

University of Cape Town,
na Universidade de
Teoria Crítica na Uni-
gresso “Decolonizing
rato ao público destes
casões, em particular
ni, L’ubomír Dunaj,
Maciel acompanhou
mpre me ajudando a

a em inglês na *Prag-*
cond-Order Justice:
a seguida, em portu-
e reuniu trabalhos de
compacta do capítulo
Ciencias Sociales (v. 3,
e el problema de la
Honneth”).

Introdução

De onde fala a crítica?

Ao longo de maio de 1968, era comum encontrar nos muros de Paris dizeres como “Sejam realistas, exijam o impossível” e “A imaginação toma o poder”. Mas também se lia, como que revelando o que parecia bloquear o impossível e a imaginação, “As estruturas não descem às ruas” ou “Althusser não vale nada”. Certamente, “estruturas” e “Althusser” apenas simbolizavam uma teoria e um teórico em voga, indicando, na verdade, a resistência à teoria e a teóricos em geral – impotentes e condenados a interpretar a realidade sem poder transformá-la. Parecia que a teoria pouco podia oferecer para ampliar o horizonte do possível. Não deveria ser ela, a teoria, mas os sujeitos a transformar o mundo – como se a célebre tese onze de Marx fizesse algum sentido sem saber o que significa transformação, mundo e para onde ir com tudo isso. Os jovens que pichavam aqueles muros se sentiam – e assim queriam ser reconhecidos – como verdadeiros revolucionários, agentes de uma transformação social que ampliava o campo do visível, rompendo com normas a partir do deslocamento da estrutura para a ação.

Se alguém perguntasse “Quem transforma a história?”, qualquer estudante provavelmente se sentiria insultado se ouvisse como resposta que não eram eles seus agentes, mas que antes haveria um movimento “de cima pra baixo” feito por “teorias normativas”, e pior ainda se ouvisse de um hegeliano que tudo não passaria de um processo irretrocedível de um espírito absoluto realizando historicamente a liberdade. Mais frustrante ainda seria desiludir-se ao descobrir que todo aquele ímpeto revolucionário encontraria

uma resistência tão astuta que as estruturas logo dariam um jeito de tornar os mesmos discursos de autenticidade, flexibilidade e ímpeto de inovação em um sentido de liberdade reinventada sob a racionalidade econômica de formas de vida capitalista. Os jovens revolucionários não deixariam de se surpreender com a astúcia da razão e suas estruturas, assim como, pouco menos de dois séculos antes, Robespierre certamente não havia imaginado a si próprio sob uma guilhotina, tampouco com Napoleão Bonaparte.

Uma primeira forma de interpretar o que foi dito nos parágrafos anteriores seria a de que pouco resta para a liberdade de sujeitos que sentem, desejam e agem na história. Mas também podemos nos perguntar se essa não seria apenas uma forma apressada de lidar com a questão da liberdade, enviada por já nos situarmos no vocabulário do pêndulo agência *versus* estrutura. Em vez disso, o papel das paixões nas transformações da história pode assumir outro sentido quando deslocamos o foco da ação – como no caso da pergunta “Quem faz a revolução?” – para o modo como somos afetados por experiências como injustiça ou sofrimento. Antes de entender o que ou quem move a história enquanto transformações sociais, podemos nos perguntar como sentimos, partilhamos e reagimos diante de experiências de injustiça, ou seja, quando os afetos deixam de ser apenas uma espécie de meio adaptativo às estruturas sociais – ou, se quisermos, às relações intersubjetivas – e passam a catalisar processos disruptivos, nomeando novas experiências e ampliando o horizonte do possível.

Em *Injustiça*, publicado em 1978, Barrington Moore Jr. assim definiu o propósito de seu estudo: “Este livro é sobre por que as pessoas tão frequentemente aceitam ser vítimas de suas sociedades, enquanto em outras ocasiões elas têm raiva e tentam apaixonada e energeticamente fazer algo diante de sua situação”.¹ Moore se perguntava sobre as raízes da revolta diante de situações de injustiça social, ou seja, sobre as causas que levam os sujeitos a adquirirem motivações suficientes para reagir. A resposta que ele oferece é que a diferença entre passividade e reação residiria no que ele entende pelo sentimento de *indignação moral*: para que relações estruturalmente injustas possam dar lugar a processos de transformação social, primeiro os sujeitos precisam se indignar diante delas. “Sem sentimentos e indignação morais fortes”, conclui Moore, “os seres humanos

