

UM PENSAMENTO SOBRE O HUMOR EXTENUANTE: o Pragmatismo como uma filosofia do sentimento

Richard Shusterman¹

A filosofia, entendida como a busca desafiadora pelo “conhece-te a ti mesmo”, possui uma reputação clara de ruminação, a qual os psicólogos agora frequentemente associam a depressão². Os filósofos muitas vezes são mal-humorados, mas suas filosofias parecem expressar uma variedade de humores que nem sempre são depressivos. Sócrates permanece o paradigma da jovialidade filosófica que perdura a ponto de empoderá-lo para confrontar a injustiça da própria execução com uma felicidade calma. Assim, se os filósofos e a filosofia nos apresentam diferentes humores, não poderia ser útil a caracterização de todo um movimento filosófico em termos de um humor específico? Neste artigo, exploraremos esta possibilidade ao tomarmos o pragmatismo como exemplo, a partir da reputação estabelecida por William James, mas sem deixar de levar em consideração outros pragmáticos fundamentais, tanto clássicos como contemporâneos.

Com base no *insight* metodológico fundamental que James derivou do amigo Charles Sanders Peirce, o estilo da filosofia pragmática ficou marcado como uma elocução acessível e controversa, de expressão pessoal, vívida e apaixonada. Um modo impressionante pelo qual James caracterizou o pragmatismo foi como “o humor extenuante”: um humor do esforço e da boa vontade enérgicos o suficiente para suportar as dificuldades e os riscos do empenho necessário ao aperfeiçoamento da experiência. Em *The Absolute and the Strenuous Life*, ele escreve: “O pragmatismo ou pluralismo que defendo deve retomar uma audácia definitiva, certa boa vontade com a vida sem seguranças ou garantias”³. De modo oposto ao monismo hegeliano, que parte de uma visão embaçada para a reconciliação de todos os conflitos, males e divisões (encorajando que tiremos “férias morais”) devido à fé que em última instância o Absoluto resolve todos os problemas, James insiste que a visão pluralista contingente do “pragmatismo favorecido” deve ser substituída pela do “humor extenuante”. Na

¹ Tradução da Revista Redescrições.

² Ver, por exemplo, Susan Nolen-Hoeksema and Jannay Morrow, “Effects of Rumination and Distraction on Naturally Occurring Depressed Mood,” *Cognition & Emotion* 7, no. 6 (1993): 561–70. Para uma conexão do tema com a filosofia da formação “Knowthyself,” see Richard Shusterman, “Self-Knowledge and Its Discontents: From Socrates to Somaesthetics,” in *Thinking through the Body: Essays in Somaesthetics* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012), 68–90.

³ William James, “The Absolute and the Strenuous Life,” in *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, repr. in *William James, Writings, 1902–1910*, ed. Bruce Kuklick (New York: Vintage, 1987), 941.

verdade, conforme explica, o “Pluralismo de fato apresenta a demanda a partir do momento em que subordina a salvação do mundo à energização de cada uma das muitas partes que o compõem, em meio às quais nos encontramos”. Para o pragmá pluralista pragmático, conclui, “férias morais podem constituir apenas períodos provisórios de respiração... destinados a nos preparar para a próxima luta”⁴.

Mas, por que invocar a noção vaga e afetiva de humor quando o pragmatismo parece sugerir uma ação ou prática real e quando é precisamente por meio das últimas - das noções práticas - que James (e Peirce antes dele) definem explicitamente uma nova filosofia? Alegando que “a história do próprio nome deve demonstrar o significado do pragmatismo...” James explica que “o termo deriva da mesma palavra grega πράγμα, que significa ação, a partir da qual as palavras prática e prático tem origem”, ao mesmo tempo em que generosamente credita a Peirce a introdução do termo na filosofia a partir da ponderação de que “os nossos princípios são na verdade regras para a ação” e, conseqüentemente, de que “para desenvolvermos o sentido de um pensamento precisamos apenas determinar a conduta que é projetada para produzir, pois a significação do pensamento está na conduta”⁵. De fato, Peirce em um primeiro momento formula o seu princípio pragmático em termos do alcance prático e do humor imperativo: “Considere os efeitos que poderiam ser concebidos como dotados de conseqüências práticas e que tomamos como objeto das nossas concepções. Então, nossa concepção destes efeitos constitui toda a nossa concepção do objeto”⁶. Mas posteriormente ele penou para explicar o mesmo princípio “no humor indicativo” e explicitamente em termos de conduta: “Todo significado intelectual de um símbolo consiste na totalidade dos modos da conduta racional que condicionalmente em todas as diferentes circunstâncias e desejos possíveis incorreria na aceitação do símbolo”.

As conseqüências práticas para a conduta também são centrais para uma das máximas do pragmatismo de autoria de James que diz que não devemos tolerar diferenças teóricas que não determinem práticas diferentes. De acordo com o que defende na palestra em Howison, onde introduz o pragmatismo pela primeira vez: “Não

⁴ James corajosamente admite a demanda pragmática por uma “mensagem salvadora” de um humor de esforço contínuo, permanente e extenuante para os fracos, preguiçosos ou “almas doentes incuráveis” diz respeito a uma inferioridade [do pragmatismo]... a partir do ponto de vista pragmático, James, “Absolute,” 941.

⁵ James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, in **Pragmatism and Other Writings** (New York: Penguin, 2000), 25 (citado como *P*).

⁶ Ver C. S. Peirce **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**, 8 vols., ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1931–58). Quotations from this paragraph are from volume 5, paragraph 402 (5.402). As demais referências ao autor serão citadas como *CP*, entre parênteses.

pode haver diferença que não faça diferença, uma diferença na verdade abstrata, que não se expresse como fato concreto diferente e de diferente condução do fato ao se impor sobre alguém, de algum modo, em algum lugar e em um tempo específico”. Em outras palavras, caso exista uma parte de algum pensamento que não faça diferença nas conseqüências práticas do próprio pensamento então a parte em questão não é propriamente um elemento de significação do pensamento... “Para nós, o teste definitivo do significado de uma verdade é de fato a conduta que dita ou inspira”⁷.

A visão pragmática de que a ação (antes da razão) é o último fundamento estruturante para todo o pensamento e para todo o significado pode ser traçada até o *insight* darwiniano de que os humanos são organismos vivos cujo esforço de sobrevivência requer uma prioridade da ação em relação ao pensamento e que, do mesmo modo, o papel essencial do pensamento consiste em proporcionar uma ação mais eficiente. A nossa essência humana é mais vitalmente ativa do que racionalmente reflexiva. Entretanto, existe um paradoxo para uma filosofia que advoga a primazia da ação e as conseqüências práticas sobre o pensamento: por definição a imagem da filosofia como uma atividade essencialmente contemplativa, cujas instâncias reflexivas e deliberativas requerem certa distância crítica da ação e de fato certa inibição da mesma. Considerem as observações pertinentes de Maurice Merleau-Ponty, que destaca o problema ao explicar porque a “filosofia titubeia”. “A partir do momento em que é uma expressão em ato, a filosofia trata de si mesma ao deixar de coincidir com aquilo que expressa e de se distanciar em favor do próprio sentido... Desse modo, ela é trágica, pois leva consigo o seu contrário. Ela nunca é uma ocupação *séria*... O filósofo da ação é, talvez, aquele mais distanciado da ação, pois para falar da ação com rigor e profundidade, é necessário que não se deseje agir”⁸. A inibição da oposição entre o pensamento e a ação constitui um *topos* familiar do qual a mais famosa expressão literária é a queixa de Hamlet de que “a consciência nos faz a todos covardes e, assim, o vigor natural da resolução é arrastado pelos moldes pálidos do pensamento” de modo que nossas “iniciativas perdem o nome de ação” (III.i). Além disso, mesmo quando não reprime a ação, a deliberação reflexiva do pensamento tende a retardá-la, a desacelerá-la ou a torná-la mais hesitante.

De onde, então, obtemos a energia física para a ação se o pensamento não é o

⁷ James, “Philosophical Conceptions and Practical Results,” *University Chronicle* (Univ.ofCalifornia) 1, no. 4 (1898): 292. A mesma sentença é repetida sem variações em *Pragmatism*, 27.

