of the system of ethical reasoning” (Nussbaum, 2008, p. 1).

²² No original: “[...] messy material of grief and love, anger and fear, and the role these tumultuous experiences play in thought about the good and the just” (Nussbaum, 2008, p. 1-2).

²³ No original: “they are parts, highly complex and messy parts, of this creature's reasoning itself” (Nussbaum, 2008, p. 3).

²⁴ No original: “theory of practical reason, for normative ethics, and for the relationship between ethics and aesthetics” (Nussbaum, 2008, p. 3).

²⁵ No original: “for understanding the relationship between emotions and various conceptions of the human good will inform our deliberations as we ask how politics might support human flourishing” (Nussbaum, 2008, p. 3).

²⁶ No original: “human beings experience emotions in ways that are shaped both by individual history and by social norms” (Nussbaum, 2018, p. 140).

estabelece uma correlação entre biologia, processos de socialização desde a infância no seio familiar, normas e crenças sociais. Deste modo, diferentes sociedades terão a circulação e a proeminência de diferentes emoções, as emoções também podem se manifestar de diferentes modos em diferentes culturas. Com isso, a autora relativiza culturalmente as emoções, mas sem subsumi-las na cultura: “as sociedades têm diferentes ensinamentos normativos com relação à importância da honra, dinheiro, beleza corporal, saúde, amizade, filhos, poder político. Portanto, elas têm muitas diferenças quanto à raiva, medo, amor e tristeza” (Nussbaum, 2018, p. 157).

Contemporaneamente, no contexto brasileiro, a mais expressiva contribuição para a constituição de uma teoria social erigida a partir dos afetos foi dada por Vladimir Safatle. Para construir sua proposta Safatle busca subsídios, principalmente, na filosofia e psicanálise. Sobre esse autor, Oliveira (2016, p. 72) comenta o seguinte: “podemos situar a destacada produção de Vladimir Safatle como representativa do que consideramos uma teoria crítica brasileira de última geração”. Safatle sistematiza sua proposta de interpretar a sociedade a partir dos afetos em sua obra intitulada: “O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo”. Ali o autor busca criar uma imagem de sociedade alternativa àquela predominante, mesmo na teoria crítica: um todo composto por regras, valores e normas que ordenam e estruturam a vida social em suas diferentes esferas através da criação fios intersubjetivos, essas estruturas condicionam comportamentos, condutas e ações (Safatle, 2015, p. 16). Safatle indica que o trabalho da teoria crítica, ao partir dessa imagem do social “consistiria na exploração sistemática das contradições performativas entre a realidade das ações e as promessas de racionalidade enunciadas por normas intersubjetivamente partilhadas” (Safatle, 2015, p. 16).

Safatle propõe para a teoria crítica uma nova imagem da sociedade e, deste modo, um outro modelo de crítica. Sua proposta é enquadrar o social como “circuitos de afetos” (Safatle, 2015, p. 17). Análogo a Lordon, Safatle (2015, p. 17) propõe compreender a sociedade enquanto “sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida”, a adesão a essas formas de vida ocorre por meio da produção (pela própria forma de vida) de afetos nos sujeitos que os predispõe a adotar determinadas direções e abandonar outras. Nessa formulação, os afetos produzidos predispõem os sujeitos, sobretudo, a reproduzir as estruturas existentes. Segundo o autor, formas de vida específicas requerem a circulação de afetos específicos para funcionar. Transformações da sociedade geram novas formas de circulação dos afetos, quando uma sociedade colapsa, certos afetos necessários a ela desvanecem-se e outros ascendem (Safatle, 2015, p. 17).

Safatle assevera que o entendimento da sociedade enquanto circuitos dos afetos permite entender por que sociedades em que existe contradição entre sua normatividade e a faticidade, sociedades em que as promessas, crenças e normatizações positivas e positivadas não encontram correspondência na realidade, sociedades em que muitas vezes a realidade encarna conteúdos opostos às promessas normativas, continuam reproduzindo-se com considerável capacidade de resiliência. Tal compreensão torna-se um grande desafio para as concepções críticas que partem de modelos normativos da sociedade. Quanto a isso, Safatle direciona sua crítica, principalmente, para a teoria do reconhecimento desenvolvida por Axel Honneth, ele “expõe as aporias de uma teoria do reconhecimento pautada por reivindicações normativas e exigências identitárias” (Oliveira, 2016, p. 74). Oliveira chama a atenção para o fato de que o projeto de Safatle é ainda mais amplo:

embora não seja explicitamente desenvolvida nesses termos, trata-se de reformular uma ideia de “biopolítica vitalista transformadora” (seguindo uma fórmula de Georges Canguilhem) que permita a articulação entre corpo político e controle social através dos afetos, de forma a evitar, por um lado, a simples “denúncia foucaultiana da administração dos corpos das estratégias do poder” e, por outro lado, “teorias hegemônicas do reconhecimento”, como as de autores liberais, comunitaristas e alternativas contemporâneas (tais como Taylor, Habermas, Honneth e Fraser, apenas para pensar nos que são citados em seu programa de pesquisa – que interessantemente omite John Rawls) (Oliveira, 2016, p. 78, 77).

O pressuposto por Safatle em sua crítica aos modelos normativos críticos é que se não é a adesão as estruturas normativas que produz a coesão da sociedade, então a atenção deve ser direcionada aos afetos, mais especificamente, ao circuito dos afetos, pois ali está a chave para a compreensão das bases de sustentação da sociedade, isto é, para a compreensão das dinâmicas e processos sociais e políticos. Safatle apoia-se em Freud para refutar a análise afetiva da sociedade e das relações sociais que privilegia o medo e atribui a ele a coesão da sociedade liberal, tal como formulado por Thomas Hobbes em *O Leviatã*. Em Freud Safatle busca o desamparo como “afeto político fundamental” (Safatle, 2015, p. 20). Para Safatle a fecundidade do sentimento de desamparo vem de sua ambiguidade em informar tanto processos de alienação social quanto as ações emancipatórias: “o desamparo não é algo contra o qual se luta, mas algo que se afirma [...] podemos fazer com o desamparo coisas bastante diferentes, como transformá-lo em medo, em angústia social, ou partir dele para produzir um gesto de forte potencial liberador” (Safatle, 2015, p. 21).

2.3.3 Ciências Sociais: Sara Ahmed e Frédéric Lordon

No campo das ciências sociais, destacamos dois proeminentes trabalhos contemporâneos que abordam de modo muito qualificado o tema das emoções. Trata-se de Sara Ahmed e Frédéric Lordon. Em “La política cultural de las emociones”, Ahmed propõe-se a refletir sobre o sentido cultural das emoções. Os processos culturais, mediados por relações de poder, através dos quais certos corpos tornam-se emocionais e outros não. Para tanto, Ahmed analisa a reconciliação na Austrália (pressão para o governo pedir perdão pela história de escravização e colonização do país), por meio das chaves emocionais da “dor” e da “vergonha”; a resposta ao terrorismo internacional, através das chaves emocionais do “medo” e da “repugnância”; e a questão do asilo e imigração na Grã-Bretanha, pela ótica emocional do “ódio” e do “amor”. A interrogação que orienta as reflexões de Ahmed não se pergunta sobre o que são as emoções, e sim sobre o que fazem as emoções (Ahmed, 2015, p. 24).

Seu pressuposto analítico, tomado emprestado de Descartes, entende que os objetos não são em si morais, bons ou maus, as pessoas atribuem valores morais aos objetos através das experiências perceptivas que tem com esses objetos. Ou seja, considerar algo bom ou mau dependerá do modo pelo qual o sujeito é afetado pelo objeto. Isso significa que a autora aborda as emoções como sendo, ao mesmo tempo, percepções corporais e cognição (Ahmed, 2015, p. 27). Tal compreensão sobre as emoções é compartilhada por Bloch em sua teoria dos afetos expectantes, para esse autor, a esperança é tanto um afeto quanto uma cognição (veremos isso de modo mais detido no próximo capítulo), conseqüentemente, esse entendimento de que os afetos são tanto percepções como modo de raciocinar está subjacente à nossa interpretação afetiva de movimentos sociais. Outro pressuposto teórico de Ahmed (2015) é o rechaço aos modelos que entendem as emoções provenientes ou “de fora para dentro” ou “de dentro para fora”. Segundo essa autora, ambos os modelos tomam como dadas a objetividade do “dentro” e do “fora”. No modelo proposto pela autora de “socialidade das emoções” (Ahmed, 2015, p. 34), as emoções estão na base da criação do efeito de superfícies e limites, elas “nos permiten distinguir un adentro y un afuera” (Ahmed, 2015, p. 34). O “eu” e o “nós”, o “fora” e o “dentro”, são construídos pelas impressões decorrentes da relação com o Outro e os objetos. O argumento de Ahmed é o de que efetivamente não há separação objetiva entre esses lugares, tal como defendido por modelos psicológicos, sociológicos e filosóficos.

Na análise da Grã-Bretanha, Ahmed (2015) demonstra como a oposição entre racionalidade e emoções é mobilizada no debate público, pela militância e pelas ações governamentais, para endurecer a política de acolhimento de imigrantes. A estratégia assumida para mudar os critérios da política para acolhimento mobiliza estratégias para torná-la menos emocional, emotiva (Ahmed, 2015, p. 21). Segundo argumentam os críticos, a política é muito

branda, suave. Ela precisa ser mais “dura”. A autora identifica nessa mobilização das emoções, uma correlação com o corpo feminino: “el cuerpo nacional blando es un cuerpo feminizado al que "penetran" o "invaden" otros (Ahmed, 2015, p. 22). Ou seja, emoção é antípoda da racionalidade. As ações racionais, livres de emoções racionalmente motivadas e informadas, conduzem ao endurecimento, porque estão livres de emocionalidade. A emoção, por sua vez, é relacionada ao feminino e o feminino não é racional, porque é emocional, além disso, o feminino é, por isso, vulnerável, permeável, penetrável. A autora explica que “ser emotiva quiere decir que el propio juicio se ve afectado: significa ser reactiva y no activa, dependiente en vez de autónoma” (Ahmed, 2015, p. 22).

A escavação de Ahmed encontra abaixo das camadas mais aparentes do discurso público a oposição entre razão e emoção, e por baixo dessa camada, uma mais profunda, mecanismos racistas e de dominação masculina e subordinação feminina: “las emociones están vinculadas a las mujeres, a quienes se representa como "más cercanas" a la naturaleza, gobernadas por los apetitos, y menos capaces de trascender el cuerpo a través del pensamiento, la voluntad y el juicio” (Ahmed, 2015, p. 22). Isto é, os estudos feministas identificam que a oposição entre racionalidade e emocionalidade, desprestigiando essa e valorizando aquela, é um mecanismo de dominação porque socialmente atribui-se a emocionalidade ao feminino e a racionalidade ao masculino. Com isso, as mulheres são subordinadas e a dimensão afetiva, constitutiva do ser humano, escamoteada da reflexão filosófica e científica. Contribuindo, assim, para o esquarteramento analítico do ser humano e do seu mundo. Ou quando tomada em conta, as emoções são tomadas como perturbação às ações racionais.

Outro importante e expressivo esforço contemporâneo para a introdução das emoções na reflexão e produção de conhecimento nas ciências sociais, economia e filosofia é o de Frederic Lordon. Esse autor sistematiza seus esforços de inclusão das emoções na reflexão sobre os fenômenos sociais em torno da noção de “estruturalismo das paixões” (Lordon, 2018, p. 12). Em sua proposta teórica, o autor busca conciliar filosofia, especificamente a filosofia de Spinoza, e as ciências sociais. Deste modo quer ter a profundidade e densidade teórica da primeira e a positividade empírica da segunda, para deste modo elaborar um referencial teórico, cujo cerne são os afetos, capaz de compreender de modo satisfatório o estágio e os processos contemporâneos do capitalismo. Lordon entende que as emoções são o elo que possibilitam reunir teoricamente o que há muito tempo foi separado pelas ciências sociais: sujeito e estrutura. Lordon afirma que as emoções permaneceram ignoradas por um longo tempo pelas ciências sociais. Percebe, no entanto, que a após o giro linguístico, o giro hermenêutico e o giro pragmático, enfim as ciências sociais experimentam o giro emocional (Lordon, 2018, p. 8).

Lordon constata que a redescoberta das emoções (que durante muito tempo foi considerado objeto exclusivo do campo psicológico) pelas ciências sociais, sobretudo através da lente pós-estruturalista, foi consequência lógica do redirecionamento do olhar, antes focado nas estruturas sociais, para o indivíduo, o ator, o sujeito (Lordon, 2018, p. 9). O autor constata que correlatamente ao novo olhar, emerge a primazia do indivíduo sobre as instituições e estruturas sociais: “el giro emocional lleva al extremo el retorno teórico al individuo” (Lordon, 2018, p. 9). Lordon adverte que tal postura cria o risco de alijar as ciências sociais do conteúdo social. Ignorar as estruturas sociais, segundo o autor, cria o risco de conduzir à re-psicologização das ciências sociais. Para Lordon, a nova postura das ciências sociais de “individualismo sentimental” é ambivalente:

es potencialmente portador de las más lamentables regresiones si el individualismo se agudiza en individualismo sentimental y si la transfiguración de la experiencia inmediata de la vida afectiva en tema teórico conduce aún más a hacer del individuo (emocionado) un explanans y no un explicandum -un punto de partida explicativo y no una cosa a explicar- (Lordon, 2018, p. 9, 10)

Para Lordon, não há oposição alguma entre as emoções dos seres humanos e as estruturas sociais, exceto a oposição criada teoricamente, isto é, artificialmente. Logo, não é razoável e tão pouco cientificamente produtivo subsumir as estruturas sociais no indivíduo e tomar as emoções como algo isolado e autoexplicativo. Para superar a ambivalência de tal enquadramento, contra o entendimento das emoções percebidas unicamente como intimidade do sujeito, Lordon apoia-se em Spinoza para propor uma abordagem antissubjetivista dos afetos (Lordon, 2018, p. 11). Com isso, o autor busca compreender o sujeito emocional conectado ao seu contexto institucional e “conectado ao mundo de determinações sociais” (Lordon, 2018, p. 11). Lordon chama de “estruturalismo das paixões” sua busca por combinar na mesma análise sujeito, emoções e estrutura social, sujeitos apaixonados e estruturas sociais impessoais (Lordon, 2018, p. 12). Lordon parte do pressuposto de que há seres humanos, esses são movidos por paixões e suas paixões são estruturalmente determinadas, no maior das vezes as paixões impulsionam para a reprodução das estruturas, algumas vezes, essas menos numerosas, elas direcionam para a mudança das estruturas (Lordon, 2018, p. 12). Aproximamo-nos da postulação de Lordon acerca da conservação e a mudança social associada às emoções. No próximo capítulo, buscamos demonstrar que o afeto esperança, quando é o conectante intersubjetivo, está na raiz dos processos de mudança, e o afeto da angústia, quando é o conectante intersubjetivo, está na raiz dos processos de conservação ou transformação restauradora do social. Tanto esperança quanto angústia, têm como fonte processos situados no

mundo social, isto é, no contexto social e institucional em que os sujeitos estão inseridos, existem, vivem e convivem. A fonte da afecção que desencadeia esses afetos no sujeito está fora dele, está no mundo social-histórico.

Lordon (2018) enfrenta a antinomia teórica criada com a oposição entre estrutura e história: por um lado, a postulação da existência de estruturas sociais fossilizadas onde não há transformação, apenas reprodução e o sujeito encontra-se em posição de impotência quanto a elas; por outro lado, a postulação de um mundo histórico em que o indivíduo flui e é capaz de agir sem constrangimentos estruturais. Para Lordon, essas duas posturas teóricas, separadas, são igualmente problemáticas. Para que sejam analiticamente produtivas precisam ser complementares, sua proposta é de conciliar ambas usando como conteúdo mediador e conectante os afetos. Para isso, Lordon, como dito, lança mão do antissubjetivismo passional de Spinoza. Através de Spinoza, concebe os indivíduos “como polos de poder deseante, cuyo deseo, precisamente, puede a veces aspirar a escapar a las normalizaciones institucionales y, bajo ciertas condiciones, llegar allí” (Lordon, 2018, p 13). Nesse caso, os desejos e afetos são o combustível para os indivíduos agirem dentro das estruturas, podendo reproduzi-las e ou transformá-las. Lordon, através desse arranjo, consegue conciliar história e estruturas: as estruturas são construídas pelas ações coletivas movidas pelos afetos que, por sua vez, são desencadeados por estímulos vindos das estruturas, ou seja, as estruturas são produções e reproduções humanas e o movimento da história está ligado às estruturas, ambos são construções de seres humanos apaixonados. Nas palavras do próprio autor, ele articula da seguinte maneira: “las estructuras no actúan por sí mismas por movimiento espontáneo: “se” las hace mover. ¿Qué es este “se”? Digamos genéricamente: la política. O sea, dicho de otro modo: las alianzas de fuerzas deseantes” (Lordon, 2018, p. 16).

2.3.4 Ciências Sociais, Estudo de Movimento Social: James Jasper

James Jasper despontou como ponto fora da curva nas ciências sociais, ele desenvolve desde meados dos anos 1980 investigações sobre a relação entre protestos, ações coletivas, movimentos sociais e emoções. Para Jasper (2018), ao longo do desenvolvimento do pensamento ocidental, cuja origem remonta à antiguidade grega, as emoções foram vistas como perturbação, conteúdo irracional que conduz a ações irracionais. As emoções, no bojo do pensamento ocidental, atrapalhavam as relações de parceria e cooperação entre os sujeitos. Porém, o autor identifica que nos últimos quarenta anos tal entendimento sobre as emoções está sendo superado. Investigações em diferentes áreas do conhecimento – psicologia, neurociência,

ciências sociais – vem oferecendo uma nova abordagem para o tema das emoções e sua influência para a ação dos indivíduos.

Segundo Jasper (2018, p. 1), os estudos contemporâneos estão realizando descobertas que reposicionam os afetos e sua funcionalidade para a vida, as relações e as ações dos sujeitos. As emoções, conforme Jasper (2018), servem para processar informações, como comunicação entre as pessoas e como ferramenta útil para julgar, analisar os contextos e as possibilidades de acontecimentos e de ações dentro dos contextos. Jasper (2018, p. 1) diz que as emoções podem ser “úteis, funcionais, às vezes até sábias”²⁷. Entretanto, Jasper (2018) pondera que as emoções fazem parte de toda e qualquer ação, ou seja, são parte das boas e das más ações, das bem-sucedidas e das malsucedidas. O autor entende que, de fundo, está em jogo, nos estudos que relacionam emoções e movimentos sociais, uma teoria da ação. Os estudos recentes sobre as emoções rechaçam a crença predominante do pensamento ocidental na dualidade entre emoção e racionalidade. Tem-se verificado que emoção e razão, o agir e o pensar são diferentes dimensões, inextricavelmente relacionadas, ancoradas e derivadas de um mesmo lugar, as emoções (Jasper, 2018, p. 9). Para superar em nível formal essa dualidade, o autor sugere um novo termo para nomear o ato de pensar, sugere que o mais adequado seja falar em “pensamento-sentimento” (Jasper, 2018), em todo pensamento há emoção.

Jasper (2018, p. 2) entende que toda ação estratégica é composta por emoções agradáveis e desagradáveis, alguns serão importantes para a realização dos objetivos, outros não. Ainda segundo Jasper, o que é “bom para um indivíduo – é talvez perturbador – para uma coletividade”²⁸ (Jasper, 2018, p. 2). Os movimentos sociais, para esse autor, fazem a mediação entre as lealdades e concepções morais coletivas através das emoções, sentimentos e pensamentos individuais. As emoções influenciam e condicionam tanto a escolha de objetivos quanto os meios que serão empregados para a realização dos objetivos (Jasper, 2018, p. 3).

Jasper indica que os estudiosos de movimentos sociais que identificaram certa importância dos afetos e das emoções para a constituição do fenômeno limitaram-se até agora a combinar ao termo “emoção” palavras familiares: “comunidades emocionais, habitus emocional, liberação emocional, recursos emocionais”²⁹ (Jasper, 2018, p. x), entretanto, o autor defende que é necessário especificar as emoções concretas implicadas nas dinâmicas e relações que constituem os movimentos sociais. Em função do uso vago que se fez do termo “emoções”,

²⁷ No original: “Emotions can be helpful, functional, sometimes even Wise” (Jasper, 2018, p. 1).

²⁸ No original: “and in which what feels good for an individual is not necessarily good – and perhaps disruptive – for a collectivity” (Jasper, 2018, p. 1).

²⁹ No original: “emotional communities, emotional habitus, emotional liberation, emotional resources” (Jasper, 2018, p. x).

Jasper coloca-se a tarefa de empregar a noção “emoção” de modo preciso. Para isso, propõe classificar os sentimentos em cinco grupos de emoções:

impulsos: necessidades corporais urgentes que superam outros sentimentos e atrações até serem satisfeitas: luxúria, fome, vícios, necessidades de urinar ou defecar, exaustão ou dor; emoções reflexas: respostas automáticas, bastante rápidas, a eventos e informações, frequentemente tomadas como paradigmas de todas as emoções: raiva, medo, alegria, surpresa, choque e desprezo; estados de espírito: sentimentos estimulantes ou desestimulantes que persistem em diferentes ambientes e normalmente não sofrem objeções diretas: podem ser alterados por emoções reflexas, como durante interações; lealdades ou compromissos afetivos: sentimentos relativamente estáveis, positivos ou negativos, sobre pessoas ou objetos, como amar e odiar, gostar e desgostar, confiar e desconfiar, respeitar ou desprezar; emoções morais: sentimentos de aprovação e desaprovação (inclusive em relação a nós mesmos e nossas ações) com base em intuições ou princípios morais, como vergonha, culpa, orgulho, indignação, afronta e compaixão (Jasper, 2016, p. 88).

Conforme Jasper, os sociólogos vêm empenhando-se para desenvolver uma teoria da ação que abarque a intencionalidade social humana dentro dos contextos em que os sujeitos interagem, existem e movem-se, tentando de todo modo escapar de entendimentos reificados sobre o ser humano (Jasper, 2018, p. 10). Essas perspectivas salientam os contextos, a cultura, o universo simbólico que conformam e informam as pessoas. No entanto, para Jasper, isso é insuficiente, é preciso incluir a dimensão emocional na análise, pois as emoções mostram “as muitas maneiras como uma pessoa está inserida em uma variedade de contextos e como sua ação emerge desses contextos”³⁰ (Jasper, 2018, p. 10). As pessoas e suas ações não são resultado automático dos contextos, isso, em alguma medida, ocorre porque os corpos, os pensamentos e, conseqüentemente, as emoções, são parte dos contextos (Jasper, 2018). As emoções “orientam nosso engajamento ao nos mostrarem o que valorizamos, o que nos atrai, o que nos repele [...] elas nos ajudam a encontrar nosso caminho através de ambientes complexos (Jasper, 2016, p. 91).

De modo amplo, Jasper busca desenvolver uma abordagem de movimentos sociais cujo centro da análise são os conteúdos culturais, os sentidos e significados, que motivam os protestos (movimentos sociais são um tipo específico de protesto, para esse autor). As emoções são um aspecto da cultura, assim como a estratégia é outro aspecto (Jasper, 2016, p. 14). Em nosso modo de ver, o autor concilia aspectos da TMR (infraestrutura, recrutamento) e da TPP (contexto político-institucional de oportunidades), acrescentando, como modo de corrigir a estruturalismo da TPP que não atenta para as ações humanas, a dimensão das emoções em sua abordagem para movimentos sociais.

³⁰ No original: “Emotions show us the many ways that a person is embedded in a variety of contexts and how her action emerges from those contexts” (Jasper, 2018, p. 10).

A seguir, tomando como pressuposto e subsídio os estudos apresentados que analisam os afetos/emoções e ou que levam em conta os afetos em suas análises, refletiremos sobre o provável motivo que leva as teorias estabelecidas de movimento social a adotar a postura de ignorar os afetos, e esboçaremos alguns comentários críticos quanto as insuficiências teóricas produzidas por essa postura.

2.3.5 Teorias estabelecidas de movimento social: déficit dos afetos

Segundo Gohn (2011, p. 82), Kladermans e Tarrow criticam o fato de que TMR e TNMS não atentem para o potencial e a motivação que possibilitam a participação política em ações coletivas. A TMR ignora o ancoramento sociopolítico genético dos movimentos. A TNMS focaliza nos movimentos, essencialmente, sua identidade derivada das tensões estruturais que lhes dão vida. Esses autores ligados à TPP salientam a importância decisiva das instituições políticas e de suas dinâmicas para a criação de estruturas de oportunidades ou constrangimentos para a eclosão das ações coletivas. Porém, a TPP salienta, primordialmente, aspectos político-estruturais imbricados na eclosão dos movimentos sociais. Enfoque esse que desconsidera, assim como a TNMS e TMR, a importância do aspecto afetivo, enquanto conteúdo motivador, para a constituição de um movimento e para a consolidação de sua identidade.

Apesar da dimensão afetiva ser quase que completamente ignorada no escopo das teorias estabelecidas de movimento social, os afetos não deixam de ter influência na facticidade da vida de qualquer movimento social. Nessa direção, Gohn salienta o fato de que Jean Cohen – dentro da tradição da TNMS – chama a atenção para o fato de que não “mostrar como é formada e quais paixões motivam os diferentes atores sociais fica difícil explicar a dinâmica dos movimentos sociais” (Gohn, 2011, p. 124). Ou seja, aqui, ao apontar a necessidade de mapear as “paixões” a motivar as ações coletivas, há um dar-se conta para a necessidade de entender o papel dos afetos para a compreensão do fenômeno “movimento social”.

Nesse sentido, entendemos que nenhuma das teorias estabelecidas de movimento social contemplam seriamente a importância dos afetos para a constituição e estabilização dos movimentos sociais. Essa é, portanto, uma dimensão que aguarda e merece estudo e análise específica para que se compreenda sua importância e funcionalidade para as ações coletivas. A TPP salienta os aspectos políticos estruturais que oportunizam ou não as ações coletivas; a TMR saliente os aspectos organizacionais e infraestruturais para a existência dos movimentos sociais; a TNMS enfoca a dimensão da formação da identidade coletiva a partir dos conflitos gerados

por fatores estruturais; entendemos que em todas elas falta um elo fundamental para dar conta da constituição e estabilização dos movimentos sociais: os afetos.

Tão errático quanto tão somente ignorar os afetos seria supor que a questão afetiva não deva fazer parte da produção da teoria social e sociológica, em geral, e em específico da produção sobre movimento social, por ser essa uma dimensão humana cujo domínio científico pertence à psicologia ou áreas afins. Fazer isso é mais ou menos como partir, analiticamente, o ser humano em vários pedaços, e cada um deles dizer respeito a uma determinada área do conhecimento. Esse modo de operar permite conhecer em profundidade cada um dos pedaços, mas pouco sobre o ser humano integral e o seu mundo. Parte do esquiteamento cartesiano³¹ do ser humano deriva da crença predominante na ciência e filosofia de que razão e afetos (ou emoções) são coisas antagônicas e incompatíveis, e que os afetos perturbam a razão: “onde está um não está o outro”.

Tal entendimento, provavelmente, está na raiz da explicação para a não observação da dimensão afetiva no bojo das teorias estabelecidas de movimento social. Trata-se de uma manifestação localizada de um entendimento geral, pode ser sintetizado da seguinte forma: afetos e razão são coisas antagônicas e inconciliáveis; movimento social é um fenômeno social, um tipo de ação humana coletiva com intencionalidade, portanto requer ser compreendida pelo registro da razão; nenhuma ação consciente, com intencionalidade, poderia ser originada dos afetos, porque esses apenas dão vida a fenômenos irracionais, por isso os afetos não configuram objetos das ciências sociais e humanas; fenômenos coletivos estruturados por afetos são temas da psicologia e áreas correlatas. Razão e emoção, sendo coisas distintas, devem ser estudadas separadamente.

Não por acaso, as primeiras abordagens sobre movimentos sociais refletem exatamente a separação entre, por um lado, afetos, emoções e, por outro, racionalidade. No século XIX, surge na psicologia a interpretação de movimentos sociais que o entendia como, essencialmente, irracional. Os estudos desenvolvidos pelo francês Gustav Le Bon são referência. Le Bon chamava as ações coletivas de “multidão”, segundo ele as multidões poderiam ser criminosas ou heroicas, mas em qualquer um dos casos eram movidas pelas

³¹ “Dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para resolvê-las” (Descartes, 1987, p. 37, 38). A profícua ideia cartesiana de “dividir para conhecer” é apresentada em seu “Discurso do método”, trata-se do *segundo* preceito lógico apresentado por Descartes. Provavelmente o método cartesiano de “dividir para conhecer” tenha exercido forte influência para a disciplinarização e especialização das diferentes áreas do conhecimento. Certamente essa postura foi importante para viabilizar importantes avanços científicos. No entanto, é bem provável, também, que tenha sido levada longe demais. Diante da complexidade dos fenômenos contemporâneos, torna-se necessário uma abordagem complexa associada à especialização. Pensamos que tomar os afetos como dimensão importante para a melhor compreensão dos fenômenos sociais é um processo de complexificar a abordagem sociológica.

emoções e a irracionalidade. Segundo o autor os traços típicos da multidão eram: a impulsividade, a irritabilidade, a incapacidade de raciocinar, a ausência de juízo e de espírito crítico, o exagero dos sentimentos” (Le Bon, 1980, p. 17). Conforme Sobottka, a perspectiva da psicologia das massas formulada por Le Bon para interpretar movimentos sociais enfatiza “as mudanças no comportamento do indivíduo quando este é subsumido à massa, deixando de ser racional e comedido para se transformar em irracional, animalesco, que age segundo seu medo e seus instintos” (Sobottka, 2002, p. 6). Em oposição, no mesmo século XIX, no campo da filosofia e na ainda incipiente área das ciências sociais, surge uma abordagem para movimento social que o enquadra pelo registro da racionalidade, enfocando suas dimensões histórica e estrutural. Segundo Sobottka, na década de 1840 o fenômeno “movimento social” recebeu tratamento técnico, “em especial pelos escritos de Lorenz von Stein e Karl Marx [...] Von Stein, nos estudos publicados em 1842, foi quem originalmente deu ao conceito o sentido atual de luta contra uma situação social dada. Quando Karl Marx o utiliza, já o pressupõe como conhecido” (Sobottka, 2002, p. 6).

As teorias contemporâneas de movimento social³², para apropriar-se desse fenômeno, buscaram ou procuraram por conteúdos “racionais” a motivar a ação, inclusive pressupondo sujeitos empíricos “racionais”, e focaram sua análise sobretudo nas estruturas sociais que propiciam a eclosão desse fenômeno coletivo. Nesse registro, estudar movimento social pelo prisma dos afetos equivaleria estudar esse fenômeno pelo prisma da irracionalidade e fenômenos irracionais não são do domínio das ciências sociais: este é o nó górdio para a compreensão da adoção de tal posicionamento a respeito dos afetos pelos principais teóricos de movimento social. De fato, não é factível enquadrar movimento social como “turba desgovernada”, “multidão descontrolada, irracional”, nada mais distante da realidade. Importante registrar: demonstrar que movimentos sociais não são um fenômeno “irracional”, foi um grande progresso científico. No entanto, o problema não está nos afetos, mas no juízo (muito mais uma crença) equivocado a respeito dos afetos, da razão e da relação entre afetos e razão. A seguir retomaremos essa questão.

Jasper afirma que as pessoas e suas ações não são resultado automático de contextos (Jasper, 2018). Se as pessoas não são “respostas automáticas” de contextos, aplica-se o mesmo aos fenômenos sociais, abarcando os movimentos sociais. Levando em conta a dimensão humana dos fatos, tal afirmação possui validade, nesse caso não é factível supor que ações coletivas eclodam automaticamente da relação das pessoas seja com estrutura política de

³² Por teorias contemporâneas de movimento social estamos compreendendo os estudos que surgem em meados da década de 1960 nos Estados Unidos e Europa: TMR, TPP e TNMS.

oportunidade, seja porque possuam recursos para agir coletivamente e beneficiar-se de algum modo, seja porque há contexto que possibilita a criação de uma identidade coletiva que conecte intersubjetivamente pessoas a outras pessoas. Nesses três casos, pensamos, falta ainda um elo, uma peça no mosaico.

Não é verossímil supor que os movimentos sociais surgem como respostas automáticas de contextos sociais favoráveis. Falta, em nosso ver, o ingrediente afetivo para explicar, ao mesmo tempo, a motivação e mobilização individual para a ação coletiva e para conectar intersubjetivamente os sujeitos individualmente mobilizados por afetos disparados por eventos, processos e estruturas sociais³³. Importante registrar, nossa postulação sustenta que a motivação afetiva é resultado da relação dos sujeitos com o mundo social, com as estruturas sociais. Os afetos que motivam e abastecem com energia as ações coletivas não brotam automaticamente de dentro para fora, mas são desencadeados dentro em função das experiências do sujeito no mundo fora dele. Desse modo, nossa perspectiva alinha-se à proposta de Lordon de um estruturalismo das paixões (2018) e afasta-se de noções chamadas psicologizantes chamadas por esse autor de individualismo sentimental (como antes visto). O mais crível é compreender os movimentos sociais como fenômeno resultante de duas dimensões indissociáveis: socioafetiva (porque as afecções importantes para viabilizar a ação coletiva advém do mundo social) e socioestrutural (porque as estruturas sociais são objetividades que condicionam a formas de vida).

Processos, eventos, experiências e estruturas sociais do mundo criam as condições – pré-disposições e disposições – afetivas para a instituição da ação coletiva e o engajamento nessa ação. Não fazemos tabula rasa do conhecimento produzido pelas teorias estabelecidas de movimento social, isso seria risível. Queremos apenas chamar a atenção para o fato de que no escopo dessas teorias falta a dimensão afetiva, por conseguinte, falta o elo constitutivo fundamental para a constituição, estabilização e compreensão do fenômeno. Em nosso modo de ver, o escopo analítico das teorias estabelecidas, ao ignorar os afetos, deixa de oferecer tratamento a uma dimensão importante do fenômeno. Pensamos que o movimento social se viabiliza quando há, primeiramente, condições afetivas conformadas, indivíduos afetivamente motivados e predispostos, depois, condições socioestruturais: recursos, oportunidades políticas, contexto para a constituição de uma identidade coletiva (aliás, os afetos são conteúdos fundamentais para a constituição da identidade). Oportunidades políticas não são por si só

³³ Como veremos no próximo capítulo, teorias como a de Honneth e Habermas, pressupõem que esse conteúdo motivador é de natureza normativa. Como veremos, o maior problema dessa abordagem é o alinhamento à crença que opõe razão e emoção.

capazes de dar vida à uma ação coletiva, é necessário que existam indivíduos afetivamente motivados para “aproveitar” as oportunidades. Por outro lado, apenas indivíduos afetivamente dispostos também não é o suficiente para a ação viabilizar-se. Em outras palavras, apenas com afetos, sem contexto, é improvável a eclosão de qualquer ação coletiva, porém, sem afetos, apenas contexto, é igualmente improvável a constituição de qualquer movimento social.

No escopo das teorias estabelecidas de movimento social, cada abordagem, ao seu modo, pressupõe um tipo de sujeito empírico da ação. O sujeito empírico da ação pressuposto pela TMR, é um sujeito motivado a perseguir os interesses próprios, age racionalmente calculando suas ações com vistas a maximizar ganhos e minimizar perdas. O sujeito empírico da ação pressuposto pela TPP, é um sujeito que age com vistas a explorar as oportunidades políticas, age porque é racional aproveitar as oportunidades políticas. A TNMS pressupõe como sujeito empírico da ação um sujeito que age racionalmente motivado por princípios ético-morais. Como pode-se verificar, o essencial é compartilhado pelas três abordagens: o sujeito é racional. Elas irão diferenciar-se quanto ao conteúdo da racionalidade. A TMR, pressupõe uma racionalidade econômica, a TPP, pressupõe uma racionalidade política e a TNMS, pressupõe uma racionalidade normativa, ético-moral.

Esse sujeito empírico da ação, pressuposto pelas teorias estabelecidas de movimento social, ao convergirem no essencial, “o sujeito age racionalmente”, evidenciam a compreensão equivocada sobre os afetos, a razão e a relação entre esses dois conteúdos apresentadas no início desse tópico: movimento social é uma ação coletiva com intencionalidade, apenas pode ser compreendida como sendo fruto da ação em cooperação de sujeitos racionais; caso a motivação para a ação derivasse de afetos, a ação seria irracional, logo, não seria tema das ciências sociais. À luz da revisão que fizemos sobre a produção contemporânea a respeito de afetos, emoções, é possível afirmar que esse sujeito racional (seja racionalidade econômica, política ou ético-moral) é inverossímil. Inverossímil porque “racional” aqui quer dizer que a ação não é motivada nem influenciada por afetos.

Após a “virada emocional” (Lordon, 2018), não é mais possível sustentar esse tipo de conhecimento que recorre a uma noção de “razão pura”, ou, para usar a expressão empregada por Damásio (2012), “razão nobre”, a ideia de que os sujeitos são orientados por uma espécie de “razão, racionalidade pura”. Após a virada emocional não é mais possível as ciências sociais persistirem em deixar os afetos na sombra. Nussbaum (2018), Ahmed (2015) e Damásio (2012), ajudam a compreender que cognição, razão, racionalidade existem somente relacionados aos afetos. Nussbaum (2018) nos diz que os afetos são inteligentes, possuem uma dimensão

cognitiva, e Damásio (2012) indica que a racionalidade existe eficientemente apenas quando conectada aos afetos. Afetos e razão são duas faces de uma mesma moeda.

A construção de um sujeito empírico da ação mais verossímil precisa, necessariamente, contemplar a dimensão afetiva. Isso não significa negar a razão, assim como vem ocorrendo com os afetos. Ao contrário, a razão precisa ser contemplada, mas isso somente será realizado de modo satisfatório ao se levar em conta a dimensão afetiva. Pois, então se levará a sério a indissociabilidade entre afetos e razão. O sujeito de carne, osso e subjetividade é orientado por interesses utilitários, políticos e éticos, sem dúvida alguma, seria inverossímil pressupor o contrário. No entanto, é inconsistente pressupor que esse sujeito seja pura “racionalidade econômica, política ou ética”. Sabe-se agora que isso é humanamente impossível. Embora esse tipo de conteúdo exista, forme, informe e motive os sujeitos para que ajam cotidianamente, sejam ações ordinárias ou extraordinárias, esses conteúdos estão sempre atrelados, relacionados, plasmados por conteúdos afetivos-emocionais. Afinal, como apontam as pesquisas que sustentaram a hipótese do “marcador somático” de Damásio (2012), pessoas com bloqueios emocionais não fazem boas escolhas (escolhas “racionais”). O que estamos buscando chamar a atenção é que a teoria social precisa afastar-se da crença que opõe razão e afetos. É necessário assumir como novo pressuposto de racionalidade o entendimento de que razão e afetos são indissociáveis e que a razão se viabiliza através dos afetos. Em outras palavras, afetos não perturbam a razão, pelo contrário, possibilitam que ela exista de modo eficiente.

Assim sendo, é urgente a construção de um novo sujeito empírico da ação para a teoria de movimento social e a teoria da ação e modo amplo. Importante dizer que quanto a isso, nos localizamos atrelados à epistemologia weberiana. Ao apontarmos a inconsistência do sujeito empírico das teorias estabelecidas, não pretendemos construir, em substituição, um sujeito que guarde uma perfeita e transparente identidade com o sujeito real de carne, osso e subjetividade que existe no mundo fático. Quanto a essa pretensão de construir categorias transparentes nas ciências sociais, Weber chama a atenção para o fato de ser inviável, irreal e até não desejável porque apenas afasta ainda mais o cientista da realidade (Weber, 2011). Entendemos que seja necessário construir teoricamente um sujeito empírico com feições um pouco mais próximas as dos sujeitos reais. Ou seja, um sujeito empírico mais “plausível” e “verossímil”, exigência afeita à epistemologia das ciências sociais modelada por Agnes Heller (1991). Para levar a cabo essa construção de modo satisfatório, acreditamos, é imprescindível incluir a dimensão afetiva sem opô-la à razão.