¹ MOORE, B. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. London; Basingstoke: The MacMillan Press, 1978, p. xiii.

não agrão contra a ordem social. Neste sentido, as convicções morais se transformam num elemento igualmente necessário para a mudança da ordem social, em conjunto com as alterações na estrutura econômica.”²

O trabalho de Moore destaca-se não apenas pela análise sociológica que ele faz das causas da revolta (e que, indiretamente, faz ressoar noções de sentimentos morais já familiares à filosofia moral escocesa), como também pelo método empregado para respondê-la. Em vez de analisar grupos ou estruturas sociais, Moore traz relatos em primeira pessoa, propondo-se a distinguir o seu de outros trabalhos que analisavam estruturalmente mudanças sociais – “obras que tratavam daquilo que os teóricos *pensavam* que as massas de trabalhadores comuns sentiam”.³ Mas essa escolha metodológica de relatos em primeira pessoa não é tão simples quando passamos ao âmbito da crítica ou ao que na filosofia é chamado de teorias normativas, sobretudo quando esses relatos trazem a articulação reflexiva sobre nossos sentimentos. Dito de maneira simples: o que sentimos e por quê? O que fazer com esses sentimentos? Ou, ainda, se quisermos nos referir a experiências como injustiça ou sofrimento, quando o problema ganha contornos ainda mais intrincados: sempre sabemos quando estamos sofrendo? Essas experiências são condições para a crítica, ou devemos diagnosticar experiências de injustiça independentemente do que sentem os sujeitos?⁴ Se quisermos responder a estas questões do ponto de vista de uma teoria normativa, logo nos deparamos com dificuldades sobre o lugar das pesquisas empíricas, visto que se trata de questões em relação às quais aparentemente pouco se consegue avançar prescindindo da empiria. No

² *Ibidem*, p. 469.

³ *Ibidem*, p. xiv. Moore refere-se aqui, por exemplo, a: THOMPSON, E. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books, 1991; e a SCHORSKE, C. *German Social Democracy, 1905-1917: The Development of the Great Schism*. Cambridge: London: Harvard University Press, 1983.

⁴ Uma interessante análise dessas questões foi oferecida por Emmanuel Renault em *The Experience of Injustice: A Theory of Recognition*. New York: Columbia University Press, 2019. O foco de minha abordagem difere-se da de Renault enquanto meu interesse é sobretudo voltado ao sentido de vocabulário moral que de algum modo antecede e atravessa a articulabilidade das experiências de sofrimento. Também apresento uma interpretação distinta da de Renault no que se refere à recepção do conceito de reconhecimento tal como desenvolvido por Axel Honneth, voltando a algumas dificuldades teóricas no seu debate com Nancy Fraser e em sua proposta de reconstrução normativa. No capítulo 4, voltarei mais detidamente à relação entre afetos e experiências de injustiça no contexto da teoria crítica.

caso de Moore, há uma opção metodológica: para responder à questão do papel que sentimentos de indignação moral ocupam na gênese das revoltas, é preciso ouvir os relatos dos diretamente afetados. Apesar de Moore seguir mais de perto um paradigma material ligado às contribuições de Marx, tal sentido de materialidade é indissociável de experiências subjetivas, que, por sua vez, fornecem a base para as percepções de injustiça.

Certamente, o problema não é novo. Basta lembrarmos que um fato aparentemente contingente foi decisivo para o surgimento das reflexões de Marx sobre as condições materiais do proletariado inglês: um promissor industrial alemão do ramo têxtil resolve enviar seu filho, Friedrich Engels, à sua filial em Manchester. É lá que Engels, na contramão de um processo de industrialização ainda incipiente em seu país de origem, testemunha as condições degradantes sob as quais vivia a classe trabalhadora sob os efeitos da revolução industrial. Na condição de observador, sensível à intensa precarização das formas de vida que presencia, Engels, então com 25 anos, publica uma análise que se tornaria um importante relato daquele contexto.⁵ Trata-se de um dos raros testemunhos das condições de uma massa proletária (antevista, aliás, pelo conceito hegeliano de *Pöbel*) invisibilizada, desumanizada, em relação a qual pouco interessava o que, de fato, sentia e pensava. Se dessas pessoas era retirada até mesmo a dignidade de sua condição humana – a sua própria humanidade –, imaginemos qual seria a relevância dada a seus relatos.⁷

Vejamos um outro exemplo que vem do Recife. No prefácio de *Homens e caranguejos*, Josué de Castro⁸ escreve que, após escrever

⁵ ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010.