⁸ Maurice Merleau-Ponty, “In Praise of Philosophy,” in *In Praise of Philosophy and Other Essays*, trans. John Wild, James Edie, and John O’Neill (Evanston, IL: Northwestern Univ.Press, 1970), 58–59.

seu motor eficiente? A resposta de James é afeto: nossa natureza passional, nossos sentimentos, emoções ou humores. Ele chegou a essa resposta de uma maneira profundamente experimental, através da principal crise existencial que teve na vida, que o condenou a um período de depressão longo e paralisante durante os estudos universitários e os primeiros anos da vida adulta, ameaçando impossibilitar qualquer carreira de sucesso. A depressão de James era de natureza filosófica, incitada pelo medo de que a doutrina científica de escopo universal da materialidade casual pudesse impedir, de modo determinante, o exercício do livre arbítrio e assim o poder de sua volição para superar um atoleiro depressivo. Para registrar em um caderno a descoberta de sua estratégia para superar a sua “crise”, James escreve: “O meu primeiro ato de livre arbítrio consiste em acreditar no livre arbítrio. Pelo restante do ano me absterei do que for simples especulação e *Grüblei* contemplativa, em que a natureza se compraz e cultiva voluntariamente o sentimento da liberdade moral ao ler livros que a favoreçam assim como por meio da ação”. Mas de onde alguém pode tirar a energia para romper com tal hábito (e humor) da contemplação? Partindo de uma “iniciativa excepcionalmente passional” James responde (seguindo Alexandre Bain) e “coloca [isto] enquanto necessário para a aquisição de [novos] hábitos” bem como da liberação de hábitos antigos⁹.

Então, nossa natureza afetiva ou passional é a conexão entre os atos volitivos, mesmo quando se trata dos nossos processos de pensamento. Se o sentimento é a ponte necessária entre o pensamento e a ação, então o humor é o que proporciona uma orientação afetiva geral ao moldar o que sentimos de modo seletivo encorajando algumas coisas com reciprocidade e frustrando outras. Se quisermos uma filosofia que possa ultrapassar a simples análise da ação ao advogar a sua primazia, mas que também persuada de maneira efetiva em direção à ação concreta, então devemos buscar uma filosofia cuja principal característica seja ativa de modo intenso e enérgico. Para James isso significa uma filosofia do “humor extenuante” conforme o termo “extenuante” denota enorme energia e esforço vigorosos, e deriva das palavras gregas e latinas para atuação efetiva, vigor, entusiasmo, desejo ardente e força superior que anseia por irromper em ação.

James segue Nietzsche ao insistir que a filosofia - apesar de todas as

⁹ Ver Henry James, ed., **The Letters of William James** (Boston: AtlanticMonthly Press, 1920), 1: 147–48.

reivindicações de racionalidade e objetividade universal – é, em última instância, uma expressão pessoal de como o filósofo percebe a realidade através do escopo da experiência, em conjunção com o prisma da personalidade. “Uma filosofia é a expressão da personalidade mais íntima de um homem, e todas as definições de universo não são senão as reações deliberadamente adotadas dos seres humanos em relação ao universo... existem tantas perspectivas, modos de sentir a energia... da vida, aplicada em alguém pela soma da personalidade e da experiência e... [em termos da] atitude mais funcional de alguém”¹⁰, conforme James escreve em *A Pluralistic Universe*, um dos diversos trabalhos em que fala do humor extenuante que sem dúvida traz a sua atitude filosófica preferida. Muito antes de indicá-lo e de discuti-lo em termos de um “humor extenuante” em suas publicações James identificou esse humor de fundo ou sentimento como a força ativa e empenhada subjacente a toda sua teoria, descrevendo-a em termos vividos e somáticos em uma carta particular à sua esposa Alice, em meados de 1878:

A atitude que me é característica envolve sempre um elemento de tensão ativa, de sustentar a mim mesmo, por assim dizer, confiando nas coisas externas para que desempenhem o seu papel em favor de uma harmonia plena, mas sem qualquer *garantia* de que o farão. Torne uma garantia e a minha consciência imediatamente transforma a atitude a partir da consciência psicológica estagnada e sem propósito. Retire a garantia e eu sinto (tendo em vista que sou um *überhaupt* vigoroso) certo tipo de êxtase profundamente entusiástico, de vontade amarga de fazer e sofrer qualquer coisa que possa ser fisicamente traduzida em um tipo pungente de dor no peito (não ache graça disso - pois para mim este é um elemento essencial de toda a coisa!) e que, embora seja um mero humor ou uma mera emoção para os quais não posso dar formas em palavras eles me certificam a si mesmos como o princípio mais profundo de toda determinação ativa e teórica que possuo¹¹.

Além disso, estas observações claramente prefiguram a trilha somática bombástica da teoria da emoção de James (famosamente formulada em seu primeiro livro intitulado *The Principles of Psychology*, 1890)¹²: que mudanças corporais não são apenas conseqüências das emoções, mas uma de suas partes constitutivas.

Durante muito tempo marginal, a teoria é crescentemente respeitada hoje, em grande parte por conta dos avanços recentes na neurociência. Além disso, a pesquisa na área confirma a intuição de James de que um sentimento forte proporciona um importante motor para a ação e também para o pensamento. De acordo com o neurocientista Antonio Damasio “emoção/sentimento, atenção e memória de trabalho interagem intimamente para constituir a fonte para a energia tanto da ação externa

¹⁰ James, *A Pluralistic Universe*, in **William James, Writings**, 639.

¹¹ **The Letters of William James**, 1:199–200.

¹² James, **The Principles of Psychology** (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1983) (citado como *PP*).

(movimento) quanto da ação interna (animação do pensamento, raciocínio)¹³.

Constituindo sua atitude fundamental para a filosofia e para a vida, o humor extenuante é repetidamente invocado por James, mesmo antes de o autor ter identificado oficialmente o pragmatismo como uma filosofia e declarado a sua aliança com o mesmo. Em sua análise do desejo em *The Principles of Psychology*, James contrasta “o humor simples e descuidado ao humor extenuante”, explicando de que modo o último nos impele em direção à ação decisiva (PP 1140). O mesmo contraste reaparece em *The Moral Philosopher and the Moral Life* (1891), em que James argumenta que “A diferença profunda prática na vida moral de um homem consiste na diferença entre o humor tranqüilo e o humor extenuante”. O primeiro promove nosso “encolhimento a partir de uma doença presente” e esforço, enquanto o humor extenuante, em contrapartida, faz com que nos tornemos bastante indiferentes à doença presente, já que um ideal maior é contemplado”. Ele promove a energia necessária para “a vida dura e para ultrapassar o jogo da existência em suas possibilidades mais agudas de entusiasmo”. Se algumas vezes e em algumas pessoas “são necessárias as paixões mais selvagens para que isto ascenda”, então, sua presença promove reciprocamente enorme excitação emocional (P 2060 – 62).

Em *Varieties of Religious Experience* (1902) James destaca mais uma vez como o humor extenuante proporciona o estímulo necessário para a ação; como sua “excitabilidade emocional é extremamente importante na composição do caráter energético” por conta do seu “poder particularmente destrutivo sobre as inibições” que tantas vezes nos impedem as ações. Ele ainda o identifica com “seriedade”, definindo-o como “boa vontade para viver com energia, embora a energia traga a dor...; porque quando o humor extenuante está em alguém, o objetivo é romper com alguma coisa, não importa com quem ou com o quê”; de fato, “o próprio eu inferior com suas atividades de amansamento animal deve ser frequentemente o alvo e a vítima do humor extenuante”¹⁴. Em *Pragmatism* (1907) James utiliza o termo “seriedade” em vez de “sinceridade” para caracterizar a atitude do esforço meliorístico e extenuante por meio do qual “um genuíno pragmático... deseja viver dentro de um esquema de possibilidades incertas... e de pagar pessoalmente, caso necessário, para a realização dos ideais que

¹³ Antonio Damasio, **Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain** (New York:Avon, 1995), 71 (hereafter cited as *DE*).

¹⁴ James, **The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature** (New York: Penguin, 1985), 264.

elabora” (P 130). Esta identificação do humor extenuante com a seriedade pode ser traçada até a obra *The Principles of Psychology*, em que ele descreve que “o humor particular ao qual denominamos seriedade, significa a vontade de viver com energia, embora a energia traga sofrimento” (PP 942), prefigurando sua caracterização como sinceridade em *Varieties*.