O entendimento proposto por Nussbaum, das emoções como inteligência, como conteúdo estruturante do que se chama de “razão”, não deixa o campo das ciências sociais

incólume. Caso aceite-se que as emoções são uma inteligência, a teoria da ação será fortemente impactada, pois não é mais possível supor que existam tipos de ações estritamente racionais e outras estritamente emocionais. A teoria da ação precisará ser reelaborada tendo em conta que as emoções são parte constitutiva da “razão”, bem como de qualquer estrutura cognitiva. Conseqüentemente, no mundo social real os seres humanos agem racionalmente não apesar das emoções, mas através delas. No caso dos estudos de movimentos sociais, a formulação de Nussbaum vai ao encontro de nossa proposta de interpretação desse fenômeno a partir dos afetos, entendendo com Nussbaum os afetos como inteligência, e para além dela, com Ahmed (2015), Safatle (2015), Damásio (2012), Bloch (2005), Spinoza (2016) os afetos como afecções que desencadeiam sintomas, sensações, sentimentos no corpo. Isto é, afetos são tanto inteligência, quanto, ao mesmo tempo, percepção, sensação, sentimento, emoção desencadeada no corpo. Nos termos neurobiológicos sugeridos por Damásio, “as emoções e os sentimentos, os quais constituem aspectos centrais da regulação biológica, [...] estabelecem uma ponte entre os processos racionais e os não racionais, entre as estruturas corticais e subcorticais” (Damásio, 2012, p. 127).

2.3.6 Linhas gerais de nossa proposta:

O fenômeno "movimento social" é por excelência o objeto sociológico privilegiado para o estudo e a reflexão teórica sobre ação social. Porém, como visto no quadro que construímos com as pesquisas e estudos a respeito dos afetos, não é mais possível ignorar a importância fundamental dos afetos para a estruturação de fenômenos sociais em geral e, em específico, para o campo de estudos da ação social. Nessa discussão, o campo teórico que se debruça sobre a análise de movimentos sociais possui uma expressiva lacuna em suas construções explicativas a respeito desse fenômeno ao não levar em conta seriamente a dimensão afetiva. Afinal, movimento social é ação social em uma de suas formas mais bem acabadas, e ação social, sendo uma ação humana, necessariamente, é perpassada e dependente também dos afetos para existir.

Nesse sentido, como já dito anteriormente, no escopo das teorias estabelecidas de movimentos sociais, as explicações apresentadas possuem a gritante lacuna dos afetos. Entendemos que isso cria dificuldade para a construção de explicações mais refinadas sobre as motivações que conduzem e possibilitam a emergência dos movimentos sociais. Afinal, como também já assinalamos, nessas teorias há a pressuposição de certo automatismo quanto à emergência do fenômeno e de sujeitos empíricos de ação pouco factíveis: no escopo da TMR, nada ou pouco é dito quanto às condições para a instituição dos movimentos sociais, apenas a

existência de recursos não é explicação suficiente; para a TPP, a eclosão está intimamente ligada à estrutura política de oportunidades, aqui se pressupõe que existindo oportunidades, algo de caráter estrutural e distante dos sujeitos e suas subjetividades, como que em passe de mágica, emergirá um movimento; para a TNMS, está pressuposto que condições estruturais e contextuais que possibilitem a construção de identidades coletivas é suficiente para explicar a emergência dos movimentos.

Falta para as três perspectivas encarar de frente a questão dos afetos, esse que é o combustível para a ação e parte expressiva de qualquer raciocínio, seja lógico ou defeituoso. Sem os afetos, falta a peça fundamental para a compreensão do engajamento na ação coletiva, a aproximação através de afinidades socioafetivas e deste modo, a partir de um quadro mais complexo, compreender os processos intersubjetivos que levam à ação coletiva em cooperação e parceria. Um sujeito sem afetos é um sujeito desprovido de capacidade de agir e de agência.

Tendo em conta a lacuna da dimensão afetiva no escopo das teorias estabelecida de movimentos sociais, cremos que seja teoricamente pertinente e necessário avançar a reflexão sobre essa dimensão do fenômeno. Quanto a importância dos afetos para os movimentos sociais, Jasper sustenta que

as emoções são mecanismos causais que ajudam a explicar como uma ação leva a outra na política e na vida social em geral. Nos permitem construir desde pequenas interações até grandes processos, em vez de deduzir ou assumir pequenas coisas a partir dos primeiros princípios. Uma abordagem emocional de baixo para cima, ou pelo menos uma abordagem que reconheça as emoções junto com outros significados e contextos institucionais, promete fazer avançar os estudos em várias frentes³⁴ (Jasper, 2018, p. 12).

Nessa esteira, propomos, justamente, apresentar a importâncias dos afetos expectantes para a constituição e estabilização de movimentos sociais. Entretanto, em nossa proposta, diferenciamos de Jasper, esse autor indica que as “emoções morais” estão no cerne dos movimentos sociais, em especial, a “indignação” (Jasper, 2016, p. 90); para nós, partindo de Ernst Bloch, a estrutura basilar dos movimentos sociais são os afetos expectantes, em especial, *esperança e angústia*. Os afetos expectantes, são o combustível motivador, o fluído cognitivo, subjetivo e intersubjetivo mais elementar para a constituição dos movimentos sociais. Nessa

³⁴ No original: “emotions are causal mechanisms that help explain how one action leads to another in politics and social life generally. They allow us to build up from small interactions to big processes rather than deducing or assuming small things from first principles. A bottom- up emotional approach, or at least an approach that acknowledges emotions along with other meanings and institutional contexts, promises to advance scholarship along several fronts” (Jasper, 2018, p. 12).

direção, Jasper (2018, p. 1) afirma que as emoções servem para motivar³⁵, acrescentamos que a motivação afetiva possui uma dupla dimensão: fornecer energia para a ação e fornecer informações, racionalizações para produzir o conteúdo a ser perseguido através da ação. Os afetos expectantes são afecções no corpo e, ao mesmo tempo, de modo inextrincavelmente relacionado, estruturas cognitivas, tal como busca sustentar, por exemplo, Ahmed (2015).

Buscaremos demonstrar no próximo capítulo que classes, camadas e grupos sociais, predominantemente, subalternos do ponto de vista social, tendem a dar vida à movimentos sociais esperançosos. Isso porque é a esperança o afeto massivamente desencadeado nesses sujeitos diante das situações de privação, escassez, precariedade, material e simbólica, que os sujeitos vivenciam em função de estruturas sociais de desigualdade. Nesses casos, a esperança manifesta-se como negação ao vivido. Produz incômodo, mal-estar no corpo, e elaboração de sonhos diurnos e utopias de vida melhor do que a experienciada no presente. Seus conteúdos utópicos portam o novo, a novidade. Sua busca é por transformar e superar determinadas estruturas sociais.

Classes, camadas e grupos sociais, predominantemente, dominantes dos pontos de vista social, tendem a engajar-se em movimentos sociais angustiantes. Esse tipo de movimento, em geral, nasce em função de algum tipo de ameaça às suas formas de vida, alguma ameaça de transformação social, normalmente articuladas por movimentos esperançosos, que impactará em mudanças em seus padrões de sociabilidade, padrões esses marcados fortemente pela hierarquia social. Essas ameaças, ou mesmo transformações já realizadas, desencadeiam angústia (um tipo de medo). A ação coletiva dos afetados, e simpatizantes, pela ameaça ocorre com o intuito de rechaçar a ameaça. Assim, agem para conservar o estado de coisas estimado, ou, caso alguma mudança tenha ocorrido, para restaurar o estado de coisas anterior. Suas utopias portam imagens do passado ou do presente, não são inéditas. Sua busca é por conservar ou restaurar determinadas estruturas sociais. Ou seja, esse tipo de movimento também pode objetivar mudanças, mas mudanças de caráter restaurador.

Deste modo, na linha do “estruturalismo das paixões” proposto por Lordon (2018), nossa postulação vai na direção de demonstrar a importância da esperança e angústia para motivar a constituição de um movimento e fornecer material para a construção da identidade coletiva. Buscamos ligar a ocorrência desses afetos a processos e estruturas sociais que os desencadeiam em nível individual, mas derivado de experiências coletivas específicas, e

³⁵ No original: “In addition to their information and communications functions, we sometimes manage our emotions in order to take advantage of their immediacy, their urgency, and their apparent irrationality. We use them to motivate ourselves” (Jasper, 2018, p. 1).

possibilitam a criação de laços intersubjetivos e a constituição da identidade coletiva dos movimentos.

Os movimentos sociais instituídos em torno da esperança, produzem imagens utópicas *paradisiacas*, e movimentos angustiantes, instituídos em torno do medo/angústia, elaboram imagens utópicas *infernais*. Isso porque cada um desses afetos, esperança e angústia, possibilitam a fabricação cognitiva de conteúdos utópico-normativos distintos. Nosso subsídio aqui é a postulação de Nussbaum (2018), segundo o qual afetos possuem inteligência, são a inteligência. Sendo assim, esperança e angústia, são inteligências (entendimento compartilhado por Bloch, uma vez que ele fala na esperança como cognição e afeto, postula inclusive a existência de uma terceira forma de consciência ligada à esperança: a “consciência antecipatória”). No entanto, não estão livres de equívocos, pois os julgamentos das emoções podem ser “[...] verdadeiros ou falsos, e bons ou maus guias para a escolha ética”³⁶ (Nussbaum, 2008, p. 1). O que permite entender um pouco melhor a diferença qualitativa entre os produtos cognitivos da esperança e os advindos do medo-angústia. A inteligência das emoções, que nada mais é do que a própria inteligência, participa decisivamente do raciocínio ético, logo, influencia a ação política no mundo social. Nesse sentido, também buscaremos demonstrar, no próximo capítulo, as diferentes éticas que derivam da esperança e da angústia. Em outras palavras, as diferentes formas de raciocinar e agir, a fenomenologia dos movimentos esperançosos e angustiantes.

Não ignoramos que os afetos em geral – raiva, ódio, nojo, amor e tantos outros – circulem de modo pulverizado dentro dos movimentos sociais em nível individual e até mesmo intersubjetivo, porém, esses afetos não são, em nossa interpretação, decisivos, como é o caso da angústia e esperança, para a estruturação da identidade coletiva-afetiva do movimento. Exatamente por isso, estabelecemos uma relação entre o afeto de base (esperança ou angústia), que sustenta a identidade coletiva-afetiva do movimento, com os conteúdos utópico-ideológico que serão perseguidos pelos movimentos e, conseqüentemente, delimitarão eticamente seus modos de ação. Em síntese, propomos uma interpretação do fenômeno movimento social “de baixo para cima”, tal como propõe Jasper (2018), isto é uma interpretação crítica a partir dos afetos.

³⁶ No original: “[...] that emotions include in their content judgments that can be true or false, and good or bad guides to ethical choice” (Nussbaum, 2018, p. 1).

3 MOVIMENTO SOCIAL, ESPERANÇA E ANGÚSTIA: POTENCIAL AFETIVO PARA A AÇÃO COLETIVA

Não, o provérbio não está bem certo. O raio é que enquanto há esperança, há vida. Jamais foi encontrado no bolso de um suicida um bilhete de loteria que tivesse para correr no dia seguinte...

Mario Quintana

O homem gosta de criar e de abrir estradas, isto é indiscutível. Mas por que ama também, até a paixão, a destruição e o caos? [...] Não amará ele a tal ponto a destruição e o caos (é indiscutível que ele às vezes os ama e muito, não há dúvida sobre isto) porque teme instintivamente atingir o objetivo e concluir o edifício em construção? Como podeis sabê-lo? Talvez ele ame o edifício apenas a distância e nunca perto; talvez ele goste apenas de criá-lo, e não viver nele [...] talvez todo o objetivo sobre a terra, aquele para o qual tende a humanidade, consista unicamente nesta continuidade do processo de atingir o objetivo [...].

Fiódor Dostoiévski

Apresenta-se como tarefa sociológica necessária e premente para a adequada compreensão do mundo sociopolítico contemporâneo, a diversificação e ampliação dos estudos de movimento social a partir do prisma dos afetos. Dentre algumas produções dessa natureza, destacamos Goodwin e Jasper (2004), Goodwin et al. (2001) e Jasper (2016; 2018), sendo o último o exemplo que consideramos mais prolífico, por este motivo o tratamos isoladamente no capítulo anterior. Tal proposta faz-se também pertinente porque – além dos afetos serem uma dimensão presente, quer se queria ou não, em todas as ações humanas – a efervescência dos fenômenos políticos, sobretudo, nas últimas duas décadas – com especial destaque para os movimentos conservadores que adquirem cada vez mais protagonismo e se tornam em um ator cada vez mais frequente nas ruas do Brasil e do mundo – estruturam-se notadamente a partir de afetos. Isso não significa que os afetos não fizessem parte desde sempre das ações coletivas. Podemos afirmar apenas que contemporaneamente os afetos tornaram-se mais frequentemente salientes nas ações coletivas. Como exemplos, podemos citar o caso analisado por Sara Ahmed (2015), da Frente Nacional Britânica que busca criar uma identidade coletiva entre os brancos arianos britânicos fomentando o ódio contra os imigrantes não-brancos; e as manifestações de 2013 no Brasil, sobre as quais desenvolvemos uma análise a partir da esperança (Porto, 2017; 2020).

Conforme buscamos demonstrar no capítulo anterior, em função de um equivocado entendimento dos afetos, da própria razão e da relação entre afetos e razão, as teorias

estabelecidas de movimento social³⁷ privilegiam aspectos considerados racionais para dar conta de explicar a instituição e estabilização das ações coletivas. Ignoram ou secundarizam o aspecto afetivo. Como resultado, há nos estudos de movimentos sociais a focalização “das formas de organização e de mobilização de recursos dos movimentos” (TMR), ou foco no “contexto sociopolítico que cria uma janela de oportunidades para um movimento emergir e agir” (TPP), ou ainda focalização na “importância da identidade ancorada no contexto socioestrutural para a articulação coletiva” (TNMS). O foco está em aspectos “racionais” implicados no fenômeno: as estruturas criam condições para os sujeitos agirem racionalmente, organizados em coletividades, seja movido por interesses utilitários (TMR), políticos (TPP) ou ético-morais (TNMS). O importante é que as ações, em qualquer caso, em qualquer perspectiva, são racionalmente motivadas.

Como já visto, o foco apenas nas motivações e ações consideradas “racionais” deriva do entendimento segundo o qual afetos e razão são conteúdos refratários um ao outro; emoções são irracionais; uma ação racional não pode ter influência das emoções e uma ação emocional não pode ter influência da razão; estudos que enquadram movimento social pela ótica das emoções, dos afetos devem ser realizados pela psicologia, pois essa é uma dimensão humana irracional. Cabe às ciências sociais estudar a dimensão racional do fenômeno. Resumidamente, esse é o ponto central para a compreensão da não observação dos afetos no escopo das teorias estabelecidas de movimento social.

No presente capítulo, nossa busca será por elaborar uma interpretação para movimento social que tome os afetos como ponto de partida, buscando, assim, superar esse limitado entendimento predominante nas teorias estabelecidas – baseado mais em crença do que em fatos – acerca dos afetos, da razão e da relação entre afetos e razão. Nossa proposta é demonstrar que decisivos para a estruturação dos movimentos sociais são os afetos: *esperança* e *angústia*. Trata-se de dois afetos classificados por Ernst Bloch (2005) como “afetos expectantes”. Isso porque pertencem a classe dos afetos responsáveis por mobilizar e motivar a ação dos sujeitos conectando-os e, desse modo, antecipando o futuro. Certamente há muitos outros afetos circulando e interferindo de diferentes modos no interior de um movimento social. Entretanto, a partir da fundamentação blochiana, pensamos que de modo especial esperança e angústia sejam os afetos fundantes e fundamentais para a compreensão do fenômeno. Portanto, nossa tese é que os movimentos sociais terão a predominância intersubjetiva de um desses dois afetos,

³⁷ Recordando, por “teorias estabelecidas de movimento social” nos referimos à Teoria da Mobilização de Recursos (TMR); Teoria do Processo Político (TPP) e Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS).

o que condicionará o modo de ação, os conteúdos utópicos perseguidos e diferenciará geneticamente os movimentos em dois grupos.

Em nosso modo de ver esperança ou angústia são decisivos para principiar e para estabilizar os movimentos. Recordamos que a instituição e estabilização dos movimentos sociais tem sido as facetas mais elementares exploradas nos estudos, teóricos e empíricos, sobre o fenômeno. Princípio porque os sujeitos que se organizam coletivamente para a ação política no mundo social terão esperança ou angústia como o primeiro e mais importante fio invisível de conexão intersubjetiva da coletividade. Os sujeitos, dentro de classes, camada e grupos sociais, são afetados por algum desses dois afetos em função de processos, dinâmicas estruturas da sociedade. Isso significa que nem os afetos brotam espontaneamente nos sujeitos e, por conseguinte, nem os movimentos sociais eclodem espontaneamente a partir de afetos desencadeados de modo aleatório nos sujeitos.

Quando dizemos que os movimentos angustiantes se organizam a partir da angústia, significa que a identificação intersubjetiva do movimento ocorreu e ocorre por meio desse afeto. De modo algum estamos sugerindo que os sujeitos engajados nesses movimentos, deixem, por exemplo, de sentir esperança em nível individual e mesmo coletivo. Vale o mesmo para os movimentos esperançosos, quem está engajado nesse tipo de movimento não deixa de sentir medo, angústia. Porém, a intersubjetividade da coletividade estrutura-se de modo decisivo a partir da esperança. Esses afetos irão marcar a identidade dos movimentos em um processo de longo alcance.

A partir da esperança ou angústia, prolifera um emaranhado de outros fios invisíveis que fortalecem as conexões intersubjetivas entre os sujeitos engajados em movimentos sociais e os colocam em relações de solidariedade, reciprocidade e compartilhamento em torno e em busca dos mesmos objetos utópicos. Esse emaranhado de fios invisíveis, que entendemos ser a intersubjetividade propriamente dita, não é composto apenas por afetos em forma de sensação, sintoma no corpo. Há também fios afetivos racionalizantes, instrumentais. Os conteúdos normativos das utopias perseguidas por cada um dos tipos de movimentos serão marcados pelas características do afeto em torno do qual a coletividade organiza-se, por isso as utopias podem ser angustiantes ou esperançosas. Deste modo, a intersubjetividade aqui pressuposta é formada por uma trama de fios afetivos-somáticos e afetivos-cognitivos, esses fios estão inextricavelmente implicados e conectados uns aos outros. Nosso entendimento de indissociabilidade entre afetos e razão deriva tanto da produção de Bloch (2005), nossa principal referência, quanto de estudos contemporâneos, vistos no capítulo anterior, segundo os

quais razão e emoções estão inextricavelmente ligadas (Ahmed, 2015; Nussbaum, 2018; Damásio, 2012).

3.1 AFETOS NA TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA: LIMITE E POTENCIALIDADE EM AXEL HONNETH

Nossa pretensão é situar o presente trabalho na tradição da Teoria Crítica que nasce em Frankfurt na primeira metade do século XX. Para introduzirmo-nos nessa discussão, nosso ponto de partida será um diálogo com Axel Honneth. Esse que é um dos mais proeminentes estudiosos contemporâneos da teoria crítica. Na medida em que Honneth postula que as ações coletivas contemporâneas se constituem em torno de lutas por reconhecimento (identificando um deslocamento da fonte do conflito da contradição capital-trabalho para conflitos em torno da identidade), esse autor vincula-se à perspectiva da Teoria dos Novos Movimentos Sociais. Acreditamos que a abordagem de Honneth seja um ponto situado fora da tendência de não observação da importância dos afetos para a constituição das ações coletivas, mesmo que os afetos ocupem um lugar secundário em seu pensamento, embora subterraneamente sustentem seu edifício teórico³⁸. Honneth avança na construção de uma interpretação que concilia afeto e razão para compreender a constituição das lutas sociais protagonizadas pelos subalternos, ou, nos termos do próprio autor, para compreender os pressupostos morais motivadores desse tipo de ação. Entretanto, a dimensão dos afetos não é satisfatória e tão pouco suficientemente explorada pelo autor. Os afetos figuram em sua teorização como uma porta que fora aberta sem ser adentrada. Dessa porta parecem emanar perturbações à ação. Em nosso modo de ver, essa é, ao mesmo tempo, uma limitação do autor e sua principal potencialidade. É uma potencialidade porque entendemos que ele deixa um ponto de partida para a reflexão sobre o potencial afetivo para a ação coletiva. Propomo-nos seguir os rastros deixados por Honneth que conduzem até a soleira da porta e adentrar no cômodo para explorar a paisagem dos afetos.

3.1.1 Honneth critica Habermas: hiperracionalidade ética do sujeito da ação habermasiano

³⁸ Em Porto (2017) procuramos demonstrar algumas afinidades eletivas entre Axel Honneth e Ernst Bloch. Em especial, salientamos a centralidade subterrânea dos afetos para a teoria do reconhecimento honnethiana quando o autor atribui à “frustração de expectativas” o motor da luta individual e coletiva por reconhecimento – em que pese sua teoria privilegie aspectos normativos (racionais), o conteúdo normativo das expectativas, em sua explicação para a ação. De qualquer modo, a ação é alimentada por afetos uma vez que “frustração” e “expectativa” são afetos.

Nossa referência para chegar- até a “porta aberta” por Honneth será sua obra cujo título, na versão em espanhol, é “La sociedad del desprecio”, especificamente o capítulo um, “Conciencia moral y dominio social de clases”. Algunas dificultades em el análisis de los potenciales normativos de acción”. No contexto desse trabalho, Honneth toma como ponto de partida a elaboração de uma crítica à explicação habermasiana para a ação político-coletiva das classes subalternas. A crítica a Habermas concentra-se no fato de que no escopo de sua teoria social é alto o grau de exigência para justificação da ação “crítica práctico-moral” (Honneth, 2011, p. 56). A Teoria Crítica habermasiana serve-se

de una teoría de la evolución que divide el proceso de desarrollo sociocultural en dos dimensiones de racionalización: un proceso de aprendizaje práctico-moral y un proceso de aprendizaje técnico-instrumental; ella aporta el marco lógico para un análisis de la sociedad que tiene que descubrir en los conflictos estructurales de un sistema social las huellas de un movimiento histórico, en el cual el proceso de aprendizaje moral de la especie consigue manifestarse de forma persistente (Honneth, 2011, p. 56).

A interpretação habermasiana da dinâmica do mundo social condiciona sua explicação para a ação coletiva transformadora, para o entendimento da fonte que confere capacidade normativa para a transformação social. Habermas, em função de sua compreensão moral evolucionista, identifica Honneth, “se ve forzado a analizar la capacidad normativa para la transformación social, en forma de una identificación de contenidos de conocimientos práctico-morales”, a ação precisa ser justificada a partir de um “modelo cognitivo” (Honneth, 2011, p. 56) informado, grosso modo, por conteúdos positivos sobre moral, ética e, por fim, de justiça. Portanto, o cerne da crítica de Honneth a Habermas reside nos pressupostos estabelecidos por esse autor para que ocorra a ação: um sujeito que age racionalmente informado por entendimentos morais e éticos bem-acabados, uma noção positiva de justiça social; esses conteúdos de justiça, por sua vez, são fruto de um acúmulo social e precisam ser assimilados pelo sujeito que age através de processos de aprendizagem.

Honneth, ao investigar sociologicamente o “potencial normativo da ação” (Honneth, 2011, p. 59), em seu momento empírico, em seu desenrolar no mundo fático, não verifica a incidência dos pressupostos habermasianos concorrendo decisivamente para a ação das classes oprimidas. O verificado requer, para esse autor, a elaboração de pressupostos morais mais modestos e menos exigentes, para assim chegar mais próximo da forma e do conteúdo moral que de fato influem na ação. Honneth postula que as classes dominadas são moralmente informadas por uma espécie de justiça reativa formada por conteúdos não harmonizados entre si dentro de um sistema ético abstrato, trata-se de uma moral não escrita baseada em

“desaprobaciones de hechos sociales, vinculados a la situación” (Honneth, 2001, p. 58-59). Honneth diferencia os conteúdos e formas ético-morais que informam a ação das classes oprimidas e as classes dominantes, chamando a atenção para o fato de que as exigências habermasianas para a ação talvez sejam verificadas apenas no caso das classes dominantes:

mientras que estos sistemas normativos, desarrollados en las capas culturalmente cualificadas, contienen representaciones jurídicas relativamente coherentes entre sí y conectadas lógicamente, que elaboran, desde la perspectiva ficticia de un observador neutral respecto a sus experiencias, los principios de ordenaciones sociales justas, la moral social de las capas sociales inferiores presenta un conjunto de reivindicaciones de justicia reactivas, no armonizado en sí. Es decir, mientras que las representaciones elaboradas de la justicia valoran, dentro de un sistema coherente de relaciones, hechos sociales, la moral social no escrita consiste en desaprobaciones de hechos sociales, vinculados a la situación (Honneth, 2001, p. 59-60).

3.1.2 Sujeito da ação honnethiano: racionalidade negativa e sentimento de injustiça

A ação das classes oprimidas ao ser instruída por conteúdos morais negativos, por desaprovações ao vivido, apresenta em certo modo apenas “el negativo de un orden moral institucionalizado” (Honneth, 2011, p. 60). Honneth busca demonstrar empiricamente quais as causas que levam as classes oprimidas a não conseguirem abstrair seus critérios de desaprovação moral em um sistema positivo, sistematizado e racionalizado de ação. Para ele, isso é uma “deficiência lógica” (Honneth, 2011, p. 60) que não é provocada por déficits cognitivos inerentes a essas classes, e sim por fatores “socio-estructural” (Honneth, 2011, p. 60). São, basicamente, dois os argumentos apresentados por Honneth para ilustrar empiricamente a origem socioestructural de tal déficit: “1) las personas que pertenecen a las clases socialmente oprimidas no están sujetas a ninguna obligación social de legitimación; 2) el clima cultural de las clases socialmente oprimidas no coloca las convicciones normativas de sus miembros bajo la presión de la elaboración” (Honneth, 2011, p. 61).

O autor deseja contrapor a posição habermasiana ao demonstrar o quanto é improvável encontrar nas camadas e classes oprimidas “un sistema de valores generalizado, orientado positivamente por normas morales”, inclusive a concepção de Habermas é contraproducente para captar o tipo de moralidade que de fato informa a ação desses grupos sociais porque “ideas colectivas de justicia o mediante formas de conciencia moral, deja escapar la moralidad implícita de estas capas y clases” (Honneth, 2011, p. 62).

Honneth procura demonstrar que o potencial para a ação moral de classes e camadas oprimidas reside em noções e ideias de injustiça. A esse respeito diz o autor:

Si estas reflexiones resultaran concluyentes, entonces se mantendría de manera negativa un potencial de expectativas de justicia, demandas de necesidades e ideas de felicidad, dentro del sentimiento de injusticia de los grupos sociales que, aunque por razones socioestructurales no alcance el umbral de esbozos de una sociedad justa, sin embargo puede señalar caminos no aprovechados para el progreso moral (Honneth, 2011, p. 63).

No entanto, Honneth, ao mesmo tempo em que contrapõe Habermas, vale-se dele para ancorar sua constatação sobre o potencial moral negativo que anima e motiva as ações coletivas das classes oprimidas. Segundo Honneth, o senso moral negativo de justiça, desenvolvem-se porque os indivíduos dessas classes sofrem processos de “exclusión cultural” e “individualización institucional” (Honneth, 2011, p. 64), isto é, déficits de aprendizagem. Processos de exclusão cultural e individualização simbólica são processos de controle social de classe cujo resultado é limitar “o bien las posibilidades de expresión simbólica y semántica, o bien las condiciones espaciales y socioculturales de comunicación para experiencias de privación y de injusticia específicas de clase” (Honneth, 2011, p. 64). A exclusão cultural, ou dessimbolização, elimina ou dificulta severamente a capacidade de elaboração e articulação linguística e simbólica das injustiças experienciadas pelos oprimidos, já a individualização institucional produz no sujeito a consciência de que a injustiça vivida é de origem individual e não uma experiência coletiva derivada da situação de classe. Honneth irá, então, sustentar seu diagnóstico sobre as motivações morais negativas que conduzem à ação coletiva das classes dominadas através da noção de “sentimento de injustiça” (Honneth, 2011, p. 63). Ou seja, enquanto para Habermas há a exigência de racionalidade bem desenvolvida para existir ação coletiva, em Honneth, os subalternos agem apesar de inexistir a racionalidade positiva pressuposta por Habermas. A racionalidade que os move é bem mais modesta, é uma racionalidade negativa imiscuída a “sentimentos”, a emoções, a afetos.

3.1.3 Honneth abre duas portas: [primazia da] razão e [assombração dos] afetos

Entendemos que o mais fecundo na interpretação de Honneth é sua noção de “sentimento de injustiça”. Essa noção é fecunda porque o autor abre uma nova porta para dar conta das condições para a ação coletiva dos oprimidos. Através dessa noção o autor busca demonstrar que há embutida na potencialidade de ação uma dimensão que é de ordem afetiva. Com isso abre duas portas para paisagens distintas, uma que descortina uma paisagem “afetiva” (sentimento), e outra, essa já descortinada, a familiar paisagem da “racionalidade” (injustiça). Ou seja, o autor conjuga em sua explicação as dimensões “afetiva” (sentimentos) e “racional”

(injustiça). Certamente esse é um movimento analiticamente fecundo. No entanto, em que pese a “nova” paisagem descortinada, Honneth explora em sua análise apenas a dimensão “racional”, imbricada no fenômeno.

Ao salientar os aspectos normativos envolvidos na construção do senso de “injustiça” sentido pelos sujeitos, Honneth volta sua atenção apenas para a paisagem racional. Ao fazer esse movimento está em busca, assim como Habermas, de conteúdos racionais embutidos na potencialidade de ação das classes oprimidas. As classes subalternas, constata Honneth (2011), por déficits em sua formação escolar, cultural e falta de estímulo cotidiano, não possuem as ferramentas intelectuais para elaborar concepções ético-morais generalizadas e esclarecidas (como exigiria a teoria habermasiana). Porém, demonstra que a potencialidade de ação dessas classes reside em noções ético-morais precárias, negativas, fragmentadas, elaboram “o que não querem”. Honneth descobre operando nas classes subalternas um senso “negativo de justiça”, ou seja, uma espécie de “racionalidade negativa”.

Desse modo, a solução honnethiana para dar conta das motivações que conduzem à ação coletiva enfatiza aspectos racionais, mesmo que “negativos”, ainda racionais. Os sujeitos agem motivados muito mais por juízos práticos de negação ao vivido do que por juízos éticos justificadores e legitimadores da ação. Em todo esse desenvolvimento, Honneth move-se e explora a paisagem da “injustiça”, ou seja, a paisagem da racionalidade. A paisagem guardada pela porta do “sentimento”, ou seja, a paisagem afetiva, embora tenha sido aberta por Honneth, fica quase intocada.

3.1.4 Honneth e Habermas: primazia da razão, racionalidade e afetos cindidos

Nossa hipótese para Honneth não explorar a paisagem afetiva é que esse autor segue situado no paradigma habermasiano de um racionalismo exigente. Porém, ao diagnosticar a inexistência de sujeitos agindo coletivamente informados por uma noção positiva e sistemática de justiça, como pressupõe Habermas, Honneth ancora sua explicação para a ação coletiva em uma racionalidade negativa, na falta. Quando fala em “injustiça” está falando de racionalidade, mais especificamente, de um déficit de racionalidade. Ao adotar tal postura, ao mesmo tempo em que descortina e ilumina a dimensão dos afetos (“sentimento”) informando e motivando a ação coletiva, ao centrar sua análise na “injustiça”, na dimensão racional, os afetos transformam-se em uma espécie de assombração que debilitam ainda mais a racionalidade deficitária derivada de estruturas sociais desiguais. A ação coletiva acontece apesar dos afetos e através de uma racionalidade debilitada por eles.

Verifica-se nas abordagens de movimento social desenvolvidas tanto por Habermas quanto por Honneth, no campo da teoria crítica, a oposição entre razão e emoção. Embora Honneth reconheça certa influência dos afetos para motivar a ação, o que é apontado pelo autor como fundamental são os aspectos racionais. E nisso, apesar do esforço para diferenciar-se, ele encontra Habermas. A oposição entre afetos e razão no pensamento de Habermas foi diagnosticada por Iris Young. Segundo essa autora, no escopo da teoria do agir comunicativo, embora a promessa habermasiana seja conciliar razão, desejos e afetos, Habermas “mantém um compromisso com a imparcialidade e reproduz em sua teoria da comunicação uma oposição entre razão e desejo” (Young, 1989, p. 79). Ou seja, talvez aqui encontremos o ponto da cisão entre afetos e razão operado na Teoria Crítica contemporânea. Ao adotar tal postura, Habermas adere à antiquíssima crença segundo a qual razão e emoções/afetos são conteúdos antagônicos irreconciliáveis.

O sujeito empírico da ação pressuposto pela teoria habermasiana e pela honnethiana da ação coletiva é um sujeito que age racionalmente motivado por princípios ético-morais. Está pressuposto que o sujeito da ação é dotado de uma racionalidade normativa. Habermas e Honneth diferem somente no fato de que aquele pressupõe uma racionalidade em termos positivos e esse uma racionalidade negativa, precária, deficitária. Em Honneth, talvez, fique ainda mais patente a cisão entre afeto e razão, pois para ele os sujeitos subalternizados, por possuírem déficits de aprendizagens que conduzem a déficits no processo de desenvolvimento e cultivo da racionalidade, são mais permeáveis aos sentimentos, isto é, aos afetos. Por isso, agem movidos por um “sentimento de injustiça”. Subjaz a esse entendimento de Honneth, o seguinte: caso os subalternizados não possuíssem déficits de aprendizagem, sua ação seria motivada – conforme pressupõe Habermas – por noções positivas de justiça, desaparecendo a dimensão dos “sentimentos”.

Contemporaneamente, como visto no capítulo anterior, a crença que opõe afetos e razão, está sendo superada. Jasper (2016), para citar um exemplo dentro do campo de pesquisa de movimento social, busca em seus estudos exatamente superar essa oposição, um tanto quanto antiquada e sustentada muitos mais por crenças, e procura demonstrar como as emoções participam dos processos cognitivos e são importantes para protestos e movimentos sociais. Seu trabalho intenciona “demonstrar que os sentimentos são principalmente formas de processar informações, nos orientar para o mundo, sinalizar para os outros e nos preparar para ações intencionais”³⁹ (Jasper, 2018, p. xi). Jasper recupera o esforço que vem sendo realizado, desde

³⁹ No original: “I hope to show that our feelings are mostly ways of processing information, orienting ourselves to the world, signaling to others, and preparing ourselves for purposive action.” (Jasper, 2018, p. xi)

a década de 1980, por várias áreas do conhecimento (psicologia, neurociência, neurologia, ciências sociais) no sentido de construir um olhar diferente para os afetos, ou emoções. Esses estudos buscam demonstrar a funcionalidade dos afetos para

processar informações sobre o mundo mais rapidamente do que nossos cérebros conscientes; como meio de comunicação com os outros e de julgar como as coisas estão se desenvolvendo para nós a qualquer momento. As emoções podem ser úteis, funcionais, às vezes até sábias. Elas incluem orientações de longo prazo para o mundo, que nos dizem com o que nos importamos, bem como reações de curto prazo que trazem algum potencial de arrependimento” (Jasper, 2018, p. 1).

De qualquer modo, em que pesem suas limitações, a virtude de Honneth, na teoria crítica, é abrir portas e criar possibilidades e necessidades de análises acerca da dimensão afetiva. Com a noção de “sentimento de injustiça”, como já dissemos, Honneth abre duas portas para paisagens distintas (“racionalidade” e “afetividade”), e com isso cria três demandas investigativas: a) investigar as repercussões ético-morais (a racionalidade) imbricadas no potencial de ação das classes oprimidas; b) investigar a importância dos afetos para instituição de ações coletivas e; c) fundir as duas paisagens, afetiva e racional, e investigar como essas duas constelações relacionam-se, tocam-se, influenciam-se reciprocamente e como motivam as ações coletivas.

No presente trabalho, iremos adentrar a porta dos afetos, aberta por Honneth, e explorar essa paisagem com o objetivo de verificar o potencial afetivo para motivar e disparar ações político-coletivas. Não apenas a ação protagonizada pelas classes subalternizadas, mas também aquelas protagonizadas pelas classes, camadas, grupos sociais dominantes. Pois, o nosso pressuposto, baseado nos estudos apresentados no capítulo anterior, é de que os afetos participam de todas as ações humanas, por conseguinte, ações de classes subalternizadas ou dominantes, serão sempre também motivadas por afetos. Ou seja, rechaçamos o entendimento segundo o qual razão e emoção são coisas irreconciliáveis e, por desdobramento lógico, rechaçamos o entendimento segundo o qual ações racionais prescindem dos afetos e afetos prescindem da razão. Quanto a isso, os estudos vistos demonstram que não há escolha: afetos e razão estão inextricavelmente relacionados.

A Teoria Crítica contemporânea⁴⁰, tem centrado suas investigações nos elementos “racionais” que condicionam a ação coletiva dos subalternos e, assim, criado na mesma

⁴⁰ Tendemos a pensar que essa é uma postura contemporânea porque na primeira geração da Escola de Frankfurt encontramos estudos expressivos sobre a influência dos afetos para a ação político-coletiva. Os exemplos mais notáveis são, em nosso ponto de vista, Adorno e Bloch. Adorno com seus estudos sobre a “propaganda fascista”, a “personalidade autoritária”, o “novo radicalismo de direita” etc. Bloch, em sua *magnum opus* “O princípio

proporção um déficit analítico acerca da motivação afetiva para essa mesma ação – com a grata exceção de Honneth que abriu a luminosa porta para os afetos e a contribuição de Vladimir Safatle apresentada no capítulo anterior. Nossa pretensão é exatamente fazer um esforço para tentar desvelar potencialidades afetivas para a ação coletiva. Para isso, retornaremos à primeira geração da escola de Frankfurt. Mais especificamente, buscaremos subsídios teóricos na monumental obra de Ernst Bloch, “O princípio esperança”. Para sustentar sua ontologia da esperança, Bloch precisou desenvolver toda uma teorização sobre afetos, mais especificamente sobre o que ele conceitua como “afetos expectantes”. Os "afetos expectantes" e seus desdobramentos no mundo social serão nosso apoio para o desenvolvimento de um esboço teórico-interpretativo para a ação político-coletiva, nomeado pela teoria sociológica como “movimento social”.

Para facilitar a construção do texto e sua subsequente compreensão, a seguir apresentamos em abstrato os principais conceitos que mobilizaremos em nossa análise e depois passaremos para a construção de nossa interpretação de movimento social instrumentalizando o arcabouço teórico-conceitual blochiano dos afetos expectantes.