⁶ Cf. RUDA, F. *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*. Konstanz: Konstanz University Press, 2011.

⁷ Também nesse sentido escreve Wilhelm Reich: "Para a psicologia social, a questão é colocada em termos opostos: o que se pretende explicar não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas por que motivo a maioria dos esfomeados não rouba e a maioria dos explorados não faz greve. Assim, a economia social é capaz de explicar completamente um fato social que serve a um fim racional, isto é, quando ele satisfaz uma necessidade imediata e reflete e amplifica a situação econômica. A explicação socioeconômica não se sustenta, por outro lado, quando o pensamento e a ação do homem são incoerentes com a situação econômica, ou seja, são irracionais" (REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 38).

⁸ CASTRO, J. *Homens e caranguejos*. São Paulo: Brasiliense, 1967, p. 24.

trabalhos de natureza científica e sociológica sobre o fenômeno da fome, resolve agora relatar, sob a forma de um romance, "seu encontro com o drama da fome". "Não só o encontro", escreve, "mas o pavor que ele me provocou."

Não foi na Sorbonne, nem em qualquer outra universidade sábia que viajei conhecendo com o fenômeno da fome. A fome se revelou espontaneamente aos meus olhos nos mangues do Capiberibe, nos bairros miseráveis do Recife – Afogados, Pina, Santo Amaro, Ilha do Leite. Esta foi a minha Sorbonne. A lama dos mangues de Recife, fervilhando de caranguejos e povoada de seres humanos feitos de carne de caranguejo, pensando e sentindo como caranguejo. Foram com estas sombrias imagens dos mangues e da lama que comeci a criar o mundo da minha infância. Nada eu via que não me provocasse a sensação de uma verdadeira descoberta. Foi assim que eu vi e senti formigar dentro de mim a terrível descoberta da fome. Da fome de uma população inteira escravizada pela angústia de encontrar o que comer. Esta presença constante da fome sempre fora a grande força modeladora do comportamento moral de todos os homens desta comunidade: dos seus valores éticos, das suas esperanças e dos seus sentimentos dominantes. Vê-los agir, falar, lutar, sofrer, viver e morrer era ver a própria fome modelando, com suas despóticas mãos de ferro, os heróis do maior drama da humanidade – o drama da fome.

[...]

Foi o que viram, assustados e sem compreender bem todo o drama, os meus olhos de criança. Pensei, a princípio, que a fome era um triste privilégio desta área onde eu vivia – a área dos mangues. Depois verifiquei que, no cenário da fome do Nordeste, os mangues eram uma verdadeira terra da promessa que atraía os homens vindos de outras áreas de mais fome ainda. Da área das secas e da área da monocultura da cana de açúcar, onde a indústria açucareira esmagava, com a mesma indiferença, a cana e o homem, reduzindo tudo a bagaço.⁹

Reflexões como a de Josué de Castro sobre as contradições e consequências sociais do capitalismo periférico surgem ligadas indissociavelmente à possibilidade de compartilhar experiências de injustiça. Certamente, a condição social de onde fala um teórico como Josué de Castro não era a mesma daquelas pessoas que passavam o drama da fome em meio aos

⁹ *Ibidem*, p. 12-20.

manguezas recifenses, assim como a de Engels era diametralmente oposta àquela dos operários das fábricas de Manchester. Eles não *sentiam* o mesmo; isto tampouco lhe vetava a possibilidade de compartilhar daquele sofrimento enquanto *experiência de injustiça*.

Por outro lado, se relatos oferecessem um lastro empírico o suficiente para verificar as hipóteses sobre questões de justiça, poderíamos abandonar a necessidade da teoria – dando razão, aliás, aos jovens revolucionários de Maio de 1968. É nesse deslocamento que surge um outro problema de caráter metodológico: de onde fala o teórico ou a teórica na sua intenção de descrever experiências de sofrimento de outras pessoas? Como podemos compartilhar experiências de injustiça? Afinal, qual o lugar das experiências, dos sentimentos e dos relatos no diagnóstico de injustiças?