Se o humor extenuante é central para o pragmatismo de James e, ainda, se proporciona (através da energia vigorosa, promotora da ação e emocional) uma conexão efetiva do pensamento com a conduta capaz de radicalizar a filosofia da ação tornando-a menos paradoxal, então tal humor (com as suas consequências teóricas e práticas) também encontra uma expressão importante em outros pensadores pragmáticos? Poderia o pragmatismo, então, ser descrito de maneira útil como uma filosofia proeminentemente afetiva bem como uma filosofia prática? Como os pragmáticos proeminentes compreendem o papel do humor e do sentimento e inferem esta dimensão afetiva juntamente às noções de força e esforço que refletem o humor extenuante?

II

O que é um humor? Assim como os humores se diferenciam dos sentimentos distintos ou das emoções explícitas por serem mais vagos e indefinidos, o próprio conceito de humor permanece vago e ambíguo. O seu significado é complicado pelo fato de possuir uma raiz etimológica dupla, que deriva tanto do termo germânico emocional para *Mut* quanto da palavra latina *modos* para designar modo, método ou caminho. Nossa noção gramatical de humor (imperativo, indicativo, interrogativo, etc.) deriva da última raiz e sugere uma questão de estilo, conduta, gênero de elocução, em vez de uma ideia de afeto. Certamente, podemos associar entoações afetivas com diferentes humores gramaticais (talvez dúvida ou curiosidade no interrogativo e impaciência no imperativo), mas este conceito gramatical (como a tradicional classificação dos silogismos categóricos por humor que Peirce usa extensivamente) não tem uma conexão essencial com o humor no sentido afetivo e psicológico como é a minha preocupação aqui.

A distinção entre os termos afetivos de humor, sentimento e emoções são vagos, confusos e contestados não apenas na vida cotidiana, mas também entre os acadêmicos especializados na área sendo que os pragmáticos aos quais me refiro não

tomaram um cuidado especial para distinguir entre os termos de modo explícito¹⁵. No entanto, parece de grande ajuda fornecer um sentido geral das maneiras mais comuns de distinguir entre os mesmos. Os humores geralmente são entendidos como mais penetrantes, contínuos e gerais do que as emoções ou os sentimentos. Além disso, enquanto emoções e sentimentos¹⁶ são tipicamente considerados como intencionais (no sentido de que são essencialmente sobre alguma coisa) os humores “não tem uma intencionalidade essencial” de modo que podem existir sem estarem relacionados a alguma coisa em particular, mas unicamente provendo “a tonalidade da cor” para estados de consciência que possuem um objeto intencional, tal como uma emoção ou raiva (ou ansiedade) em ser menosprezado ou um sentimento de vergonha (ou humor) diante da gafe de alguém¹⁷. Algumas vezes as emoções são consideradas mais claras, mais definidas e mais intensas do que os humores, mas, em contrapartida, são mais voláteis e tendem a aparecer e a desaparecer repentinamente. Por fim, tanto as emoções e quanto os sentimentos são muitas vezes considerados como mais somáticos ou psicológicos na expressão do que os humores que, em contraste, são considerados mais cognitivos e psicológicos, mais uma função da mente do que do corpo. Embora minha discussão do humor venha a ter foco em seu uso pragmático, e assim em sua aplicação inglesa, não posso deixar de demonstrar que a sua última distinção poderia ser trazida à tona ao levarmos em consideração as linguagens do Romance, em que os termos para humor (como “humeur” ou “humor”) retomam a antiga teoria dos fluidos corporais como determinantes das nossas personalidades, perspectivas e atitudes.

Ao invés de ser marcado por discussões separadas, o humor é tratado em conjunto com a emoção e com o sentimento pelos pragmáticos clássicos, como parte de uma dimensão geral do nosso afeto. Nos dois enormes volumes de *Principles of Psychology*, o “humor” sequer aparece no índice extensivo do livro, enquanto a “emoção” e o “sentimento” estão presentes. No entanto, James emprega o termo com frequência no livro, resumidamente notando uma variedade de diferentes humores. Além dos humores extenuante ou sério, e do descuidado ou do descomplicado, ele

¹⁵ Para uma discussão detalhada do assunto ver Christopher J. Beedie, Peter C. Terry e Andrew M. Lane, “Distinctions Between Emotion and Mood,” *Cognition and Emotion* 19, no. 6 (2005): 847–78.

¹⁶ Sobre esse ponto ver, por exemplo, Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York: Harcourt, 1999), 286, 341n–342n; Paul Ekman, “Moods, Emotions, and Traits,” in *The Nature of Emotion*, ed. Paul Ekman and Richard J. Davidson (Oxford: Oxford Univ. Press, 1994), 56–58; Davidson, “On Emotion, Mood, and Related Affective Constructs,” in *The Nature of Emotion*, 51–55.

¹⁷ John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 140.

menciona “o humor reverencial”, “o humor fatalista”, “o humor desconfortável”, “um humor de interesse”, “uma disposição de espírito feminina” e, de modo mais geral, “humores emocionais” ou “humores mentais”, mas sem realmente defini-los. Nem tampouco articula as diferenças entre humores aparentemente contrastantes aos quais se refere como “humor habitual” *versus* o “humor momentâneo” ou “humores orgânicos” *versus* “humores mentais”.

Estas categorias de humor não possuem uma essência definidora única. Em lugar disso, cada humor em cada uma das categorias deveria possuir a sua composição particular porque cada uma possuirá suas próprias expressões emocionais e, por isso, corporais. Porque James afirma em seu capítulo sobre as emoções que nossos “humores, afetos e paixões... são na verdade constituídos e criados por estas mudanças corporais às quais ordinariamente denominamos expressões ou conseqüências” e assim se “fôssemos nos tornar corporalmente anestéticos [nós] deveríamos ser excluídos da vida dos afetos” (PP 1068). Cada emoção de alegria, por exemplo, terá a sua expressão corporal particular, dependendo dos hábitos somáticos, da constituição e das condições circunstantes da pessoa que tem o sentimento de alegria - as condições incluindo assim o objeto ou causa da alegria. Esta é a razão pela qual James pensa que não deveríamos focar nossos esforços em definir ou classificar precisamente as diferentes emoções. E o mesmo acontece com as categorias do humor (porque a sensação do humor reverencial de um diferirá da de outro em modos somáticos significantes). Antes de tentar definir precisamente o que o humor *é* (e como as suas variedades são individuadas e classificadas), nos parece mais útil, ao estilo pragmático, nos focarmos no que o humor *causa*. Como, por exemplo, ele funciona para os três fundadores do pragmatismo, Peirce, James e Dewey? Considerem os seis modos seguintes que distingi, apenas em favor da clareza da exposição, mas considerando que nitidamente eles se sobrepõem.

1. O humor colore nossa sensibilidade ao dar à experiência sua tonalidade básica. James nota como o humor molda a nossa sensibilidade e altera a nossa apreciação do que percebemos. Nós experimentamos as coisas de diferente maneira diferentes humores orgânicos. O que era brilhante e excitante torna-se enfadonho, entediante e inútil” (PP 226). Esta função de qualidade tonal é tão básica que Peirce usa a noção de humor para caracterizar os princípios mais fundamentais da experiência: a sua “tricotomia” do primeiro, do segundo e do terceiro, que aplicou de modo engenhoso e sistemático aos diversos campos de investigação que estudou. Ao explicar o seu

extensivo “uso da tríplice divisão” ele reivindica que “as idéias de primeiro, segundo e terceiro... são tão amplas que devem ser observadas mais como humores ou tonalidades de pensamento” (CP 1.355). A primeiridade é definida basicamente como “*presencidade*”, no sentido mais concreto de iminência, da imediata “qualidade do sentimento” sem qualquer implicação conceitual ou relacional (CP 1.304). Para explicar esta noção, Peirce invoca a ideia de “humor poético que se aproxima do estado no qual o presente aparece como se estivesse presente” nele mesmo “independentemente do passado e do futuro” (CP 5.44).

Se a primeiridade é descrita em termos de sentimento então a secundidade é caracterizada pelo “elemento de *Esforço*”, a noção de resistência que a realidade decide para os nossos sentimentos imediatos que incluem os desejos (CP 5.45). Para ter um senso desse esforço extenuante, de acordo com Peirce, “Imagine que você está fazendo um grande esforço muscular de, digamos, investir com toda a sua força contra uma porta entreaberta” sendo que “o sentido de esforço não pode existir sem a experiência da resistência” (CP 5.45; CP 8.330). O ponto de Peirce é que a imposição da realidade sobre a nossa consciência imediata por meio da simples “força bruta” é algo que estimula um esforço para encontrar a sua resistência, evocando assim, em algum sentido, um humor extenuante para realizá-lo (CP 5.315). A terceiridade envolve uma relação mediada entre a qualidade imediata da primeiridade e os esforços plenos da secundidade, uma relação que lida com a resistência por meio do pensamento e da representação.