3.2 CIRCUITO DOS AFETOS EXPECTANTES: FOME, AFETOS EXPECTANTES, SONHOS DIURNOS E UTOPIAS

Quiçá, um ponto de partida fecundo seja perguntar: para Bloch, o que é o ser? Tradicionalmente, as respostas para essa pergunta oferecem definições que buscam definir o ser pelo que ele *é*. Porém, em Bloch as coisas se dão de modo diverso. Para Bloch o ser não *é*, para ele o ser *ainda-não-é*: “se o ser se compreende a partir do seu de-onde, então ele se compreende, a partir daí, apenas como um para-onde igualmente tendencial, ainda inconcluso” (Bloch, 2005, p. 28). Segundo Albornoz, a abordagem do ser em Bloch não se detém em pensar “de-onde” porque “para ele a pergunta fundamental se refere antes ao fim, àquilo para o qual tende o ser: a meta, o que está depois deste caminho todo” (Albornoz, 2021, p. 34). Isso significa que o ser em Bloch é processo, é inconclusão. Schütz, ao chamar a atenção para a afinidade ou similaridade entre os pensamentos de Freire e Bloch, ajuda-nos a compreender ainda melhor o sistema ontológico aberto, formulado por Bloch, “na medida em que o próprio ser humano é

esperança”. Contemporaneamente é preciso fazer duas ressalvas: a primeira é Hartmut Rosa, que em sua produção explora transcendências imanentes e a dimensão afetivas do ser humano, talvez o seu conceito de *ressonância* sintetize bem essa postura; a segunda ressalva é Fraser e Jaeggi, no esforço conjunto de crítica imanente ao capitalismo diagnosticam circulando no seio da sociedade e potencializando interpretações e posicionamentos regressivos o afeto *ressentimento* (2020).

parte constitutiva do devir processual do mundo, também ele não pode ser tomado como um ser acabado e pronto, ou, como expressa Freire: ele é um ser inconcluso” (Schütz, 2021, p. 211).

Segundo Albornoz “2021, p. 34) “o ser pleno ou verdadeiro não é nunca presente”, isso porque o ser para Bloch caracteriza-se pelo movimento direcionado para o futuro, age no presente antecipando o futuro. O ser humano age, move-se, porque deseja, dá forma aos desejos para frente fabulando, elaborando sonhos diurnos, talvez até utopias. Nessa esteira, Schütz (2021, p. 212) afirma que “os sonhos diurnos são, portanto, a primeira indicação material de que o próprio futuro se aninha diretamente no presente”. Sobre o “não” do ser que “ainda-não-é”, Albornoz esclarece que “o “não” indica o vazio no que é, no que está aí; é também não só “não”, mas “não ter” e caracteriza a imperfeição, a falta, o “escuro do momento vivido [...] o “não” é relativo a um ter” (Albornoz, 2021, p. 35). Essa capacidade humana de consciência da incompletude, movimento inesgotável de construir a si próprio (pois a construção nunca se completa) mirando o “para frente”, diagnosticando o presente para formular objetos utópicos e agir para realizá-los, viabiliza-se através da circuitaria dos afetos expectantes.

O que são? De onde nascem os afetos expectantes? A resposta reside em um círculo composto por duas dimensões: natureza e sociedade⁴¹. Ernst Bloch, em “O princípio esperança” (2005), demonstra como os afetos expectantes são acionados no círculo interior do sujeito a partir de experiências vivenciadas no mundo objetivo, no mundo social e como o sujeito elabora e organiza esses afetos a partir de conteúdos sociais e os canaliza, já dotados de uma linguagem socialmente compreensível e vinculante, novamente para o mundo social. As afecções desencadeadas no círculo psíquico-corporal⁴² a partir de experiências no e com o mundo social, está ligado à natureza, mas desde o início liga-se ao mundo social enquanto fonte da afecção e na medida em que o ser humano aprende desde tenra idade a relacionar-se com esses afetos através dos conteúdos que a sociedade lhe alcança.

Ao nomearmos os afetos, já os estamos significando-os socialmente, direcionando-os socialmente. A linguagem (que é em si uma instituição social) permite que o ser humano dê sentido social aos afetos e canalize a sua satisfação e insatisfação para a sociedade. Conforme Bloch (2005, p. 73), “o mundo dos afetos é regido pelo amor a algo, pela esperança de algo,

⁴¹ Contemporaneamente, o ancoramento psicanalítico dos afetos, ao mesmo tempo, na natureza e na sociedade, realizado por Bloch, encontra respaldo nas descobertas e produções do campo da neurociência. Tal perspectiva pode ser encontrada em “O erro de descartes”, obra de António Damásio, apresentada no capítulo anterior.

⁴² Quanto ao ancoramento efetuado por Bloch da capacidade utópica do ser humano também na natureza, Schütz (2021, p. 213) afirma: “para Bloch, o caráter utópico do ser humano, embora possa ser alcançado e tematizado pelo pensamento crítico, tem sua origem na própria natureza, ainda que, eventualmente, esta seja especificamente a natureza humana. Pode-se, inclusive, afirmar que a utopia já está ‘naturalmente’ disponível na vida humana, que ela é, inclusive, constitutiva de própria vida humana. Prova disso é que não podemos nos decidir arbitrariamente por um desejo, por um querer”.

pela alegria trazida por algo. De qualquer maneira, nem existiriam aversões ou anseios sem esse algo exterior que os provoca”. Ou seja, aqui fica evidente, para Bloch, tanto afetos negativos quanto positivos, como veremos adiante, tem sua origem no mundo social, no “lá fora”. Interessa-nos, nesse trabalho, o momento social dos afetos, como motivam a ação dos sujeitos, como relacionam-se com conteúdos normativos e como repercutem na sociedade. Vejamos a seguir o caminho percorrido por Bloch para chegar no que ele chama de *afetos expectantes*.

3.2.1 “A pulsão mais confiável”: a fome

Para Bloch, a *fome* é o ponto de partida, para ele essa é a pulsão mais básica e mais confiável (Bloch, 2005, p. 77). Aqui Bloch apõem-se à teoria freudiana, sem abandoná-la, quando essa coloca a libido como pulsão fundamental. A ação humana para saciar as suas diferentes fomes e apetites é ativada pelo impulso de “autopreservação” (Bloch, 2005, p.70). A autopreservação, entre os seres humanos, não se resume a suprir as necessidades básicas primárias, notadamente, a fome biológica que visa fornecer suprimentos ao corpo, mas também outras necessidades intimamente ligados à sociedade, ao ser humano inserido em contextos sócio-históricos: “autopreservação significa, em última instância, o apetite de proporcionar condições mais adequadas e apropriadas ao nosso si-mesmo a desdobrar-se, este si-mesmo que começa a se construir por meio da solidariedade e enquanto solidariedade” (Bloch, 2005, p.72). O impulso de autopreservação ligado a fome “se modifica conforme o modo e os conteúdos com os quais é satisfeito: e isso não apenas na esfera da história de vida individual, mas também social, cultural e historicamente” (Schmied-Kowarzik, 2019, p. 26).

Portanto, a fome em Bloch, deve ser corretamente compreendida tanto como “barriga roncando”, fome física, quanto como fome simbólica, espiritual, cultural. Segundo Albornoz, para Bloch, “não existe só uma fome física, a fome do alimento do corpo; há também a fome afetiva, a sentimental, a erótica, a intelectual” (Albornoz, 2021, p. 20). A fome é uma pulsão que acompanha o ser humano por toda sua vida. Ao serem saciadas, as fomes desaparecem (física e simbólica), mas apenas momentaneamente. Cedo ou tarde o ser será, novamente, aplacado pela fome. A fome, por sua inescapabilidade e por ser responsável por colocar o ser humano em movimento para saciar seus apetites, é ponto arquimédico sobre o qual Bloch ergue seu edifício ontológico do ainda-não. Quanto a isso, comenta Albornoz, “o sentimento e a consciência da falta do alimento, bem como a fome afetiva ou sentimental, erótica, intelectual, que se chama de desejo, já prefiguram o ser do homem como inacabado, tendência para o outro,

para ser outro e para ser mais, sempre como sujeito expectante, como aquele que a cada passo ainda não é completamente”.

No momento em que o ser é levado pelo impulso de autopreservação a estabelecer laços de solidariedade, a autopreservação transmuta-se em autoexpansão, o sujeito transcende o si-mesmo em direção ao outro, amplia-se no mundo e amplia sua noção sobre mundo: “o não ao ruim existente e o sim ao melhor em suspenso são acolhidos pelos carentes no interesse revolucionário [...] a fome se transforma, como fome instruída, numa força explosiva contra a *privação* [...] o si-mesmo não só procura se preservar: ele se torna explosivo, autopreservação se torna autoexpansão” (Bloch, 2005, p.77).

Portanto, segundo Bloch, a pulsão da fome repercute desencadeando o impulso por autopreservação e, subsequentemente, em uma escala qualitativa, transmuta-se em impulso de autoexpansão. Em comum esses impulsos impelem: “da fome elas brotam como pulsões “sentidas”, como sentimentos pulsionais, nos quais o anseio ou a aversão tomam consciência de si mesmos com maior ou menor intensidade. Essas pulsões que impelem não apenas de modo imediato, mas também como sentimento são as emoções [...] ou afetos” (Bloch, 2005, p. 72). Evidencia-se que em Bloch, a ação humana (que também compreende elaboração) é primariamente alimentada, motivada e gerada pela pulsão da fome e por seus desdobramentos impulsivos: autopreservação e autoexpansão. A esse respeito o comentário de Albornoz nos é complementar:

para Bloch, a teoria dos impulsos não serve apenas para psicanalisar ou para criticar a sociedade contemporânea, mas deve servir para descobrir mais eficazmente os dinamismos básicos do mundo humano, com vistas à ação. Através da fome, o impulso dos desejos, do sonho acordado, constantemente desperta a consciência, obrigando o homem a sair de si mesmo, a se arriscar na busca de satisfações que ainda não encontrou na realidade imediata (Albornoz, 2021, p. 22).

3.2.2 Afetos expectantes: fonte e realização no mundo “lá fora”

Ancorados na pulsão (fome) e impulsos (autopreservação e autoexpansão) que impelem, mesmo que ainda sem objeto definido, porque esse “algo exterior não precisa ser definido antecipadamente” (Bloch, 2005, p. 73), brotam os afetos. Bloch refuta todas as tentativas anteriores de ordenação e classificação dos afetos. Segundo ele todas essas tentativas são insatisfatórias porque tentaram fazer isso a partir de fora. Tentaram catalogar os afetos a partir da sua relação com seu objeto, seus propósitos, isto é, a partir de fora. Por isso, tratam-se de tentativas de classificação superficiais. Segundo Bloch (2005, p. 75), foram diferenciados os afetos “que amadurecem rapidamente e os que amadurecem devagar, os que desaparecem

rapidamente e os que se estranham [...] de acordo com a intensidade [...] repulsão ou atração”. Para Bloch (2005, p. 74) os afetos são “primeiramente estados de si-mesmo”, por isso eles devem ser definidos a partir dos estados de ânimos, o humor que despertam e do “*appetitus* experimentado” (Bloch, 2005, p. 76).

Bloch propõem a categorização dos afetos a partir de seu interior, a partir de suas características próprias. Para o autor o que define e conecta todos os afetos é fato de todos portarem, em diferentes graus, anseio, desejo, *appetitus* por algo que no começo ainda não possui objeto definido. No princípio, os afetos “têm a si mesmos como estados intensivos, porque são movidos principalmente pelo almejar, pelo impulso, pelo intencionar que está na base de todos os atos intencionais e também dos imaginativos e cognitivo-avaliativos”⁴³ (Bloch, 2005, p. 73). Os afetos nascem intransitivos e

levam consigo conteúdos imaginativos “fundantes” sem consistência ou mesmo sem nenhum conteúdo. Todavia, quanto mais se acumulam estes conteúdos ligados à sensação e à imaginação, tanto mais claramente esses processos intransitivos tornam-se transitivos e associados a um objeto: se o vago anseio se transforma em desejo pleno de conteúdos ao imaginar seu objeto, da mesma forma o mundo dos afetos é regido pelo amor a algo, pela esperança de algo, pela alegria trazida por algo (Bloch, 2005, p. 73).

É apenas ao longo da experiência do sujeito no mundo que o objeto de desejo vai sendo elaborado, criado, paulatinamente ganha conteúdo. Se, por um lado, os afetos são processos que ocorrem no círculo interno do sujeito, por outro, eles emergem, são disparados por experiências no e com o “lá fora”, experiências no mundo social, experiências com a realidade objetiva: “nem existiriam aversões ou anseios sem esse algo exterior que os provoca” (Bloch, 2005, p. 73). Tanto o conteúdo através do qual os afetos serão elaborados internamente (a linguagem, por exemplo) quanto o objeto ao qual serão direcionados, são eminentemente sociais.

Sobre esse terreno Bloch propõe categorizar os afetos em dois grupos: “afetos plenificados” e “afetos expectantes” (Bloch, 2005, p. 76). Os afetos plenificados são aqueles cujo acesso ao objeto portado pelo desejo está imediatamente acessível no mundo social. Exemplos de “afetos plenificados”: inveja, ganância e veneração. Segundo Bloch, essa classe de afetos possui “uma intenção pulsional de curto alcance, cujo objeto pulsional está disponível

⁴³ Pertinente registrar, nessa passagem fica expresso o entendimento de Bloch sobre a intricada relação entre afetos e razão, em sua abordagem afetos são tanto sensações no corpo quanto estruturas cognitivas. Assim, ele vai ao encontro dos estudos contemporâneos sobre o tema. Há aqui ainda um outro elemento salientado por Bloch, implicado nos processos afetivos-cognitivos, a imaginação. Devido aos objetivos desse trabalho, não abordaremos essa questão, mas certamente no futuro é necessário avançar na investigação a respeito da relação entre afetos, razão e imaginação. Quanto a isso, para não perder a intuição e devida a provável relação, Damásio (2012) afirma que o raciocínio humano (dimensão cognitiva) ocorre predominantemente através de imagens.

– se não na respectiva acessibilidade individual, então no mundo já ao alcance da mão” (Bloch, 2005, p. 76). Os “afetos expectantes” são aqueles que portam objetos de desejo não imediatamente acessíveis ao sujeito no mundo social. Exemplos: angústia, medo, fé, esperança. Os afetos expectantes “possuem uma intenção pulsional de amplo alcance, cujo objeto pulsional não está disponível na respectiva acessibilidade individual e tampouco no mundo ao alcance da mão, tendo lugar, assim, ainda na dúvida de sua finalização ou de sua ocorrência” (Bloch, 2005, p. 76-77).

A diferença fundamental entre os afetos expectantes e os plenificados é que aqueles possuem caráter “antecipatório incomparavelmente maior de sua intenção, de seu conteúdo, de seu objeto” (Bloch, 2005, p. 76). Para Bloch, todos os afetos estão ligados temporalmente ao futuro. Porém, diferenciam-se porque os afetos plenificados associam-se a um “futuro inautêntico”, isto é, “um futuro em que nada objetivamente novo acontece”, por outro lado, os afetos expectantes estão ligados à instituição de um “futuro autêntico” na medida em que portam o “futuro do ainda-não, do que objetivamente ainda não existiu desse modo” (Bloch, 2005, p. 77). São afetos expectantes porque os conteúdos dos desejos derivados desses afetos voltam o sujeito para o futuro fazendo-o agir com vistas a antecipar o futuro. Em outras palavras, os afetos expectantes levam o sujeito a agir no presente para dar vida, dar forma, materializar através da imaginação os seus desejos na forma de sonhos diurnos, e a mover-se no mundo social-histórico objetivo, no sentido de analisar a viabilidade de realizá-los e, caso, julgue possível, agir para levá-los a cabo.

Interessa-nos no escopo desse trabalho o referencial construído por Bloch em torno dos afetos expectantes. Isso porque entendemos ser essa a classe de afetos fundamental para a construção de uma interpretação afetiva dos movimentos sociais. Essa intuição ancora-se em uma dedução bastante elementar: não seriam os movimentos sociais uma forma de ação coletiva de pessoas motivadas por afetos expectantes, uma vez que buscam por algo que ainda não tem, muitas vezes buscam por algo que ainda sequer existe (utopia) e que desejam? Desse modo, vejamos a partir de agora de modo mais detido a elaboração blochiana a respeito dos afetos expectantes.

3.2.3 Afetos expectantes positivos e negativos: angústia e esperança

Segundo Bloch, os afetos expectantes diferenciam-se internamente entre positivos e negativos. A intenção de todos os afetos expectantes, de diferentes modos, “indica para frente, o contexto temporal de seu conteúdo é o futuro” (Bloch, 2005, p. 109). Os afetos expectantes

negativos são “angústia, medo, pavor e horror”, e os positivos são “esperança e confiança” (Bloch, 2005, p. 112-113). Os afetos expectantes negativos, podem se tornar “uma paixão não menos que a esperança” (Bloch, 2005, p. 109). Bloch (2005) define a angústia como o primeiro e fundamental afeto expectante negativo. Nas palavras do próprio autor o “angustiado nunca vê de modo definido diante de si ou em torno de si aquilo que sopra na sua face: esse sentimento é vacilante não só na sua expressão corporal, mas também quanto ao seu objeto” (Bloch, 2005, p. 111), no entanto, a angústia “é inquietadora, flutuante, ainda está configurada pela disposição de humor e pelo indeterminado, até pelo não decidido do seu objeto” (Bloch, 2005, p. 112). Em sua teorização da angústia, Bloch critica Heidegger e Freud. O primeiro é criticado porque absolutizou a angústia transformando-a no afeto predominante, porém era apenas o afeto predominante, à época, afetava em especial a pequena burguesia em função da crise permanente gerada pelo capital monopolista. Freud, por seu turno, é criticado por Bloch pela parcialidade de sua análise a respeito da angústia. Freud vincula a angústia unicamente ao ato do nascimento. Em Freud, segundo Bloch, todas as expressões desse afeto ao longo da vida, inclusive na vida adulta do indivíduo, devem ser analisadas remontando ao nascimento, “mesmo em situações de perigo, mesmo a angústia da morte, seriam, portanto, meramente subjetivas e, portanto, regressivas” (2005, p. 87). Ainda em diálogo com Freud, mas agora em concordância com sua interpretação dos sonhos noturnos angustiantes enquanto decorrência de fobias e afetos desejanter reprimidos, mas indo além, Bloch postula que a angústia “ocorre de modo não só biológico, mas de um modo que pode ser constatado apenas em seres humanos, justamente como sonho angustiante, aí ele tem como base essencialmente bloqueios *sociais* do impulso de autopreservação” (Bloch, 2005, p. 87).

Como percebe-se, Bloch ancora a angústia em fontes sociais e não apenas biológicas. Ele entende que a angústia é tanto alimentada (nesse caso não nega a angústia do nascimento) quanto gerada (nesse caso amplia as fontes) por fontes sociais: “no que se refere às condições sociais existentes, que alimentam prodigamente tanto a angústia da vida quanto da morte, quando não as geram, foi inteiramente omitido o conteúdo referencial negativo, isto é, aquilo que provoca objetivamente a angústia” (Bloch, 2005, p. 111). Os estímulos, a fonte social que desencadeia a angústia é uma ameaça em seu princípio indefinida, mas sabe-se que é uma ameaça, é “aquilo que provoca e fundamenta a angústia pode provir de todos os lados, as suas aparições manifestas eram o medo de fantasmas e o horror noturno, sendo que ambos foram substituídos pelos atuais monstros e pesadelos que são de carne e osso, mas agem no escuro” (Bloch, 2005, p. 112).

É apenas com o medo, o segundo afeto expectante, que se poderá criar alguma associação mais objetiva com algo exterior. Pavor e horror são diferentes expressões do medo, o pavor é o modo “concentrado repentino” do medo, e o horror é o medo “concentrado e intensificado” (Bloch, 2005, p. 112). De qualquer forma, os afetos expectantes negativos são disparados nos casos em que o sujeito se sente *ameaçado*. No caso da angústia, não se sabe ao certo no princípio de onde especificamente emana a ameaça. No caso do medo, intui-se com um pouco mais de objetividade ao menos a direção de onde provém a ameaça. O horror e o pavor emergem do contato repentino com objeto indutor da ameaça (Bloch, 2005, p. 112). Todas as possíveis respostas geradas pelo sujeito a partir dos afetos expectantes negativos terá inexoravelmente tendências paranoicas e os sonhos diurnos que nascem do fermento dos afetos expectantes negativos “giram em torno de um incondicional negativo: o infernal” (Bloch, 2005, p. 113).

Para Bloch, o afeto expectante positivo por excelência é a esperança. A esperança tem como estímulo, fonte social, as vivências de privação, Bloch diz que a esperança brota do “não à carência” (Bloch, 2005, p. 16). Esse afeto é um dos mais exatos, “pois é pouco mutável, bem característica em sua intenção [...] capaz de correção e acuidade lógico-concreta [...] o que não faz parte nem [...] mesmo dos afetos expectantes negativos” (Bloch, 2005, p. 113). Afetivamente, a esperança é oposta ao medo e à angústia, cognitivamente é oposta à memória (Bloch, 2005). Isso é uma importante característica desse afeto, a esperança também conecta à razão, sobre isso Bloch afirma que se “trata de uma relação com um conjunto conceitual puramente cognitivo que de resto não é próprio de nenhum outro afeto” (Bloch, 2005, p. 113). Nussbaum (2018) fala-nos sobre a inteligência das emoções, Bloch aqui chama a atenção para a especificidade da “inteligência da esperança” (Bloch, 2005, p. 145). Bloch vai mais longe e estabelece uma correlação direta entre esperança e razão ao afirmar que “a razão não consegue florescer sem esperança, a esperança não consegue falar sem razão” (Bloch, 2006, p. 453).

No quadro teórico criado por Bloch, os afetos estão organizados em uma espécie de hierarquia, quanto mais ao topo, qualitativamente maior a inteligência do afeto, quanto mais próximo da base, menor a inteligência. A distinção fundamental feita por Bloch é entre afetos expectantes positivos e negativos. Os positivos estão no topo, os negativos na base. Dentre os positivos, a esperança está no topo, depois vem confiança, fé etc. Dentre os negativos, a angústia ocupa o topo, depois vem medo, pavor, horror. O potencial cognitivo desencadeado pelo medo é de baixa intensidade, mas sua capacidade de gerar respostas práticas e rápidas é impressionante, mesmo que no limite suas respostas possam produzir efeitos atroz.

Os afetos expectantes positivos e negativos, como visto, nascem ambos da pulsão da fome. Porém, diferenciam-se na medida em que são em sua própria constituição diferentes entre si e são desencadeados por diferentes experiências com o mundo social, o “lá fora”. A esperança irrompe marcadamente como resposta à miséria, às privações, às carências, materiais e ou simbólicas. De qualquer modo, os afetos expectantes positivos e negativos são afecções sentidas pelo sujeito em função de sua relação e experiência com o contexto socioestrutural. Nesse contexto, quando o sujeito experiencia vivências de miséria, privação, precariedade, a afecção decorrente é a esperança e, por outro lado, quando vivencia experiências de ameaça, a afecção decorrente é a angústia (entendida enquanto um tipo de medo ligado à autopreservação). Em um primeiro momento, muitas vezes, o sujeito, em qualquer dos dois casos, sente apenas sensações de desconforto, incômodo. Sintomas no corpo que significam rejeição ao vivido. Nasce o desejo ainda sem objeto definido. Após essa primeira experiência afetivo-somática, há uma progressão. Irrompem respostas afetivo-cognitivas, nomeadas por Bloch (2005, p. 79), como “sonhos diurnos”. Sobre esse salto qualitativo das sensações corporais para a elaboração de conteúdos para os desejos, Albornoz (2021) comenta que

para manter a consciência sistematicamente desperta, para obrigá-la ao mesmo tempo a esperar uma satisfação e a tender para um alvo mais exigente, é necessário que o choque provocado pelas sensações seja ultrapassado pela constituição de um imaginário. Daí a ênfase toda especial dada por Bloch à imaginação, uma função da consciência que o marxismo nem sempre reconheceu. É pela fabricação imaginária que os impulsos se elaboram, podem perder sua cruza de agitação e tornam-se desejo em vir a ser. sistematicamente desperta, para obrigá-la ao mesmo tempo a esperar uma satisfação.

3.2.4 **Sonhos de olhos abertos: sonhos diurnos esperançosos e angustiantes**

Os sonhos diurnos são sempre “sonhos de uma vida melhor” (Bloch, 2005, p. 79). Schütz (2021, p. 210) afirma que os sonhos “são essencialmente constitutivos da condição humana e nunca se deixam domesticar totalmente” e complementa chamando a atenção para o fato de que justamente nos piores momentos vividos é que eles se tornam mais importantes, pois “os sonhos diurnos a todo instante perpassam a vida humana e têm, por isso, uma função alentadora e vivificante” (Schütz, 2021, p. 210). Os sonhos diurnos são aqueles que o sujeito elabora de olhos abertos, conscientemente, na luz do dia ou no escuro da noite. Nesse sentido, como demonstra Bloch, são opostos aos sonhos noturnos, esses o sujeito tem ao fechar os olhos e adormecer, ocorre nos domínios do inconsciente. Segundo Bloch, nos sonhos diurnos “mesmo de olhos abertos, no seu íntimo a pessoa pode ver tudo colorido ou em forma de sonho”, no caso dos sonhos noturnos “é no sono que tem início o jogo de cores” (Bloch, 2005, p. 80). Outra

importante diferença entre os sonhos diurnos e os noturnos é o fato de que esses “se nutrem geralmente da vida impulsiva que ficou para trás, de *material imaginário* passado”, aqueles são “as prolepses da imaginação” (Bloch, 2005, p. 89). Albornoz ajuda-nos a entender melhor os sonhos diurnos:

os sonhos acordados são provocados pela nossa vontade, e estão, pois, ao alcance de nossa razão. É de certo modo uma técnica que o homem possui para se distinguir do presente imediato e esboçar de maneira imaginária outra situação. Pelo sonho acordado transcendemos nossa vida cotidiana, nosso presente, para o futuro. O sonho acordado é justamente essa maneira de transcender o presente para o futuro; nesse sentido, distingue-se radicalmente da lembrança. Nesses sonhos, ao contrário dos sonhos noturnos, que se gestam no inconsciente, a reflexão é imediatamente possível.

É na elaboração dos respectivos sonhos diurnos que a inteligência da esperança e da angústia passam a ter importância e tornam perceptíveis suas diferenças. O conteúdo, o objeto portado pelos sonhos diurnos será marcado pelo afeto expectante que lhes dá vida: no caso de sonhos diurnos concebidos pela esperança, terão em sua base a busca pela superação da miséria, da privação, da escassez, da precariedade vivida; no caso da angústia, o sonho diurno é geneticamente marcado pela intenção de remover, bloquear ou mesmo destruir a fonte da ameaça vivida e a subsequente reinstituição do estado de coisas vivido até o surgimento da ameaça. No caso da angústia, a vida era boa até o aparecimento da ameaça. No caso da esperança, a vida será melhor quando ocorrer a superação da precariedade vivida, quando ocorrer a libertação do cativo da privação.

A esperança é um afeto ligado a estruturas cognitivas robustas, eficientes, enquanto fio intersubjetivo, produz humanização. A angústia é um afeto ligado a estruturas cognitivas de baixa performance, enquanto fio intersubjetivo, produz desumanização. O afeto esperança produz diagnósticos e elaborações mais lúcidas sobre a realidade. O afeto angústia produz diagnósticos e elaborações mais confusos e paranoicos sobre o mundo fático. A angústia (entendida enquanto um tipo de medo, conforme Bloch) é um afeto elementar, acoplada em diversas espécies animais, inclusive na humana, é parte de primitivos sistemas de autodefesa⁴⁴. Mormente, as respostas geradas pela angústia são duas: lutar contra ou fugir da sua fonte causadora. No medo, não há muito tempo nem muita cognição disponível para elaborações, há muita energia canalizada para viabilizar respostas imediatas. Em contrapartida, a esperança, “é a mais humana de todas as emoções e acessível apenas a seres humanos” (Bloch, 2005, p. 77),

⁴⁴ Importante registrar que de modo algum estamos negando a importância do medo. Trata-se de um afeto fundamental para a existência humana, evolutivamente é muito eficiente para o ser humano adaptar-se a diferentes contextos, visando fazer manter a segurança. Porém, mostra-se problemático quando mobiliza intersubjetivamente ações coletivas.

ou seja, a esperança é um afeto tipicamente humano. A esperança é mais lenta e mais paciente, ela possui tempo e cognição, o que lhe permite produzir diagnósticos mais objetivos sobre as fontes produtoras da privação, elaborar planos e estratégias para superar a estrutura produtora da privação, elaborar objetos utópicos substitutivos às estruturas negadas e agir para instituir no mundo fático os objetos utópicos elaborados.

Partindo da ideia de que a humanização ocorre através da socialização, da relação com o outro, com o que não-sou-eu, da con-vivência com o diferente de mim. Tudo que facilita, propicia, fortalece as interrelações humanas sob a forma de reconhecimento recíproco, humaniza; o que atrapalha, impede, desestimula, desumaniza. A angústia, na medida em que produz rechaço (seja no enfrentamento ou na fuga de sua fonte), desumaniza; o radicalmente Outro (o estranho, o diferente, o estrangeiro) normalmente é identificado como fonte da ameaça vivida (mesmo que, normalmente, essa identificação seja incoerente e incorreta). A esperança humaniza na medida em que promove conexões, encontros com o Outro (seja o Outro familiar ou radicalmente Outro), o Outro para quem pertence aos núcleos dominantes da sociedade, é ele mesmo, na maior parte das vezes, o agente da esperança. Esperança e angústia, são afetos próximos e distintos, próximos porque ambos engajam o sujeito no mundo voltando-o para o futuro (por isso ambos são expectantes). Distintos porque possuem inteligências distintas e engajam o sujeito no mundo de modo distinto. Essas distintas inteligências dão vida à distintas imagens utópicas. A esperança produz imagens utópicas paradisíacas, a angústia figuras utópicas infernais. Nas palavras de Bloch (2005, p. 114), “os afetos expectantes negativos e suas imagens utópicas no fundo intencionam o *infernal* como seu incondicional, os afetos expectantes positivos têm, de modo igualmente incontornável, o *paradisíaco* como incondicional do seu objeto intencional terminativo”. Esses afetos, em suas diferenças, produzem diferentes sintomas no corpo, cognitivamente expressam-se de modo distinto, produzem distintas imagens utópicas e produzem diferentes formas de engajamento coletivo no mundo. Angústia e esperança, em sua similaridade, fazem como que os sujeitos ajam com vistas ao futuro, com a intenção de antecipar o futuro, fazem como que exista futuro no presente.

3.2.5 Consciência antecipatória e utopias concretas

Apesar das diferenças de conteúdo, a elaboração de sonhos diurnos e ou imagens utópicas, positivas ou negativas, ocorrem nos domínios de uma outra classe de consciência, que não são os tradicionais consciente-inconsciente. Bloch postula que as elaborações humanas de conteúdos utópicos ligados ao futuro ocorrem nos domínios do nomeado por ele como

“consciência antecipatória” (Bloch, 2005). Bloch atribui à consciência antecipatória toda uma circuitaria de criação utópica. Esse circuito, chamado amplamente por Bloch de “função utópica” é entendido por ele “como compreendida atividade do afeto expectante” (Bloch, 2005, p. 146). A consciência antecipatória serve especialmente para que os “retratos de vida melhor desejada e antecipada, tornem-se psicomaterialmente compreensíveis” (Bloch, 2005, p. 23), tanto para o próprio sujeito quanto para o mundo social em que está inserido.

“Efervescência utópica” (Bloch, 2005, p.194) caracteriza-se enquanto capacidade humana de prefigurar possibilidades futuras através da imaginação. A “efervescência utópica” dota o ser humano da capacidade de transcender a si-mesmo, o contexto social e de projetar-se no futuro através da fabulação de figuras imaginárias antecipatórias de uma vida melhor do que a realmente vivida. Bloch diz que essa capacidade humana de transcendência espaço-temporal é uma “transcendência sem transcendência” (Bloch, 2005, p. 146). A “efervescência utópica”, psiquicamente, ocorre nos domínios da consciência emancipatória ou do “ainda-não-consciente” (Bloch, 2005, p. 142). Nesse sentido, os sonhos diurnos, enquanto resultantes desse efervescer, são imagens que irrompem com os olhos abertos, no limiar entre o consciente e o ainda-não-consciente (o que não deve ser confundido com inconsciente), são respostas afetivo-somáticas e afetivo-cognitivas às carências, privações e ameaças cujo desejo é de superar, por isso os sonhos diurnos são sempre imagens de uma vida melhor.

O sonho acordado “pode proporcionar ideias que não pedem interpretação, e sim elaboração” (Bloch, 2005, p. 88). O fabular, o imaginar, o formular e construir imaginariamente situações e mundos diferentes e substitutivos ao realmente vivido são possibilitados pela capacidade humana de entrar em “efervescência utópica” (Bloch, 2005, p. 194) e a consciência antecipatória. A imaginação ocupa um importante lugar na circuitaria blochiana. É através dela que o indivíduo elabora seus desejos, lhes dá forma e conteúdo social. A imaginação cumpre a importante função de fazer a mediação entre a natureza (o desejo ainda ligado a fome, ligado à pulsão e aos impulsos) e a sociedade. Os objetos desejados são construídos pela imaginação a partir do material disponível no imaginário social em que o sujeito existe. Isso possibilita que os sonhos diurnos e utopias não sejam extraterrestres, isto é, desprovidos de uma elaboração e articulação linguística que os tornem socialmente compreensíveis, e nem elaborados com conteúdos social-históricos absurdos (ao menos nos sonhos “bem-feitos”). A imaginação cola imagens sociais nos desejos, é assim que ela lhes atribui conteúdo. A imaginação para Bloch, segundo Albornoz,

é poder produtivo, serve para prospectar e explorar as possibilidades que existem virtualmente e podem ser desenvolvidas e realizadas. O real esconde tendências que

são possibilidades, virtualidades, que cabe à consciência imaginativa e antecipadora descobrir. Pelo trabalho da imaginação orienta-se o futuro, sobre as condições virtuais do real (Albornoz, 2021, p. 23).

A factibilidade ou não do sonho diurno, a possibilidade ou não de deixar a “mera efervescência no círculo interior da consciência” (Bloch, 2005, p. 195), deriva sempre do processo de mediação em face da facticidade social. Isso é possível em função de dois aspectos fundamentais: 1) o ser humano entra em efervescência utópica; 2) a realidade social é processo, é fruto das interações que ocorrem a todo momento, é “a mediação vastamente ramificada entre presente, o passado pendente e sobretudo o futuro possível” (Bloch, 2005, p. 194).

Os sonhos diurnos podem transmutar-se em utopia ou não, mas as utopias são sempre fundadas a partir de sonhos diurnos. Sobre isso, Schütz nos diz que os sonhos diurnos são “o ponto de partida de todas as utopias, constituem o fundamento a partir do qual o pensar e o agir rumo a um futuro aberto se tornam possíveis” (Schütz, 2021, p. 210-211). Caso o sonho diurno, após o processo de mediação, reste factível, ganha o estatuto de “realmente possível”, isto é, “tudo aquilo cujas condições ainda não estão integralmente reunidas na esfera do *próprio objeto*, seja porque elas ainda estão amadurecendo, seja sobretudo porque novas condições – ainda que mediadas pelo existente – concorrem para a ocorrência de um novo real (Bloch, 2005, p. 195). Nesse caso, o sonho diurno recebe da realidade o correlato da concretude e, assim, transmuta-se em “utopia concreta”.

A “utopia concreta” (Bloch, 2005, p. 195) é, portanto, o núcleo composto pela elaboração e solidificação de sonhos diurnos similares entre si. É resultado de um processo, em um primeiro momento, individual e, em um segundo momento, coletivo: tudo nasce como afecção no corpo sem linguagem ou imagem; fermentar de sonhos diurnos no círculo interior da consciência antecipatória produzindo figuras de vida melhor; interconexão e parceria entre sujeitos expostos às mesmas afecções do mundo social e, por isso, portadores de sonhos diurnos da mesma natureza, cuja realização, após serem mediados em face do mundo instituído, demonstrou-se factível. A utopia concreta é uma antecipação do futuro, é um projeto que anuncia uma possível novidade factível de realizar-se no mundo, porém as condições para a sua realização ainda não existem por completo na efetividade social. A elaboração de uma utopia é fruto da ação e a sua realização requer ação. Sobre a utopia, Bloch explica que além de seu sentido habitual de algo quimericamente fantasioso, sem possibilidades de se realizar no mundo, utopia tem um novo sentido que é por ele sustentado como “sonho para a frente, da antecipação”, um outro sentido que “de modo algum é necessariamente alheio ao mundo, mas

sim inteiramente voltado para o mundo: o sentido de ultrapassar o curso natural dos acontecimentos” (Bloch, 2005, p. 22).

3.2.6 Esperança, angústia e suas inteligências

A partir do exposto, a respeito do circuito dos afetos expectantes, conforme elaboração de Bloch, e a apropriação criativa que fazemos desse referencial, adentraremos a porta aberta por Honneth e exploraremos a potencialidade afetiva para a ação coletiva. No entanto, indo um pouco além de Honneth, iremos também analisar a ação político-coletiva de classes, camadas e grupos sociais dominantes, não apenas as ações protagonizadas por classes, camadas e grupos sociais subalternizados.

Ancorado em Bloch (2005), Nussbaum (2018), Damásio (2012), Ahmed (2015), entendemos que toda e qualquer ação, independentemente do nível de racionalidade, é e será sempre marcada também por motivação afetiva. Nesse sentido, em nosso escopo, afetos e racionalidade não são coisas antagônicas e sim complementares⁴⁵. Porém, dependendo do tipo de afeto a motivar a ação, essa será menos ou mais lúcida. Em que pese esperança e angústia encontrarem na consciência antecipatória seu *locus* de elaboração, Bloch nos dá pistas acerca da assimetria cognitiva (quem sabe seja possível falar mesmo em assimetria de racionalidade) entre as ações motivadas e potencializadas pela esperança e as motivadas pela angústia. Como antes visto, a esperança possui também uma dimensão cognitiva, é lúcida e possui capacidade lógico-concreta. Por outro lado, a ação motivada pela angústia possui sérias dificuldades para identificar seus alvos e possui, junto com os demais afetos expectantes negativos, um caráter passivo, oprimido, preso.

De qualquer modo, do ponto de vista de uma teoria das emoções, em que pesem diferenças entre esperança e angústia, o entendimento de Bloch sobre os afetos expectantes serem ao mesmo tempo afeto e cognição, entendimento esse tomado como pressuposto no escopo desse trabalho, coloca-nos consonantes ao argumento de Ahmed (2015). Ahmed chama a atenção para o fato de que ao longo do desenvolvimento histórico das diferentes teorias das emoções constituíram-se basicamente dois entendimentos: ou as emoções ligadas a percepções corporais ou ligadas à cognição (Ahmed, 2015, p. 25). Porém, apoiando-se em Descartes,

⁴⁵ Aqui estamos também em acordo com Melucci quando esse afirma que é um absurdo, em especial, quando trata-se de movimento social, opor, de um lado, cognição e, de outro, sentimentos, emoções, paixões: “não há cognição sem sentimento e nenhum significado sem emoção” [No original: there is no cognition without feeling and no meaning without emotion] (Melucci, 1996, p. 71).

Ahmed propõe pensar as emoções ao mesmo tempo como percepção e cognição. Nesse ponto, nosso pressuposto coincide com o de Ahmed, uma vez que angústia e esperança são afetos, sensações, sintomas corporais provocados por fontes sociais e, ao mesmo tempo, uma forma de pensar, uma inteligência, uma razão. Como antes dito, esperança e angústia são também inteligências, porém qualitativamente diferentes entre si.

Aqui racionalidade está ligada a capacidade de elaborar utopias bem formadas, factíveis a partir de conteúdos dados pela própria sociedade e também a capacidade de mediar essas utopias em face do mundo fático e agir para realizá-las. Nesse sentido, racionalidade e imaginação estão inextricavelmente relacionadas. A imaginação é a ferramenta através da qual o sujeito elabora as formas, conteúdos, imagens, figuras utópicas de vida melhor. Para que esses conteúdos utópicos elaborados restem factíveis, é fundamental que sejam contidos, informados, orientados pela razão (pensamento estratégico, pragmático).