2. Uma segunda forma fundamental das funções do humor na teoria pragmática é por meio da estruturação do pensamento a partir de uma afinidade com o humor. Esta estrutura envolve não apenas a seleção de elementos para o pensamento como também a sua articulação, distinção, direção, seqüenciamento e unificação na experiência. O que guia a direção de nossa associação de ideias no fluxo de consciência (uma metáfora que James tornou famosa ao contrastar com as imagens mais mecânicas e descontínuas de uma linha ou corrente de pensamento)? O que mantém o percurso do nosso pensamento pela rota desejada e sustém nosso foco no tópico escolhido em seu propósito? Para James, trata-se de uma qualidade sentida a partir da experiência, “um humor de interesse” com “um sentimento limítrofe de relações” e “embora o humor seja vago ainda, agirá do mesmo modo, jogando um manto de sentida afinidade sobre tais representações, entrando na mente em função de adequá-la, tingindo com o sentimento

de tédio ou discórdia tudo aquilo com o que não se relaciona” (PP 250). O humor recebe bem as ideias que se harmonizam com o seu tom e com a sua tendência sentida, que dão “um sentido de apoio” do seu interesse ou preocupação, enquanto ele resiste a ideias que trazem “discórdia” ou “impedimento do tema”, que são pouco simpáticas a “margem de afinidade” do humor. O elemento mais importante dessas margens na estruturação do pensamento não é cognitivo, mas afetivo e estético, “o simples sentimento de harmonia ou de discórdia, de uma direção certa ou de uma direção errada” (PP 250 - 51).

John Dewey segue James de perto nesse ponto, ao tornar o sentimento imediato qualitativo do humor da experiência não apenas a fundação de sua estética, como de toda a teoria da experiência e do pensamento coerente. O humor, Dewey argumenta, proporciona a qualidade de sentimento que unifica a diversidade do nosso *input* sensorial em um papel coerente da experiência ao selecionar o que se encaixa com cada humor, do mesmo modo como proporciona a tendência direcional, o foco, a energia para o progresso rumo à própria conclusão. “Todo humor predominante exclui automaticamente tudo o que desfavorável a ele... Ele estende os tentáculos para aquilo com o que é cognato, para as coisas que o alimentam e o acompanham na compleição. Apenas quando a emoção morre ou se quebra em fragmentos dispersos os materiais ao qual ela é alheia podem entrar na consciência”¹⁸. Ao afirmar que o humor se estrutura pela seleção, Dewey enfatiza aqui (e em outras partes) o papel crucial do humor de proporcionar unidade ao pensamento e à experiência, uma unidade cuja expressão paradigmática está na plenitude enriquecedora das obras de arte. O humor, de acordo com Dewey, é a experiência afetiva que dá forma à criação e apreciação da arte: “o artista e o expectador começam do mesmo modo com o que podemos chamar de apreensão total, um papel qualitativo inclusivo”, que (citando Schiller na composição poética) ele descreve como “um estado de humor musical peculiar” que precede “a ideia poética” com a sua articulação nas partes concretas do poema. Além disso, Dewey insiste que não apenas o humor “vem primeiro como persiste na forma de substrato depois das distinções [das partes] emergentes; de fato elas emergem como distinções do mesmo” (AE 195 – 96).

Em resumo, Dewey vê o humor como provedor da estrutura, da experiência implícita, que a filosofia da mente contemporânea progressivamente reconhece como

¹⁸ John Dewey, **Art as Experience** (Carbondale: Southern Illinois Univ. Press, 1987), 3 (citado como AE).

necessária para que façamos sentido do que está em primeiro plano como o conteúdo do pensamento. A qualidade envolvente e penetrante do humor gera uma sensação de quais elementos da nossa experiência devem estar articulados ou enfatizados como os objetos focais da consciência; por exemplo, quais palavras ou imagens deveriam ser selecionadas como apropriadas na criação de um poema ou destacadas enquanto o lemos; quais ideias no trabalho deveriam ser individuadas e como poderiam ser sequencialmente organizadas. “A qualidade penetrante e indefinida de uma experiência é aquela que liga todos os elementos definidos, os objetos dos quais estamos focalmente cientes, tornando-os inteiros” (AE 198). Nossa evidência pra isso, segundo Dewey, “é o sentido constante das coisas como pertencentes ou não pertencentes ao trabalho, de relevância, um sentido que é imediato” antes do que um produto da reflexão, mesmo ainda que a reflexão possa ser usada para formular e para julgar o valor dessa coisa percebida como pertinente ou impertinente. Para tal, a reflexão em si mesma precisa ser guiada pela qualidade unificada na experiência estruturada no humor da qual temos um sentido “imediato” (AE 198). Embora o seu poder enriquecedor, vivificante e unificador seja particularmente evidente em obras de arte, definindo essencialmente a experiência estética, Dewey percebe a experiência da qualidade unificadora do humor como necessária a todo pensamento e experiência coerentes. Esta é a razão pela qual ele eleva a experiência estética de modo distinto para o entendimento da experiência como um todo (AE 278).

Além disso, para Dewey este sentimento qualitativo produz do mesmo modo a energia inspiradora e a coloração emocional aos diferentes elementos e fases da experiência estética, bem como sua direção unificadora: “isto vivifica e anima, este é o espírito da obra de arte” (AE 197). Na condição de uma experiência “vaga e indefinida” isto não pode ser nomeado ou articulado como uma parte específica da obra, embora modele, selecione, unifique e anime todas as partes que a compõem; e como a alma ou o espírito “nos quais a obra particular é composta e expressa”, é isto o que “marca [a obra] com individualidade”. Como a primeiridade de Peirce, esta “qualidade penetrante que corre em todas as partes de uma obra de arte e que as conecta em uma totalidade individualizada pode ser “intuída” apenas de modo emocional, ou seja: “pode apenas ser sentida” ou “imediatamente experimentada” (AE 196-97).

3. Ao selecionar ideias em termos de uma harmonia com seu afeto, o humor determina não apenas o conteúdo intelectual, mas também a emoção. Isso explica o

poder de persistência do humor. Ele seleciona as associações que podem servi-lo e sustentá-lo. “Os mesmos objetos não rememoram os mesmos associados quando estamos alegres e quando estamos melancólicos”, escreve James. “Na verdade, nada é mais surpreendente do que a nossa inabilidade completa para mantermos a sequência das imagens alegres quando estamos com o espírito deprimido. Tempestades, escuridão, guerras, imagens de doença, pobreza parecendo de modo aflitivo e incessante a imaginação dos melancólicos”. Em contraste, “aqueles de temperamento sanguíneo” encontram no próprio pensamento “associações [imediatas] nas quais as flores competem com a luz do sol”. Até mesmo a mesma pessoa reagirá com diferentes sentimentos ao mesmo objeto ao encontrá-lo em ocasião de um estado de humor muito diferente. James confessa como a própria reação emocional a *Os Três Mosqueteiros* mudou radicalmente quando ele leu o livro “deprimido e doente” e, portanto, incapaz de apreciar “seus espíritos animais alegres” (PP 543).

Dewey segue James não apenas ao perceber como “o humor automaticamente exclui tudo aquilo com o que não tem congruência”, mas também ao reconhecer o problema que representa para a vontade. Já que, para o pragmatismo, somos essencialmente mais ativos do que criaturas racionais (porque a nossa sobrevivência requer mais ação do que pensamento), nossa consciência é implicitamente impulsiva e, assim, temos a tendência natural de agir de acordo com qualquer ideia que nos venha à mente. Se o afeto do humor seleciona ideias em termos de congenialidade e reforço da tonalidade e da direção do humor, então romper o domínio deste humor ao introduzir um pensamento de oposição, tonalidade hostil requer um esforço especial, envolvendo um sentimento capaz de segurar a ideia oposta na consciência e romper com o humor dominante. Assim, em contraste com a visão clássica da vontade que faz uso da razão para suplantar o sentimento e o desejo, a visão pragmática reconhece que o poder da vontade envolve a geração de sentimento ou desejo suficientes para manter “a ideia da ação sábia vindo antes do mental” quando o humor que prevalece é hostil a ela e tem a intenção de dissipá-la ou de suavizá-la¹⁹.

4. Para o pragmatismo o humor não molda apenas nossas ideias e emoções, como também nossas crenças, as ideias nas quais confiamos e que guiam nossa ação. Isto acontece porque o sentimento, mais do que a razão, faz com que acreditemos; nosso senso básico de realidade, de acordo com James, é uma questão mais afetiva do que

¹⁹ Dewey, *Ethics* (Carbondale: Southern Illinois Univ. Press, 1985), 188 (citado como E). Dewey está citando o capítulo de James “Will” in *The Principles of Psychology* (PP 1167).

reflexiva. No sentido comum, “no qual é dito de uma coisa possuir *mais* realidade do que outra e ser mais crível, a realidade significa simplesmente a relação com a nossa vida emocional e ativa” (PP 924). Geralmente acreditamos em alguma coisa quando “a crença está em consonância com um humor emocional que no momento em questão domina a consciência”, e mesmo as crenças não razoáveis podem ser sustentadas com tenacidade quando o apelo emocional é muito poderoso. Para a maior parte das pessoas “Conceber com paixão é *eo ipso* afirmar” e resistir a essa pressão emocional sustentando-se em uma posição crítica “é o mais alto resultado da educação” e da autodisciplina (PP 936-37). Mais uma vez Dewey ecoa o mestre: “O padrão utilizado para medir o valor das sugestões que brotam na mente não está em congruência com os fatos, mas com a congenialidade emocional... Estão em consonância com o humor dominante?”²⁰ James, entretanto, permanece o pragmático mais radical em relação ao poder da convicção, mesmo reivindicando (equivocadamente, na minha opinião) que “onde quer que haja um conflito de opinião e diferentes visões somos obrigados a acreditar que o lado mais verdadeiro é o lado que sente mais e não o lado que sente menos”²¹.

5. O sentimento, para James, não apenas é um trunfo em relação aos nossos hábitos de crença racional, como ainda subjaz nosso sentido próprio de razão e na capacidade de raciocínio. Como psicólogo e filósofo *cum laude*, James defende que um filósofo sabe quando encontrou uma concepção ou solução racional “conforme ele reconhece todo o resto, por meio de certas marcas subjetivas com que é afetado” por certo sentimento que James denomina “o sentimento de racionalidade”, que envolve “um forte sentimento de tranquilidade, paz e repouso”, decorrente de se atingir uma simplificação, ordenação, unidade e clareza. “A transição de um estado confuso e perplexo para a compreensão racional é cheia de alívio e de prazer”. James identifica o

²⁰ Dewey, **Reconstruction in Philosophy** (Carbondale: Southern Illinois Univ. Press, 1982), 83. Quanto a Peirce, embora ele insista no método científico crítico como a forma superior para fixação da crença em matéria científica, ele também reconhece que em assuntos do cotidiano a maioria das pessoas não usam este método crítico e, geralmente, procedem bem por confiar nos instintos, reações, habituais e emocionais, que, tendo sobrevivido no processo evolutivo, não podem, portanto, ser geralmente mal adaptada às nossas necessidades práticas.

²¹ James, “On a Certain Blindness in Human Beings,” (P 268). A noção de ser “obrigado a acreditar” no contexto de seu argumento é de duplo sentido: de que não somos simplesmente impelidos psicologicamente a acreditar, mas que também temos esse sentimento verdadeiro de ordem cognitiva porque o sujeito que se debruça mais sobre um assunto realmente “sabe mais” do que um observador imparcial. Para mais interpretação a crítica de James sobre estas questões, ver Shusterman, **Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics** (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008), 15–152.

prazer com “as duas grandes necessidades estéticas da nossa natureza lógica: a necessidade de unidade e a necessidade de clareza”²².

James, com presciência, ainda argumenta que o sentimento, como mecanismo do pensamento, proporciona a energia e o foco necessários para a argumentação racional. “Se a focalização da atividade cerebral é o fato fundamental do pensamento racional, vemos porque o interesse intenso ou a paixão concentrada fazem com que pensemos de modo tão mais verdadeiro e profundo... Quando não estamos ‘focalizados’ somos dispersos; mas quando completamente apaixonados nunca nos desviamos do ponto. Nada exceto imagens congruentes e relevantes surgem” (PP 989-90). A neurociência contemporânea confirma este ponto de vista. Desde que não haja o “teatro cartesiano” em que todo o *input* do cérebro encontra-se para um processamento simultâneo, o pensamento humano funciona “pela sincronização de conjuntos de atividade neural em regiões separadas do cérebro” através da “conexão de tempo” de imagens em diferentes lugares “dentro de aproximadamente a mesma janela de tempo”. O que requer “manutenção da atividade em diferentes lugares pelo tempo necessário para que sejam feitas combinações significantes e a razão e a tomada de decisões aconteçam” (DE 94-96). A energia afetiva essencial das emoções, dos sentimentos e dos humores que envolvem uma dimensão corporal essencial não serve apenas “como intensificador para o trabalho contínuo da memória e da atenção”, mas também facilita a “deliberação pelo destaque de algumas opções” ao mesmo tempo em que elimina outras em termos de um ajuste com o humor da nossa experiência e com o seu senso de direção conforme expresso em sentimentos corporais sentidos de maneira vaga ou “fabricantes somáticas” (DE 174, 198). De acordo com Damasio, puro sangue frio racionalista, o sangue frio dos seus pacientes com danos cerebrais, fariam a “paisagem mental” da memória de trabalho não apenas “desesperançadamente plana”, mas também “muito escorregadia e insustentável pelo tempo requerido... do processo do raciocínio” de modo que poderíamos “perder o rastro” ou direção falhando em atingir um resultado racional efetivo (DE 51, 172-73).

6. Para a teoria pragmática clássica, as funções adicionais do humor estimulam a ação por meio da força afetiva. Esta função (prontamente enfatizada na primeira seção desse artigo) é facilitada pela afeição especialmente forte e enérgica, que

²² James, “The Sentiment of Rationality,” in **Collected Essays and Reviews** (London: Longmans, 1920), 84, 99. Eu discuto o solo estético da teoria da racionalidade de James em mais detalhes em Shusterman, “The Pragmatist Aesthetics of William James,” **British Journal of Aesthetics** 51, no. 4 (2011): 347–61.

James nomeou humor extenuante. Pensar por si só não produz o fazer. A reflexão, a deliberação e a racionalização de fato inibem a ação conforme Dewey (mais uma vez depois de James) insiste: “todo pensamento exercita pela própria natureza um efeito inibidor. Ele retarda a operação do desejo e tende a suscitar novas considerações que alteram a natureza da ação para a qual alguém se sentiu originalmente impelido” (*E* 189). Se a famosa afirmativa de James de que a “consciência é impulsiva *em sua natureza íntima*” e assim naturalmente conduz à ação, então isso é porque ele identifica a consciência como o sentimento em lugar do mero pensamento, e o sentimento como o motor dinâmico. Além disso, ele acrescenta a condição de que o sentimento da consciência “*deve ser suficientemente intenso...* para excitar o movimento” notando que a “intensidade de alguns sentimentos é praticamente apta a estar abaixo do ponto de descarga” para a ação (PP 1134, 1142). Promovendo um sentimento forte o suficiente para que um pensamento gere uma ação, o humor extenuante também aumenta a força de vontade; para a “verdadeira força da vontade” e, de acordo com Dewey, não trabalha apenas reprimindo o desejo com o efeito inibidor do pensamento crítico. Preferencialmente, ele “une pensamento e desejo” ao ligar o desejo a um “final melhor que o pensamento descreve”, guiando deste modo a ação com o “desejo reflexivo”. O sentimento de desejo “fornece a direção” ou o motor a partir do momento em que o “simples pensamento não conduziria à ação; o pensamento deve ser assumido em um desejo e impulso vitais em função de ter corpo e peso na ação” (*E* 190).