3.2.7 Imagens utópicas: angústia e o infernal, esperança e o paradisíaco

O surgimento de uma utopia concreta é necessariamente fruto da atividade da coletividade interconectada⁴⁶ através de uma mesma categoria de afetos expectantes (angústia ou esperança) que busca através da elaboração conjunta de conteúdos utópicos responder às fontes sociais disparadoras do afeto experimentado. No caso dos angustiados, serão elaboradas resposta às ameaças vividas, no caso dos esperançosos, formas de superar as privações vividas. Essa coletividade interafetivamente conectada compartilha dos mesmos sonhos diurnos ou de sonhos similares, e a partir deles cria suas utopias. Embora vários sujeitos possam compartilhar do mesmo afeto de base, dos mesmos sonhos diurnos ou de sonhos similares, o sonho é ainda um momento individual. A utopia é a progressão do sonho diurno, ela é a elaboração coletiva desses sonhos. Desta forma, a utopia é mais do que a soma de sonhos diurnos similares ou a

⁴⁶ Não pressupomos que a conexão interafetiva ocorra por “contágio” afetivo, isto é, as pessoas afetam-se umas às outras com um mesmo afeto: “eu contagio a outra pessoa com a esperança ou o medo que sinto”. Nosso pressuposto é tomado emprestado de Ahmed (2015), para essa autora as emoções movem-se através da circulação dos objetos, esses, por sua vez, “se vuelven “pegajosos”, o saturados de afectos, como sítios de tensión personal y social” (Ahmed, 2015, p. 35). Ahmed ainda assevera que os afetos não são apenas “movimento”, eles também produzem aproximações, conexões: “el movimiento no separa al cuerpo del "donde" en que habita, sino que conecta los cuerpos con otros cuerpos: el vínculo se realiza mediante el movimiento, al verse (con)movido por la proximidad de otros. El eles também produzem vínculos” (Ahmed, 2015, p. 36). Ou seja, a interafetividade origina-se de dinâmicas socioafetivas. No escopo de nossa abordagem, da relação dos sujeitos com estruturas sociais e padrões de sociabilidade (afetivamente “pegajosas”). Por estarem esses sujeitos estruturalmente localizados nos mesmos lugares sociais e serem igualmente afetados pela estrutura, compartilham o mesmo afeto e sonhos diurnos similares ou mesmo idênticos. Embora a interconexão afetiva não ocorra por “contágio”, é inegável que há o reforço recíproco do afeto de base por meio da sociabilidade da coletividade.

fusão de sonhos idênticos, ela é, qualitativamente, algo além e superior a mera soma de sonhos diurnos.

Para as utopias são transmitidas e transportadas as características do afeto de base que motiva cada um e conecta todos em uma coletividade. Aqui temos como pressuposto além da postulação do própria Bloch sobre a esperança ser um afeto e também uma cognição, a postulação de Nussbaum (2018), apresentada no capítulo anterior, de que os afetos (para ela as “emoções”) são também uma inteligência, são parte constitutiva da razão. No caso da conexão intersubjetiva através da angústia, a ou as utopias elaboradas e perseguidas serão marcadas pelo rechaço à alguma ameaça e a sua referência é o estado de coisas anterior ao aparecimento da ameaça. São utopias marcadamente paranoicas, intencionam o *infernal* (Bloch, 2005). No caso da conexão através da esperança, a ou as utopias elaboradas e perseguidas serão marcadas pela intenção de superação das situações de privação, carências vividas e a referência é um estado de coisas ainda-não experimentado, intencionam o *paradisiaco* (Bloch, 2005). São utopias marcadas pela lucidez. Afetos expectantes negativos e positivos dão vida a formas de ação coletiva, organização coletiva que se diferenciam quanto ao conteúdo utópico que perseguem, mas ambos se projetam no futuro, agem para antecipar o futuro, pois isso é característico de afetos expectantes positivos e negativos.

3.2.8 Um pouco mais sobre utopia

Antes de seguir, cremos ser importante dizer que no escopo desse trabalho partimos de uma noção ampliada de utopia. Convencionou-se chamar de utopia especificamente projetos amplos de sociedade, exemplos clássicos: utopia liberal, utopia socialista. Nós entendemos utopia para além dos grandes projetos. Utopias são também aquelas elaborações menores perseguidas pelos movimentos sociais no cotidiano da vida ordinária. Elas não visam necessariamente revolucionar a realidade social, mas sim instituir pequenas novidades ou transformações. Porém essas transformações não necessariamente são novidades, algumas vezes o conteúdo utópico é buscado no passado e a ação visa reinstituí-lo na realidade social ou então conservar a realidade instituída. Nesse sentido, nossa noção de utopia diferencia-se daquela forjada por Mannheim (1986, p. 66-67), para o qual utopia está ligada à novidade, à transformação e, ideologia, à conservação. Aqui, utopia pode ser um conteúdo social novo que se pretende instituir, pode ser um conteúdo social pretérito que se deseja reinstituir e ou algum conteúdo social já instituído que se deseja conservar. Ou seja, utopia caracteriza-se como conteúdo social imaginário com o qual a realidade social é fabricada, grupos oprimidos e

dominantes, ambos, tem sua ação orientada por e para a realização de utopias. No entanto, o afeto de base a motivar cada um desses grupos irá marcar e determinar o conteúdo normativo das utopias.

Rucht (2002) afirma que, massivamente, os movimentos sociais contemporâneos não perseguem mais utopias desejantes de transformação social em larga escala, não perseguem mais “projetos de sociedade” (Rucht, 2002, p. 21). Na maior parte dos casos, os movimentos atuais buscam interferir na política e reformas (Rucht, 2002, p. 19), perseguem “projetos na sociedade” (Rucht, 2002, p. 21). Grandes utopias de transformação generalizada da sociedade foram perseguidas por movimentos sociais na modernidade histórica, os exemplos mais notáveis, para Rucht, são: “liberalismo burguês radical e o socialismo primevo” (Rucht, 2002, p. 17).

Não fazemos esse corte radical entre grandes e pequenas utopias, tal como Rucht. Compreendemos que os movimentos sociais contemporâneos perseguem tanto utopias menores como parte ou momento das grandes utopias, quanto as perseguem de maneira independente, sem relação com grandes utopias. Analiticamente, o importante é que as pequenas utopias, tal como as grandes, são entendidas aqui como antecipação do futuro. Elas mobilizam e motivam ações no presente visando transformações no mundo social-histórico que ainda-não-chegou, mas está sendo fabricado através destas ações. Outro elemento comum, é o fato de que tanto as grandes utopias quanto as pequenas, são elaboradas pelo ser humano dentro e a partir do circuito dos afetos expectantes. Iremos nos referir a essas pequenas utopias ao longo do trabalho chamando-as também de imagem utópica, conteúdo utópico, objeto utópico, utopia.

As utopias perseguidas por movimentos sociais que chamaremos de utópico-esperançosos são formadas e informadas a partir de sonhos diurnos informados pela esperança e, por isso, essas utopias carregam conteúdos normativos *públicos, democráticos e vinculantes*. As utopias perseguidas por movimentos que chamaremos de utópico-angustiantes são formadas e informadas por sonhos diurnos angustiantes e, por isso, essas utopias carregam dentro de si conteúdos normativos *exclusivistas e regressivos*. Sejam utopias angustiantes ou esperançosas, ambas portam duas dimensões, uma negativa e outra positiva, ou não-desejo e desejo, isto é, toda utopia nasce como negação ao imediatamente vivido, seja negação à ameaça ou como “não ao precário”, e portam, ao mesmo tempo, conteúdos sociais elaborados positivamente em substituição à realidade negada. Ou seja, quanto ao potencial afetivo para a ação – diferente do constatado por Honneth quanto ao potencial moral para a ação – verifica-se que os sujeitos sabem o que não querem e elaboram minimamente também o que querem.

Analicamente esse enfoque teórico permite-nos, por um lado, enquadrar sob a categoria “movimento social” organizações coletivas de matiz ideológica distintas e, por outro lado, possibilita-nos diferenciar os movimentos entre si a partir do conteúdo ético-normativo nucleares das utopias que motivam suas ações. Em nossa proposta de enquadramento, agrupamos sob as duas categorias que criamos, movimentos utópico-esperançosos e utópico-angustiantes, tanto movimentos sociais, organizações coletivas, ações coletivas específicas quanto difusas. A seguir nos debruçaremos na análise dessas duas categorias de movimentos.

3.3 MOVIMENTOS UTÓPICO-ESPERANÇOSOS E MOVIMENTOS UTÓPICO-ANGUSTIANTES: DA ECLOSÃO

Importante começar esse tópico afirmando que nosso objetivo não é elucidar questões atinentes aos processos afetivos e emocionais individuais, isto é, não partimos da compreensão dos afetos como puro subjetivismo. Importa-nos chamar a atenção para a criação de conexões intersubjetivas e interafetivas a partir dos afetos expectantes: esperança ou angústia. Nesse sentido estamos alinhados tanto aos “objetos pegajosos” de Ahmed (2015, p. 35), que produzem afecções nos sujeitos e levam a criação de vínculos, quanto ao estruturalismo das emoções de Lordon (2018, p. 16-17), para ele “no hay transformación de las estructuras sin acción transformadora, es decir, sin acción política, y la acción política es un asunto de afectos y de deseos colectivos: los movimientos de poder (deseantes) determinados (afectivamente) a orientarse en un cierto sentido y a cumplir ciertas cosas para hacer o cambiar de una cierta manera sus marcos comunes”. Em outras palavras, esperança e angústia não brotam aleatoriamente nos sujeitos, compreendemos esses afetos, no escopo de nossa interpretação de movimentos sociais, enquanto afecções derivadas das experiências de classes, camadas e grupos sociais com a sociedade. Lembramos o que foi anteriormente: para Bloch (2005), a fonte social da angústia são as vivências de ameaças, a fonte social da esperança são as vivências de ameaças, carências. Portanto, experiências específicas desencadeiam afetos específicos: angústia, está ligada a vivências coletivas de ameaças sociais; esperança, está ligada a vivências coletivas de privação, escassez social.

Nessa esteira, queremos buscar interpretar os movimentos sociais quanto a sua constituição e estabilização tendo como ponto arquimediano os afetos expectantes, o afeto coletivamente vivenciado (“deseos, afectos colectivos”, como diz Lordon) que participa da instituição de um movimento social e da produção de sua identidade, isto é, sua conexão interafetiva. Portanto, não é nosso objetivo, e tão pouco é, desde um ponto de vista sociológico,

pertinente ao nosso estudo analisar processos afetivos que se desenrolam na vida íntima de cada sujeito (esse recorte dos afetos focado no indivíduo é peculiar à psicologia). Esperança e angústia são os afetos que estão no centro de nossa análise, mas em nível coletivo, logo, em nível individual um sujeito que participa de um movimento esperançoso pode, deve-se presumir que de fato, sinta medo, angústia, ódio. O contrário também acontece, um sujeito partícipe de um movimento angustiante sente esperança e muitos outros afetos (amor, fé, alegria, tristeza etc.). Porém, isso não nos é interessante aqui, interessa-nos o afeto de base coletivamente partilhado pelo movimento em sua constituição, pois acreditamos que esse afeto condicionará a reprodução do movimento no tempo e espaço, seus objetos utópicos, suas estratégias de ação e suas leituras sobre o mundo, isto é, sua identidade.

Essa elucidação permite-nos compreender a participação dos movimentos sociais nos processos de fabricação da realidade social que podem produzir conservação ou transformação de estruturas sociais. Movimentos angustiantes tendem a agir para conservar, reproduzir estruturas sociais hierárquicas e desiguais. Movimentos esperançosos agem para transformar essas estruturas e instituir novos padrões horizontais de sociabilidade. Em síntese, nessa tese partimos do entendimento de que esperança e angústia são afetos fundamentais para a constituição de ações coletivas; assim como amor é importante para a instituição familiar; a fé para as instituições religiosas; a amizade para organizações e associações de amigos e assim por diante.

Mas por que esperança e angústia são os afetos fundamentais para os movimentos sociais? Porque em nossa interpretação os movimentos sociais são um tipo de ação coletiva que busca participar da fabricação da realidade social antecipando o futuro. Os afetos que motivam os indivíduos para agir voltados para e em função do futuro são os afetos expectantes: “em todos afetos expectantes, a intenção indica para frente, o contexto temporal de seu conteúdo é o futuro” (Bloch, 2005, p. 109).

3.3.1 Fonte instituinte dos movimentos esperançosos e angustiantes: “objetos pegajosos”

Nussbaum sustenta que as emoções: “são avaliações ou julgamentos de valor, que atribuem a coisas e pessoas fora do controle da própria pessoa grande importância para o próprio florescimento dessa pessoa”⁴⁷ (Nussbaum, 2018, p. 4). Tal definição das emoções nos

⁴⁷ No original: “This view holds that emotions are appraisals or value judgments, which ascribe to things and persons outside the person's own control great importance for that person's own flourishing” (Nussbaum, 2018, p. 4).

é útil para fundamentarmos a origem social das fontes que levam à instituição de movimentos sociais esperançosos e angustiantes. Ambos surgem de distintas experiências individualmente vividas, mas experimentadas sempre por coletividades: classes, camadas e ou grupos sociais. Movimentos utópico-esperançosos tem sua origem em experiências de escassez, privação. O movimento social esperançoso é uma resposta coletiva a situações e contextos de escassez e privação externa aos indivíduos, na avaliação deles, transformar esses contextos criará condições para o florescimento de todos e de cada um. O movimento social angustiante, similarmente ao esperançoso, é uma resposta coletiva desencadeada por situações e contextos externos que na avaliação dos indivíduos são ameaças, fazer cessar a ameaça é o modo pelo qual a coletividade entende ser possível todos e cada um florescer ou tornar a florescer. Vejamos isso de modo mais detalhado.

Para refletir sobre os processos que levam à instituição, eclosão de movimentos esperançosos e angustiantes é ainda fecundo recuperarmos a definição de “afeto” oferecida por Spinoza: “por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (Spinoza, 2016, p. 98). O comentário de Oliveira, sobre a formulação spinoziana de afetos, nos é elucidativo:

as afecções são o corpo sendo afetado pelo mundo. É o encontro pontual de um corpo com outro. Somos corpos que se relacionam com outros corpos, quando sofrerem suas afecções, quando somos afetados pelos outros corpos, sofreremos uma alteração, uma passagem, nossa potência aumenta ou diminui (Oliveira, 2016, p. 78).

Movimentos utópico-esperançosos e movimentos utópico-angustiantes constituem-se por diferentes afecções, ou motivações (terminologia sociológica). Essas diferentes afecções, isto é, esse encontro dos corpos com outros corpos (que em sociologia podemos chamar de sociabilidade), ou com estruturas sociais (que podemos pensar em termos de “corpos sociais, institucionais”), desencadeiam, produzem diferentes afetos. Esses diferentes afetos estruturam diferentes conteúdos utópicos e respostas.

A gênese dos movimentos esperançosos está na relação de seus partícipes com estruturas sociais de privação, precariedade e escassez. Em outras palavras, esses movimentos nascem das afecções decorrentes da relação dos sujeitos com estruturas de precariedade e escassez. A afecção produzida e predominante nesses casos é o da esperança, e ela conduz à ação. A partir de Ahmed, podemos pensar que as estruturas produtoras de escassez, desigualdade são “objetos pegajosos” (Ahmed, 2015, p. 35) de esperança. A esperança “gruda” nos indivíduos que interagem com esse objeto. Deste modo, a coletividade esperançosa não se

constitui por contágio e sim por compartilhamento da esperança originada pela interação com o mesmo objeto. Essa experiência similar deve-se ao fato de os indivíduos compartilharem a mesma localização socioestrutural, ocupam o lugar de subalternos. É da esperança em viver um contexto outro que nascem os objetos utópicos desejosos por viver uma situação nova e melhor do que a imediata e realmente vivida.

A escassez, a precariedade, as privações não são em si causa suficiente para a constituição e ação desses movimentos. Pensamos que não há possibilidade de ação unicamente para suprir carências. Não há ação sem conteúdo positivo⁴⁸. Por isso, em nossa interpretação, esses movimentos agem tanto em função do “não à carência” quanto agem em função da perseguição de imagens utópicas de uma vida melhor. Esses movimentos originam-se de classes, camadas e grupos sociais historicamente subalternizados, oprimidos: trabalhadores empobrecidos, mulheres, negros, indígenas, homossexuais – o que não quer dizer de modo algum que sujeitos situados nesses lugares sociais e com essas identidades não possam engajar-se em movimentos angustiantes. A falta, a carência, a privação devem ser compreendidas em sentido amplo, não apenas escassez material, mas também como privação de liberdade, de igualdade, de reconhecimento.

A escassez, nessa interpretação, é apenas um momento abarcado pela esperança, mas por si só é incapaz de motivar a ação. A escassez, a precariedade, a carência, a privação são disparadores da negação de si mesmas, são o conteúdo negativo, o não-desejo da utopia. E a negação, que já é esperança, faz eclodir imagens utópicas substitutivas ao contexto negado, essas imagens são o conteúdo positivo da esperança. Sozinha, a escassez não é capaz de gerar mobilização para a ação coletiva, para a luta social. É preciso que seja conjugada com algum conteúdo positivo, com alguma imagem utópica elaborada positivamente em substituição à realidade de escassez ou privação que está sendo negada. Ou seja, o movimento social que tem na esperança o combustível para sua ação, em função desse afeto, age a um só tempo animado por conteúdos negativos e positivos. O movimento porta um “não” ao realmente vivido e um “sim” ao que ainda-deseja viver.

⁴⁸ Aqui nos diferenciamos do interacionismo simbólico o qual atribui a emergência dos movimentos sociais a estruturas de privação socioeconômica (Gohn, 2011, p. 30). Sendo Herbert Blumer, o mais destacado teórico de movimento social desta escola, para ele os movimentos sociais são fruto da insatisfação com a forma de vida material experienciada pelos sujeitos (Blumer, 1939). Nossa abordagem diferencia-se na medida em que compreendemos os movimentos sociais como, ao mesmo tempo, negação ao vivido (não apenas na dimensão socioeconômica, mas também normativa e simbólica) e afirmação de uma nova ou outra forma social substituta ao que está sendo negado. E a negação ao vivido e a afirmação ao que ainda não foi instituído é fortemente impulsionado e estruturado pelos afetos expectantes.

Por outro lado, a gênese dos movimentos angustiantes é constituída por angústia. Esse afeto decorre das afecções originadas por vivências de ameaças a estruturas sociais, a formas de vida, padrões de sociabilidade valorizadas e significativas para classes, camadas e grupos sociais, dominantes. O afeto da angústia conduz à ação, pois como postula Bloch (2005) os afetos expectantes negativos também produzem paixões, engajamento. A partir de Ahmed, podemos enquadrar as ameaças às estruturas sociais, formas de vida e padrões de sociabilidade, estimadas por esses grupos, enquanto seus “objetos pegajosos” (Ahmed, 2015, p. 35) de angústia. A angústia “gruda” nos sujeitos que interagem com esse objeto. A ação coletiva organiza-se em torno da angústia compartilhada não por contágio, mas por compartilhamento da angústia decorrente da interação com o mesmo “objeto pegajoso”. Essa experiência similar, que desencadeia o mesmo afeto, deve-se ao compartilhamento da mesma localização socioestrutural por parte dos protagonistas desses movimentos. Todos ocupam o lugar de dominadores nas estruturas de sociabilidade estimadas, mas que estão sendo ameaçadas.

Essas ameaças nascem da instituição de transformações ou da mera possibilidade de isso ocorrer no arranjo social. Mas não quaisquer transformações, apenas daquelas que coloquem em risco padrões de sociabilidade ou estruturas sociais valorizadas e importantes para as classes, camadas e grupos sociais historicamente dominantes que se sentem ameaçados em face dessas possíveis novidades e mesmo pela realização dessas novidades esperançosas. Em geral, a angústia provocada pela ameaça ou mesmo por alguma novidade já instituída por alguma transformação realizada, é provocada pela ação dos movimentos esperançosos e de suas pequenas ou grandes redenções conquistadas ou pretendidas.

Há ainda uma outra fonte para a angústia mobilizadora desses movimentos: as precarizações produzidas pela ineficiência da esfera econômica. Os impactos negativos produzidos pelo sistema econômicos causam também transformações indesejadas nos padrões de sociabilidade e em estruturas sociais estimadas por esses grupos. No entanto, o diagnóstico sobre o culpado ou a fonte da angústia experimentada ante a ameaça não muda, a culpa pela ruína segue sendo atribuída ao outro, os movimentos esperançosos. Se isso é fantasia ou não, importa menos, importa é que na facticidade isso determina as ações desses movimentos. Há uma espécie de interdição para a realização de um diagnóstico capaz de constatar que em alguns casos a fonte da ameaça decorra da estrutura econômica. Isso ocorre porque o capitalismo é parte das estruturas sociais estimadas e defendidas por esses movimentos, é parte do mundo a ser conservado porque é desejado. Por outro lado, para certos movimentos esperançosos, a estrutura econômica capitalista é entendida como uma das estruturas a ser superada, por ser ela produtora de desigualdades e diferentes formas de dominação (sexual, racial, de classe).

Como antes visto, a realização de objetos utópico-esperançosos inevitavelmente institui, ou pretende instituir, transformações e ou alterações em estruturas sociais. As ações esperançosas, via de regra, pretendem produzir alterações em estruturas sociais que sustentam padrões de sociabilidade ancorados em desigualdades e privações cujas classes, camadas e grupos sociais beneficiários dessa dinâmica são exatamente os que responderão à ameaça organizando-se coletivamente para a luta social tendo como principal fio intersubjetivo e interafetivo a angústia vivida por todos e cada um de seus integrantes: essa é a gênese afetiva dos movimentos utópico-angustiantes. Nesse caso, a ameaça que induz a angústia nesses grupos sociais é a novidade ou possibilidade de novidade perseguidas pelos movimentos esperançosos.

É importante dizer que a ação coletiva motivada pela angústia não ocorre como resposta pragmática e fria para a proteção de privilégios. Ocorre que as transformações emancipatórias portadas pela esperança são vividas como ameaça à própria vida de quem rechaça essas transformações. As estruturas de desigualdades são naturalizadas, por isso, vistas como naturais pelos grupos sociais que se beneficiam delas. Tomando como referência as significações que compõe o imaginário social que dá sentido e de onde são extraídas as justificações para as configurações sociais desiguais e subalternizantes, trata-se de uma ordenação justa do mundo (ordenação essa que emana de alguma estrutura heterônoma socialmente validada por esses grupos, como será visto mais adiante). Os lugares privilegiados, resultantes de diferentes formas de dominação, podem ser de ordem econômica, social, política, sexual, étnico-racial, religioso etc.

Como visto, movimentos angustiantes e esperançosos elaboram diferentes interpretações para dar conta das fontes sociais desencadeadoras de suas respectivas afecções de base. A partir dessa interpretação, traçam diferentes estratégias de ação para superar o não-desejo: no caso dos angustiantes, neutralizar as fontes sociais da ameaça geradora da angústia; no caso dos esperançosos, superar as fontes sociais da escassez, da privação; e, por outro lado, ambos movimentos elaboram positivamente seus desejos sob a forma de conteúdos utópicos para substituir na facticidade social o não-desejado.

Os movimentos utópico-esperançosos, como já anunciado, tendem a interpretar que a realização de suas imagens utópicas requer a transformação de estruturas sociais produtoras e reprodutoras de desigualdades e dominações. Nesse sentido, suas utopias expectam exatamente abolir desigualdades e dominações e instituir novas estruturas sociais que sustentem sociabilidades que tragam mais liberdade e igualdade, material e simbólica, para si e para o

máximo de pessoas⁴⁹. Portanto, é condição *sine qua non* para que as utopias esperançosas se realizem a transformação de estruturas sociais produtoras e reprodutoras de desigualdades e dominações. Logo, de modo diverso aos movimentos angustiantes, para os movimentos esperançosos o agente responsável pela produção da realidade negada não é um grupo social em específico corporificado na figura de um “inimigo”, e sim a lógica de estruturação da própria sociedade.

Para ilustrar, vejamos como isso articula-se empiricamente para alguns movimentos esperançosos. O movimento feminista, por exemplo, não propõe a abolição física de homens, e sim a transformação de estruturas sociais patriarcais responsáveis pela produção e reprodução da desigualdade de gênero e da dominação masculina. O Movimento Sem-Terra não propõe a abolição física do latifundiário, e sim a abolição do latifúndio por meio de transformação do aparato jurídico-político que sustenta a existência desse modelo de propriedade e a desigualdade na distribuição de terra. O movimento socialista revolucionário não propõe a abolição física do burguês e sim da estrutura desigual das relações de produção que dão vida à desigualdade entre classes, perseguem a abolição da sociedade de classes. O movimento ambientalista não propõe a abolição física de agentes responsáveis pela poluição e degradação do planeta, e sim a adoção de legislações, regras, modo de produção e sociabilidades que protejam a natureza, ou então uma ação coletiva para a superação do paradigma do progresso que não leva em conta a finitude dos recursos naturais.

Os movimentos utópicos-angustiantes, por sua vez, tendem a projetar a causa da sua existência, ou seja, a fonte social de onde irradia a ameaça desencadeadora da afecção da angústia, no Outro. O problema para esses movimentos é o ataque às estruturas sociais e padrões de sociabilidade por eles estimadas. Consequentemente, a superação da fonte da ameaça vivida reside na remoção, bloqueio, neutralização e ou eliminação, simbólica ou, no limite, física, do Outro identificado como o responsável por ameaçar o “seu mundo”. Os movimentos angustiantes buscam, por exemplo, conservar ou reinstaurar o lugar de subordinação sociopsicológica de mulheres, da população negra, trabalhadores, de trabalhadores sem-terra, gays, indígenas, imigrantes, enfim, conservar ou reinstaurar os lugares de subordinação de

⁴⁹ Em que pese os movimentos esperançosos expectem realizar utopias emancipatórias, isso não significa que no interior desses movimentos não se reproduzam determinadas dominações sociais. Santo (2016), em seu estudo sobre a organização das mulheres no interior do MST, demonstra que elas conquistaram espaço, reconhecimento, passaram a ser vistas como protagonistas políticas do movimento e pelo movimento, a partir de uma luta interna protagonizadas por elas. Pois, dentro do movimento, reproduzia-se a estrutura patriarcal que secundariza e subalterniza as mulheres. Elas organizaram, de certa forma, um movimento dentro do movimento. A especificidade dos movimentos esperançosos que é são abertos, permeáveis a pautas emancipatórias em geral. Configurando-se enquanto organizações dinâmicas, abertas ao conflito e à democratização.

classes, camadas e grupos sociais historicamente oprimidos e que se rebelaram contra essas dominações. Para isso, a busca desses movimentos é por neutralizar, pela via possível ou necessária, os movimentos esperançosos que agem para eliminar essas hierarquias. Os movimentos esperançosos caracterizam-se como o principal objeto de não-desejo dos movimentos angustiantes.

3.4 MOVIMENTOS UTÓPICO-ESPERANÇOSOS E UTÓPICO-ANGUSTIANTES: DAS UTOPIAS E FORMAS DE SER

O conteúdo normativo das utopias responsáveis pela coesão e a razão de ser dos movimentos do tipo utópicos-esperançosos nascem e são sustentadas por um afeto expectante positivo: a esperança. Conforme Bloch, a esperança é um “afeto prático” (Bloch, 2005, p. 114), é o principal e mais importante afeto expectante positivo. Conforme Bloch (2005, p. 113), a esperança caracteriza-se enquanto um afeto “mutável, lúcido sobre sua intenção e tem capacidade de correção e acuidade lógico-concreta”. A esperança tem como meta última a produção de imagens utópicas paradisíacas, ela motiva o sujeito a agir no mundo para instituir um futuro autêntico e engendrar a novidade, cujo conteúdo normativo é sempre de vida melhor: “toda esperança implica o bem supremo, a bem-aventurança irrompendo, que dessa forma não existiu” (Bloch, 2005, p. 110).

3.4.1 Movimentos esperançosos, utopias paradisíacas e modo de ser público e vinculante

Os movimentos utópico-esperançosos são mobilizados e mobilizam coletivamente a esperança e sua capacidade “lógico-concreta” para a elaboração de imagens utópicas de vida melhor socialmente factíveis. A esperança permite que os parceiros de interação entrem em “efervescência utópica” e, assim, irrompam da “imaginação expectante” (Bloch, 2005, p. 114) os sonhos para frente sob a forma de imagens utópicas de vida melhor; a consciência antecipatória possibilita que as criações utópicas sejam conteúdos de formas de vida até então não experienciadas no mundo. Entretanto, as imagens utópicas produzidas, a partir da esperança, pelos movimentos esperançosos, nunca serão conteúdos completamente estranhos ao mundo social, serão elaborações a partir da base material, moral, ética pré-existente, portanto, justificáveis e desejáveis (ao menos para alguns), mas portarão sempre alguma transcendência ao existente, isto é, alguma novidade.

Desse modo, os movimentos utópico-esperançosos agem para instituir um futuro autêntico, isto é, que realmente porte algum conteúdo novo, sem a intenção de simplesmente reeditar alguma forma social existente ou que algum dia existiu. Em função da esperança ser um tipo de afeto que impulsiona a produção de conteúdos sociais que necessariamente intencionam “o bem supremo, a bem-aventurança irrompendo, que dessa forma não existiu” (Bloch, 2005, p. 110), ela participa da elaboração, agrupamento, organização e sistematização das imagens utópicas que conformam os projetos emancipatórios (voltaremos a esse tema da emancipação em um tópico específico). A esperança caracteriza-se como fio afetivo-somático e afetivo-cognitivo com o qual o movimento social esperançoso costura seus projetos utópicos de ponta a ponta, esse caráter racionalizador da esperança está ancorado na capacidade desse afeto de “correção e acuidade lógico-concreta” (Bloch, 2005, p. 113). Martin Buber (2007, p. 23) fala que “toda inteligência planejadora é utópica”, ou seja, o que Buber chama de “inteligência planejadora” nós chamamos aqui de esperança.

Os movimentos utópico-esperançosos são públicos e vinculantes. Público porque as demandas utópicas dos movimentos esperançosos precisam ser conhecidas, desejadas e intersubjetivamente compartilhadas pelo maior número possível de sujeitos, pois as utopias esperançosas demandam sempre, em diferentes graus, transformações em estruturas ou mesmo estruturais da sociedade, e para isso é preciso a criação de consensos mínimos em torno desses conteúdos utópicos. Vinculantes porque a realização de sua demanda utópica, por ser sempre socialmente abrangente, necessariamente prevê e requer a inclusão do Outro enquanto parceiro de ação. Está embutido no conteúdo normativo dos projetos utópico-esperançosos a necessidade de os sujeitos perceberem o Outro como parceiro digno de reconhecimento com quem compartilha-se dos mesmos objetivos e com quem coopera-se com vistas a realizar determinados objetivos (Honneth, 2015). Essa característica é própria dos projetos emancipatórios.

Os projetos utópico-esperançosos viabilizam sua realização através de transformações em estruturas sociais. Classes, camadas, grupos sociais dominantes e privilegiados, se necessário for, deixarão de existir através da transformação de estruturas sociais injustas que produzem e perpetuam esse lugar injustificado de privilégio e, ao mesmo tempo, produtores dos lugares de subordinação que são justamente o alvo das classes, camadas e grupos sociais subalternizados que protagonizam os movimentos esperançosos, isto é, eles são os subalternizados, eles ocupam os lugares de privação, carência, degradação produzidos pelas estruturas que desejam superar.

3.4.2 Movimentos angustiantes: passado, presente e suas utopias

Os movimentos angustiantes são antípodas dos movimentos esperançosos, para esses o afeto e a estrutura cognitiva essencial são a angústia e a memória. Em que pese a angústia também fazer parte do circuito expectante ligado à consciência antecipatória, sua antecipação e ligação a um futuro autêntico é pleno apenas no não-desejo, na negação à ameaça. Desejam que a ameaça deixe de existir no futuro portado por suas imagens utópicas. Na elaboração do conteúdo a ser posto no lugar da ameaça, a referência é o estado de coisas anterior ao aparecimento da ameaça, por isso esse tipo de movimento encontra na memória e na rememoração de formas sociais passadas a referência para a elaboração do conteúdo propriamente positivo de suas utopias. Os movimentos angustiantes, em geral, desejam ir para antes da sociedade instituída, para isso buscam referências na memória; os esperançosos desejam ir para além da sociedade instituída, para isso apoiam-se no poder criador do circuito expectante da consciência antecipadora. Deste modo, os angustiantes agem para antecipar o futuro através de conteúdos passados ou presentificados, os esperançosos agem para antecipar o futuro fecundando-o com conteúdos inéditos.

Os angustiantes ambicionam um futuro inautêntico na medida em que seus conteúdos utópicos não são inéditos, pretendem instituir no futuro formas sociais já conhecidas ou mesmo ainda bem familiares, sejam existentes ou mesmo já superadas. Os esperançosos ambicionam um futuro autêntico na medida em que seus conteúdos utópicos portam o inédito, inscrevem-se em um “horizonte conceitual da esperança, da fantasia antecipadora, portanto autêntica, e do possível futuro autêntico de seu objeto” (Bloch, 2005, p. 110).

3.4.3 Movimentos esperançosos e a memória

A memória também é um elemento importante para os movimentos esperançosos, porém ela desempenha um papel diferente para esses do que o desempenhado no contexto dos movimentos angustiantes. O passado não é e não pode ser referência para os movimentos esperançosos criarem suas utopias porque no passado, assim como no presente, a realidade social instituída é, generalizadamente, marcada e atravessada por estruturas de dominação. Entretanto, a memória para os movimentos esperançosos preserva o registro das lutas sociais pretéritas com as quais os movimentos esperançosos guardam afinidades ou mesmo compartilham dos mesmos objetos utópicos. A memória desempenha o papel ético de garantir o não esquecimento de quem já passou e contribuiu para que uma outra geração pudesse

continuar a perseguir a realização das utopias emancipatórias transmitidas através do tempo e do espaço. Essa memória é, sobretudo, uma forma de fazer justiça a todos que contribuíram ao longo do tempo para dar vida, preservar, e possibilitar que em algum lugar e momento do futuro essas utopias possam ser realizadas. A memória também lembra os movimentos esperançosos da amplitude temporal do cativo em que vivem, o qual expectam superar através da realização de suas utopias.

Os movimentos esperançosos nascem da reunião e organização coletiva de grupos sociais historicamente oprimidos. Esses grupos sociais, ao longo da história, acumulam muito mais derrotas do que vitórias, sobre isso Löwy (2005, p. 66) comenta que “do ponto de vista dos oprimidos, o passado não é uma acumulação gradual de conquistas [...] mas sobretudo uma série interminável de derrotas catastróficas [...]”. Exatamente por isso, lembrar das experiências de quem veio antes e foi derrotado, mas foi relevante para que o projeto utópico se mantivesse vivo, é uma forma de lhes fazer justiça através do não esquecimento. É também uma forma de trazer à consciência, colocando em perspectiva histórica, as injustiças vividas pelos sujeitos do presente e do passado conectados pelo pertencimento a mesma classe, camada ou grupo social ainda oprimida em função da identidade ou lugar social que ocupa, por exemplo: negro, indígena⁵⁰, mulher, trabalhador, sem terra, sem teto, homossexual, imigrante.

Essa memória histórica dos combates do passado é importante também do ponto de vista das aprendizagens que podem ser tiradas dessas experiências de derrotas. Nos momentos de possibilidade de derrota, conforme Löwy (2005), a sensibilidade de olhar para as derrotas do passado é aguçada. Nesses momentos de perigo irrompe “uma constelação salvadora que liga o presente ao passado” (Löwy, 2005, p. 68). Sendo assim, a memória deve ser considerada no

⁵⁰ Os movimentos negro e indígena possuem uma especificidade, preservam e são informados por imaginários não modernos (diferindo-se quanto a isso de outros movimentos esperançosos, por exemplo, feminista e operário cujo imaginário de referência é o moderno). Esses imaginários não modernos dos movimentos indígenas e negros fornecem a esses grupos significações, referências para a elaboração de suas imagens utópicas e orientação para as suas ações. Através de diferentes tecnologias violentas os colonizadores do passado e os contemporâneos buscaram e buscaram extinguir esses imaginários, porém, quanto a isso, não obtiveram sucesso. Em especial no caso indígena. No caso dos movimentos negros, esses experimentam contemporaneamente uma recuperação e reforço do imaginário legado por seus antepassados, tanto para (re)-interpretar o passado quanto para elaborar o novo futuro (o afrofuturismo é expressão bem acabada desse processo). De qualquer modo, não pensamos que seja crível pensar que esses movimentos estão, por isso, buscando referências no passado, buscando reinstaurar formas sociais do passado. Ao modo de movimentos angustiantes. Pensamos que o correto é interpretar as ações e os projetos desses movimentos como utopias pós-colonialistas. Não intenciam voltar para antes do colonialismo, querem, desejam ir para além do colonialismo. Caso contrário suas utopias seriam pré-colonialistas. O conteúdo instituinte desse “ir além” é não moderno, até porque o colonialismo é fruto da modernidade. Nesse sentido, esses movimentos também portam novidades esperançosas, suas imagens utópicas são desejantes de superar dominações e instituir relações amplas de liberdade para todos e todas, pois para esses grupos sociais (tanto em suas vidas práticas quanto em seus diagnósticos) as estruturas coloniais de poder ainda existem e precisam ser superadas. No entanto, as significações sociais para a elaboração e fundamentação dos seus projetos de libertação não estão situados no imaginário moderno, mas, sem dúvida, em diálogo com ele, afinal a modernidade deu vida tanto a dominação colonial quanto às ideias de libertação.

caso dos movimentos esperançosos enquanto mais um fio invisível de sua trama intersubjetiva. Esse fio que conecta o presente ao passado com dupla funcionalidade para os movimentos esperançosos: a) fortalecer a confiança na construção que iniciou no passado e segue sendo realizada no presente de instituição de um futuro autêntico e b) “salvar a herança dos oprimidos” (Löwy, 2005, p. 120), isto é, não desperdiçar as experiências de luta dos movimentos do passado e extrair delas aprendizagens para as ações no presente.

O movimento alcançar sua redenção através da realização de seus objetos utópicos é também uma forma de fazer justiça à memória daqueles que participaram dessa construção no passado. Talvez a tese número seis “sobre o conceito de história” de Walter Benjamin, condense de modo elucidativo o lugar e importância da memória para os movimentos esperançosos. Para isso basta substituímos “historiador” por “movimento”:

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. [...] O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto seus destinatários. Para ambos o perigo é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la. Pois o Messias não vem somente como redentor, ele vem como vencedor do Anticristo. O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer (Löwy, 2005, p. 65).

Resta ainda dizer sobre os movimentos utópico-esperançosos que esses não são territórios livres da incidência de afetos expectantes negativos, afinal todo movimento na busca por realizar seus objetivos trilha sempre um longo caminho repleto de barreiras, insucessos e frustrações, vivenciam experiências produtoras de angústia, medo, incerteza. No entanto, ao terem a esperança como combustível para a ação e a reflexão – relação essa com a esperança derivada da localização socioestrutural de subordinação e dominação vividas pelas classes, camadas e grupos sociais que justamente possibilita a eclosão e elaboração de objetos utópicos autênticos, portanto, desejantes da superação das relações de dominação a que estão submetidos – os demais afetos ficam à ela subordinados e por ela são modulados, sobre o poder da esperança Bloch (2005, p. 113) explica que em “relação à angústia, e mesmo ao nada do desespero, ela se comporta como um poder de tal modo determinado que se pode afirmar: a esperança afoga a angústia”. No entanto, é necessário ressaltar que há certamente alguma circulação intersubjetiva do medo nos movimentos esperançosos, porém, é apenas o medo residual derivado da incerteza quanto à realização dos objetos utópicos perseguidos pelo movimento e

o medo da repressão, quanto a isso é válida a afirmação spinoziana de que “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (Spinoza, 2016, p. 130).