A ação não deveria ser estreitamente construída aqui em termos de tarefas práticas. Para o pragmatismo, a investigação teórica (seja na resolução de problemas científicos ou comuns) é em si mesma uma forma de ação que demanda energia. De fato, o caráter investigativo do pragmatismo, formulado pela primeira vez por Peirce, retrata a investigação nos termos extenuantes de um esforço para remover a dúvida, mas de modo bastante distinto do que encontramos em Descartes. Para além do estilo cartesiano da dúvida metodológica, que começa ao se duvidar de tudo que não podemos afirmar com certeza, Peirce insiste: “Deve haver uma dúvida real e viva, sem a qual toda discussão é inútil” (*CP* 5.376.1-2). A certeza lógica absoluta não é necessária: “Quando a dúvida [real] cessa, a ação mental sobre o sujeito chega ao fim e, caso continuasse, seria sem um propósito” (*CP* 5.376.1-3).

O que Peirce quis dizer com “dúvida real e viva” foi um afeto distinto, uma dimensão sensorial arraigada em nossa herança somática darwiniana, como é nossa

necessidade de resolver as dúvidas com crença para que possamos guiar nossas ações. Porque precisamos agir em função da sobrevivência e precisamos de crenças que direcionem nossas ações, não podemos sobreviver quando permanecemos em um estado de real dúvida. Assim, a dúvida é experimentada em um nível sensorial e somático como uma irritação perturbadora que o organismo deve remover pelo alcance de uma crença que dê fim ao estado de dúvida paralisante e irritante, capaz não apenas trazer alívio como de possibilita a ação. “A dúvida é um estado difícil e insatisfatório a partir do qual lutamos para nos libertar e passar ao estado da crença; enquanto a última é um estado calmo e satisfatório que não desejamos evitar ou modificar porque ele apazigua ao mesmo tempo em que guia a ação. “A dúvida não tem o mínimo efeito ativo, mas nos estimula a investigar até o momento em que é destruída” (CP 5.373).

De modo surpreendente, Peirce define a investigação como esforço para acabar com o sentimento irritante gerado pela dúvida. “A irritação da dúvida causa um esforço para a obtenção de um estado de crença. Eu devo dar a este esforço o nome de *Investigação*, embora devamos admitir que nem sempre se trata da melhor designação” (CP 5.374). A dúvida, então, é um humor desconfortável e irritante ao qual procuramos superar através de um esforço que demanda um humor extenuante para sustentar o esforço investigativo que nos devolve ao humor mais agradável da crença. De fato, em vez de buscar o verdadeiro conhecimento, nosso verdadeiro objetivo a partir da investigação é alcançar um melhor sentimento - o mais calmo e prazeroso humor da crença. “A irritação da dúvida é o único motivo imediato para o esforço para que se alcance a crença. Para nós, é certamente melhor que as nossas crenças sejam tais que possam verdadeiramente guiar as nossas ações de modo a satisfazer nossos desejos; e a presente reflexão fará com que rejeitemos cada crença que não pareça concebida para garantir o resultado. Mas o faz apenas por criar uma dúvida no lugar da referida crença. Entretanto, com a dúvida começa o esforço, e com o fim da dúvida o esforço termina” (CP 5.375). É claro que uma vez que uma crença surge ela é estabelecida por meio da investigação, outras questões ou novas dúvidas inevitavelmente surgirão, mesmo que a partir da crença que acabou de ser adquirida.

III

São todas as perguntas, incluindo as levantadas pela filosofia, uma luta contra a dúvida? Para algumas pessoas o projeto de filosofar sem sair da poltrona parece mais

próximo dos passeios proporcionados pela curiosidade especulativa fácil, da absorção completa ou da contemplação atenta proposta pelos gregos da qual derivamos o nosso conceito de teoria. Mas, a despeito da imagem contemporânea da filosofia como especulação livre e ociosa, o humor extenuante está profundamente arraigado à tradição filosófica e está é, talvez, uma das razões pelas quais James pode dar ao seu livro *Pragmatismo* subtítulo de *A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Se por um lado Sócrates formou a filosofia como uma disciplina que se fez da luta, do esforço e do auto-sacrifício para melhorar a si mesmo na busca pela verdade - e na expressão corajosa dessa mesma verdade - é preciso lembrar que ele não escreveu livros. Na verdade, o modelo filosófico antigo que estabeleceu nos parece mais fundamentado sobre a bravura na vida do que na excelência na escrita, mesmo em se tratando de um ideal calcado em uma síntese simbiótica entre *bios* e *logos*. De acordo com o que defendo em *Practicing Philosophy*, o pragmatismo pode ser visto como uma possibilidade de reviver a ideia da filosofia como vida, que ultrapassa os exercícios textuais²³. Devemos nos lembrar também que tanto para James quanto para Peirce a investigação filosófica molda-se a partir da experiência proporcionada pela investigação científica, que envolve esforços físicos para além da poltrona. Mas, do mesmo modo, a ideia de investigação baseada no humor extenuante pode estar relacionada às doenças crônicas que sofreram e que transformaram até mesmo a filosofia baseada na simples leitura e na escritura em um enorme esforço²⁴.

Antes de finalmente me voltar para o pragmatismo contemporâneo, tomando Richard Rorty como seu mais proeminente exemplar, gostaria de levantar uma questão a partir do humor extenuante, que trata do afeto e da ação ao sugerir a necessidade pragmática do humor extenuante. O sentimento, o humor e a emoção não são os únicos termos de afeto. A paixão é outro dos seus termos importantes, pois se relaciona com um humor que implica certa intensidade. Se o sentimento forte é o motor da ação e as paixões são reconhecidamente fortes então por que o pragmatismo, como uma filosofia que trata especificamente da ação, se alinharia com o humor extenuante e não com o

²³ Shusterman, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life* (New York:Routledge, 1997).

²⁴ Para doenças persistentes de James, incluindo dores de cabeça, "neurastenia", e doenças do coração, ver **Body Consciousness**, 136–39, 176–79. Para a longa luta de Peirce contra a "neuralgia, então neuralgia trigeminal medicamente denominada facial", que envolve "intensa, e às vezes insuportável dor aguda" e que exigia Peirce o uso de éter, ópio e morfina como paliativos, ver Joseph Brent, **Charles Sanders Peirce: A Life** (Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1993), 14, 15, 40, 105. Peirce descreveu a sua diligência extenuante como "Peirce-verança" or "Peirce-stência."

sentimento apaixonado de modo mais geral? Se James não identifica a filosofia pragmática da ação como uma filosofia de paixão podemos inferir que a razão não é simplesmente de conotação sexual, dos sentimentos puritanos remanescentes que o faziam evitar as discussões sobre erotismo e até mesmo a postular um "instinto anti-sexual". A razão mais provável é que o humor normalmente conota um longo período de afeto ou de uma disposição sustentada em um estado que incentiva certos tipos de sentimentos e, por isso, se queremos sustentar e afetar a produção de ação de modo permanente ao invés de relegar a ação ao impulso fugaz, precisaremos de um humor intenso, não de um momento de paixão.

A partir do momento em que o humor é durável, a disposição a chave, então porque não falar do "clima apaixonado", quando pode sugerir durabilidade e intensidade? O problema aqui é que a paixão muitas vezes se define como o oposto da ação. Como a sua etimologia demonstra (do latim *passio*, ou seja: um sofrimento duradouro relacionado ao *pathos* grego), a paixão sugere ser mais passividade do que atividade, pois constitui algo que uma pessoa é submetida ou sofre, e não que alcance de modo ativo. Ao contrário do conceito de sentimento, a paixão não tem uma forma verbal que indique a sua atividade ou o seu agente. O poder da paixão é frequentemente retratado como aquele que subjuga o agente ou que paralisa vontade para a ação correta, conforme o senso comum sugere com a noção de "escravo da paixão". As paixões da morbidade, da dor ou do desespero podem ser extremamente imobilizadoras minando todo a nossa energia capaz de produzir uma ação. O projeto pragmático de um melhorismo vigoroso requer, mais do que qualquer feito potente, uma energia duradoura capaz de afetar ao traduzir a intensidade do poder dinâmico e positivo da ação. Essa é uma prescrição para o humor extenuante.

IV

Richard Rorty, o principal motor em renovar a reputação do pragmatismo na filosofia e teoria literária do final do século XX, difere radicalmente dos pragmáticos clássicos ao rejeitar veementemente todo o conceito de experiência - um conceito que é, inegavelmente, fundamental para Peirce, James e Dewey. Em lugar disso, Rorty postula a linguagem como meio essencial, substância e marco de admissibilidade da filosofia e da nova literatura histórica. Segundo ele, a experiência é muito ambígua, de difícil descrição e constitui uma noção filosófica confusa para uma aplicação eficaz; usá-la

levaria a esperança do subjetivismo ou a um mito fundamentalista igualmente equivocado de um dado puro (aquém da linguagem e, portanto, além de lingüística e das mudanças culturais) que prometeria uma objetividade absoluta incapaz de cumprir. O fato de que Rorty parte do pragmatismo clássico para rejeitar a experiência e restringir filosofia à lingüística para muitos é representativo de sua formação analítica. Mas isso não é de todo verdade, pois muitos dos bons filósofos analíticos reconhecem um papel para os dados provenientes da experiência não lingüística, como *qualia* e “sentimentos brutos”, sendo que alguns são alvos da crítica rortiana.

Embora muito do trabalho analítico inicial de Rorty (antes de se voltar ao pragmatismo) esteja focado na filosofia da mente, ele fala muito pouco sobre o humor e, à semelhança dos pragmáticos clássicos, não distingue claramente entre o humor e outras formas de afeto. Na verdade, ele tipicamente agrupa os humores em conjunto com outros estados mentais que não são claramente afetivos²⁵. Por exemplo, ele argumenta que "as crenças, desejos, humores, emoções, intenções" são tomados como estados mentais, pois normalmente tratamos os relatos sobre eles como praticamente incorrigíveis, enquanto sensações e pensamentos constituem estados mentais mais paradigmáticos a partir do momento em que os relatos em primeira pessoa sobre eles são pensados como completamente incorrigíveis; e o autor prossegue distinguindo ainda mais "crenças e desejos e humor" de determinados “sentimentos brutos, imagens mentais e pensamentos”, quando os primeiros são disposicionais (e, portanto, sustentados) e os últimos são "como eventos". O humor não é um conceito importante para Rorty e sua filosofia, a noção jamesiana de humor extenuante nunca é invocada, embora esteja claramente expressa nas maneiras que usa para destacar a força, o afeto e o esforço – elementos que se unem para formar esse humor²⁶.

O predicado "forte" aparece em três conceitos-chave que Rorty deriva da teoria

²⁵ Richard Rorty, “Incorrigibility as the Mark of the Mental,” *Journal of Philosophy* 67, no.12 (1970): 399–424; and *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton Univ.Press, 1979), 66–67. Em linha com seu fisicalismo não-redutivista geral, que reconhece a autonomia relativa do mental, mas não como algo que existe como alguma coisa separada, misteriosa ou substância existente em algum reino além do nosso universo espaço-temporal, Rorty na maioria das vezes fala de humor como mentalismo em lugar de registro encarnado. Mas ele ocasionalmente conecta vontade de condições fisiológicas, observando, por exemplo, em Rorty "explicação da dependência de nossa disposição em nosso sistema endócrino." “Freud and Moral Reflection,” in *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991), 146.

²⁶ A ideia de humor extenuante, no entanto, está implícita no contrário, quando Rorty nos exorta a sermos sérios e "concretos" em "política real" de "formas de aliviar a miséria e superar a injustiça", em oposição ao "clima de relaxamento", podemos tomar a "política cultural", onde "não importa o quão abstrato, hiperbólico, transgressivo ou lúdico que nos tornamos." Rorty, “The End of Leninism, Havel, and Social Hope” in *Truth and Progress* (Cambridge:Cambridge Univ. Press, 1998), 231–32.

literária de Harold Bloom, mas que reinterpreta de modo criativo: "leitura errada forte", "poeta forte" (ambos explicitamente introduzido por Bloom) e "forte textualismo" (que Rorty introduz no desenvolvimento de sua ideia pragmática de má interpretação na filosofia). Sem dúvida, todos esses conceitos podem ser rastreados até as noções nietzschianas da interpretação inovadora e cultural de superação do gênio criativo, que expressa uma vontade tenazmente viva de poder, sendo que estas mesmas noções podem, por sua vez, ser rastreadas até as ideias de Emerson de uma auto-superação contínua, criativa, auto-expansiva e autossuficiente que permite que a cultura humana progrida em círculos de constante expansão nos indivíduos de gênio produtivo e poder espiritual. Para Rorty, a forte leitura errada expressa a estratégia pragmática de que a interpretação não precisa tentar ser fiel ao texto em termos de revelar a intenção autoral ou mesmo ser fiel aos significados originais e aos valores expressos através do pensamento do texto por meio do humor extenuante. Em vez disso, ao se empenhar em um texto, este tipo de leitor "está nele pelo que pode tirar, não para a satisfação de conseguir algo correto". Em uma "leitura errada forte", explica Rorty, o intérprete não pergunta ao autor ou ao texto sobre as suas intenções, mas simplesmente molda o texto em uma forma que irá servir a sua própria finalidade. Ele faz com que o texto se refira a tudo o que é relevante para esse propósito. Ele faz isso através da imposição de um vocabulário²⁷. Essa imagem violenta e até mesmo vigorosa de dominação certamente relembra a perspectiva jamesiana de que o humor extenuante libera uma energia transformadora para ação melhorística que pode "trazer dor", já que "quando o humor extenuante está em alguém, o objetivo é quebrar alguma coisa, não importa quem ou o quê" com o objetivo de efetuar a transformação desejada.

Rorty introduz a noção de "textualismo forte" ao defender a "leitura errada forte" de uma crítica epistemológica que enfrenta repetidamente: a ideia de que os verdadeiros significados dos textos são ignorados. O pragmatismo de uma resposta "textualista forte" responde que os textos, incluindo o mundo como texto (e para Rorty não há outra maneira de o mundo poder ser experimentado de modo significativo), não são objetos fixos, autônomos, cuja verdadeira identidade ou significado permanente cabe à filosofia descobrir. Em lugar disso, tanto os textos quanto a realidade são possibilidades, cujo significado é criado por meio de novas interpretações. Seu significado e sua natureza estão em disputa porque, como diria James, eles estão sempre

²⁷ Rorty, **Consequences of Pragmatism** (Minneapolis: Univ. of Minneapolis Press, 1982), 151(citado como *CoP*).

"no fazer", de modo que a "interpretação errada forte" ou mesmo o intérprete pragmático que se esforça para extrair o que deseja não estão sendo falsos com o verdadeiro significado do texto, pois não existe tal coisa. Textos são apenas possibilidades permanentes de utilização e, portanto, passíveis de re-descrição, releitura e manipulação "para servir aos nossos interesses" (CoP 153). Podemos impor novos vocabulários a textos existentes em função de torná-los mais úteis e para criar a partir de tais manipulações textuais, vocabulários ainda mais recentes e interpretações que avancem nossos interesses e enriqueçam nosso repertório para a vida. O esforço contínuo de auto-superação na produção contínua de novas interpretações e vocabulários torna o "textualismo forte" o verdadeiro herdeiro de Nietzsche e James (CoP152). Como o humor extenuante jamesiano exige que o pragmático viva sem o conforto de um Absoluto que em última análise garanta a verdade derradeira e harmonize todos os conflitos e diferenças, então "o textualista forte está tentando viver sem esse conforto" de alguma verdade objetiva sobre o assunto e ainda sem "o conforto do consenso" (CoP152). Além disso, assim como o humor extenuante jamesiano nos exorta à luta incansável melhorística em que "férias morais podem constituir apenas períodos provisórios de respiração... destinados a nos preparar para a próxima luta", então o textualismo forte de Rorty exige um humor extenuante para a reinterpretção interminável e a criação contínuas, reconhecendo alegação do pragmatismo de que "todos os vocabulários, mesmo que de nossa própria imaginação liberal são locais históricos de repouso temporário 'no curso das' lutas de homens finitos" (CoP158).

O poeta forte de Rorty está firmemente baseado na ideia de Bloom da "angústia da influência do poeta forte, seu horror de se entender apenas como uma cópia ou uma réplica" e sua luta agonística para a auto-validação e autocriação através de novas formas de linguagem que expressem sua revolta, não só contra os poetas que o influenciaram, mas contra a própria morte individual, criando uma linguagem que vai sobreviver à sua morte e demonstrar sua individualidade". Mas Rorty estende a noção de poeta forte "para além daqueles que escrevem versos" para incluir não somente outros literatos, mas também "cientistas fortes" (Newton e Darwin) e "filósofos fortes" (Hegel, Nietzsche e Heidegger) e "o revolucionário utópico" (Marx)²⁸. Neste "sentido genérico do fabricante de novas palavras, o modelador de novas línguas",

²⁸ Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity** (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989) 60–61; citado como *CIS*.