3.4.4 Movimentos esperançosos: reformadores, transformadores e protetivos

Os movimentos esperançosos possuem pelo menos três formas de ação: reformadores, transformadores ou protetivos. Pode ocorrer de um mesmo movimento assumir, ao mesmo tempo, duas dessas formas ou mesmo as três. Os movimentos esperançosos são reformadores quando as imagens utópicas que perseguem projetam transformações específicas para as estruturas sociais. Talvez esse seja o caso de maior parte dos movimentos esperançosos. Quando falamos de movimento esperançoso do tipo reformador temos em mente movimentos que lutam por pautas específicas, por exemplo, de luta por moradia, por trabalho, por terra, por direitos de cidadania.

Por movimentos esperançosos do tipo transformadores, nos referimos àqueles movimentos cujas utopias portadas preveem uma transformação geral da totalidade das estruturas sociais. Para ilustrar esses movimentos, temos em mente, por exemplo, as diferentes vertentes de movimentos revolucionários: anarquistas, socialistas libertários, socialistas utópicos, socialistas marxistas, comunistas.

Quanto aos movimentos esperançosos do tipo protetivo, referimo-nos aos movimentos que agem com a intenção de defender, proteger algum objeto utópico esperançoso que já se encontra gelificado⁵¹ na sociedade instituída. Esse tipo de ação faz-se perceber nas lutas pela preservação de algum direito adquirido que de algum modo é ameaçado. Podemos citar, como exemplo de movimentos protetivos, as mobilizações coletivas que buscam preservar direitos de cidadania: mobilizações pela proteção de direitos trabalhistas ameaçados por reformas conservadoras que visam flexibilizar ou extinguir esses direitos; lutas pela proteção da seguridade social ameaçada por reformas conservadoras que visam dificultar o acesso à seguridade social e à aposentadoria; lutas contra o aumento da tarifa do transporte público, lutas contra cortes de verba para a educação, saúde etc. Também são protetivas as lutas por preservação ambiental.

⁵¹ Esse termo é fecundo porque a imagem mental que constrói remete a algo com alguma estabilidade, porém suscetível a mudar de estado: algo sólido suscetível a manter-se assim ou então transformar-se em líquido ou gás, a depender da ação sobre ele. Cremos que o termo gelificar descreva mais objetivamente o modo de ser próprio dos objetos sociais, das instituições sociais, do que, por exemplo, o termo *crystalizar* cuja imagem mental remete a algo sólido e perene. Tomamos emprestado esse termo de Honneth que o emprega em *Pathologies of reason*, capítulo três, na tradução inglesa o termo aparece como “gelled” (Honneth, 2009, p. 47).

3.4.5 Movimentos angustiantes e suas imagens utópicas infernais: regressivo, conservador e exclusivista

De modo antagônico, o conteúdo normativo das utopias responsáveis pela coesão e a razão de ser dos movimentos do tipo utópico-angustiantes são sustentadas por afetos expectantes negativos. Em especial, e em específico a *angústia*, esse que é o principal afeto expectante negativo e antípoda da esperança. Bloch (2005, p. 112) explica que a causa da angústia pode estar e surgir em qualquer lugar ou vir de qualquer lado, “as suas aparições mais manifestas eram o medo de fantasmas e o horror noturno, sendo que ambos foram substituídos pelos atuais monstros e pesadelos de carne e osso, mas agem no escuro”. Em síntese, a angústia tem como origem a “expectativa de algo negativamente indefinido” (Bloch, 2005, p. 112).

Os afetos expectantes de ordem negativa também produzem imagens utópicas, mas essas “intencionam o *infernal* como seu condicional” (Bloch, 2005, p. 114). As imagens utópico-angustiantes refletem fobias, recalques e paranoias. Há a incidência da esperança também nos movimentos motivados por afetos expectantes negativos, entretanto a esperança nesse caso não está voltada para fora, para o mundo, ela é voltada para dentro, é uma esperança sufocada. A esperança aqui não é o combustível para a ação social e tão pouco o conteúdo com qual as imagens utópicas desse tipo de movimento são criadas, ela opera, por um lado, simplesmente como um afeto ontologicamente funcional em nível individual e, por outro lado, esperança em cessar a fonte da ameaça, aqui também é válida a postulação de Spinoza segundo a qual “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (2016, p. 130). A angústia condiciona, por um lado, o conteúdo normativo das utopias criadas e perseguidas por esses movimentos e, por outro, suas práticas e ações.

O conteúdo normativo das utopias-angustiantes é regressivo, conservador e exclusivista. Regressivo porque, embora intencione algo do futuro, não intenciona partejar uma novidade do porvir. Pelo contrário, o objetivo é fecundar o futuro com conteúdo do passado (nesse caso a ameaça concretizou-se e operou alguma transformação na realidade social) ou simplesmente conservar no futuro o estado de coisas do presente (nesse caso a ameaça é apenas ameaça de transformação). Preconiza a volta de um passado onde “vigorava a ordem social ideal”. Esse passado muitas vezes é mítico, porque nunca existiu tal como idealizado, é uma abstração sem correspondência com a realidade. O exemplo histórico mais notório desse caráter regressivo, restaurador é o movimento nazifascista cujo conteúdo de sua utopia expectava a reabilitação de

um passado mítico condensado nas figuras de pureza do “sangue” e do “solo”. Nessa esteira, a definição de Stoppino sobre a ideologia fascista nos é elucidativa:

ela é a herdeira das tendências mais extremas do pensamento contra-revolucionário do século passado, em seus componentes irracionalistas, racistas e radicalmente antidemocráticos; e em certos aspectos como os mitos teutônicos, o juramento pessoal perante o chefe, a ênfase dada à honra, o sangue e a terra, voltam-se para o passado até uma ordem pré-burguesa (Stoppino, 1998, p. 1252).

Pierucci em seu clássico estudo sobre a nova direita realizado com as classes médias em São Paulo detecta a mesma tendência de buscar em um passado mítico o conteúdo para a elaboração de suas figuras utópico-angustiantes, segundo esse autor “existe, na memória dessa gente, um tempo, uma época de ouro (memória?) em que não havia tanto bandido, tanto drogado, tanto sem teto. E existe, em sua imaginação, a identificação desse tempo com a inexistência de migrados nordestinos” (Pierucci, 2013, p. 64). Justamente essa “época de ouro”, de uma São Paulo habitada apenas por paulistanos, que é de diferentes modos mobilizada e utilizada para a elaboração de conteúdos utópicos que refletem o desejo de reinstaurar esse estado de coisas pretérito.

Exclusivista porque suas imagens utópicas incluem como beneficiários de seus objetos utópicos apenas os que compartilham dos mesmos comportamentos e da mesma visão de mundo, a dizer, o outro-igual, o outro-familiar. Quem, de algum modo diferir dos caracteres intragrupo, caso não realize o movimento de aderir a esses caracteres, está compulsoriamente fora do grupo e no limite é considerado ameaça e ou inimigo⁵². Esse tipo de movimento costuma ser predominantemente homogêneo do ponto de vista identitário, por isso, muitas vezes, a ascensão social ou a mera proximidade do *outro* radicalmente-diferente é em si a causa da ameaça e a fonte social da angústia experimentada e, conseqüentemente, estopim para a eclosão e mobilização desse tipo de movimento. Essa faceta exclusivista evidencia-se no estudo de Pierucci (2013) quando os entrevistados reclamam um tempo em que inexistia em São Paulo migrados nordestinos. Portanto, a xenofobia e o racismo são uma das formas pelas quais o exclusivismo de movimentos angustiantes faz-se notar.

No entanto, as três características que consideramos centrais na identidade dos movimentos utópico angustiantes (regressivo, conservador e exclusivo) são decorrentes do sentimento de *ameaça*, isto é, esse tipo de movimento constitui-se como resposta ao diferente.

⁵² Há a interdição para uma possível conversão ou adesão aos caracteres do grupo nos casos em que os conteúdos normativos do grupo são de caráter racista. Pois nesse caso, a diferença da marcada na pele ou de origem são intransponíveis e irreversíveis. Sobre essa discussão sobre as especificidades do racismo é possível ver mais em Castoriadis (1999).

O *outro* é visto como *ameaça*, porque é visto como diferença, como questionamento e possibilidade de transformação, degradação ou destruição das significações sociais responsáveis por dar coesão ao universo simbólico e material dos grupos sociais que se engajam em movimentos angustiantes. Trata-se de uma ameaça à sociabilidade e à identidade sociocultural dessas classes, camadas e grupos sociais que respondem à ameaça organizando-se coletivamente motivados pela *angústia* desencadeada pela *ameaça*. Pierucci identificou em seu célebre estudo sobre a nova direita e seus ativismos na cidade de São Paulo, na década de 1980, a circulação nos grupos sociais, que entendemos ser os protagonistas dos movimentos angustiantes, da sensação de *ameaça* e do afeto *medo* como resposta. Embora longa a citação, acreditamos que seja bastante ilustrativa do nosso argumento:

seu tique mais evidente é sentirem-se *ameaçados* pelos outros. Pelos delinquentes e criminosos, pelas crianças abandonadas, pelos migrantes mais recentes, em especial os nordestinos [...] pelas mulheres liberadas, pelos homossexuais, (particularmente os travestis), pela droga, pela indústria da pornografia mas também pela permissividade “geral”, pelos jovens, cujo comportamento e estilo de pôr-se não estão suficientemente contidos nas convenções nem são conformes com seu lugar na hierarquia das idades, pela legião de subproletários e mendigos que, tal como a revolução socialista no imaginário de tempos idos, enfrenta-se a eles em cada esquina da metrópole, e assim vai. Eles têm *medo*. Abandonados e desorientados em meio a uma crise complexa, geral, persistente, que além de econômica e política é cultural, eles se crispam sobre o que resta de sua identidade moral em perdição (Pierucci, 2013, p. 58). [Grifos nossos]

3.4.6 Movimentos angustiantes: ódio, desumanização e o outro como inimigo

Queremos demonstrar que a sensação de ameaça além de desencadear angústia está também intimamente relacionada ao desencadeamento do ódio. Cornelius Castoriadis, ao discorrer sobre as raízes psíquicas e sociais do ódio, demonstra que qualquer ameaça “às coletividades instituídas às quais os indivíduos pertencem é vivida por eles como uma ameaça mais séria do que as ameaças feitas a sua própria vida” (Castoriadis, 1999b, p. 186), essas ameaças sociais acionam o ódio e conseqüentemente tendências destrutivas nesses sujeitos que vivenciam ameaças às suas formas coletivas de vida. Conseqüentemente, a resposta é a “afirmação de que as leis, as crenças, as normas, os costumes dos outros são inferiores, falsos, maus, desagradáveis, abomináveis, diabólicos” (Castoriadis, 1999b, p. 186). Aqui regressão e exclusivismo reforçam-se mutuamente, a ameaça representada pelo *outro* provoca a ação pela conservação do estado de coisas instituído ou pela restauração do estado de coisas ideal que um dia existiu no passado. Em qualquer caso, a fonte da ameaça do perigo ou da destruição, é sempre atribuída ao *outro* radicalmente-diferente.

O movimento social do tipo utópico-angustiante, ao longo de seu desenvolvimento e de sua experiência político-social, aciona e mobiliza ainda outros afetos expectantes negativos: *medo, horror e desespero*. Esses afetos expectantes, caracterizados como negativos por Bloch (2005), socialmente, ligam-se ao nada e, psiquicamente, à autodestruição. Os afetos expectantes do tipo negativo “são passivos, oprimidos, presos, não obstante toda a repulsão que exercem” (Bloch, 2005, p. 77), por isso seus diagnósticos e ações são informados por uma cognição de baixa intensidade e qualidade. A explicação acerca da motivação afetiva para a ação social dessa classe de movimento não está inteiramente contida em seu afeto expectante negativo de base – diferentemente dos utópicos-esperançosos cuja ação e inteligência é alimentada pela própria esperança. A energia existencial para a ação dos movimentos utópico-angustiantes é fornecida por duas fontes: a própria angústia e o ódio⁵³, esse derivado e subordinado à angústia.

O ódio, conjugado aos demais afetos expectantes negativos, em especial a angústia, é fermentado e alimentado intersubjetivamente no interior dos movimentos do tipo utópico-angustiante da seguinte forma: o *outro* é reconhecido como a fonte da ameaça vivida e experienciada afetivamente através angústia sentida por cada um e compartilhada por todos; por conseguinte, como forma de cessar a ameaça e antídoto contra a angústia, são fermentadas figuras utópicas angustiantes cujo conteúdo negativo, o não-desejo, é a negação à fonte da ameaça, isto é, o *outro*; a contraparte positiva da utopia angustiante, o desejo, prevê a conservação ou restauração da realidade social ameaçada pelo *outro* e, ao mesmo tempo, a remoção, bloqueio, neutralização do *outro* passa a ser parte do conteúdo positivo da utopia. A partir da identificação do *outro* como ameaça e a consequente necessidade de sua neutralização, pois ele é tanto obstáculo responsável por frustrar a realização do projeto utópico do movimento quanto sua neutralização passa a ser parte do conteúdo utópico, desenvolve-se fobia ao *outro*. Esse objeto utópico é marcado pela paranoia. Há ainda outro desdobramento do ódio, sua ligação como afeto da alegria, o que acrescenta certo tom mórbido aos movimentos angustiantes. Em sua ética, Spinoza chama a atenção para o fato de quem apenas imagina a destruição do objeto causador de ódio é afetado por alegria, conforme suas próprias palavras expressas na *proposição vinte*: “quem imagina que aquilo que odeia é destruído se alegrará” (Spinoza, 2009, p. 113). Os movimentos sociais angustiantes não apenas imaginam a destruição

⁵³ Qualificamos o *ódio* como afeto expectante negativo porque ele liga-se ao futuro através do desejo que porta de destruir, eliminar, neutralizar o objeto identificado como sua fonte. Essa interpretação é realizada a partir de Bloch quando esse autor afirma que os afetos expectantes se caracterizam pelo fato de seu objeto pulsional não “estar disponível na respectiva acessibilidade individual e tampouco no mundo ao alcance da mão, tendo lugar, assim, ainda na dúvida de sua finalização ou de sua ocorrência” (Bloch, 2005, p. 77).

dos objetos causadores de ódio, agem ativamente para efetivar a destruição, o que certamente potencializa a alegria e a própria capacidade de agir.

Desse momento em diante, a consequência é que paulatinamente o *outro* ganha o *status* desumanizador de *obstáculo*, *inimigo*, que deve ser neutralizado e ou, no extremo, eliminado. A eliminação ou neutralização, real e ou simbólica, do *outro* passa a ser parte constitutiva da própria utopia perseguida pelo movimento, o movimento angustiante caça o estatuto que confere humanidade ao *outro* e junto toda sorte de ação contra ele torna-se moralmente aceitável. A depender do que está em jogo para o movimento angustiante, o ódio, como registra Castoriadis (2007), cria três possíveis e prováveis formas de encarar o outro: como inferior, como convertível ou como o outro a eliminar.

A ação motivada pelo ódio concretiza-se na facticidade do mundo sob a forma de diferentes estratégias violentas, essa é a única linguagem ética possível para esse afeto. A remoção ou eliminação do ou dos obstáculos pode ocorrer através de estratégias simbólicas e, no limite, práticas.

Segundo Bloch (2005, p. 109-110), os afetos expectantes negativos também produzem paixões (tanto quanto a esperança) e “tem como correlato da sua realização, a aniquilação total, que dessa forma ainda não existiu, o inferno irrompendo”. “Aniquilação” refere-se à aniquilação dos objetos identificados como os causadores, as fontes sociais da angústia, do medo, do horror, do ódio experimentado pelo movimento. Essa classe de afeto, causa em qualquer espécie, em especial em humanos, reações explosivas, irracionais, a busca cega e violenta por autopreservação. Desdobramento: a solução prática última é a aniquilação do *outro*. Historicamente a experiência político-social mais bem acabada dessa natureza foi o nazismo na Alemanha. Nessa tenebrosa experiência, o movimento nazista identificou como sendo seu *outro*, principalmente, os judeus⁵⁴. Neles foi projetada a culpa pela destruição ou ameaça de destruição da forma de vida germânica, sua tradição e sua biologia. A partir disso, gradativamente essa população passou a ser o seu alvo preferencial da perseguição. O diagnóstico nazista era de que para restaurar a forma de vida germânica, era necessário aniquilar os culpados por sua dissolução ou tentativa de dissolução. Aniquilar o outro tornou-se parte do conteúdo da utopia angustiante perseguida por esse movimento.

A principal prática mobilizada por movimentos angustiantes para alcançar a remoção ou eliminação de caráter simbólico de seu inimigo, é a promoção de sua degradação moral. Isso

⁵⁴ Sem esquecer, evidentemente, que negros, ciganos, anarquistas, comunistas, deficientes etc., também foram perseguidos pelo movimento nazista.

dá-se através da propagação na esfera pública de toda sorte de calúnia, difamação a respeito do inimigo. Busca-se colar ao inimigo uma infundável coleção de figuras negativas e aterrorizantes.

Adorno chama a atenção ainda na década de 1960 para a ascensão do novo radicalismo de direita, movimentos radicais de direita que herdaram o essencial do fascismo e adaptam-se ao novo contexto político-institucional democrático – de lá para cá, esses movimentos ganham corpo, renovam-se geracionalmente, e, especialmente, na segunda década do século XXI, ganham impressionante relevância, inclusive elegeram representantes para altos cargos da república em diferentes países. Sobre a remoção ou eliminação simbólica do inimigo, os novos movimentos radicais de direita, com a inexistência de um contexto que permita sua eliminação literal sistemática, encontram em sua eliminação simbólica, conforme análise adorniana, a oferta de um sacrifício:

se é correta a hipótese de que a esmagadora maioria de acusações e histórias de atrocidades que abundam no discurso de propaganda fascista são projeções dos desejos dos oradores e seus seguidores, então todo o ato de revelação celebrado em cada discurso de propaganda exprime, por mais que se oculte, o assassinato sacramental do inimigo escolhido (Adorno, 2015, p. 150).

A análise de Adorno nos permite perceber que a eliminação simbólica do inimigo, “assassinato ritualístico” (Adorno, 2015, p. 151), praticada por movimentos angustiantes, tem duas consequências: primeira, desacredita politicamente o inimigo, transforma-o em um pária dentro da esfera pública; segundo, satisfaz desejos arcaicos, sádicos, vingativos produzidos a partir da angústia decorrente da ameaça representada pelo inimigo.

Não raras vezes, como já indicado anteriormente, os movimentos angustiantes perseguem inimigos fantasiosos. Isso ocorre porque a angústia não traz em si, como é o caso da esperança, a capacidade de ser “mutável, lúcido sobre sua intenção e ter capacidade de correção e acuidade lógico-concreta” (Bloch, 2005, p. 113), segundo Bloch os afetos expetantes negativos, no caso a angústia, não possuem essas características racionalizantes, capazes de produzir diagnósticos lúcidos sobre a realidade social e conseqüentemente criar utopias concretas bem-acabadas. Recorrendo a Nussbaum (2018), os afetos possuem inteligências, e essas inteligências são distintas, como anteriormente discutido. Como já apresentado nesse capítulo, a inteligência da esperança é qualitativamente superior a inteligência da angústia. O que ajuda a compreender o porquê dos diagnósticos produzidos a partir da angústia trazerem embutidos em si a paranoia, tendência ao desenvolvimento de diagnósticos contaminados por mania de perseguição e conspiração, isto é, diagnósticos opacos. De todo modo, o importante para os movimentos angustiantes não é acertar o alvo da fonte de sua angústia, o decisivo é ter

um alvo, qualquer que seja. É importante a sensação de extravasamento, distensionamento, realização que é experimentada coletivamente ao canalizar-se a angústia e o ódio para algum alvo social identificado ou eleito como a fonte da ameaça, seja esse alvo fonte falsa ou verdadeira da ameaça.

Quanto a pouca acuidade dos diagnósticos sobre o real produzidos a partir da angústia – o que Adorno chama de “baixo nível intelectual” (Adorno, 2020, p. 54) – que na prática leva os movimentos angustiantes a perseguirem fantasmas, Adorno chama atenção para o fato de que movimentos fascistas, e os novos movimentos radicais de direita, através de sua propaganda “atacam fantasmas, e não oponentes reais, ou seja, ela [a propaganda] constrói um *imaginário* do judeu ou do comunista, separa-o em pedaços sempre prestar muita atenção a como este imaginário se relaciona com a realidade.” (Adorno, 2015, p. 143).

Adorno explica que na Alemanha os novos movimentos de direita, no contexto em que está analisando, década de 1960, construíram novamente o comunismo como inimigo imaginário, “simplesmente tudo que de alguma forma não convém é subsumido a esse conceito elástico de comunismo e é rechaçado enquanto comunista [...] Comunismo tornou-se puramente uma palavra para assustar” (Adorno, 2020, p. 60). No contexto europeu atual, na Alemanha em especial, o inimigo imaginário é o imigrante⁵⁵. Na ascensão contemporânea de movimentos angustiantes na esfera pública brasileira também se constata a ocorrência da busca pelo inimigo, imaginário ou não, porém por aqui ele é encarnado na figura do “esquerdista”, do “comunista”, do “petista”, da “feminista”, do “gay”, o inimigo é habilmente transmutado conforme a necessidade. O que Adorno constata naquele momento (1960) sobre o reagrupamento e a reorganização de movimentos radicais de direita na Europa e Estados Unidos, após a experiência nazifascista, segue com validade impressionante. As técnicas psicossociais empregadas na criação da propaganda e modo de agir são os mesmos. Foram atualizados os conteúdos, o domínio técnico de disseminação de suas propagandas através das redes sociais virtuais e o desenvolvimento de linguagem adequada a esse ambiente⁵⁶.

⁵⁵ É possível verificar esse reposicionamento, por exemplo, em reportagem do DW (Knight, 2021).

⁵⁶ No contexto contemporâneo brasileiro, no que tange a competência da direita em difundir suas ideias através de linguagens apropriadas ao espaço das redes sociais virtuais, é notável o estudo realizado por Silveira (2015). É, especialmente, relevante sua análise sobre o emprego de *memes* na propaganda virtual da direita, quanto a isso o autor pontua que “a direita na rede aprendeu a trabalhar com seus valores reforçando o senso comum construído em anos e anos de opressão das periferias, dos jovens negros e pobres, enfim da exploração do trabalho alheio e do uso da máquina do Estado para ampliar seus negócios privados. A direita combina diversos tipos de discursos, do humor que satiriza o pobre, o fraco e o diferente, ao discurso genérico contra as injustiças. Injustiça é algo que depende da definição de justiça, mas a direita não se priva de utilizar até frases de líderes da esquerda e da luta contra o racismo nos Estados Unidos e na África do Sul. Os memes da direita capturavam pessoas que não se identificavam com sua agenda, mas queriam um mundo melhor e acreditam em uma sociedade mais justa” (Silveira, 2015, p. 225).

O autoritarismo e o totalitarismo são as formas político-institucionais por excelência perseguidas pelos projetos utópico-angustiantes. Isso ocorre basicamente por dois motivos práticos (No próximo tópico exploraremos aspectos antropológicos e ontológicos contidos na relação entre movimentos angustiantes, esperançosos e a democracia). Primeiro motivo, diz respeito às afinidades entre esses movimentos e formas político institucionais autoritárias, isso ocorre porque seus desejos encontram nessa forma de regime político condições privilegiadas para fluírem, inclusive o Estado e sua estrutura são mobilizados para perseguir os indesejados e assim realizar suas utopias angustiantes, o arranjo autoritário do poder é em si uma utopia angustiante.

O segundo motivo prático decorre do fato do estado democrático de direito, informado pelo conteúdo dos direitos humanos⁵⁷ (tanto a democracia quanto os direitos humanos, são em si objetos utópicos esperançosos gelificados na realidade sócio-histórica pela ação de movimentos esperançosos), funcionam como uma contenção mínima para proteger minorias da ação de movimentos angustiantes portadores de ódio, e mesmo limitar, constranger a ação desse tipo de movimento (embora verifique-se atualmente a cada vez maior incapacidade do estado em cumprir esse papel) . Porém, como forma de escapar dos mecanismos de contenção, os movimentos angustiantes criam estratégias adaptativas. Adorno, ao discorrer sobre “o novo radicalismo de direita”, chama a atenção para as estratégias adaptativas desses movimentos diante da coerção das regras democráticas, onde “no que concerne à ideologia [fascista] ela é impedida pela legislação de exprimir-se plenamente” (Adorno, 2020, p. 63). Diante dessa contenção jurídico-democrática, explica Adorno, as “expressões ideológicas do radicalismo de direita são caracterizadas por um conflito permanente entre o não-poder-dizer e aquilo que, como disse um agitador recentemente, faz ferver a audiência” (Adorno, 2020, p. 64).

3.4.7 Movimentos angustiantes: estratégias adaptativas

Para ilustrar a adaptação dos novos movimentos de direita ao contexto democrático, Adorno cita o exemplo de um jornal de extrema direita (*National-Zeitung*), que funcionou na Alemanha entre os anos de 1950 e 2019, propagando conteúdos antissemitas e neonazistas através da “técnica de insinuação”, assim “conseguindo não escrever nunca em nenhuma edição

⁵⁷ Não por acaso, os movimentos de direita têm verdadeira repulsa aos direitos humanos, como explicita Adorno, existe repulsa até mesmo pela palavra *humanidade*, “não se deve operar com apelos éticos, com apelos à humanidade, pois a palavra “humanidade”, e tudo que tem a ver com isso faz as pessoas das quais se trata aqui se inflamarem, e tem o mesmo efeito de medo e fraqueza” (Adorno, 2020, p. 57).

algo que fosse longe o suficiente a ponto de que medidas [...] devessem ser tomadas de acordo com a legislação vigente.” (Adorno, 2020, p. 62). No Brasil contemporâneo essa técnica também é mobilizada, embora os movimentos angustiantes já tenham “conquistado” espaço suficiente e adquirido confiança suficiente para proferir pública e abertamente discursos de ódio.

Talvez Jair Bolsonaro, presidente brasileiro eleito em 2018, seja a figura pública mais ilustre e profissionalizada na técnica da insinuação. Para citar apenas um exemplo notório, Bolsonaro em um evento de pré-campanha afirmou o seguinte: "eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais” (Congresso em Foco, 2017). Em que pese o patente caráter racista da fala (isso em uma análise não formalista), o racismo não é expresso literalmente, mas através de subterfúgios.

Por exemplo, ele não utiliza o termo “negro”, comumente usado em ataques racistas. Ele utiliza o termo “afrodescendente” como estratégia para “aliviar” a violência de sua fala, dissimular o caráter racista e transparecer certo cinismo e sadismo. Porém, por outro lado, refere-se ao peso do “afrodescendente” em “arrobas”, unidade de medida utilizada para bovinos. Com esse recurso busca animalizar aquela pessoa. Historicamente o racismo proveniente da colonização e da escravização da população negra do continente africano fez exatamente isso, animalizou essa população.

Na conclusão da fala afirmou que no quilombo que visitou, as pessoas que lá vivem (afrodescendentes, negros) “não fazem nada”, “nem para procriar servem”. “Procriar” é um termo que em biologia refere-se aos processos reprodutivos das espécies, logo, de um ponto de vista natural, aplica-se ao ser humano também. Porém, é um termo socialmente aplicado apenas aos animais. Aqui, mais uma vez, através de um estratégia, busca animalizar a pessoa a qual refere-se em seu comentário. Também busca vincular os habitantes do quilombo à vadiagem, à preguiça, algo que também historicamente foi colado à população negra em função do racismo. Em síntese, no Brasil do tempo presente verifica-se a utilização da “técnica da insinuação” por parte de movimentos angustiantes (talvez não de modo tão sutil como no caso Alemão, mas o suficiente para dificultar as sanções jurídicas cabíveis em caso de racismo, já que não se faz menção explícita à cor de pele).

3.4.8 Movimentos angustiantes: conservação e ou restauração

Os movimentos utópico-angustiantes apresentam pelo menos duas atitudes de ação: restauração e ou conservação. Na prática o mais comum é um mesmo movimento encarnar as duas atitudes. Os movimentos restauradores são aqueles movimentos cujas utopias expectam reinstaurar algum conteúdo social do passado já superado. Esse conteúdo pode ou não ter existido tal como é evocado pelo movimento, o importante é o discurso do movimento sobre a pretérita existência desse conteúdo e o desejo de reconduzi-lo à faticidade do mundo social.

Com relação aos movimentos angustiantes do tipo conservador, entendemos que são aqueles movimentos cujas imagens utópicas pretendem conservar conteúdos sociais instituídos na realidade social. São principalmente aqueles movimentos que se opõe às transformações no mundo social propostos pelos movimentos esperançosos. Por exemplo, protagonizam lutas contra as pautas feministas de libertação das mulheres e a equidade de gênero, contra a conquista de direitos por parte das populações negras e indígenas com vistas a superar as assimetrias raciais que resultam em assimetrias econômicas e sociais, opõem-se às conquistas de direitos de cidadania da população LGBTQIA+ e muitas vezes contra a própria existência dessas identidades, em suma, lutam contra a diversidade sexual e de gênero; agem para barrar as lutas socialistas contra o modo de produção capitalista.

Em consonância com isso, Pierucci (2013, p. 81) já demonstrava que na década de 1980 os ativismos de direita acirravam “suas oposições e fobias em relação ao aborto, ao divórcio, ao amor livre, ao feminismo, à homossexualidade”. Contemporaneamente esses objetos utópico-angustiantes estão ainda mais candentes. A ascensão social de imagens utópico-esperançosos, são vividas individualmente e experienciadas coletivamente pelos movimentos angustiantes como ameaças à segurança das crianças e da família tradicional, isto é, família estruturada ao modo patriarcal: família heteronormativa cujo poder centraliza-se no homem, cabe a ele controlar legitimamente a vida da esposa e dos filhos, a esses cabe submeter-se à sua autoridade.

Nas duas possíveis atitudes dos movimentos angustiantes, conservação e ou restauração, queremos colocar em relevo a dimensão da ação. Movimento angustiantes, embora busquem conservar, agem para viabilizar a conservação pretendida, ou mesmo viabilizar alguma restauração. Isso significa que suas ações são parte da construção daquilo que podemos chamar de realidade social. Essa não é dada uma vez por todas, até o que parece se conservar é reinstituído através das práticas sociais, dentre outros atores, dos movimentos angustiantes. No último tópico desse capítulo iremos nos debruçar sobre a participação de movimentos esperançosos e angustiantes nas dinâmicas de fabricação da realidade social.

3.5 ÉTICA DA ANGÚSTIA E ÉTICA DA ESPERANÇA

Conforme Nussbaum (2008), os afetos possuem inteligência. No entanto, não estão livres de equívocos, pois os julgamentos das emoções podem ser “[...]verdadeiros ou falsos, e bons ou maus guias para a escolha ética”⁵⁸ (Nussbaum, 2008, p. 1). A inteligência dos afetos não pode ser entendida como uma inteligência separa da razão, como se existe uma “razão pura”, livre das emoções. Pois, como salienta Damásio (2012), que a partir da neurobiologia vai ao encontro dos argumentos de Nussbaum na filosofia, a inteligência das emoções nada mais é do que a própria inteligência. Os afetos são parte constitutiva imprescindível e decisiva do raciocínio, da razão e, conseqüentemente, dos juízos éticos. Logo, influenciam a ação política no mundo social. Parte do condicionamento da ação a partir da dimensão afetivo-somática e afetivo-cognitiva da esperança e angústia foi apresentado no tópico anterior. Aqui iremos explorar as diferenças entre as elaborações éticas produzidas a partir de cada um desses afetos.

Por ética entendemos o conjunto de conteúdos normativos que informam, orientam e balizam as relações sociais práticas cotidianas entre os sujeitos. A partir das diferenças entre os movimentos anteriormente demonstradas, concebemos que os movimentos angustiantes são informados por uma ética da angústia e os esperançosos por uma ética da esperança. A ética angustiante ancora-se em uma visão heterônoma da sociedade, deseja relações sociais verticais. A heteronomia possui uma dupla dimensão: subordina a existência da sociedade a leis e estruturas cujo controle não estão ao alcance humano, portanto, fatalmente, resta submeter-se a esse conteúdo extra-social: lei da história, leis do mercado, leis da natureza, Deus, deuses. A heteronomia na prática repercute internamente na sociedade produzindo e justificando diferentes tipos de hierarquias e dominações sociais. Essas hierarquias, para a ética angustiante, são moralmente valorizadas e consideradas fundamentais para a vida social.

Essa ética aspira conservar ou reinstaurar processos de socialização e sociabilidade que conservam ou reinstauram o lugar do dominador ao passo que no reverso da moeda subalterniza determinadas classes, camadas e grupos sociais: mulheres, negros, indígenas, pobres, trabalhadores, imigrantes. A ética da angústia, portanto, está alicerçada nas seguintes princípios ético-normativos: heteronomia social e dominação, tendo como repercussão processos de desumanização, não apenas dos sujeitos que pertencem aos grupos sociais subordinados, mas inevitavelmente da sociedade em geral. Conseqüentemente, os movimentos angustiantes têm

⁵⁸ No original: “[...] that emotions include in their content judgments that can be true or false, and good or bad guides to ethical choice” (Nussbaum, 2018, p. 1).

como imagem utópica acerca do arranjo político institucional da sociedade distintas formas autoritárias de organização do poder e para a esfera da sociabilidade a manutenção ou reinstauração de relações de dominação.

3.5.1 Revolução Francesa e a explosão do contínuo da história: heteronomia e dominação, emancipação e autonomia

Os movimentos angustiantes, assim como os esperançosos, irrompem no mundo social a partir da fenda aberta no contínuo da história pela Revolução Francesa. Conforme Pierucci, diante das transformações instituídas pela revolução a partir das consignas igualdade, liberdade e fraternidade emerge uma

ultradireita contrarrevolucionária, anti-1789 [...] René Rémond [...] vê nesta demanda de preservação, de retomada ou de reinvenção de uma forma de sociabilidade “a significação profunda da Restauração e a aspiração fundamental do pensamento contrarrevolucionário” (Rémond, 1982: 58) o qual, por isso mesmo, por essa carga regressiva com pretensão holística, conseguiu manter sempre em forma seus atrativos e bem aguçado seu mordente, mesmo quando, mais tarde, já se haviam desvanecido todas as esperanças de restauração efetiva do governo monárquico (Pierucci, 2013, p. 17).

O principal expoente do pensamento conservador também emerge nesse momento paradigmático da história ocidental. Trata-se de Edmund Burke que em 1789 publica Reflexões sobre a Revolução da França, conforme Pierucci (2013, p. 22) essa é “de longe a obra que maior atração e influência exerceu sobre as correntes contrarrevolucionárias no mundo todo. Por contrarrevolucionário nesse contexto entenda-se: contrária as demandas modernas de liberdade, igualdade e fraternidade”. Sobre a organização histórica do programa da direita que emerge em 1789, Pierucci elenca como sendo o núcleo duro de suas ideias e práticas, que persistem no tempo, os seguintes itens:

práticas de ataque e autodefesa, de distinção e hierarquização, desprezo e humilhação, intolerância e agressão, profilaxia e higienização, discriminação e segregação, de discursos espontâneos e discursos doutrinários abrangendo a esfera pública e a privada, de soluções políticas e econômicas mas também de demandas de restauração moral e correção comportamental, princípios e estereótipos, fantasmas e preconceitos, girando em torno ou nascendo em raio de uma obsessão identitária, isto é, uma necessidade sempre autorreferida de preservação *à outrance* de um “eu” ou um “nós” ameaçado (Pierucci, 2013, p. 18).

Interessa-nos chamar a atenção para o fato de que os itens apontados por Pierucci são todos geneticamente derivados dos dois princípios normativos nucleares da ética angustiante anteriormente apresentados: heteronomia e dominação. Todas as práticas e ideias que compõe

o imaginário desse campo político-cultural tem como repercussão prática processos de desumanização ancorados na normatização externa (heteronomia) da existência do sujeito que é o outro desse campo, isto é, a fonte da ameaça, e com isso assegura-se a subordinação do seu outro através de relações de dominação. Nesse sentido, é possível afirmar que os movimentos angustiantes portam uma grande utopia, a dizer: a instituição de uma sociabilidade totalizante que assegure relações hierarquizantes, ou seja, relações de dominação sustentadas pelo reconhecimento da legitimidade das desigualdades que asseguram a determinados sujeitos a condição de subalternizados e a outros de dominadores.

Não por acaso, a reação conservadora e restauradora que emerge contra a Revolução Francesa direciona-se – sobretudo pela pena de Edmund Burke (Pierucci, 2013) – em especial contra a declaração dos Direitos dos Homens que através do *Homem abstrato* procurava assegurar a igualdade entre todos os homens. Pierucci atenta para o fato de que “a ultradireita do final do século XVIII e primeiras décadas do XIX” reage à Revolução Francesa em função de seu “ideal republicano de igualdade e fraternidade e a tudo quanto de universalismo e igualitarismo havia no movimento das ideias filosóficas do século XVIII” (Pierucci, 2013, p. 19). Segundo Bloch (1980), ao fazer um balanço das aporias e heranças da “tricolor” (liberdade, igualdade e fraternidade), em que pese a multivocidade dessas palavras, afirma que esses três ideais apontam na direção de “una liberación que, al fin, vincule al hombre a sí mismo, a su singularidad susceptible de desarrollo” (Bloch, 1980, p. 156). Ou seja, desde o princípio a coletividade anônima envolvida nessa ruptura histórica que foi a revolução francesa expectava alcançar a autodeterminação humana, libertando-se dos poderes heterônomos e, assim, esperava criar condições para o desenvolvimento da autonomia. É possível verificar nessa dinâmica normativa de negação da heteronomia, negação dos poderes transcendentais que determinavam a vida, o funcionamento da circuitaria afetiva no seio do movimento esperançosos da época: negação da heterodeterminação da vida, elaboração de conteúdos utópicos esperançosos-emancipatórios substitutivos ao objeto negado (resumidos em: liberdade, igualdade e fraternidade) e ação para realizar esses conteúdos utópicos elaborados por meio da imaginação utópica.

Por outro lado, há reações, desde a revolução de 1789, a partir da angústia primordial experimentada por determinados grupos sociais em função da erosão e destruição da sociedade tradicional regida pela hierarquia das diferenças vindas de berço chanceladas por “Deus”, os movimentos angustiantes agem ao longo do tempo motivados a instituir conteúdos utópicos informados pela heteronomia e a dominação. Agem, também, provocados pelos movimentos esperançosos e suas imagens utópicas emancipatórias que desejam instituir relações de

liberdade na sociedade em geral. Para isso, movimentos do tipo esperançosos, historicamente, usam como poderosa arma de batalha o discurso da igualdade entre os seres humanos, para deste modo ter reconhecido suas diferenças, sem deste modo limitar a liberdade do outro em ser diferente. Pelo contrário, busca-se desse modo assegurar esse direito. Portanto, por um lado, os movimentos angustiantes expectam instituir relações de dominação ao ancorar suas justificações e práticas no princípio heteronômico da desigualdade, por outro lado, os movimentos esperançosos expectam instituir relações de liberdade ancorando suas práticas e justificações no princípio emancipatório da igualdade. Bloch nos ajuda a compreender a relação de complementaridade entre liberdade e igualdade quando analisa a militância de Babeuf pela igualdade no contexto da Revolução Francesa, e demonstra essa complementaridade no caso da luta material: “la libertad no se halla unida de la manera más íntima a la igualdad, la libertad es solo una quimera; libertad es liberación de la opresión, y la opresión es causada por la desigualdad económica y sus efectos.” (Bloch, 1980, p. 167).

3.5.2 Contra a desumanização: “emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación”

A ética da esperança busca instituir relações sociais horizontais. Essa ética expecta instituir processos de socialização e sociabilidade que eliminem hierarquias sociais e as diversas formas de subordinação do ser humano e, assim, deseja produzir a autolibertação de grupos sociais oprimidos. Essa ética entende que o ser humano deve definir autonomamente sobre sua vida. Qualquer forma de dominação e subordinação humana são injustificáveis. Rechaça qualquer determinação heterônoma da vida humana. A ética da esperança, portanto, está alicerçada nos seguintes princípios ético-normativos: emancipação e liberdade social, tendo como repercussão prática a instituição de processos de humanização da sociedade em geral. Essa concepção ética conecta os movimentos esperançosos a formas democráticas de organização institucional da sociedade, projetam-se distintas formas democráticas de organização social e política do poder. Pois, é somente sob o vigor de mecanismos e sociabilidades democráticas que se pode realizar a utopia da libertação do julgo heterônomo, da liberdade, igualdade e fraternidade.

É preciso perguntar aqui sobre a relação entre emancipação humana e os movimentos e utopias esperançosas. Segundo Hinkelammert (2010, p. 177), existe um círculo virtuoso entre

emancipação e humanização⁵⁹ na medida em que “emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación”. Conforme esse autor, “las cadenas son negación de algo, que es el ser humano. Por tanto, son deshumanización” (Hinkelammert, 2010, p. 178). As correntes (*cadenas*) são as distintas relações e situações de subordinação e dominação vividas por determinados seres humanos por pertencerem a determinados grupos socialmente subordinados: trabalhadores, pobres, negros, indígenas, mulheres, LGBTQIA+, imigrantes etc. Emancipação é o processo de autolibertação ou autoemancipação⁶⁰ (entendido como ação coletiva) protagonizado por quem vive alguma situação de privação, dominação, significa libertação de qualquer forma de corrente que impossibilite a humanização humana que somente ocorre através de relações de liberdade.

Essas relações de subordinação, portanto, são as responsáveis pela desumanização do ser humano. No entanto, “tiene dignidad el ser humano aunque nazca en cadenas” (Hinkelammert, 2010, p. 178). A dignidade humana é preservada mesmo em situações e relações desumanizantes porque a dignidade é sustentada afetivamente e funciona como ideia e como impulso. A dignidade ancora-se e decorre da esperança, para Bloch (2005, p. 17) os conteúdos da esperança “estão ligados à dignidade humana”. Quem vive relações degradantes preserva a dignidade sempre que alimenta o desejo, a esperança de liberta-se dessas relações e em seu lugar instituir relações humanas dignas⁶¹. Logo, para Hinkelammert (2010), a

⁵⁹ É pertinente recordar do desenvolvimento que realizamos, na primeira parte desse capítulo, sobre o caráter humanizador da esperança e desumanizador da angústia.

⁶⁰ Michael Löwy, em seu estudo sobre “A teoria da revolução no jovem Marx”, demonstra que no período imediatamente posterior à revolução francesa (entre 1789 e 1830) foi gestado e desenvolvido entre os grupos sociais oprimidos o entendimento de que a libertação não poderia vir do “alto”, deveria ser obra protagonizada pelos próprios oprimidos. Esse entendimento desenvolveu-se em sua forma melhor acabada no seio do movimento operário revolucionário, no século XIX, porém já havia tido aparições desse entendimento em períodos anteriores, inclusive anterior à Revolução Francesa. No século XVI, na Guerra dos Camponeses, na Alemanha, Thomas Münzer, teólogo reformado e um dos líderes dos camponeses rebeldes, afirmava que o povo se libertaria. Sobre isso Löwy diz que “o movimento de Thomas Münzer era milenarista, mas não messiânico; os bandos de camponeses e plebeus armados que ele dirigia ou inspirava esperavam a salvação não de um enviado dos céus, mas da própria ação revolucionária, destinada a estabelecer o reino de Deus sobre a Terra. Enquanto Lutero se ligava aos príncipes [...] e os incitava a massacrar os insurrectos, Münzer escrevia que “o povo se libertará e, nesse momento, o doutor Lutero será como uma raposa pega na armadilha”.” (Löwy, 2012, p. 47).

⁶¹ O cultivo da utopia da libertação do cativo, seja ele qual for, pode durar séculos. A utopia é transferida e se reproduz ao longo do tempo sendo transmitida de geração para geração. É o caso, por exemplo, da escravização dos hebreus pelos egípcios e dos africanos pelos europeus. No caso dos povos africanos, a libertação do cativo levou séculos para acontecer, no caso brasileiro mais de trezentos anos. Porém, a utopia de libertação nunca se desvaneceu, até que a libertação formal fora conquistada. Na literatura, Isabel Allende, em “A ilha sob o mar” (romance criado a partir de pesquisa histórica sobre a escravização da população africana em Saint-Domingue, atual Haiti), brinda-nos com um dos trabalhos literários que melhor explora a relação entre cativo, dignidade e utopia de liberdade. De modo sensível e imagético, esses elementos são articulados e sintetizados por Allende quando o ancião escravizado Honoré, ensina para Zarité (personagem principal), ainda criança, como preservar a utopia da liberdade e desse modo preservar a dignidade: [Honoré] “dance, dance, Zarité, porque escravo que dança é livre... enquanto dança” [...] [Zarité] “Eu sempre dancei”. Além da relação com o próprio corpo, há aqui uma relação direta de preservação da utopia de liberdade atrelada à música. Quanto à música Ernst Bloch fala que ela é o último refúgio da esperança. Tal tese blochiana parece confirmada na história contada por Allende.

emancipação e a conseqüente humanização do ser humano passa por sua libertação de toda e qualquer relação em que seja subordinado, dominado. Conseqüentemente, em substituição às relações de dominação, faz-se necessária a instituição de relações de liberdade.

Talvez a definição de liberdade que mais se aproxime da noção de liberdade subjacente às utopias esperançosas seja aquela reconstruída por Hinkelammert a partir da experiência histórico-cultural judaico-cristã, a dizer, “la libertad consiste en no producir víctimas” (1989, p. 16). Quer dizer, as novas formas de relações esperadas pelas utopias dos movimentos esperançosos portam liberdade na medida em que não pretendem fazer novas vítimas, na medida em que a libertação de quem é dominado não signifique a dominação de outros seres humanos, preveja-se liberdade para todos. Essa é uma liberdade de caráter social, coletivo, que vincula os sujeitos na medida em que seu conteúdo prescritivo contém um princípio ético orientador para as interrelações. O princípio humanista-igualitarista-universalista “não fazer vítimas” abre os sujeitos uns para os outros, para o reconhecimento da radicalidade da alteridade inter-humana, abre para o entendimento de que o ser humano se faz humano através da diferença, conseqüentemente, abre para o acolhimento da diferença como mediação da sociabilidade emancipada. Aqui, nenhum ser humano pode e ou deve ser violentado, dominado, humilhado, maltratado. No momento em que isso ocorre, desaparece a relação de liberdade, que pressupõe o Eu-Tu⁶², e em seu lugar surge uma relação de dominação, que pressupõe dominador-dominado, ou Eu-Isso⁶³.

Na relação de dominação não há liberdade, isso porque liberdade é uma relação. Essa relação só se realiza em uma condição muito específica: quando os seres humanos imbricados na relação reconhecem-se mutuamente como seres humanos portadores de dignidade e agem de modo a humanizarem-se reciprocamente, em uma genuína relação Eu-Tu. Através da relação do tipo Eu-Tu estabelece-se a intersubjetividade, e a intersubjetividade nasce da comunicação dialógica⁶⁴. Por outro lado, o que possibilita a ação do dominador não é a liberdade para

⁶² “A palavra-princípio Eu-Tu fundamenta o mundo da relação” (Buber, 2017, p. 53). Segundo Sidekun, “a palavra princípio EU-TU é, para Buber, instauradora da relação intersubjetiva. Provoca o encontro intersubjetivo. Por isso é chamada de palavra de união, enquanto que, na palavra-princípio EU-ISSO, não encontramos comunicação, pois, leva dentro de si, a força da separação” (Sidekun, 1979, p. 65-66).

⁶³ “O mundo como experiência diz respeito à palavra Eu-Isso” (Buber, 2017, p. 53). Conforme Sidekun, pronunciar a palavra-princípio “EU-ISSO é entrar no mundo da separação, da experiência simplesmente no mundo”, a “humanidade é reduzida a uma simples manifestação do ISSO” sempre quando “o outro não é mais tratado como um TU humano, porém como simples instrumento, objeto, em que não existe a atualidade da relação intersubjetiva. Esse mundo do ISSO manifesta-se na estrutura sócio-político-cultural dos dias hodiernos. O outro é apenas objeto para minha vida, não mais um ser possuído de dimensão histórica, de abertura para o seu mundo e para o outro” (Sidekun, 1979, p. 65-66).

⁶⁴ Segundo Buber a comunicação dialógica pode ocorrer através da palavra, do olhar, do sorriso, da lágrima, do tom de voz, um movimento de corpo. O movimento básico da comunicação dialógica “consiste no voltar-se-para-o-outro” (Buber, 2017, p. 56).

dominar, e sim a capacidade de mobilizar poder e instrumentalizá-lo como ferramenta de dominação e subordinação do outro conforme sua vontade. Nesse caso, o outro já foi vitimado, o reconhecimento de sua humanidade e dignidade lhe foi negado e, conseqüentemente, já nesse momento, desumanizado, não há intersubjetividade porque não há encontro⁶⁵ genuinamente humano, por isso também não há comunicação, vigora o princípio monológico⁶⁶. Assim, na relação de dominação, do tipo Eu-Isso, há simplesmente a relação entre seres humanos que se desumanizam reciprocamente porque no princípio da relação um deles, o dominado, fora vitimado, fora desumanizado ao não ter sua dignidade respeitada e reconhecida pelo dominador.

As interrelações pressupostas nas imagens utópicas angustiantes, que se fazem perceber nas práticas dos movimentos angustiantes, expressam que os sujeitos estão coletivamente ligados por enfeixamento, “atados, um indivíduo junto ao outro, armados em comum, equipados em comum, de homem para homem só tanta vida quanto necessário para inflamar a marcha” (Buber, 2014, p. 66). Nesse enfeixamento os sujeitos estão organizados de modo vertical, hierárquico, um-acima-do-outro. O enfeixamento é amarrado por tensas e elásticas cordas justificadoras da heteronomia: “é assim porque assim Deus o quer”, “é assim porque assim organiza eficientemente as leis do mercado”, “é assim porque a natureza assim concebeu”.

As relações de liberdade e de dominação são excludentes, onde há uma não existe a outra. A desumanização do dominado ocorre pelo não reconhecimento de sua humanidade por parte do dominador. O dominador desumaniza-se porque a humanização, inclusive a sua, apenas realiza-se quando do reconhecimento da humanidade do outro e do estabelecimento de relações de liberdade para com ele. Buber ajuda-nos a compreender esse processo de humanização através da relação com o outro quando diz que “o homem se torna Eu na relação com o Tu. O face-a-face aparece e se desvanece, os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância [...] que a consciência do Eu se esclarece, aumenta cada vez mais” (Buber, 2017, p. 68).

Humanização decorre das relações de liberdade. Desumanização decorre das relações de dominação. As utopias de dignidade humana, humanizadoras, são portadas pelos movimentos esperançosos. As utopias de dominação, conseqüentemente, desumanizadoras, são

⁶⁵ Para Buber o encontro ocorre apenas na relação Eu-Tu. Conforme Sidekun, encontro é: “Uma vez abrangida a realidade existencial do homem, como ser que está inserido no mundo com o outro, está envolvido pela relação. Essa relação BUBER chama-a de encontro” (Sidekun, 1979, p. 65-66).

⁶⁶ “O movimento básico monológico não é, como se poderia pensar, o desviar-se-do-outro em oposição ao voltar-se-para-o-outro, mas é o dobrar-se-em-si-mesmo” (Buber, 2017, p. 57). Buber nomeia como dobrar-se-em-si-mesmo o retrair-se do homem diante da aceitação, na essência do seu ser, de uma outra pessoa na sua singularidade” (Buber, 2017, p. 58).

portadas pelos movimentos angustiantes. Paulo Freire, em “A pedagogia do oprimido”, nos ajuda a elaborar um pouco melhor as implicações da relação dominador-dominado, as consequentes dinâmicas de humanização e desumanização e a tarefa histórica dos movimentos esperançosos (os oprimidos, nos termos de Freire) de humanização geral da sociedade. A citação é extensa, no entanto, a fazemos porque nossa formulação é consonante à perspectiva freiriana, e a elaboração freiriana torna nosso argumento mais inteligível:

a violência dos opressores que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, roeste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos. Por isto é que o poder dos opressores, quando se pretende amenizar ante a debilidade dos oprimidos, não apenas quase sempre se expressa em falsa generosidade, como jamais a ultrapassa. Os opressores, falsamente generosos, têm necessidade, para que a sua “generosidade” continue tendo oportunidade de realizar-se, da permanência da injustiça. A “ordem” social injusta é a fonte geradora, permanente, desta “generosidade” que se nutre da morte, do desalento e da miséria (Freire, p. 20, 1987).

A utopia “emancipação”, como demonstra Hinkelammert (2010), é criação da sociedade moderna, e a revolução francesa é o momento fulcral para o desenvolvimento dessa utopia. Nessa revolução, a “sociedad burguesa guillotina los poderes de la sociedad anterior en los aristócratas, de los cuales busca su emancipación” (Hinkelammert, 2010, p. 178). Entretanto, na revolução francesa os burgueses também guilhotinaram três figuras simbolicamente importantes para compreender as lutas emancipatórias que se desenvolveriam para além do horizonte burguês: “Babeuf, el líder más cercano a los movimientos obreros y su emancipación; Olympe de Gouges, la mujer de la emancipación femenina; posteriormente se degolló en la cárcel a Toussaint Louverture, el líder haitiano de la liberación de los esclavos en Haití” (Hinkelammert, 2010, p. 178). Hinkelammert destaca que após essas lutas emancipatórias dos trabalhadores, das mulheres e de autolibertação dos escravizados no Haiti, nascidas do coração da revolução francesa, irrompem lutas por emancipação cultural, colonial e da natureza. Atualmente, afirma Hinkelammert, as lutas emancipatórias “son a partir de los derechos corporales y de la diversidad concreta de los seres humanos” (Hinkelammert, 2010, p. 128).

Atentamos para o fato de que as lutas emancipatórias foram e são levadas a cabo por movimentos esperançosos. Os movimentos esperançosos perseguem a realização de utopias cujo núcleo normativo estrutura-se em torno da emancipação humana. Na medida em que essas

utopias expectam instituir relações horizontais e superar relações de subordinação, elas trazem em si a capacidade de instituir relações sociais humanizadoras. Esse tipo de conteúdo utópico-normativo que visa a humanização humana, inexoravelmente tem na esperança sua fonte criadora. Pois, somente a esperança é capaz de dar vida a imagens utópicas paradisíacas, “toda esperança implica o bem supremo, a bem-aventurança irrompendo, que dessa forma não existiu” (Bloch, 2005, p. 110).

3.5.3 Movimentos angustiantes: determinações heterônomas e desumanização

Os conteúdos utópicos emancipatórios portados pelos movimentos esperançosos visam suprimir as hierarquias sociais sustentadas por visões heterônomas de sociedade. Essas concepções heterônomas, por sua vez, são o sustentáculo da ética dos movimentos angustiantes. Nessa perspectiva, há determinações da vida social que estão fora do controle dos seres humanos, sua origem é extra-social, a um só tempo criam as hierarquias sociais e as justificam. Essas transcendências são as leis do mercado, as leis da história, Deus, deuses, natureza. Em Burke, são fartos os exemplos que ilustram a justificação das desigualdades, das hierarquias como naturais e funcionais. Esse posicionamento fica explícito quando o autor critica os igualitaristas que emergem com a Revolução Francesa:

aqueles que tentam nivelar nunca igualam. Em todas as sociedades compostas de diferentes classes de cidadãos é necessário que algumas delas se sobreponham às outras. Os niveladores, portanto, apenas mudam e pervertem a ordem natural das coisas; sobrecarregando o edifício social ao colocar no ar o que a solidez do edifício exige posto no chão (Burke, 1982, p. 81).

Nessa esteira, por exemplo, a justificativa para a desigualdade entre homens e mulheres, a dominação masculina, é recorrentemente atribuída a Deus que por meio da natureza fez os homens mais fortes do que as mulheres e essas foram feitas para servirem aos homens. Explicita-se como conteúdos heterônomos funcionam como mecanismos justificadores de hierarquias e produtores de dominação. A heteronomia derivada de determinações do campo econômico é recorrentemente acionada e atualizada para legitimar, justificar e reproduzir desigualdades de ordem material. Sustenta-se que as desigualdades materiais entre os seres humanos, a cisão entre classes sociais, é fruto das leis da economia do mercado capitalista; ou então, em forma de “darwinismo social”, justifica-se a cisão entre classes e as desigualdades apelando para a maior capacidade competitiva e adaptativa de determinados seres humanos, disso deriva a crença na “meritocracia”.

Deste modo, são justificadas as desigualdades na distribuição de terra, de renda, de alimentos, de bens, de serviços, de autonomia dos corpos etc. Resta aos seres humanos aceitarem a capacidade e eficiência autorreguladora do mercado capitalista. Para Hayek, proeminente teórico do pensamento neoliberal, conforme Dombrowski (2020), há a defesa da acomodação *espontânea* do mundo material através das dinâmicas do mercado e a defesa da cisão da sociedade entre pessoas superiores e inferiores, e que tal divisão decorre da competição entre os indivíduos dentro mercado. A lógica por trás disso é a seguinte: “quem tem mais méritos prevalece”. Ou seja, a vida material das pessoas, ao menos daquelas contidas no grupo dos derrotados na arena do mercado, é determinada por um sistema econômico sobre o qual o controle é inacessível às pessoas, afinal, ele autorregula-se.

Como demonstra por Hinkelammert (2017), não é apenas a condição material que é definida pelo sistema econômico que se autorregula e sobrepõe-se às demais esferas da vida, a própria possibilidade de ter ou não vida é condicionada por esse sistema econômico autonomizado, cujo controle é inacessível aos seres humanos, tal como Deus. Hinkelammert resgata Adam Smith, para demonstrar como esse autor faz retornar o Deus despótico da idade média

que decidía con total arbitrariedad sobre la vida e la muerte [...] que condenaba [...] al suplicio eterno del infierno, por razones muchas veces absolutamente arbitrarias, inclusive ridículas. Con Adam Smith este Dios regresa con la mano invisible del mercado, que ahora regula la producción de la “especie humana”. Vale la pena repetir lo dicho por él [Adam Smith]: “la escasez de hombres [...] regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado (Hinkelammert, 2017, p. 156).

O Deus despótico agora é restituído ao mundo encarnado na forma de mercado e, como todo Deus, é uma heteronomia, não está ao alcance do controle humano. Antes, controla os humanos. Hinkelammert demonstra que para Smith os mecanismos autorreguladores do mercado, definidores da vida ou da morte dos empobrecidos (os perdedores), “son el hambre y la enfermedad. A eso se debe la armonía del mercado. Esta armonía asegura que cada uno sea servidor del otro, inclusive través de su muerte. Asegura que no sobreviva ninguna población que resulte sobrante em el mercado” (Hinkelammert, 2017, p. 156). Hinkelammert demonstra ainda que transmutação contemporânea do liberalismo, o neoliberalismo, preservou a ideia clássica de que cabe ao mercado regular sobre vida e morte dos seres humanos. Para demonstrar isso, resgata Hayek e a eliminação paulatina dos direitos humanos operada pelo neoliberalismo:

para Hayek, como para todos neoliberales, el dejar morir no implica matar. El resultado de la anulación de tales derechos lo describe Friedrich Von Hayek: “Al igual que los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el

control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera” (Hayek, 1981^a: 172). A partir de allí, en una entrevista del diario chileno *Mercurio*, del 19 de abril de 1981, Hayek extrae como conclusión la necesidad de sacrificios humano: “la sociedad libre requiere de ciertas Morales que em última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas Morales son las que llevan al cálculo de vidas: la propiedad y el contrato (Hinkelammert, 2017, p. 162-163).

As utopias angustiantes perseguidas pelos movimentos angustiantes têm como repercussão prática a instituição de relações sociais desumanizadoras. Isso ocorre na medida em que o ser humano é subordinado a princípios heterônomos, forças que estão fora do seu controle: leis do mercado, natureza, Deus. Por vezes, esses princípios heterônomos cruzam-se e somam-se. É o caso, por exemplo, da dominação masculina e as justificações da “inferioridade” da mulher⁶⁷, a justificação está na natureza, “domina o homem porque ele é mais forte”, está em Deus⁶⁸ (em leituras religiosas fundamentalistas), “a mulher vem da costela de Adão, provocou a expulsão do paraíso, deve ser submissa ao homem”⁶⁹ (o caso da teologia judaico-cristã), e o mercado apropria-se dessas justificações e sem dizer diz que “a mulher recebe uma remuneração menor do que a do homem, não é promovida, é demitida ou deixa de ser contratada pelo fato de ser mulher”. Essas heteronomias primárias, por sua vez, produzem heteronomias de segunda ordem que assumem as formas de dominação e hierarquia práticas: patrões e empregados, homens e mulheres, ricos e pobres, brancos e negros/indígenas, proprietários de terra e sem-terra, heterossexual e homossexual, cisgênero e transgênero, cidadão e imigrante etc. Como antes visto, a heteronomia das leis do mercado, no limite, hierarquiza quem vive e quem morre, e recorrentemente define que alguns devem ter emprego e outros não, que alguns se alimentem e outros tenham fome, que alguns acessem água potável e outros não, que alguns tenham teto e outros sejam sem teto, que alguns acessem a educação formal e outros não, e assim sucessivamente.

Portanto, as heteronomias e suas repercussões práticas sob a forma de hierarquia e dominação possuem perfeita afinidade com os movimentos angustiantes na medida em que são

⁶⁷ Ver mais em Saffioti (1987).

⁶⁸ Necessário registrar que nem toda religiosidade é produtora de heteronomia. É o caso original da teologia da libertação surgida na América Latina e Caribe. Nessa perspectiva teológica, Deus deixa de ser uma determinação transcendente e passa a ser um fundamento imanente-transcendente que, a partir de uma teologia cristã, justifica a justiça contida na exigência e na busca pela libertação das populações empobrecidas e toda sorte de dominações. Conforme Hinkelammert, a teologia da libertação “aparece al descubrir en la propia tradición —en nuestro caso en la tradición cristiana— un Dios que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones en las que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” (Hinkelammert, 2010, p. 182).

⁶⁹ As narrativas bíblicas sobre a criação da mulher a partir da costela de Adão e da “Queda do Homem” do paraíso, encontram-se no livro de Gênesis, capítulo II.

fundamentais para a conservação ou reinstituição de sociabilidades valorizadas, estimadas e perseguidas por esse tipo de movimento: um mundo estruturado harmonicamente por toda sorte de hierarquias e dominações. As utopias esperançosas, portadas pelos movimentos esperançosos, cujo conteúdo normativo é constituído por autonomia e emancipação humana, representam o inferno irrompendo para os movimentos angustiantes, na medida em que buscam justamente superar hierarquias e dominações e instituir relações de liberdade. Caracterizando-se, dessa forma, enquanto o outro dos movimentos angustiantes, o inimigo a ser perseguido e combatido, pois é o agente da “ameaça” ou de “destruição” do mundo social por eles estimado.

3.5.4 “Subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível.”

É pertinente resgatar o conteúdo normativo portado pela utopia de emancipação humana. Conforme Hinkelammert (2010), recuperando a postulação marxiana, elaborada na “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, a emancipação humana sustenta-se pela seguinte exigência ou imperativo categórico: “subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível.” (Marx, 2010, p. 151). Nesse caso, a partir do momento em que o núcleo dos conteúdos normativos das utopias portadas pelos movimentos angustiantes é constituído por heteronomia, expectando a subjugação, degradação, desprezo, abandono de determinados grupos sociais, esses movimentos tornam-se os antípodas da emancipação social e dos movimentos esperançosos.

Assim sendo, os movimentos esperançosos, isto é, aquelas ações coletivas protagonizadas pelos “humilhados, escravizados, abandonados, desprezados”, para viabilizar a sua libertação, precisam necessariamente estar ligado à utopia histórica de emancipação humana. É evidente que cada, pequena ou grande, superação de dominação, significa ampliação da humanização de quem se liberta e, conseqüentemente, humanização da sociedade como um todo. No entanto, a humanização plena sociedade somente ocorrerá quando não houver mais nenhum grupo humano subjugado. Sempre que algum grupo for tratado de modo humilhante, degradante, todos são menos humanos. Inclusive os dominadores, porque esses, mesmo em posição privilegiada, ao estabelecerem relações de dominação, também são alienados de sua própria humanidade. Deste modo, caso os coletivos, grupos sociais humilhados, desprezados, abandonados (protagonistas dos movimentos esperançosos) de hoje transformarem-se em dominadores amanhã, terão avançado muito pouco (ou mesmo retrocedido) na humanização de si mesmos. Caso caíam na tentação de instituir uma nova dominação, deixam de ser

esperançosos, passam a operar no registro da angústia. As conquistas de liberdade e autonomia circunstanciais somente convertem-se em humanização quando ligados ao entendimento de que “liberdade é não fazer vítimas”.

Para elucidar um pouco mais a dialética entre movimentos esperançosos e angustiantes, a luta entre emancipação humana, humanização e dominação e desumanização, resgatamos ainda mais uma vez Freire quando diz: “como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos”. A postulação freiriana de atribuir aos oprimidos – nas palavras de Marx os “humilhados, escravizados, abandonados, desprezados” – a tarefa não apenas de libertar a si mesmo, mas de libertar a sociedade inteira de toda sorte de dominações, não deriva simplesmente de um apelo romântico inocente: a humanização da totalidade social requer a supressão das dominações em geral; substituir uma dominação por outra é um jogo de soma zero; quem tem genuíno interesse em libertar-se das dominações é quem sofre seu jugo, a dizer, os oprimidos, os dominados.

Em outras palavras, a dominação sobre qualquer grupo social, torna todos menos humanos; qualquer conquista humanizadora de algum grupo social oprimido, humaniza a todos um pouco mais; as condições para a humanização plena da totalidade social apenas serão viabilizadas quando houver a subversão de “todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”, quando não houver mais nenhum grupo social oprimido; os únicos interessados em criar esse estado de coisas são os oprimidos (mas não “há lei da história” alguma que garanta essa ação, a história é fabricada através da ação humana; o que existe de fato são apenas motivos, condições, contextos que tornam essa ação transformadora plausível, factível.). Também não há hierarquia entre as lutas de libertação e nem libertações automáticas: aqui nos referimos a ideais, dogmáticas dotadas de algum grau de heteronomia, ainda existentes, que sustentam a superação de todas as opressões através da transformação das estruturas econômicas capitalistas, com isso subordinam as demais lutas emancipatórias às lutas econômicas; dominações identitárias e culturais desapareceriam junto com a superação do capitalismo⁷⁰, o protagonista da transformação histórica é, necessariamente, o proletariado enquanto sujeito coletivo.

⁷⁰ Esse tipo de “tese” economicista, segundo a qual a infraestrutura determina a superestrutura, foi elaborada e segue sendo reproduzida por certo marxismo dogmático. Provavelmente a crítica emancipatória ou autonomista

Em oposição a essa concepção, faz-se necessário e imprescindível uma ampla aliança solidária e horizontal entre os diferentes grupos sociais oprimidos que protagonizam lutas esperançosas: trabalhadores, mulheres, negros, indígenas, trabalhahores, pobres, LGBTQIA+, imigrantes etc. Olhando a partir do século XXI, tendo como referência as experiências emancipatórias dos séculos XIX e XX, para que a grande utopia da emancipação humana reste ainda factível de realização, é necessário renunciar à escatologia⁷¹ secular que atribuiu ao proletariado o protagonismo da liberação humana, e passe-se a reconhecer que essa obra somente poderá ser viabilizada pela ação conjunta de todos os oprimidos. Portanto, não há primazia histórica de nenhum grupo oprimido e tão poucas garantias de que tal obra seja realizada. Se não há sujeito da história pré-determinado para liderar a libertação humana, não há igualmente caminho histórico pré-traçado esperando por ser percorrido.

Os oprimidos vagam por um deserto, sempre escuro, cuja única orientação é a luz que emana da centelha da utopia da emancipação humana. Essa centelha porta em si imagens de uma vida de liberdade e dignidade, de uma sociedade de sujeitos autônomos. Essa centelha arde enquanto os oprimidos acreditam, desejam e agem para realizar os conteúdos de suas imagens. Os oprimidos desejam, acreditam e agem para realizar essa utopia, simplesmente, porque a centelha sobre as suas cabeças não os deixa esquecer de que a vida pode ser melhor. A centelha da redenção é alimentada pela esperança dos oprimidos, e a esperança dos oprimidos é alimentada pela centelha. É somente isso que mantém viva a utopia da emancipação humana e torna possível sua realização. Parafraseando Walter Benjamin, “cada segundo é a porta estreita pela qual pode entrar a emancipação humana”⁷². Mas não há garantias para sua realização, nem para sua não realização: isso é característico da utopia esperançosa. Não existem leis históricas ou conteúdos extra-sociais que assegurem a realização dessa cintilante utopia. A redenção humana é uma obra que só pode ser realizada pelos próprios seres humanos. O fato é que ao

mais consistente a essa concepção foi realizada por Castoriadis e publicada na parte I de “A instituição imaginária da sociedade” (Castoriadis, 2010).

⁷¹ Sobre o “ser transcendente do proletariado” e a crítica à escatologia marxiana que atribui ao proletariado um inexorável protagonismo revolucionário, ver mais em Gorz (1987). Sobottka (2008), resgata que a atribuição ao proletariado do papel de “sujeito histórico” foi abandonada inclusive por Horkheimer que usa a expressão “portador social” em substituição a classe social. Horkheimer faz isso para desvincular e desativar o automatismo, criado pelo marxismo, entre interesse emancipatória “e a posição dos indivíduos na divisão do trabalho social” (Sobottka, 2008, p. 217). Para Horkheimer, os aprendizes da postura crítica seriam recrutados no seio do proletariado, mas “a condição de proletário, por si só, não garantiria nenhum acesso privilegiado a um papel histórico” (Sobottka, 2008, p. 217). Em Horkheimer, “as pessoas alcançam a consciência das contradições de sua sociedade [...] em meio aos processos históricos” (Sobottka, 2008, p. 217). Não por acaso, a conjuntura entre os anos de 1930 e 1940, levaram Horkheimer a desencantar-se quanto ao potencial emancipatório do proletariado (Sobottka, 2008). No século XXI, por exemplo, a práxis dos movimentos feminista, negro, indígena, demonstram um potencial emancipatória mais desenvolvido do que o proletariado.

⁷² O original de nossa paráfrase extraído das “Teses sobre o conceito de história” de Benjamin: “cada segundo era a porta estreita pela qual poderia penetrar o Messias (Löwy, 2005, p. 142).

longo do tempo, a utopia emancipatória demonstrou-se detentora de um poder formidável: resistiu e resiste, cotidianamente, a todo tipo de investida cujo objetivo é extingui-la, perpetrada pelos poderes angustiantes instituídos.

As ações coletivas de autolibertação caracterizam-se enquanto imperativo afetivoestrutural: “afetivo”, porque, como visto na primeira parte desse capítulo, sente esperança quem vivencia situações de privação, escassez (simbólica ou material) e, por isso, possui motivação para agir e superar a situação, em casos de privação a afecção predominante é a esperança; “estrutural” porque as experiências de privação são socialmente fabricadas e a afecção é desencadeada em função delas, logo a ação transformadora precisa ser também social, coletiva com vistas a transformar e superar os contextos e estruturas produtoras da privação (simbólica ou material).

A libertação, por sua vez, é conquistada, arrancada pelos movimentos esperançosos, nunca concessão do opressor. É sempre autolibertação, autoemancipação levada a cabo através de ações coletivas esperançosas. Os grupos sociais dominantes, embora possam ter consciência da alienação da sua humanidade, ao sustentar relações de dominação, valorizam e estimam ainda mais seu lugar privilegiado de poder enquanto dominador. Humanizar-se significa renunciar às hierarquias. Marx, em “A sagrada família”, ajuda-nos a entender essa atitude do dominador frente à desumanização, inclusive a de si mesmo: “a classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana” (Marx, 2011, p. 48). Por outro lado, a perspectiva de Freire, utilizada anteriormente, vai ao encontro da postulação marxiana quanto a necessidade da ação dos oprimidos em lutar por sua humanização, por sua libertação. Marx, ao analisar a alienação e, conseqüente, desumanização da classe proletária, indica que somente a luta tornará possível a realização de sua natureza humana, considera que ela:

sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a revolta contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza (Marx, 2011, p. 48).

Importante resgatar que nossa hipótese para a instituição de movimentos angustiantes leva em conta o fato de que as relações e estruturas hierárquicas valorizadas e estimadas pelos protagonistas desses movimentos não os leva a agir para conservá-las ou restaurá-las por interesses pragmáticos, utilitários com vistas a garantir privilégios. Pensamos que o privilégio

é parte do entendimento imaginário profundo que possuem sobre esse mundo hierárquico ser o seu mundo de sentido, ser o único mundo possível, desejável, o “mundo correto”. A angústia decorre do sentimento de ameaça a esse mundo, que conforme já demonstramos nesse capítulo através de Castoriadis (1999b), a ameaça é vivida como uma ameaça as suas próprias vidas. Assim como os movimentos esperançosos, também os angustiantes resultam de relações afetivoestruturais: a afecção da angústia é desencadeada por relações, experienciais desenroladas no mundo social, a resposta para cessar a fonte da angústia, que coincide com a neutralização da fonte da ameaça, é necessariamente social.

As utopias esperançosas são emancipatórias também porque suas imagens expectam instituir no mundo conteúdos e formas de relações sociais inéditas informadas por conteúdos ligados à dignidade humana, pois, como anteriormente exposto, apenas a esperança é capaz de produzir imagens utópicas que portem o *novum* e deste modo é capaz de instituir um futuro autêntico. As imagens utópico-angustiantes, por sua vez, e, ao contrário, trazem impressas em si a incapacidade de instituir o *novum* na medida em que os conteúdos de suas utopias buscam ou reproduzir formas já existentes no mundo ou reinstituir formas que um dia existiram.

Isso acontece, em especial, porque os grupos sociais que compõe os movimentos angustiantes pertencem às classes, camadas e grupos socialmente dominantes e o lugar que ocupam na sociedade instituída é o privilegiado lugar de dominador. Logo, a busca pela manutenção e ou reinstituição de hierarquias sociais e dominações, conforme nos diz Axel Honneth (2011, p. 61), lhes obriga também “a justificar el orden social que les privilegia”. Portanto, esses movimentos portam um projeto inautêntico de futuro. As imagens utópicas do tipo emancipatório portam conteúdos originais, novos de libertação e humanização humana. As imagens angustiantes reproduzem ou buscam reinstituir conteúdos heterônomos e desumanizantes já existentes por toda parte do mundo social. Sobre a referência ao instituído, por parte dos movimentos angustiantes e sua busca no presente⁷³ e no passado pelos conteúdos

⁷³ Contemporaneamente, em uma tentativa de distanciar-se um pouco do conservadorismo de matiz monarquista com pretensões restauradoras, legado, notadamente, deixado por Burke, Oakeshott desenvolve a concepção de conservadorismo como disposição que valoriza, sobretudo, o tempo presente. Conforme Dombowski, o conservador, para Oakeshott, “é alguém que desconfia das mudanças e das inovações” (Dombowski, 2020, p. 227). Oakeshott desenvolve a ideia de que central e vital é o tempo presente, sem deixar de reconhecer o presente “como uma herança e expressa gratidão e reconhecimento por isso” (Dombowski, 2020, p. 27)). Entretanto, Oakeshott, tanta não ser um apologeta do passado. O fundamental para ele é o presente por si só. Porém, o passado é o seu colete salva-vidas, pois se o presente for problemático a ponto de colocar em risco o estado de coisas valorizado e estimado pelo conservador, esse deve remeter-se ao passado para buscar ali o melhor conteúdo para com ele reformar a realidade (Dombowski, 2020). Nesse sentido, em Oakeshott, o conservador tem a disposição para conservar o mundo instituído porque caso ocorra transformações ele tem algo a perder (Dombowski, 2020). Em que pese a tentativa de Oakeshott em atualizar o conservadorismo tentando, através desse movimento, afastar-se da ideologização do conservadorismo, principalmente, o nazismo e o fascismo, sua teorização sobre o

que conformam suas utopias angustiantes, são elucidativas as palavras de Burke acerca do legado da Revolução Gloriosa inglesa:

a simples ideia de fabricar um novo governo é suficiente para nos encher de repulsa e horror. Desejávamos, quando da Revolução, e desejamos ainda derivar do passado tudo o que possuímos, como herança legada pelos nossos antepassados. Sobre o velho tronco de nossa herança, tivemos cuidado em não enxertar nenhuma muda estranha à natureza da árvore primitiva. Todas as reformas que fizemos até hoje foram realizadas a partir de referências ao passado; e espero, ou melhor, estou convencido de que todas as reformas que passamos realizar no futuro estão cuidadosamente construídas sobre precedentes análogos, sobre a autoridade, sobre a experiência (Burke, 1982, p. 67-68).

Nessa passagem de Burke fica patente o ancoramento de suas ideias em um dos princípios éticos fundamentais que orientam e informam os movimentos angustiantes e suas utopias: a heteronomia. Quando o autor fala sobre o respeito à *natureza da árvore primitiva*, ele está invocando uma estrutura heterônoma, pois, por *natureza*, está a invocar Deus, mais especificamente, Deus como a fonte justificadora da sociedade e de suas estratificações hierarquizantes (a *árvore primitiva* é a alegoria da genealogia da origem imemorial das famílias nobres que tem direito à nobreza conquistada no nascimento por benesse divina) que devem ser sempre observadas, respeitadas e nunca objeto de sonhos transformadores. A heteronomia, em sua realização prática na facticidade social sobre a forma de hierarquia e dominação social, para os movimentos angustiantes, seja ela justificada teológica, natural ou economicamente, é um conteúdo normativo fundamental sempre presente nas utopias angustiantes.

3.5.5 Quando o movimento esperançoso transmuta-se em angustiante

Ao longo de suas experiências, os movimentos esperançosos podem transformar-se em movimento angustiante. Isso ocorre quando, ao longo de suas experiências no mundo, rompem com a utopia da emancipação humana ao colar alguma imagem heterônoma nessa utopia e, conseqüentemente, perseguem a instituição de diferentes formas de dominação e hierarquia. Na maior parte das vezes isso se dá de modo não intencional, mas o que importa é a repercussão social. Para ilustrar esse processo, pensamos no caso da Revolução Russa. Quando de sua

conservadorismo como disposição não produz nenhuma alteração na gênese do conservadorismo. Ele segue sendo angustiante na medida em que prima pela reprodução da sociedade instituída ou então, quando necessário, recorre ao passado para buscar conteúdos e formas sociais para reformar a realidade social sempre que essa realidade estiver em risco. Resta perguntar sobre quem nessa sociedade ocupa posições privilegiadas e, conseqüentemente, possui interesse em preservar o estado de coisas instituído; perguntar sobre quem sente-se ameaçado com a mera possibilidade de transformações; e perguntar sobre quem ocupa o lugar do despossuído, desprivilegiado, dominado e tem interesse em transformar a realidade social, não com formas e conteúdos sociais recuperados do passado, mas com conteúdos utópicos inéditos.

eclosão, em 1917, os operários organizavam-se autonomamente nos sovietes e comitês de fábricas, a partir dos quais, coletivamente, administravam a produção e tomavam decisões políticas, tal como expropriar os capitalistas, apesar da posição contrária do Partido Bolchevique. Após a consumação da revolução de outubro, o Partido Bolchevique gradativamente passou a concentrar o poder e, desse modo, os comitês e sovietes foram transformados em instituições vazias, destituídas de poder. No lugar da autonomia dos operários instalou-se uma nova instância que lhes subordinava: a burocracia do Partido (Castoriadis, 1974, p. 234-235).