Rorty celebra o novo poeta "como a vanguarda das espécies", que precisa ser "tão forte quanto qualquer ser humano puder ser" em função de "se tornar um indivíduo, no sentido em que o gênio forte é o paradigma da individualidade", e que se torna um indivíduo resistindo aos vocabulários tradicionais através dos quais a sociedade procura descrever cada um em detrimento de se esforçar "para fazer um por si mesmo para reescrever [as contingências que o criaram] . . . em termos que sejam, mesmo que apenas marginalmente, os seus próprios". (*CIS* 20, 24, 43)

É claro que "mesmo o poeta mais forte é parasita dos seus precursores" no que diz respeito aos recursos lingüísticos, mas ele simplesmente "adota" e "modifica" a língua dos predecessores em função de recriá-la para si próprio. Os vocabulários finais acarinhados que os poetas fortes lutaram uma vida inteira para conseguir são simplesmente "munição para ser colocada através do mesmo moinho dialético" próprio do esforço para se tornar um poeta forte, um "criador forte, a pessoa que usa as palavras como elas nunca foram usadas", a fim de estabelecer "uma especificidade própria", sem a qual "ninguém pode de fato ter um eu" (*CIS* 24, 28, 76, 41).

Tal esforço exige um humor extenuante para estimular e sustentar os atos radicais de transformação lingüística que envolve um potencial de dor: não só a dor infligida a si mesmo na luta contra as formas tradicionais do falar e do pensar, mas também a dor causada por uma sociedade que se ofende pelo desejo de preservar a santidade e domínio exclusivo de vocabulários estabelecidos (com seus valores e ideologias inerentes) que o poeta forte quer a partir de uma própria.

Ao contrário de James, que estava completamente comprometido com os ideais militares de ousadia e espírito de luta, Rorty (que escreveu após duas guerras mundiais, Auschwitz, Hiroshima, o stalinismo e o Vietnã) está profundamente preocupado com a minimização da dor que a ação do humor extenuante poderia causar. Sua profundamente criticada "distinção entre o humor extenuante no público e no privado" pode ser lida como uma tentativa de resolver este problema (*CIS* 83): libertar o humor extenuante para fins particulares de enriquecimento pessoal, mas limitá-lo nos danos sociais para com os outros. Podemos encorajar uma pessoa a bater em textos canônicos de outras pessoas e abusar de vocabulários caros aos autores justificando o papel do poeta forte de produzir os seus novos textos e suas novas palavras, de modo a criar-se como um indivíduo distinto e assim, alcançar a redenção, no âmbito privado pessoal. No entanto, a esfera pública não deve ser um campo de batalha de poetas fortes concorrentes esforçando-se para impor suas próprias visões políticas distintas e idiossincráticas. Aqui

os valores primordiais não são os de autocriação individualista através da novidade distinta, mas sim aqueles de democracia liberal governada por práticas consensuais que promovam liberdades básicas de todos e forneçam proteção contra a crueldade e a dor. “Também aqui, no entanto, Rorty afirma a luta, já que para” pragmáticos a luta moral é contínua com a luta pela existência” e “o que importa para os pragmáticos é a elaboração de maneiras de diminuir o sofrimento humano e aumentar a igualdade humana”²⁹.

Mas mesmo se o consenso de regras institucionais compartilhadas devam reger a esfera pública liberal e proteger a sua ética de liberdade e respeito, Rorty se recusa firmemente a assentar a ética na razão. Trata-se sim do sentimento vencedor como o terreno subjacente para o consenso ético que gera o nosso compromisso com os direitos humanos e outros princípios morais centrais. De acordo com ele, tais compromissos morais não podem ser efetivamente justificados pelo apelo à racionalidade universal porque as pessoas de outras culturas não parecem compartilhar nossas crenças éticas básicas (e, portanto, por exemplo, acham plenamente justificável o tratamento de mulheres ou crianças de uma forma que achamos moralmente condenável), elas são perfeitamente capazes de realizar todos os tipos de dificuldades de tarefas racionais; por isso, sua imoralidade, segundo ele, não é o produto de irracionalidade, mas sim de sentimentos defeituosos, a sua incapacidade de sentir suficientemente por aqueles que abusam ou oprimem. Em um sentido mais geral, no que diz respeito à espécie, o que faz de nós seres humanos mais morais do que outros animais, segundo ele, é que “podemos *sentir por cada um* uma extensão muito maior do que os animais podem”, e o progresso moral é, portanto, “um progresso de sentimentos”, através do qual aprendemos a sentir mais por mais tipos de pessoas³⁰. Devemos, portanto, abandonar a busca filosófica antiquada e sem esperança por princípios racionais universais para fundamentar nossas crenças morais e convencer os outros de sua verdade e, em vez disso, “concentrar nossas energias na manipulação de sentimentos, na educação sentimental” que “faz as pessoas de diferentes tipos suficientemente bem familiarizadas umas com as outras, de modo que se tornam menos tentadas a julgar os diferentes de si mesmos como apenas quase-humanos”, e permitem uma empatia “com o lugar de desprezados e oprimidos” (TP 176, 179).

²⁹ Rorty, **Philosophy and Social Hope** (New York: Penguin, 1999), xxix.

³⁰ Rorty **Truth and Progress** (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998) 176, 181 (citado como TP).

Como a persuasão moral é basicamente uma questão de "manipulação retórica" de sentimento, não de "verdadeiro argumento de validade" para Rorty a visão utópica não consiste em um mundo governado por mentes perfeitamente racionais que sigam regras perfeitamente razoáveis, mas sim "uma civilização global em que o amor é praticamente a única lei"³¹. Ao defender uma força transformadora rigorosa quanto um sentimento empático sensível, Rorty reflete o tipo de integração das atitudes duras de espírito e concurso de espírito através do qual James definiu o caráter pragmático básico, uma síntese que também é evocada na noção de humor extenuante que sugere tanto força como sentimento. Peirce, James e Dewey também comemoram o primeiro poder do amor para promover o progresso moral (CP 6,287-317; "What Makes a Life Significant" P 287, AE 351).

O pragmatismo, então, em todas as suas conotações de dureza, sangue-frio e ação funcional é muito mais uma filosofia de sentimento, pois o sentimento não é apenas necessário para ação, mas também é um elemento essencial da felicidade do ser humano: não apenas através dos sentimentos de amor e de beleza, mas de outros afetos positivos, incluindo os prazeres da saúde e da cognição. No entanto, o pragmatismo tem boas razões para insistir na sua auto-imagem como uma filosofia da ação, não só porque a ação real é crucial para o pragmatismo de postura essencialmente, mas por uma questão de sentimento³². Esta é a razão pela qual a própria qualidade dos sentimentos corre o risco de ser danificada ou corrompida quando esses mesmos sentimentos são vetados de uma expressão na ação concreta, cujos aspectos sensórios retroalimentam nossos estados afetivos através do mesmo tipo de circuito sensório motor. Um humor extenuante que nunca se mostra em ação perderá sua qualidade inata de extenuante.

³¹ Rorty, **Philosophy as Cultural Politics** (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007), 53; and Rorty and Gianni Vattimo, **The Future of Religion** (New York: Columbia Univ. Press, 2005), 40. A ênfase de Rorty no sentimento torná-lo mais sensível a teoria somática, uma vez que o afeto é essencialmente encarnado. Analizo criticamente sua rejeição do pensamento somático (incluindo o projeto pragmático de Soma-Estética) in *Pragmatism and Cultural Politics: From Rortian Textualism to Somaesthetics*, "New Literary History" **41**, no. 1 (2010), 69–94.

³² James insiste na dimensão moral na argumentação contra o "hábito excessivo de ler romances e de ir ao cinema", que produz "verdadeiros monstros", como o "choro de uma senhora russa sobre os personagens fictícios em um jogo, enquanto seu cocheiro é congelado até a morte no assento do lado de fora. "Ouvir" música, para aqueles que não são nem artistas de si mesmos, nem musicalmente talentosos o suficiente para apreciação de uma forma puramente intelectual", pode criar um risco moral "efeito relaxante sobre o personagem. Uma pessoa se torna cheia de emoções que passam habitualmente sem referência a qualquer ação, e assim a condição inerte sentimental é mantida. Para James este é um problema moral, cuja "solução seria que nunca mais ninguém sofresse em um show sem que aquilo fosse uma conversão pra vida" (PP 129–30).