Verifica-se a transformação de um movimento esperançoso e do projeto utópico-emancipatório, através dos quais os trabalhadores russos buscaram liberta-se das opressões e superar as dominações, serem paulatinamente transformados em um projeto totalitário⁷⁴, em uma utopia angustiante. Na transformação, a sociedade russa passou a ser dirigida despoticamente por uma burocracia partidária. O partido autoatribuiu-se o *status* de vanguarda esclarecida do proletariado. Ao proletariado restava subordinar-se a sua autoridade (Castoriadis, 1974).

Hinkelammert ao falar sobre as autoridades que na modernidade se absolutizam e divinizam subalternizando o ser humano, inclusive a experiência Russa, que ele chama de “socialismo histórico”, diz que o “resultado es siempre el mismo: a todos les irá mejor si se someten incondicionalmente al poder respectivo para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2010, p. 186).

O partido bolchevique autotransformou-se no garantidor da realização da heterônoma “lei da história”, isto é, na interpretação marxiana, “o conjunto da história humana, por uma projeção retroativa do espírito do capitalismo, será por ele interpretado [por Marx] como o resultado da evolução das forças produtivas – evolução que “garante”, salvo acidente catastrófico, a nossa liberdade futura” (Castoriadis, 2002, p. 46). Na interpretação marxiana da “lei da história” e de sua dinâmica de funcionamento, ao proletariado é atribuído papel fundamental, “ele receberá a missão de salvador, mas suas ações serão necessariamente ditadas por suas “condições reais de existência”, elas mesmas incansavelmente trabalhadas pela ação das leis econômicas para forçá-los a liberar a humanidade liberando a si mesmo.” (Castoriadis, 2002, p. 46). O partido comunista organizou uma enorme e totalitária burocracia com o objetivo de garantir a realização do conteúdo da “lei da história”, mais especificamente para “garantir”, a ferro e fogo, que o proletariado cumprisse sua “missão” inscrita na “lei da história”. A

⁷⁴ Categorizamos a URSS como totalitarista a partir, principalmente, das análises desenvolvidas por Castoriadis (1985) e Hannah Arendt (1989).

população russa que buscou libertar-se da dominação Czarista através da revolução, “ganhou” um novo amo: o partido (do ponto de vista da concentração do poder, o Partido tornou-se no equivalente funcional ao Czar).

Para concluir, ao menos parcialmente, a discussão sobre a dimensão ética de movimentos angustiantes e esperançosos, pensamos ser necessário e importante fazer alguns apontamentos a respeito de nossa percepção sobre a afinidade e a identificação antropológica entre, por um lado, movimentos angustiantes e regimes autoritários-totalitários e a sua incompatibilidade para com regimes democráticos e, por outro lado, a afinidade entre movimentos esperançosos e regimes democráticos e a sua incompatibilidade para com regimes autoritários.

3.5.6 Afinidades: movimentos esperançosos e democracia, movimentos angustiantes e autoritarismo

A definição que Castoriadis faz de democracia nos é útil na medida em que nos permite ligar essa forma de organização e distribuição do poder na sociedade ao modo de ser, agir de movimentos esperançosos. Para Castoriadis, a democracia é o “regime de auto-instituição explícita e lúcida, na medida do possível, das instituições sociais que dependem de uma atividade coletiva explícita” (Castoriadis, 2002, p. 260). O pressuposto da democracia é que os próprios seres humanos viventes em uma dada sociedade deem a si-mesmos, conscientemente, suas instituições, suas regras, suas leis, sem determinações exteriores seja de poderes divinos e ou de esferas autonomizadas, como a econômica em sua forma capitalista. Democracia é entendida por esse autor, não como procedimento tal como é encarada nos marcos liberais, e sim enquanto regime de autolimitação, autodeterminação humana.

Isso significa que a democracia expectada pelos movimentos esperançosos precisa transcender o formalismo do arranjo institucional representativo, mas, ao mesmo tempo, enquanto as utopias de radicalização e aprofundamento democrático não se realizam, não podem prescindir da democracia representativa liberal porque ela é um garantidor⁷⁵ do mínimo

⁷⁵ Castoriadis argumenta que mesmo as liberdades parciais e defensivas previstas nas constituições democráticas liberais, não foram concessões burguesas e sim conquistas históricas obtidas a ferro e fogo por diferentes movimentos ao longo da história: “a criação das primeiras comunas burguesas que reivindicavam seu autogoverno; depois no Renascimento, na Reforma, no Iluminismo, nas revoluções dos séculos XVIII e XIX, no movimento operário e, mais recentemente, em outros movimentos de emancipação [...] E é graças a esta sequência de movimentos que subsiste na sociedade contemporânea um certo número de liberdades parciais, essencialmente parciais e defensivas, cristalizadas em algumas instituições; direitos do homem [direitos humanos], não retroatividade das leis, uma certa separação dos poderes, etc. Estas liberdades não foram concedidas pelo

de proteção contra assédios e investidas angustiantes-heterônomas. Entretanto, os diagnósticos esperançosos não podem perder de vista o fato de a centralidade moderna na representação política gera a forma moderna de dominação política, pois “tendo a política relação com o poder, a divisão do trabalho em política não significa nem pode significar outra coisa, além da divisão entre governantes e governados, dominantes e dominados” (Castoriadis, p. 73, 1999a). Especialmente em uma sociedade cada vez mais controlada pelo poder do dinheiro, mais e mais a esfera político-representativa é ocupada por funcionários dos detentores do capital econômico⁷⁶. Deste modo, as classes e grupos economicamente dominantes são também politicamente dominantes, e a esfera política é mobilizada conforme os seus interesses privados.

As utopias esperançosas de emancipação humana têm na autonomia sua pedra de toque ética. E a autonomia, não em seu sentido liberal, em sua forma fraturada entendida unicamente como autodeterminação individual, e sim em sentido amplo individual e social ou coletivo, apenas florescerá, poderá realizar-se plenamente em um contexto que exista autoinstituição e autogovernos explícitos (Castoriadis, 2002, p. 262). A autodeterminação individual é apenas uma dimensão da autonomia. Para haver autodeterminação de fato é necessário que a autonomia também se realiza em sua dimensão social. Autonomia social, por sua vez, significa ter a possibilidade de participar das decisões importantes para a sociedade em que se está inserido: decidir sobre a vida política, jurídica e, principalmente, a vida e organização econômica da sociedade. Ou seja, autonomia individual e coletiva são duas dimensões da mesma coisa. Para a autonomia realizar-se plenamente é preciso que ambas as suas dimensões se efetivem.

A emancipação humana traz em si o desejo humano fabulado, organizado, sistematizado e perseguido pelo próprio ser humano em que expecta liberdade, autonomia, rompimento com qualquer forma de dominação, opressão, heterodeterminação do humano. Nesse sentido, renega-se qualquer forma heterônoma de organização do poder. O poder de definir sobre a própria vida individual e coletiva é restituída ao ser humano: persegue-se a igualdade na distribuição social do poder e a liberdade para participar do poder. A democracia, nesse sentido, é o regime político consonante a qualquer sociedade que se pretenda autônoma, isto é, uma sociedade em que existe a “aceitação da ausência de qualquer Norma ou Lei extra-social que [se] imponha à sociedade”; uma sociedade democrática, portanto, “autoinstitui-se explicitamente

capitalismo, foram arrancadas e impostas por meio de lutas seculares [...] a crítica dos “direitos” não pode visar seu caráter “formal” (como é o caso para os marxistas), mas seu caráter *parcial*. Regras como as que os “direitos dos homens” exprimem (imperfeitamente), o *nullum crimen nulla poena sine lege, o due process of law*, a exceção de ilegalidade ou de inconstitucionalidade, são um mínimo essencial (Castoriadis, 2002, p. 117).

⁷⁶ As eleições cada vez mais são vencidas não por quem apresenta as melhores propostas, e sim por quem consegue produzir-se melhor, através das campanhas de marketing e, conseqüentemente, vender-se melhor. Portanto, é um processo dominado pela lógica de mercado. Conta quem possui mais capital para “fabricar-se”.

[...] ela sabe que as significações nas e pelas quais vive e é como sociedade são sua obra (Castoriadis, 1985, p. 117-118).

Compreendemos que existe uma ligação antropológica profunda entre os movimentos esperançosos, utopias esperançosas e democracia. A utopia esperançosa de emancipação humana para realizar-se precisa, requer, primeiro, que qualquer forma de poder heterônomo, qualquer forma de determinação extra-social da vida seja superado (não aceita-se mais a determinação de Deus, ou de algum representante de Deus na Terra, por exemplo, o Rei, o Papa, a natureza, as leis do mercado ou da história); segundo, que o próprio ser humano determine sua vida sem risco de tornar-se dominado, subordinado novamente, para isso precisa de uma forma emancipatória de organização e distribuição do poder, de uma forma que possibilite a instituição de relações que conjugue liberdade e igualdade. Ora, a democracia ela mesma não é dada por nenhuma fonte extra-social, a democracia é exatamente uma instituição humana forjada, criada e gelificada na facticidade do mundo social por movimentos esperançosos no decorrer de sua experiência sócio-histórica visando realizar sua utopia emancipatória⁷⁷. Em termos mais diretos, a democracia é uma utopia esperançosa que fora instituída por movimentos esperançosos porque essa forma de organização social e política do poder é a única capaz de viabilizar a humanização dos seres humanos, quanto a isso nos diz Bloch: “o espírito humanitário conquista seu lugar na democracia realmente possibilitada; da mesma forma que esta representa o primeiro domicílio realmente humano” (Bloch, 2006, p. 445).

A instituição da democracia burguesa não aboliu as estruturas heterônomas da sociedade, talvez tenha abolido, ou talvez rearranjado, estruturas heterônomas de caráter teológico. Se na idade média a determinação da vida emanava de Deus que expressava sua vontade através de seus representantes terrenos: reis, rainhas, nobres, papa, igreja. Com a criação ou recriação (pensamos aqui que a democracia surge primeiro na antiguidade grega) da democracia na modernidade, o poder não mais emanava desse ente externo ao mundo social-histórico, o poder passou às mãos dos seres humanos. Outra limitação derivada do solo da sociedade burguesa, diz respeito à liberdade, segundo Bloch, a burguesia obrigou-se, de certa forma, a ignorar parte fundamental da noção de liberdade que ela mesma formulou:

Rousseau formuló este último momento, el momento del citoyen en el grito de libertad de la revolución burguesa, diciendo que «el ciudadano no debe ser limitado

⁷⁷ Aqui novamente a Revolução Francesa é a referência, pois foi ali, a partir da ação de movimentos burgueses para a abolição do antigo regime e criação de novas formas de organização do poder que surge a democracia moderna, democracia liberal-burguesa. Naquele momento, o movimento liberal-burguês caracterizou-se enquanto movimento esperançoso. Ao longo do desenrolar sócio-histórico moderno, ao tornar-se formulador e defensor das “leis de mercado” e submeter toda a organização da sociedade a essas “leis”, transmutou-se em movimento angustiante, sobretudo em sua forma neoliberal (como procuramos demonstrar anteriormente).

en su libertad, sino en tanto que esto es necesario para la libertad igual de los demás». Pareció en la época que se abría paso una grandiosa alianza entre el individuo singular, en tanto que persona moral, y el interés de la sociedad, el cual, por su parte, no podía ser otro que el interés en la libertad, en la inviolabilidad, en la dignidad de la persona. Salta a la vista que la sociedad burguesa, como una sociedad de la cual está tan distante la planificación colectiva como el respeto de la dignidad del proletariado creado por ella, no podía llevar a la práctica esta su imagen categórica de la libertad (Bloch, 1980, p. 159)

Se, por um lado, foram superadas pela democracia burguesa heteronomias de ordem transcendente, surgiram outras determinações heterônomas da vida: lei da história, lei do mercado, lei da natureza. E deste modo, novas formas de alienação e dominação são instituídas. No combate a essas determinações extra-sociais, a esses poderes heterônomos (não mais de caráter teológico e sim “científico”), os movimentos esperançosos fizeram e fazem da democracia sua principal arma. Não por acaso ou por coincidência em diversas experiências de movimentos esperançosos encontra-se no centro da ação a organização a partir de formas aprofundadas de democracia. Para ilustrar, podemos citar algumas experiências do movimento operário europeu – movimento esse esperançoso que buscou superar a capitalismo e suas determinações heterônomas encarnadas na e emanadas da “lei do mercado” – recuperadas por Castoriadis, que “antes de sua degenerescência burocrática (social-democrática ou bolchevique)”, criou

instituições de caráter profundamente democrático, algumas das quais ultrapassam as formas do movimento democrático burguês [...] como a rotação dos responsáveis nos sindicatos britânicos do primeiro período ou a importância das assembleias gerais soberanas de todos os interessados e a revogabilidade permanente dos delegados instaurada pela comuna de Paris e ressuscitada ou redescoberta sempre que os operários formam órgãos autônomos, como conselhos (como fizeram novamente na Hungria, em 1956). As exigências radicais do movimento operário relativamente à propriedade dos meios de produção relevam da mesma esfera de significação. A democracia pressupõe a igualdade na partilha do poder e nas possibilidades de participação no processo de tomada de decisões políticas. Isso é naturalmente impossível quando os indivíduos, grupos ou burocratas de gestão controlam os centros de uma enorme poder económico que, em particular nas condições atuais, se traduz imediatamente em poder político. (Castoriadis, 1999b, p. 135).

Ao lado desses exemplos de experiências democráticas protagonizadas por movimentos esperançosos operários, para além da democracia representativa liberal, são notáveis as experiências da Revolução Zapatista e seu autogoverno⁷⁸ em Chiapas no México, e a experiência do Orçamento Participativo⁷⁹ desenvolvida pela Frente Popular em sua

⁷⁸ Ver mais em Brancaleone (2019).

⁷⁹ Ver também Avritzer e Navarro (2003).

administração na Prefeitura de Porto Alegre na década de 1990. Sobre essa última experiência, Sobottka afirmar o seguinte:

para a democracia local o Orçamento Participativo contribuiu ao diminuir muito as barreiras para a participação dos cidadãos na política de sua cidade, ao qualificar militantes dos movimentos em processos de disputa política e ao inverter a hierarquia da participação: enquanto antes os segmentos mais ricos participavam mais e os mais pobres permaneciam praticamente alijados, agora a situação é inversa (Sobottka, 2004, p. 104).

A contraparte antropológica ao entendimento de que o ser humano deve autodeterminar-se e para isso precisa romper com as heteronomias, está o entendimento, a crença de que a vida humana é determinada a partir de fora por fontes extra-sociais de poder. A vida humana é heteronomamente determinada, essas determinações não requerem questionamento e sim obediência. Castoriadis afirma que esse entendimento sobre o mundo social dá vida às sociedades heterônomas, e essas

criam, é bem verdade, as suas próprias instituições e significações, mas ocultam esta auto-criação, imputando-a a uma fonte extra-social, de qualquer modo exterior à atividade efetiva da coletividade de fato existente: os ancestrais, os heróis, os deuses, Deus, as leis da história ou a lei do mercado. Nessas sociedades heterônomas, a instituição da sociedade acontece no fechamento de sentido. Todas as perguntas que podem ser formuladas pela sociedade consideradas vão encontrar sua resposta nas significações imaginárias, e as que não poderiam são, não propriamente interditas, mental e psiquicamente impossível para os membros da sociedade” (Castoriadis, 2002, p. 259).

Visões de mundo heterônomas compõem o núcleo duro da normatividade das utopias angustiantes fabuladas, organizadas, sistematizadas e perseguidas por movimentos angustiantes. Isso faz com que esses movimentos sejam refratários às utopias esperançosas de emancipação humana. Afinal, como antes visto, o conteúdo dessas utopias procura romper com as heteronomias e, para isso, fazem da democracia seu principal instrumento e expressão. Isso é sentido, vivido, experienciado pelos movimentos angustiantes como uma *ameaça* ao mundo tal como eles acreditam que deva ser: emancipação, autonomia, liberdade e igualdade são conteúdos antagônicos à heteronomia, à hierarquia e à dominação. Esses respectivos conteúdos utópico-ético-normativos elementares, são a matéria prima com a qual movimentos angustiantes e esperançosos irão criar suas respectivas utopias. Os conteúdos ético-normativos das utopias esperançosas, cuja simples presença no mundo enquanto conteúdo a ser perseguido são em si e por si a fonte primordial da *ameaça* que desencadeia angústia nos sujeitos engajados em movimentos angustiantes. A angústia resulta da ameaça ao padrão de relações sociais que investe de sentido, significação o mundo social desses sujeitos, portanto, representam risco a

superação de relações que os destronaria da privilegiada posição social de dominador que ocupam na intrincada constelação de relações de poder que estrutura a sociedade. A angústia vivida individualmente e experienciada coletivamente leva-os a organizar-se para a luta social com o intuito de rechaçar a ameaça e conservar e ou restituir ao mundo social a forma que na visão de mundo ético-angustiante ele deve ter: determinações heterônomas, dominações e hierarquias.

Se a democracia é uma forma de rompimento com a heteronomia convertendo-se na prática em instrumento para combater hierarquias, dominações, desigualdades, ela é em si parte da ameaça experienciada pelos movimentos angustiantes. Nesse caso, formas autoritárias e totalitárias de organização do poder são as formas que antropologicamente exprimem a visão de mundo orientada pela heteronomia, pois além de possibilitarem de modo mais eficiente a instituição, conservação ou restauração, no mundo social de dominações e hierarquias, essas formas são elas próprias heterônomias. Nas formas heterônomas de arranjo político-institucional há concentração de poder, mormente, na figura do “grande líder” ou do “partido”, ou na figura de ambos ao mesmo tempo.

As formas autoritárias e totalitárias de organização do poder são em si uma utopia angustiante. Talvez, essa utopia possa ser interpretada como um resgate atualizado ao terreno da modernidade da forma monárquica e aristocrática de poder (*Ancien Régime*) que fora superada pela Revolução Francesa, e em seu lugar posta a democracia (essa que é uma utopia esperançosa). O governo de poucos (aristocracia), ou de apenas um (monarquia), escolhidos por Deus, fora substituído pelo governo de muitos que se escolhem entre si (democracia), sem determinação divina. Utopias angustiantes de regimes autoritários e totalitários foram e seguem sendo gelificadas em diversos momentos do desenrolar da experiência sócio-histórica moderna, rivalizando com a utopia esperançosa “democracia”. São exemplos disso as experiências totalitárias soviéticas e nazistas, e os regimes autoritários instaurados no continente latino-americano no contexto da guerra fria.

Em que pese a afinidade ético-normativa, a identificação antropológica entre movimentos angustiantes e formas autoritárias e totalitárias de arranjo do poder, não impede que utilizem de arranjos democráticos para viabilizar a realização de seus objetos utópicos e, assim, influir na fabricação da realidade social. Para isso, adaptam-se (conforme já visto, ao contexto democrático) porém, a incompatibilidade antropológica e ética entre esse tipo de movimento e a democracia produz uma intensa fricção. Resulta dessa fricção o cada vez maior desgaste da democracia.

Dentro da estratégia dos movimentos angustiantes de caráter fascista de adaptar-se ao contexto democrático no pós-segunda guerra, Adorno identifica, ainda na década de 1960 (algo que com o tempo só fez agudizar-se encontrando nas primeiras duas décadas do século XXI seu ápice), que o novo radicalismo de direita evoca “sempre a verdadeira democracia e acusam os outros de antidemocráticos” (Adorno, 2020, p. 64). Quando são sancionados, ou correm o risco de ser, por alguma atitude ou discurso autoritário/totalitário estranhos à democracia, acionam o direito democrático “à liberdade de expressão” para defenderem-se. Acusam de “autoritário”, por tentar cercear sua liberdade de expressão, quem está lhes sancionando (seja essa sanção jurídica ou simbólica). Ao longo do tempo, percebeu-se que, deste modo, criam uma confusão mental e conceitual na esfera pública sobre o que é ou não democracia ou democrático. Utilizam-se de procedimentos democráticos formais para instituir conteúdos antidemocráticos. Não por acaso, o diagnóstico predominante de época sobre a situação da instituição “democracia” é de que ela está em crise ou mesmo sofrendo o risco de morte. Em síntese, os movimentos angustiantes infiltram-se no tecido democrático e o corrompem a partir de dentro. Sobre a destruição da democracia por dentro, o exemplo do atual governo brasileiro é exemplar.

3.6 A AÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS: LUGAR E TEMPORALIDADE

Movimentos angustiantes e esperançosos não tem segurança alguma quanto à realização de seus conteúdos utópicos, mesmo assim agem. Isso demonstra que suas ações não ocorrem alimentadas pelo sentimento de segurança, pelo contrário, a constância é a insegurança, a incerteza. De todo modo, a ação instituinte dos movimentos sociais, sejam esperançosos ou angustiantes, é alimentada pelo seu afeto expectante de base. A ação é motivada pela expectativa, sempre incerta, de realização dos objetos utópicos perseguidos. Medo (angústia) e esperança são afetos constitutivos da existência humana, são afetos elementares, por isso participam da vida dos sujeitos e motivam suas ações cotidianas ordinárias e extraordinárias. Por outro lado, a segurança, embora desejável, é nos casos das ações coletivas é conteúdo afetivo escasso. Se movimentos sociais agissem mediante ausência de dúvidas quanto ao sucesso de suas ações, certamente suas ações seriam raras, talvez até mesmo inexistentes. Para ilustrar nosso ponto, perguntamos se por acaso: o movimento feminista possui segurança de que as estruturas patriarcais um dia serão dissolvidas?; o movimento negro possui segurança de que a estruturas racistas serão extintas?; o movimento operário possui segurança de que as estruturas de opressão e exploração de classe serão superadas?; movimentos de supremacistas brancos possuem segurança de que os movimentos antirracistas irão desaparecer ou que as

conquistas legais da população não branca serão revogadas?; o movimento antiaborto possui segurança de que conseguirá evitar a legalização do aborto ou suspendê-lo onde existe?. A resposta para todas essas indagações é um singelo não.

Afetivamente, o que possui força e vigor para explicar as ações coletivas são os afetos expectantes: medo (angústia) e esperança. Entretanto, a compreensão spinoziana de que há esperança no medo e há medo na esperança, não perde sua validade, mas tão pouco anula o fato de que na constituição e estabilização de ações coletivas há sempre um afeto expectante predominante cristalizando utopias, motivando as ações e contribuindo para a constituição da identidade coletiva do movimento. Medo e esperança são afetos distintos que produzem ações distintas (como visto no tópico anterior sobre a ética dos movimentos), não excluindo, certamente, por ambos serem afetos expectantes, um antagônico ao outro, que ambos se implicam mutuamente. Tal entendimento também nos permite e exige a oposição às perspectivas afetivas que abrem mão fácil e rapidamente do binômio afetivo medo-esperança para pensar a ação política, seja individual ou coletiva.

Safatle em *O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo*, como frisado por Oliveira (2016), postula a necessidade de abandonar medo e esperança como chaves de análise afetiva do político sugerindo que esses afetos produzem inação porque são afetos de expectativa (ou expectantes) que ligam o sujeito ao futuro, afirma Safatle: “talvez, por isso, o corpo político que esperança e medo são capazes de produzir seja sempre modalidade de um corpo político providencial. O corpo constituído pela crença esperançosa em uma providência por vir ou o corpo depressivo e amedrontado de uma providência perdida ou nunca alcançada” (Safatle, 2015, p. 25). Para viabilizar o redirecionamento analítico do binômio medo-esperança para o “desamparo” (Safatle, 2015, p. 20), Safatle sugere que medo e esperança são afetos que produzem paralisia e conduzem para uma espécie de relação contemplativa para com o mundo, pois a “providência” dependente da ação de um agente externo, seja esse agente imanente ou transcendente ou mesmo o acaso. Ignora que esses afetos levam a elaboração de conteúdos expectantes, ação para realizar esses conteúdos e, porque agem, desejam, mesmo sem segurança alguma, que esses conteúdos se realizem. Ora, por outro lado, há de fato um afeto expectante que conduz a esse tipo de postura, mas não é o medo nem a esperança, e sim a *fé* (Bloch, 2005) – algo curioso é que Safatle não estabelece um diálogo com Ernst Bloch para sustentar tal caracterização a respeito do medo-esperança, uma vez que para Bloch esses afetos, sobretudo a esperança, produzem ação, ao contrário do que é sugerido por ele.

Caso esperança e medo produzissem espera passiva, de fato seriam analiticamente inúteis para dar conta das dinâmicas e processos políticos em nível individual e ou coletivo.

Entretanto, como já exposto neste capítulo, a partir da formulação blochiana, não é possível compreender e conceber o ser humano e suas ações desprovidas de medo e ou esperança. Esses afetos são combustíveis para a ação e produzem cognições específicas.

Quanto a relação de complementariedade entre medo e esperança, como chama atenção Spinoza, no presente tópico desse trabalho, ressaltamos a dimensão social dessa relação. De um lado, movimentos esperançosos, de outro, angustiantes, em conflito, isto é, relacionando-se no *front* social. Os movimentos utópico-angustiantes e utópico-esperançosos são expressão dos antagonismos, divisões, desigualdades constitutivas da realidade social. Esses dois tipos de movimentos sociais são fenômenos derivados de diferentes lugares sociais e ligados a diferentes grupos e classes sociais. São mediações que interagem entre si e, logicamente, com as demais mediações existentes no cósmos social: Estado, sindicatos, entidades de representação de classe, associações, igrejas, ONG's, sociedade civil como um todo. No entanto, as relações sociais mais importantes são as interações travadas entre si. Em nível social, essas duas mediações produzem “afecções” (Spinoza, 2016, p. 98) recíprocas: um motiva, provoca, instiga a ação do outro, porque um é o oposto do outro, perseguem conteúdos utópicos oposto (dominação e liberdade, heteronomia e autonomia). Eles são os produtos e a expressões mais bem acabadas produzidas pelos antagonismos, desigualdades, assimetrias da sociedade. Suas diferenças são afetivas, cognitivas, materiais, simbólicas e morais, ligadas à distintas formas de ver, entender, elaborar e projetar a organização do mundo social.

3.6.1 *Front*: transformação, conservação e fabricação da realidade social

Através do conceito de *front*, Bloch (2005) busca localizar e caracterizar o lugar onde ocorre e o modo como ocorre o processo de fabricação da realidade social. O *front* localiza-se na fronteira mais avançada do mundo social. Para melhor situar o *front*, nos é útil recorrer aos conceitos de “sociedade instituinte” e “sociedade instituída” desenvolvidos por Cornelius Castoriadis (2010). Sociedade instituinte para Castoriadis (2010, p. 414) é “posição, criação, fazer ser”, ou seja, é o espaço reservado para a fabricação de novidades, de transformações por parte da sociedade. Sociedade instituída, para Castoriadis, diz respeito à “instituição do mundo comum [...] instituição daquilo que vale e não vale, daquilo que é factível e não factível”, refere-se à facticidade do mundo social instituído. Na topografia social, o *front* situa-se na fronteira entre a sociedade instituinte e a sociedade instituída. Nele, operam distintas mediações, algumas de conotação conservadora e outras transformadoras, que interagem entre si de modo conflitivo.

A realidade social resta sempre de novo fabricada enquanto produto resultante desse conflito ininterrupto travado no *front* do mundo social.

No *front* os possíveis tornam-se reais. Existe dois tipos de possíveis: o *objetivamente possível* e o *realmente possível*; o primeiro, diz respeito a tudo “cuja ocorrência pode ser cientificamente esperada”; o segundo, refere-se a tudo “aquilo cujas condições [para realização] ainda não estão integralmente reunidas na esfera do próprio objeto” (Bloch, 2005, p. 194-195). O objetivamente possível encontra seu suporte na sociedade instituída, o realmente possível na sociedade instituinte. O objetivamente possível é responsável por instituir tendências, o tendencial, o já esperado; o realmente possível é responsável por fabricar e instituir a novidade, o *novum* (Bloch, 2005) na realidade social. A instituição do *novum* ou a confirmação de objetivamente possíveis decorrerá sempre de processos de mediação entre passado, presente, futuro e da relação conflitiva entre mediações de caráter conservador e transformador.

Antes de prosseguir, é importante pontuar que os conceitos de *front* e *novum* derivam e apoiam-se na ontologia blochiana do ainda-não. Isto é, o ser em Bloch é inconcluso, caracteriza-se pela busca, pelo processo, é voltado para o futuro. A par desse ser que se caracteriza pelo movimento de busca, o mundo social no qual ele existe e o qual ele fabrica, constitui-se por dinâmicas, mediações incessantes de fabricação da realidade. Para dar conta da externalização das características do ser para o mundo fabricado pelo ser, para o mundo de sentido compartilhado em que o ser existe, Bloch forja os conceitos de *front* e *novum*. Portanto, esses conceitos apenas fazem sentido tendo como pressuposto e conectados à ontologia do ainda-não, pois “a essência não é o que foi, ao contrário, a essência mesma do mundo situa-se na linha de frente” (Bloch, 2005, p. 28).

Dito isso, avancemos a análise. Lordon (2018) chama a atenção para a participação das emoções em processos de conservação e mudança social. Nessa direção, buscando conectar esses processos a afetos específicos, em nossa interpretação, o movimento social é uma das mediações em disputa no *front* do mundo social, configurando-se, certamente, enquanto uma das mediações mais relevantes para a fabricação da realidade social. Dependendo do tipo de afeto expectante e, conseqüentemente, da natureza do conteúdo normativo da utopia que anima o movimento, ele poderá atuar no *front* como mediação-conservadora ou como mediação-transformadora. Como mediação-transformadora, age motivado para instituir um *realmente possível*, um *novum*, movendo-se no campo da sociedade instituinte. Como mediação-conservadora, age para instituir um *objetivamente possível*, confirmar uma tendência e reproduzir o existente, ou ainda age para reinstituir alguma tendência já superada. Nesse caso, de qualquer modo, move-se no campo da sociedade instituída. Nesse processo de fabricação da

realidade social, os movimentos do tipo utópico-angustiantes, caracterizam-se enquanto mediação de caráter conservador e restaurador. Ao contrário, os movimentos utópico-esperançosos, caracterizam-se enquanto mediação transformadora. Esses dois tipos de movimento social são mediações antagônicas, expectam coisas antagônicas e, conseqüentemente, estabelecem relações de conflito no *front* social.

No *front*, as diferentes classes de mediações, conservadoras/restauradoras e transformadoras, estabelecem com seus antagonistas relações de disputa e de conflito e com aqueles com quem possuem afinidades, relações de cooperação, solidariedade e de alianças. Em última análise, no *front*, o que está em jogo é a luta em torno do conteúdo social que informará e estruturará o mundo comum futuro. O futuro está contido em cada instante que chega sob a forma de realidade social que em a cada momento é instituída através das interações travadas no *front* social. Tanto os movimentos utópico-angustiantes quanto os utópico-esperançosos precisam mediar suas respectivas utopias em face da realidade instituída. Desta forma, a instituição de objetos utópicos nunca ocorre *ipsis litteris* como imaginado originalmente, há sempre a necessidade de adequação frente a realidade política, cultural, social, jurídica, tecnológica, científica. Nesse caso, as utopias angustiantes e suas imagens que buscam conservar ou restaurar alguma forma do passado, precisam atualizá-lo ao contexto, há, portanto, sempre alguma novidade. As utopias esperançosas, por sua vez, precisam também adequar suas imagens inéditas e originais ao contexto existente, nesse processo acabam sempre conservando alguma parte do conteúdo social que pretende superar.

3.6.2 Fabricação da realidade social: movimentos esperançosos e angustiantes em luta

Nem a reprodução de uma determinada realidade social, nem tão pouco a transformação dessa realidade, está uma vez por todas assegurada, como se a realidade fosse uma imagem repetida em moto-contínuo sobre o qual os sujeitos não tivessem influência. De fato, na maior parte do tempo o que se verifica é a reprodução massiva das principais estruturas sociais. E em alguns momentos, em algumas sociedades, grandes mudanças ocorrem. De toda forma, a realidade social é constante e ininterruptamente fabricada através das ações sociais. Sem ação social cotidiana dos sujeitos não há realidade social. E sem afetos, especialmente, esperança e medo, não há ação social. Na modernidade, os movimentos sociais, sejam angustiantes ou esperançosos, são sujeitos coletivos decisivos e sempre atuantes no processo de fabricação da realidade. Uma vez que os movimentos sociais agem para realizar seus objetos utópicos, e as

utopias são antecipações, fragmentos de possíveis futuros no presente, o presente precisa ser entendido em relação inextrincável com o futuro e o passado.

Os movimentos sociais, de ambos os tipos, disputam, com as mediações que lhes são antagônicas, o conteúdo social com o qual a realidade social será fabricada. O próprio ato de agir e interagir dos movimentos sociais entre si e com outras mediações sociais é em si parte do conteúdo da realidade social que a cada vez é a instituída. Por isso, a realidade social é predominantemente instituída com conteúdos antagônicos e contraditórios. Sempre que um movimento age na topografia social, ele desperta ações e reações de mediações que lhes são antagônicas e a ação solidária de mediações que lhe são parceiras. Assim, toda ação de um movimento social aciona uma teia de interrelações e fomenta novas ações.

Para ilustrar, podemos citar as mobilizações de movimentos esperançosos pela aceitação simbólica e jurídica de outras ou novas formas de ser da instituição família. Isso passa por ações por parte de movimentos esperançosos que buscam o reconhecimento estatal e sócio-simbólico do matrimônio homoafetivo⁸⁰ ou então a possibilidade desses casais adotarem formalmente uma criança⁸¹. Nessa esteira, há a histórica luta de movimentos esperançosos feministas pela emancipação da mulher. Um dos objetos utópicos específicos contidos no guarda-chuva da emancipação da mulher é, por exemplo, a luta por pleno poder sobre o próprio corpo, “autonomia do corpo”. Esse objeto utópico ganha forma na linguagem dos direitos na luta das mulheres em prol de direitos reprodutivos. O direito ao aborto é um objeto utópico bastante central nessa luta. No Brasil, esse direito é restrito a três casos: estupro da mulher, anencefalia do feto e quando a gestação oferece risco de morte para a gestante. Fora desses casos o aborto é considerado crime. Mesmo essa legislação sendo bastante conservadora e restritiva do ponto de vista da autonomia feminina, ela vem sendo alvo de movimentos angustiantes.

As ações afirmativas, no Brasil, originam-se das ações de movimentos esperançosos e “são uma resposta às exigências feitas por diversos grupos sociais como: negros, mulheres, homossexuais, pessoas com deficiência, entre outros. Tais coletividades têm lutado por direitos que historicamente lhes são negados e também pelo reconhecimento de suas especificidades

⁸⁰ No Brasil o reconhecimento da união de pessoas do mesmo sexo como instituição familiar ocorreu em 2011. Nesse ano o Supremo Tribunal Federal alterou a interpretação sobre o código civil, até então o judiciário nacional reconhecia como legal apenas o casamento entre homem e mulher. A partir desse momento passou a ser legalmente reconhecido o casamento homoafetivo (Faria, 2021).

⁸¹ Há pelo menos duas decisões importantes do judiciário Brasileiro autorizando a adoção legal de crianças por casais homoafetivos: decisão da Quarta Turma do Superior Tribunal de Justiça em 2010; decisão do Supremo Tribunal Federal em 2015 (Ramalho; Oliveira, 2015).

enquanto grupo social” (Salvador et al., 2017, p. 10). Não por acaso, as ações afirmativas no Brasil são constantemente alvo de questionamentos e investidas por parte de movimento angustiantes. Principalmente, porque essas políticas esperançosas produzem rupturas nas hierarquias sociais estimadas pelos movimentos angustiantes.

As lutas, por parte dos movimentos esperançosos, pela realização de imagens utópicas cujo conteúdo expecta a conquista de diferentes tipos e graus de reconhecimento simbólico e legal geram reações de movimentos angustiantes. Esses, por sua vez, agem de modo a tentar bloquear as conquistas esperadas pelos movimentos esperançosos ou sustar essas conquistas caso já tenham realizado-se. No caso da disputa em torno do direito ao aborto, verifica-se uma forte reação por parte de movimentos angustiantes para tornar ainda mais restrito esse direito no país. No legislativo nacional há uma série de propostas de leis encampadas por parlamentares ligados a movimentos angustiantes que buscam dificultar ou interditar ainda mais o acesso ao aborto mesmo nos casos previstos em leis e para endurecer a punição para quem praticar aborto (Dip; Correia, 2021). No executivo há também ações no sentido de fortalecer e difundir em nível internacional utopias angustiantes cujo conteúdo defende noções restritivas de família (casal heterossexual) e em “defesa da vida” (contra qualquer forma de aborto).

Citamos esses casos para ilustrar como na efetividade social estabelecem-se as relações de conflito entre movimentos esperançosos e angustiantes. Evidencia-se uma disputa entre esses movimentos em torno da realização de objetos utópicos antagônicos, angustiantes e esperançosos, para dar forma e normatizar socialmente as mesmas coisas: no caso da disputa em torno da pauta “aborto”, a utopia angustiante busca aumentar ainda mais o controle heterônomo sobre o corpo da mulher, no caso da família, a utopia angustiante busca restringir o *status* de família apenas à sua configuração heterossexual, excluindo qualquer forma de ser família que saia desse padrão; as utopias esperançosas, no caso do aborto, buscam instituir mecanismos que criem condições para que as mulheres tenham autonomia na gestão do próprio corpo, no caso da família, as utopias esperançosas expectam instituir a aceitação legal e simbólico-social de várias configurações de ser família, incluindo a família heterossexual mas ampliando para a aceitação e reconhecimento de outras configurações. Esses conflitos entre movimentos angustiantes e esperançosos desenrolam-se nos parlamentos, no judiciário, em mobilizações de rua, dentro de associações, igrejas. Todos os espaços, físicos ou simbólicos, em que o conflito se desenrola fazem parte do *front* social.

3.6.3 *Chronos* e *Kairós*

Sobre a fabricação da realidade social, seus modos de transformação e conservação, suas temporalidades e a relação com os movimentos sociais. Conforme Castoriadis (1999b), existem duas formas pelas quais a realidade social se transforma. A primeira forma ocorre por meio de micro mudanças, mudanças lentas, gradativas, pequenas, constantes e praticamente imperceptíveis para a sociedade em geral. Isso significa que em todo processo de “reprodução” ou “conservação” social há sempre um mínimo grau de inovação, mesmo que sejam micro inovações. Nada é reproduzido ou conservado *ipsis litteris* como a forma anterior. A segunda forma de mudança diz respeito às mudanças estruturais, massivas, amplas e abruptas, os exemplos mais bem acabados são as revoluções e as grandes reformas. Nas palavras do autor:

a vida e as atividades de inumeráveis seres humanos introduzem sem cessar alterações infinitesimais na sua maneira de fazer as coisas, bem como na sua maneira de viverem efetivamente ou de “interpretarem”, de recriarem por si próprios, as significações imaginárias da sociedade instituída. Consequentemente, está sempre presente na vida social real uma auto-alteração lenta e, naturalmente, não consciente. O segundo tipo de auto-alteração [...] diz respeito aos períodos de auto-alteração importante e rápida da sociedade no decurso dos quais uma intensa atividade coletiva, investida de um grau mínimo de lucidez, visa e consegue alterar as instituições (Castoriadis, 1999b, p. 127-128).

Essas duas formas de transformações, micro e macro, lentas e rápidas, estão, por sua vez, relacionadas a duas temporalidades distintas: o “tempo do representar social” e o “tempo do fazer social” (Castoriadis, 2010, p. 248). Essas duas temporalidades também podem ser chamadas de *chronos* e *kairós*. *Chronos*, ou o tempo da representação social, é o tempo formal dos relógios, o tempo que possibilita a medição, a repetição e, assim, torna possível a previsibilidade, a reprodução e, por fim, a estabilidade das formas sociais instituídas. *Chronos*, por isso, é o tempo da sociedade instituída e que possibilita sua fixidez, certa estabilidade e conservação dos conteúdos sociais instituídos. *Kairós*, ou o tempo do fazer social, por outro lado, é o tempo que porta o imprevisível, o intempestivo, é o tempo messiânico em que “cada instante contém uma chance única” (Löwy, 2010, p. 119), é o “instante propício e lapso de crise, ocasião para decisão” (Castoriadis, 2010, p. 249), é o tempo da sociedade instituinte, ele é o momento certo, oportuno para a ação criadora. Portanto, *kairós* e *chronos* são temporalidades que são estruturadas e estruturam distintos modos de ações com diferentes repercussões no cósmos humano.

A fabricação da realidade social é sempre resultado de processos sustentados por ações sociais. A realidade é ininterruptamente produzida por dinâmicas e processos vivos resultantes da relação entre os seres humanos, os seus objetos e o mundo. Isso significa que tanto a mudança social quanto a conservação são resultado da ação, do movimento, nas palavras de Bloch (2009,

p. 194) “o real é processo e processo é a mediação vastamente ramificada entre o presente, o passado e sobretudo o futuro presente”. *Chronos*, o tempo responsável por orientar e estruturar as ações sociais ligadas à conservação da sociedade, embora socialmente predominante, é atravessado por *kairós*. As micro transformações contidas em todo processo de reprodução de formas sociais é expressão desse atravessamento. Por outro lado, o contrário também acontece, em toda mudança significativa há a conservação-inovada de traços da forma social que já passou. Essa conservação-inovada no interior de toda novidade é expressão do atravessamento de *chronos* em *kairós*. Isso denota uma inextrincável relação entre essas duas temporalidades.

Os movimentos sociais do tipo esperançosos, ao situarem-se no terreno da sociedade instituinte, ao expectarem pela instituição de utopias alimentadas pela esperança e, portanto, agirem no presente para realizar um futuro autêntico, para instituírem o que é *realmente possível*, estão ligados ao *kairós*. A ação dos movimentos utópico-esperançosos intenciona gelificar na sociedade formas sociais, relações sociais, ainda não experimentadas (dependendo da imagem utópica, não experimentadas, mas desejadas, pelo menos por quem a persegue). O tempo para essa realização não se deixa medir, sempre demora tempo demais, até que se realiza intempestivamente. Quando se realiza, a sensação é de que foi rápido demais. Esses são os sentimentos e impressões ocasionados pela temporalidade do fazer social, o *kairós*. E o seu afeto mais familiar é o da *esperança*.

Os processos e conteúdos portados e mediados por essa temporalidade não se deixam apreender por completo e tão pouco prever sua realização com antecedência. Aqui tudo acontece ou deixa de acontecer no tempo certo, no momento oportuno, no instante da ação social criadora. Por isso, não se pode de antemão prever inequivocamente a realização ou não de um objeto utópico portado por algum movimento social esperançoso. A criação da utopia e a ação dos movimentos sociais para realizá-la não se deixa encerrar e nem compreender pelo registro do tempo cronológico. No limite, o que determina a realização ou não e o momento da realização de algum objeto utópico é a realidade social e seus processos de mediação. A utopia esperançosa é sempre um *novum* até que se realize.

Cronologicamente uma utopia esperançosa pode ter dezenas, centenas de anos e ainda assim continuar a ser uma novidade no cósmos social. Esse fenômeno deve-se ao fato de essa forma de utopia pertencer a temporalidade *kairós*. Tempo que não se deixa apreender e nem prever, é o tempo da vida, da criação humana. Porém, existe uma condição para uma utopia esperançosa continuar viva e resistir ao tempo cronológico, ela precisa ser transmitida de geração para geração (aqui denota-se a ação ética dos movimentos esperançosos, anteriormente citada, de fazer memória às gerações passadas que transmitiram até o futuro as utopias

perseguidas no presente). A perseguição pela realização de utopias emancipatórias (luta das mulheres, trabalhadores, anticolonialismo etc.) caso tomemos como ponto de referência para essas lutas a revolução francesa, como faz Hinkelammert, elas possuem mais de dois séculos de existência e, mesmo assim, são ainda um *novum*.

Kairós é sempre um risco para *chronos*, todo momento porta a possibilidade de rompimento com o “contínuo da história” (para usar a figura dialética benjaminiana), ou seja, porta a possibilidade de interrompimento do processo de fabricação da realidade tão somente com conteúdos sociais conservados e em seu lugar a realidade social ser fabricada com conteúdos inéditos. A tese XV de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”, fala sobre a ação revolucionária na revolução francesa e, talvez, exemplifique de modo interessante a íntima relação entre transformação social e *kairós*, e a conflituosa relação entre essa temporalidade e a temporalidade cronológica:

a consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa o novo calendário funciona como um condensador de tempo histórico. E, no fundo, é o mesmo dia que retorna sempre na figura dos dias de festa, que são dias de rememoração. Os calendários, portanto, não contam o tempo como relógios. Eles são monumentos de uma consciência da história da qual, há cem anos, parece não haver na Europa os mínimos vestígios. Ainda na Revolução de julho ocorreu um incidente em que essa consciência se fez valer. Chegando o anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que em vários pontos de Paris, ao mesmo tempo e sem prévio acerto, dispararam-se tiros contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que talvez devesse à rima a sua intuição divinatória, escreveu então: *Quem poderia imaginar! Dizem que irritados contra a hora Novos Josués, ao pé de cada torre Atiraram nos relógios para parar o dia* (Löwy, 2005, p. 123).

Na Tese, Benjamin chama a atenção para a experiência histórica protagonizada por movimentos esperançosos (chamada por ele de “classes revolucionárias”), a revolução francesa, em que se tornou consciente a necessidade de interromper a reprodução de determinadas formas e conteúdos sociais através da ação. Fazer isso significa “explodir o contínuo da história”, isto é, instituir conteúdos utópicos esperançosos requer a interrupção massiva ou pontual, depende da extensão da utopia, da conservação social através do tempo cronológico. Isso fica claro quando ele narra o seguinte episódio: “chegado o anoitecer do primeiro dia de luta, correu que em vários pontos de Paris, ao mesmo tempo e sem prévio acerto, dispararam-se tiros contra os relógios das torres”. Benjamin ainda chama a atenção para o fato de que na ocasião essa ruptura buscou instituir um novo tempo para representar a vida social, “o dia com o qual começa o novo calendário funciona...”, um tempo cronológico com mais *kairós*, com uma face mais humana.

Os movimentos utópico-angustiantes, por sua vez, ao terem como seu lugar privilegiado de ação o terreno da sociedade instituída, ao expectarem a instituição de utopias informadas pela angústia e, assim, agir no presente para a instituição de um futuro inautêntico, para instituir o que é *objetivamente possível*, estão geneticamente ligados ao tempo cronológico. Os movimentos utópico-angustiantes agem com o objetivo de preservar/conservar e ou reeditar/restaurar formas sociais, relações sociais, instituídas ou que um dia existiram cujo conteúdo tenha afinidade com a ética heterônoma que informa esses movimentos. Para ilustrar o caráter conservador e regressivo das utopias angustiantes, recuperamos as palavras, já citadas, de Burke, “desejamos ainda derivar do passado tudo o que possuímos, como *uma herança legada pelos nossos antepassados* [...] Todas as reformas que fizemos até hoje foram realizadas a partir de referências ao passado” (Burke, 1982, p. 67).

A ação nos marcos do tempo cronológico e a busca pela realização de objetos utópico-angustiantes é em certa medida um processo mais controlado do que a busca dos movimentos esperançosos, isso porque a facticidade da sociedade instituída, as formações materiais e culturais da sociedade, favorecem os processos de reprodução e conservação social. É fato empírico que em toda parte na maior parte do tempo verifica-se a predominância de processos reprodutivos das sociedades.

Como apresentamos anteriormente, Bloch postula que o objetivamente possível é tudo aquilo “cuja ocorrência pode ser cientificamente esperada”. Os movimentos angustiantes por possuírem um caráter conservador ou restaurador, agem como mediação no *front* do mundo social no sentido de aumentar ainda mais a probabilidade (que por si só já é larga) de confirmar a instituição dos conteúdos sociais portados pelo que é objetivamente possível de ser realizado. Para ilustrar podemos citar as relações sociais de dominação, elas são um objetivamente possível, em geral o que se verifica é a reprodução desses padrões de relação. Os movimentos angustiantes, por sua vez, atuam no *front* de modo a buscar aumentar ainda mais as chances de reinstituição desse modo de relação, são os seus procuradores.

Aqui, diferentemente do caso dos movimentos esperançosos, é possível prever com alguma antecipação, por haver sempre uma grande probabilidade de realização, que os conteúdos perseguidos pelos movimentos angustiantes irão reinstituir-se. Essa é uma ação social ligada à conservação social, por isso inscreve-se nos marcos cronológicos, da temporalidade repetitiva que se deixa mensurar, adequada para processos que requerem previsibilidade. A ação social reprodutiva é refratária ao tempo da criação social, ao *Kairós*.

3.6.4 Movimentos sociais como revelação e antecipação

Tanto movimentos angustiantes quanto esperançosos, ao participarem dos processos de fabricação da realidade social no tempo presente, disputam o futuro e, assim, o antecipam. Nesse sentido, os movimentos sociais, angustiantes ou esperançosos, movimento social, caracterizam-se enquanto revelação social. São uma ponte entre a sociedade instituída e a sociedade instituinte, entre presente e futuro, a um só tempo, revelam e são revelação da sociedade para ela mesma (por isso também os consideramos uma transcendência imanente) acerca dos conteúdos utópicos disponíveis para a estruturação do vir-a-ser social. Nesse processo de revelação acompanhado de ação para a realização de conteúdos utópicos, os movimentos esperançosos portam, vontade de redenção (“ato de resgatar ou de libertar de qualquer forma de escravidão ou opressão; libertação” – Michaelis, 2021), os angustiantes, vontade de dominação: a vontade de redenção expressa-se nas imagens utópicas emancipatórias perseguidas pelos movimentos esperançoso cujos conteúdos expectam a superação de relações de dominação e subordinação e a instituição de relações amplas de liberdade; a vontade de dominação dos movimentos angustiantes expressa-se na medida em que suas figuras utópicas expectam a manutenção ou reinstituição de relações de dominação cujo efeito último é a sujeição de grupos sociais e classes sociais historicamente oprimidas. Os movimentos sociais são um futuro no presente porque expressam no presente tendências, possibilidades de conservação ou de mudança na realidade social e agem também no presente para antecipar esses conteúdos. Os movimentos sociais, por isso, podem ser entendidos como a consciência antecipatória da sociedade.

Em função de representar essa antecipação do futuro no presente, os movimentos sociais são uma transcendência-imanente. A transcendência dos movimentos não é um rompimento com o cósmos social na direção do sagrado. A transcendência deriva de sua pretensão instituinte: é a sua capacidade de ir além do tempo-espaço imediatamente vivido, lançar-se no futuro e projetar uma sociedade ou determinados conteúdos sociais que ainda não existem ou mesmo projetar a conservação de algum conteúdo existente ou restauração de algum conteúdo já superado. A ação, no presente, de imaginar, elaborar, idealizar uma situação e condição de vida diferente daquela experimentada ou reinstituir, e agir para instituir esses objetos utópicos é o que caracteriza sua capacidade de transcendência-imanente. Desse modo, a ação do movimento social é sempre, a cada vez, uma ação social antecipatória, caracterizando-o como um futuro no presente.

Se, como antes dissemos, o movimento social disputa o futuro, mais do que isso, antecipa o futuro, participando dos processos de fabricação da realidade no tempo presente, faz-se necessária a apresentação de uma noção do tempo presente adequada. Compreendemos o presente, no escopo desse trabalho, em uma relação inextrincável com o futuro e o passado. Benjamin e Bloch nos alcançam valiosos subsídios para a elaboração de uma concepção mais ampla e complexa do tempo presente. Para Benjamin, o passado possui um peso fundamental para a construção da realidade social. Bloch, por outro lado, atribui ao futuro a centralidade para a fabricação da realidade social. Essas concepções expressam-se no conjunto da obra de ambos os autores. Ao articularmos o entendimento de Benjamin e Bloch, chegamos na seguinte definição temporal do presente: o tempo presente é futuro e passado, é sempre a cada vez a concreção resultante da relação conflituosa entre o peso da facticidade e da materialidade do que já foi socialmente instituído e as expectativas utópicas instituintes porvir; o presente é a revelação da sociedade para ela mesma sobre o que ela já instituiu e o que ela deseja instituir. Nesse sentido, há passado no futuro e há futuro no passado, o presente é a materialização dessa fusão entre passado e futuro.

Para exemplificar a ação dos movimentos sociais no presente bitemporal, citamos o caso da linguagem. Essa instituição social, a linguagem, é sempre herdada, é sempre alcançada pelo passado para o presente servindo como ferramenta para a construção do futuro. Porém, mesmo a linguagem é objeto constante de disputa pelos movimentos sociais. Há microtransformações sofridas pela língua oriundas da relação cotidiana dos sujeitos. Essas transformações ocorrem de modo muito lento e quase imperceptível. Os movimentos sociais esperançosos buscam superar dominações, por exemplo, de gênero, de raça, de classe que são reproduzidos também via linguagem.

Para isso, buscam abolir expressões preconceituosas presentes da linguagem através da desnaturalização dessas expressões. Chamam a atenção publicamente para os conteúdos pejorativos, preconceituosos de determinadas expressões, e que essas expressões funcionam como mecanismo reatualizador de dominações. Podemos citar, como exemplo, expressões cotidianas como: “isso é coisa de mulherzinha”, “age como homem”, “isso é coisa de preto”, “a coisa tá preta”, etc. Além do trabalho de desnaturalização de expressões produtoras e reprodutoras de dominações, os movimentos esperançosos também criam expressões em linguagem positiva visando valorizar o que é socialmente desvalorizado, por exemplo: “lute como uma mulher”, “lute como uma garota”, “negro é lindo” etc.

Por outro lado, os movimentos angustiantes reagem no campo da linguagem no sentido de combater as ações dos movimentos esperançosos, agem para neutralizar e tornar sem efeito

suas ações. Buscam conservar expressões linguísticas reprodutoras de discriminações e dominações. Quando alguma transformação é alcançada pelos movimentos esperançosos, passam a agir para viabilizar a restauração do que fora superado ou então de algum conteúdo equivalente. Para isso, utilizam diferentes enunciados que visam manter naturalizadas as expressões alvo de procedimentos desnaturalizantes empreendidos pelos movimentos esperançosos e contra-atacam acusando-os de tentar instituir uma ditadura do “politicamente correto”, ou reclamando o direito de poder “brincar”, ou tentam silenciar os movimentos esperançosos acionando expressões como “chega de mimimi”. Através desses expedientes intentam criar a percepção na sociedade em geral de que os movimentos esperançosos são antidemocráticos porque tentam caçar sua “liberdade de expressão” e de que eles próprios são democráticos.

3.6.5 Movimento social: esboço de um conceito

Para finalizar esse capítulo, com apoio nas concepções até aqui elaboradas sobre a forma de ser dos movimentos sociais e seus modos de ação no tempo e espaço, esboçamos a seguinte caracterização conceitual para movimento social: toda organização coletiva intersubjetiva e interafetivamente conectada a partir de algum afeto expectante básico, angústia ou esperança, afecção provocada por fonte social, agrupada de modo específico ou difuso em torno de um ou mais objetos utópicos, esperançosos ou angustiantes, que age ativamente para realizar esses objetos e, desse modo, caracteriza-se enquanto uma mediação ativa no *front* social influenciando, a partir de conflitos, a fabricação da realidade e, assim, antecipa o futuro.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No escopo da presente tese, nossos objetivos amplos de fundo foram basicamente dois: 1) interpretar os movimentos sociais tomando os afetos expectantes como chave analítica; e, ao mesmo tempo, 2) analisar as dinâmicas conflitivas de fabricação da realidade social protagonizadas pelos movimentos sociais, esperançosos e angustiantes, para diagnosticar os potenciais e atos emancipatórios e os bloqueios às ações emancipatórias e algumas formas de ações opressivas. Pensamos que esses objetivos foram realizados. Através deles buscamos sustentar a tese de que os afetos expectantes, em específico, esperança e angústia, são fundamentais para a instituição e estabilização dos movimentos sociais e, mais amplamente, por meio desses movimentos, esses afetos enquanto sustentáculo de utopias, fazem parte das dinâmicas modernas de fabricação da realidade social. Os movimentos angustiantes e esperançosos, por sua vez, participam dessas dinâmicas com a intenção de instituir na realidade social os conteúdos de suas utopias, que são necessariamente antagônicas. Movimentos esperançosos perseguem objetos utópicos emancipatórios, nesse sentido intencionam instituir transformações, novidades. Movimentos angustiantes, perseguem utopias heterônomas, intencionam conservar ou restaurar relações hierárquicas, subalternizantes.

No capítulo dois nos dedicamos a executar duas tarefas cruciais. A primeira foi reconstruir as linhas gerais daquilo que chamamos ao longo do trabalho de teorias estabelecidas de movimento social, isto é, Teoria da Mobilização de Recursos (TMR), Teoria do Processo Político (TPP) e Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS). Nessa reconstrução, estabelecemos interlocuções com os autores clássicos e principais de cada uma dessas teorias de movimentos sociais com o intuito de demonstrar que: 1) essas teorias não tomam os afetos em consideração em suas conceitualizações de movimento social; e 2) essas teorias, ou não acomodam movimentos conservadores/reacionários (que aqui chamamos de angustiantes) debaixo do guarda-chuva do seu respectivo conceito de movimento social (caso da TMR, que categoriza esse tipo de movimento como contramovimento), ou então os acomodam sem diferenciar os movimentos conforme suas utopias e orientações políticas, os conteúdos heterogêneos acomodados em seus conceitos de “movimento social” são homogeneizados (caso da TNMS e TPP).

A terceira tarefa executada no capítulo dois foi demonstrar a provável justificativa para a não observação dos afetos nas teorias estabelecidas de movimento social. Para isso, olhamos para o campo mais amplo que engloba essas teorias, o campo científico e filosófico mais amplamente. Constatamos o predomínio do silenciamento ou menosprezo pelos afetos

difundido. A resposta que oferecemos para a ocorrência desse fenômeno é que se trata de reflexo da crença, talvez tão antiga quanto a filosofia e a ciência, segundo a qual afetos e razão, racionalidade e emoções, são coisas opostas, antagônicas e irreconciliáveis. Sendo assim, predominaram durante muito tempo, no campo das ciências sociais, análises que centravam suas análises em aspectos racionais dos fenômenos estudados. O que significa: aspectos não emocionais, afetivos. A dimensão emocional, ou “irracional” dos fenômenos não dizia respeito às ciências sociais. No entanto, apresentamos alguns destacados estudo contemporâneos que representam uma vertiginosa alteração na perspectiva a respeito dos afetos e, ao mesmo tempo, superação da crença que cinde afetos e razão. Desde meados dos anos 1980 ocorre uma guinada afetiva no campo científico e filosófico. Razão e afetos passaram a ser interpretados como elementos indissociáveis. Com base nesses estudos e, em especial, Ernst Bloch, nosso principal referencial, buscamos então elaborar uma interpretação afetiva para o fenômeno “movimentos sociais”.

No terceiro capítulo, o alicerce desse trabalho, executamos quatro tarefas essenciais. Primeira, desenvolvemos a tese segundo a qual movimentos sociais em geral estão ligados geneticamente sempre a um tipo de afeto expectante: esperança ou angústia. Através desse enquadramento buscamos situar debaixo do guarda-chuva do conceito “movimento social”, tanto ações transformadoras quanto conservadoras, tanto emancipatórias quanto heterônomas. Depois diferenciamos os movimentos sociais entre utópico-esperançosos e utópico-angustiantes. Ações coletivas esperançosos nascem de experiências de carências, privações, precariedade. Os protagonistas desses movimentos são todas aquelas classes, camadas e grupos sociais que se localizam socioestruturalmente em lugares subalternos, os oprimidos: trabalhadores, pobres, negros, indígenas, mulheres, imigrantes, LGBTQIA+. Por sua vez, as ações coletivas angustiantes, nascem em decorrência de experiências e vivências de ameaças à formas de vida, padrões de sociabilidade e estruturas sociais hierarquizantes. Os protagonistas desses movimentos são os grupos, camadas e grupos sociais que se localizam socioestruturalmente nos lugares de dominadores, subordinadores. A segunda tarefa, foi demonstrar os conteúdos plasmados às utopias esperançosas e angustiantes. A terceira tarefa foi apresentar as éticas que animam as práticas dos movimentos angustiantes e esperançosos: esses buscam por liberdade, autonomia e fazem da emancipação humana sua bandeira máxima, aqueles são perseguem utopias heterônomas que se realizam na efetividade social através do estabelecimento de relações de dominação e subordinação. Procuramos demonstrar a ligação entre os movimentos esperançosos e processos de humanização e, por outro lado, sua afinidade antropológica com as formas democráticas de organização do poder; enquanto movimentos

angustiantes ligam-se a processos de desumanização ampla da sociedade, inclusive de si mesmos, e formas autoritárias de organização do poder e sua incompatibilidade com a democracia, inclusive a liberal. A quarta tarefa executada, diz respeito a caracterização, por um lado, do lugar social em que os movimentos sociais atuam, metaforizado na figura de *front* e, por outro lado, os regimes de temporalidade aos quais os movimentos angustiantes e esperançosos estão ligados: *chronos* e *kairós*. Nesta última seção do trabalho, apresentamos os movimentos sociais, esperançosos e angustiantes, enquanto agentes importantes implicados na fabricação da realidade social. Na medida em que agem voltados para o futuro, com vistas a antecipar o futuro através de suas ações no presente, os movimentos, angustiantes e esperançosos, por serem antípodas, relacionam-se entre si de modo conflituoso, disputam a definição dos conteúdos com os quais a realidade social será instituída, atualizada. Os esperançosos, lutam para instituir na realidade social utopias portadoras de novidades, ineditismos. Os angustiantes, lutam para instituir na realidade social utopias portadoras de conteúdos que conservam a realidade ou reinstituem conteúdos já superados.

Tendo como base o que foi construído ao longo do terceiro capítulo, esboçamos um outro conceito de movimento social: “toda organização coletiva intersubjetiva e interafetivamente conectada a partir de algum afeto expectante básico, angústia ou esperança, afecção provocada por fonte social, agrupada de modo específico ou difuso em torno de um ou mais objetos utópicos, esperançosos ou angustiantes, que age ativamente para realizar esses objetos e, desse modo, caracteriza-se enquanto uma mediação ativa no *front* social influenciando, a partir de conflitos, a fabricação da realidade e, assim, antecipa o futuro”.

Nesse esboço, ao propormos entender os movimentos sociais enquanto mediação que participa da fabricação da realidade social (processo por si conflituoso), aceitamos que eles agem tanto para transformar quanto para conservar a realidade. Movimentos angustiantes também podem desejar transformação na medida em que, por vezes, lutam para reinstaurar alguma forma social já superada, porém não é uma novidade, não é um *novum*, mas pode provocar alguma transformação no estado de coisas da sociedade. E os movimentos esperançosos podem agir para conservar alguma forma social na medida em que, por vezes, buscam a proteção de alguma utopia esperançosa gelificada na realidade social. O que de fato diferencia os movimentos esperançosos e angustiantes são os seus afetos de base, esses expressam-se sobretudo nos conteúdos normativos de suas utopias. Portanto, o afeto de base, cristalizado sob a forma de utopia, é o critério mais seguros para fazer essa diferenciação.

Em nossa proposta de enquadramento, os movimentos sociais não são apenas derivação de conflitos, são também protagonistas, produtores de conflitos. Deste modo, nos diferenciamos

das perspectivas teóricas que compreendem os movimentos sociais como um tipo de ação coletiva voltada unicamente para a mudança (McCarthy; Zald, 1977) ou como derivação de conflitos (Melucci, 2001; Tarrow, 2009; Touraine, 1985; Habermas, 2018). Em nosso esboço, movimentos sociais estão ligados à mudança e à conservação, e tanto produzem quanto derivam de conflitos.

Fazemos agora uma observação mais geral sobre nossa análise afetiva. Como forma de nos opormos à cisão entre razão e afetos, procuramos em vários momentos, talvez até de modo um tanto repetitivo, demonstrar o quanto os afetos, no caso aqui analisados, angústia e esperança, são estruturantes de juízos éticos e, conseqüentemente, de ações políticas. No entanto, não pretendemos com isso atribuir unicamente aos afetos a fonte geradora desses juízos e ações. Por um lado, nos opomos às concepções que entendem que a racionalidade eficiente é aquela purificada dos afetos, por outro lado, não pretendemos escamotear a razão (como foi feito por séculos com os afetos) e em seu lugar colocar os afetos. Temos a impressão de que essa é a proposta de Vladimir Safatle em “O circuito dos afetos”. Após esse autor criticar perspectivas normativas que escamoteiam os afetos das análises da sociedade e da ação política emancipadora, privilegiando em suas abordagens, unicamente, a racionalidade (a normatividade), Safatle afirma que a sujeição é afetivamente produzida e somente será superada através dos afetos, pois “a política é, em sua determinação essencial, um modo de produção de circuito de afetos” (Safatle, 2015, p. 49).

Pensamos que uma teoria da ação mais integral, precisa conceber a ação como originária tanto dos afetos quanto da razão. Afetos e razão devem ser entendidos como os dois lados de uma mesma moeda. Falar de afetos é falar de razão e falar de razão é falar de afetos. Escamotear a razão e privilegiar os afetos, analiticamente, não é um procedimento profícuo porque só fará criar uma outra zona escura. Nossa tentativa de fundo aqui foi exatamente dar maior ênfase para a dimensão afetivo-cognitiva da esperança e da angústia e suas repercussões éticas. Pois, junto com Safatle (2015), concordamos que a dominação é “afetivamente construída” (Safatle, 2015, p. 49). No entanto, assim como não existe “razão pura”, não existe “afeto puro”. A superação da dominação, a libertação humana, deve necessariamente viabilizar-se afetivamente, tal como também postula Safatle. Mas “afeto” precisa ser compreendido somaticamente e cognitivamente, isto é, afeto é tanto sintoma no corpo quanto estrutura cognitiva – para sustentar nosso ponto, resgatamos novamente as afirmações de Nussbaum (2018) de que afetos são inteligências e a tese do “marcador-somático” de Damásio (2012), segundo a qual as emoções são indissociáveis da razão. Portanto, a libertação humana das dominações humanas é uma ação ao mesmo tempo afetivo-somática e afetivo-cognitiva.

Para finalizar, Castoriadis no prefácio de “A instituição imaginária da sociedade”, essa que se tornou em sua principal obra, fala algo sobre a produção do trabalho intelectual, reflexivo que foi bastante marcante em nossa trajetória, da graduação até aqui. As palavras em questão são as seguintes:

contrariando todas as regras de composição, as paredes da construção são exibidas umas após as outras à medida que vão sendo edificadas, cercadas pelo que resta de andaimes, de montes de areia e pedra, pedaços de vigas e de trolhas sujas [...] Deveria ser uma banalidade por todos reconhecida, o fato de que no caso do trabalho de reflexão, retirar os andaimes e limpar os arredores do edifício, não somente em nada contribui para o leitor, mas também lhe tira algo de essencial [...] tanto e mais que os resultados, importa o trabalho de reflexão e talvez seja sobretudo isto que um autor pode oferecer, se é que ele pode oferecer alguma coisa (Castoriadis, 2010, p. 12).

O trabalho que produzimos no escopo dessa tese busca entregar um diagnóstico, resultados. Porém, mais do que resultados, provavelmente, seu maior mérito seja justamente termos realizado escavações e encontrado um solo firme e nele construído alicerces. Erguemos colunas, pilares, vigas e apenas começamos a preparação do material para a edificação da laje e das paredes. Em cada canto dessa obra estão os vestígios desse autor que a um só tempo escolheu o terreno, fabulou, sistematizou e desenhou o projeto (que ao longo do caminho, em certos aspectos, modificou-se naturalmente, como qualquer obra humana), realizou as escavações e iniciou a construção. Nesse canteiro, estão visíveis as trolhas sujas, as ferramentas (sendo) utilizadas e os andaimes. Indo ao encontro da perspectiva de Castoriadis, o que oferecemos ao nosso leitor foi a possibilidade de visitar e inspecionar nosso canteiro de obras, que não é mais incipiente, porém ainda requer muito trabalho. Não temos a pretensão de apresentar aqui um trabalho concluído. Antes, nosso objetivo foi apresentar um trabalho consistentemente desenvolvido de tal modo que possamos fazer dele um ponto arquimédico estável para prosseguir com essa edificação. Para conversar com Bloch, dizemos que nosso trabalho está prenhe de vir-a-ser. Se de fato oferecemos isso, essa tese foi bem-sucedida.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Aspectos do novo radicalismo de direita**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- ADORNO, T. W. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- AHMED, S. **La política cultural de las emociones**. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- ALBORNOZ, S. **Ética e utopia**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2021.
- ALONSO, A. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Lua Nova**, v. 76, p. 49–86, 2009.
- ANTUNES, R.; BRAGA, R. Os dias que abalaram o Brasil: as rebeliões de junho, julho de 2013. **R. Pol. Públ.**, v. Edição Especial, p. 41–47, 2014.
- ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- AVRITZER, L.; NAVARRO, Z. (EDS.). **A inovação democrática no Brasil: o orçamento participativo**. São Paulo: Cortez, 2003.
- BLOCH, E. **Direcho natural y dignidad humana**. Madrid: Aguilar S.A de ediciones, 1980.
- BLOCH, E. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. v. 1
- BLOCH, E. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006. v. 3
- BLUMER, H. Collective behavior. In: PARK, R. (Ed.). **An Outline of the Principles of Sociology**. New York: Barnes and Noble, 1939. p. 221–280.
- BRANCALEONE, C. **Teoria social, democracia e autonomia: uma interpretação da experiência de autogoverno**. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.
- BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro Editora, 2017.
- BUBER, M. **O socialismo utópico**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BURKE, E. **Reflexões sobre a revolução em França**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- CASTORIADIS, C. **A experiência do movimento operário**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1974.
- CASTORIADIS, C. **Os destinos do totalitarismo**. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- CASTORIADIS, C. **Feito e a ser feito**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999a.

CASTORIADIS, C. **Figuras do pensável**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999b.

CASTORIADIS, C. **As encruzilhadas do labirinto: A ascensão da insignificância**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. v. IV.

CASTORIADIS, C. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CONGRESSO EM FOCO. **Bolsonaro: “Quilombola não serve nem para procriar”**. Congresso em Foco, 2017. Disponível em:

<<https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/bolsonaro-quilombola-nao-serve-nem-para-procriar/>>. Acesso em: 23 ago. 2021

DAMÁSIO, A. A. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DESCARTES, R. **As paixões da alma**. Portugal: KTTK, 2018.

DESCARTES, R. **Discurso do método; As paixões da Alma**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

DIP, A.; CORREIA, M. **Mesmo com crise na saúde, pauta antiaborto avança de maneira acelerada no Congresso**. Pública, 2021. Disponível em:

<<https://apublica.org/2021/07/mesmo-com-crise-na-saude-pauta-antiaborto-avanca-de-maneira-acelerada-no-congresso/>>. Acesso em: 21 jul. 2021

DOMBROWSKI, O. Conservador nos costumes e liberal na economia: liberdade, igualdade e democracia em Burke, Oakeshott e Hayek. **Revista Katálysis**, v. 23, n. 2, p. 223–234, 2020.

FARIA, F. **Casamento gay não é lei, mas é direito garantido pela Justiça; entenda**. Folha de São Paulo, 2018. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/11/casamento-gay-nao-e-lei-mas-e-direito-garantido-pela-justica-entenda.shtml>>. Acesso em: 20 jul. 2021

FLICKINGER, H.-G. Movimentos sociais e a construção do Político: Carl Schmitt. **Civitas**, v. 4, n. 1, p. 11–28, 2004.

FRASER, N.; JAEGGI, R. **Capitalismo em debate: uma conversa na Teoria Crítica**. São Paulo: Boitempo, 2020.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GOHN, M. DA G. Manifestações de protesto nas ruas no Brasil a partir de junho de 2013: novíssimos sujeitos em cena. **Rev. Diálogo Educativo**, v. 16, n. 47, p. 125–146, abr. 2016.

GOHN, M. DA G. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GOODWIN, J.; JASPER, J. (EDS.). **Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotion**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004.

GOODWIN, J.; JASPER, J.; POLLETTA, F. (EDS.). **Passionate politics: emotions and social movements**. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

GORZ, A. **Adeus ao proletariado: para além do socialismo**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

HABERMAS, J. Os novos movimentos sociais. **Movimentos Sociais**, jul-dez. 2018. v. 3, n. 5, p. 167–182, 2018.

HELLER, A. **Historia y futuro: sobrevivir a la modernidad?** Barcelona: Península, 1991.

HINKELAMMERT, F. J. Economía y teología: las leyes del mercado e la fe. **Pasos**, v. 23, p. 1–27, 1989.

HINKELAMMERT, F. J. Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. **Captura Crítica: direito política, atualidade.**, v. 2, n. 2, p. 177–188, 2010.

HINKELAMMERT, F. J. **Franz Josef Hinkelammert : la vida o el capital : el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO/ALAS, 2017.

HONNETH, A. **Pathologies of reason: on the legacy of critical theory**. New York: Columbia University Press, 2009.

HONNETH, A. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2011.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e Teoria Crítica. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (Eds.). **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 1989. p. 31–75.

JASPER, J. M. **Protesto: uma introdução aos movimentos sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

JASPER, J. M. **The emotions of protest**. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

KNIGHT, B. **O que e quem é a “Nova Direita” da Alemanha?** DW, 2021. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/o-que-e-quem-%C3%A9-a-nova-direita-da-alemanha/a-57972930>>. Acesso em: 23 ago. 2021

LE BON, G. **Psicologia das multidões**. [s.l.] Edições Roger Delraux, 1980.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história**. São Paulo: Boitempo, 2010.

LÖWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MCCARTHY, J. D.; ZALD, M. N. Resource mobilization and social movements: A partial theory. **The American Journal of Sociology**, v. 82, n. 6, p. 1212–1241, 1977.

MELLUCCI, A. **Challenging codes: Challenging codes Collective action in the information age**. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.

MELLUCCI, A. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Pretópolis: Editora Vozes, 2001.

MICHAELIS. **Redenção: Dicionário brasileiro da língua portuguesa**. [s.l.] Editora Melhoramentos Ltda., 2021.

MUNCK, G. L. Formação de atores, coordenação social e estratégia política: problemas conceituais do estudo dos movimentos sociais. **Dados**, v. 40, 1997.

NOBRE, M. Introdução: modelos de Teoria Crítica. In: NOBRE, M. (Ed.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus Editora, 2015. p. 9–20.

NUSSBAUM, M. C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. New York: Cambridge University Press, 2008.

OLIVEIRA, N. **Tractatus politico-theologicus: teoria crítica, libertação e justiça**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

OLSON, M. **The logic of collective action**. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

PIERUCCI, A. F. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Editora 34, 2013.

PINZANI, A. **Habermas**. São Paulo: Artmed Editora S.A., 2007.

PORTO, D. M. R. **O princípio esperança e o movimento de multidão de 2013**. Dissertação — Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2017.

PORTO, D. M. R. O princípio esperança e o movimento de multidão de 2013. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 56, n. 3, p. 353–367, 2020.

RAMALHO, R.; OLIVEIRA, M. **Ministra do STF autoriza adoção por casal de homens gays do Paraná**. **G1**, 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2015/03/ministra-do-stf-autoriza-adocao-por-casal-de-homens-gays-do-parana.html>>. Acesso em: 20 jul. 2021

RASCHKE, J. Sobre el concepto de movimiento social. **Zona Abierta**, v. 69, p. 121–134, 1994.

RÉMOND, R. **Les droites en France**. Paris: Aubier Montaigne, 1982.

RUCHT, D. Sociedade como projeto – projetos na sociedade: sobre o papel dos movimentos sociais. **Civitas**, v. 2, n. 1, p. 13–28, 2002.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAFFIOTI, H. I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SALVADOR, A. C.; PAIVA, A. R.; NEVES, A. V. Ações afirmativas, movimentos sociais e reconhecimento – estudos contemporâneos. **O social em questão**, v. 37, p. 9–14, 2017.

SANTO, T. M. DE. **As publicações do setor de gênero do MST e as vivências de mulheres Sem Terra: reflexões sobre desrespeito, reconhecimento e autonomia**. Dissertação — Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2016.

SCHERER-WARREN, I. Manifestações de rua no Brasil em 2013: encontros e desencontros na política. **Caderno CRH**, v. 27, n. 71, p. 417–429, 2014.

SCHMIED-KOWARZIK, W. Ernst Bloch: esperança por uma aliança entre história e natureza. **Veritas**, v. 64, n. 3, p. 1–26, 2019.

SCHÜTZ, R. Imanência e latência dos pequenos sonhos diurnos, segundo Ernst Bloch. **Revista Dialectus**, v. 21, p. 208–225, 2021.

SIDEKUM, A. **A intersubjetividade em Martin Buber**. Porto Alegre: EST/UCS, 1979.

SILVEIRA, S. Direita nas redes sociais online. In: CRUZ, S. V. E; KAYSEL, A.; CODAS, G. (Eds.). **Direita, volver! O retorno da direita e o ciclo político brasileiro**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015. p. 213-230.

SINGER, A. Junho de 2013: Classes e ideologias cruzadas. **Novos Estudos, CEBRAP**, p. 23–40, 2013.

SMITH, A. **A teoria dos sentimentos morais**. São Paulos: Martins Fontes, 1999.

SOBOTTKA, E. A. Organizações e movimentos sociais. **Civitas**, v. 1, p. 5–11, 2002.

SOBOTTKA, E. A. Orçamento participativo: conciliando direitos sociais de cidadania e legitimidade do governo. **Civitas**, v. 4, p. 95–110, 2004.

SOBOTTKA, E. A. A escola de Frankfurt nos anos 1930. Sobre a teoria crítica de Max Horkheimer. In: RIBEIRO, A. M. et al. (Eds.). **A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008. p. 209–228.

SOBOTTKA, E. A. Liberdade, reconhecimento e emancipação – raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**, v. 33, p. 142–168, 2013.

SPINOZA, B. DE. **Ética**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

STOPPINO, M. Totalitarismo (N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Eds.). **Dicionário de Política**. Brasília: Editora UnB, 1998.

TARROW, S. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

TATAGIBA, L. Sobre ciclos de protestos e democracia no Brasil. **Política e Sociedade**, v. 13, n. 28, p. 35–62, 2014.

TOURAINÉ, A. An Introduction to the Study of Social Movements. **Social Research**, v. 52, n. 4, p. 749–787, 1985.

WEBER, M. A **“objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

YOUNG, I. A imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política. In: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Eds.). **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1987. p. 66–86.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br