Estas foram questões que me motivaram a escrever este livro. Na extensa literatura que tem surgido sobre o lugar dos afetos e das emoções nas escolhas e práticas sociais,¹⁰ entendo que permanece uma controvérsia sobre quais critérios devem orientar o que pode ser entendido como uma avaliação *normativa* dos afetos. Identifico, aqui, ao menos dois problemas. Em primeiro lugar, no sentido que me refiro aos afetos, que remete de

¹⁰ Esse tem sido um problema visto em debates recentes sobre o papel das emoções e dos afetos, que tem recebido uma ampla atenção em teorias de matizes diversas – desde trabalhos de inspiração neo-humeana no âmbito da filosofia moral, contribuições sobre o papel das emoções nos campos da metaética e da ética aplicada, uma retomada da filosofia de Espinosa na esteira da interpretação deleuziana, até um crescente interesse em estudos sobre emoções políticas ou no campo da assim chamada *affective neuroscience*. Com um enfoque em variantes naturalistas, algumas dessas abordagens discutem mais especificamente o papel das emoções como um contraponto a teorias de escolhas racionais e *agency*. A literatura sobre este leque amplo de questões é bastante extensa. Limito-me apenas a mencionar alguns trabalhos que têm uma influência mais direta na motivação de minha pesquisa: HALL, C. *The Trouble With Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason*. London: Routledge, 2005; HOGGETT, P.; THOMPSON, S. *Politics and the Emotions: the Affective Turn in Contemporary Political Studies*. New York: Continuum, 2012.; KINGSTON, R.; FERRY, L. (Eds.) *The Emotions in Political Philosophy*. Vancouver: UBC Press, 2008; KRAUSE, S. *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton: Princeton University Press, 2008; WALZER, M. *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven: Yale University Press, 2006; NUSSBAUM, M. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2013; PRINZ, J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2008; e SOLOMON, R. *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2003. SOUSA, R. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987; e FRANK, R. *Passions Within Reason: the Strategic Role of the Emotions*. New York: Norton, 1988.

algum modo a um sentido de “ser afetado” encontrado na filosofia de Espinosa, afetos são moralmente ambivalentes ou, ao menos, dotados de uma simetria que não permite explicitar a *priori* suas diferentes potências.¹¹ Deslocando sua análise para uma interpretação ética menos orientada metafisicamente, podemos dizer que sentimentos como ódio, raiva ou empatia não oferecem *per se* os elementos de crítica ou de noções de justiça. O fato de alguém se indignar por perder sua posição de privilégio numa sociedade que se torna mais igualitária não faz com que o sentimento de indignação seja um indicador de legitimidade moral. Assim como certamente temos boas razões para distinguir a raiva de um supremacista branco da raiva sentida diante de uma experiência de racismo. Mas distinguir o que chamamos, aqui, de “boas razões” extrapola o que é enunciado pela própria instância dos afetos. A crítica ao seu conteúdo pertence, antes, a uma análise mais ampliada do caráter conflitivo e dissidente próprio a arranjos democráticos, requerendo, portanto, uma espécie de dependência normativa: disputas sobre suas justificações morais que excedem as maneiras de sermos afetados.¹²

¹¹ As distinções entre conceitos como emoções, afetos, paixões ou sentimentos são bastante controversas na literatura filosófica sobre o tema (cf., por exemplo: HARTMANN, M. *Gefühle: Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt: Campus, 2010; DEMMERLING, C.; LANDWEER, H. *Philosophie der Gefühle: von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler, 2007; e RORTY, A. (Ed.) *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980). A minha preferência pelo termo *afeto* deve-se a um certo teor naturalista, mas que, ao mesmo tempo, é flexível o suficiente para adequar-se a um conteúdo cognitivo. O termo distingue-se ainda de outros já mais carregados semanticamente – como em certos recursos aos termos *emoção* ou *sentimento*. Em todo caso, entendo que mais relevante que a preferência pelo termo *afeto* é o significado que lhe será atribuído.

¹² Sobre o conceito de dependência normativa, cf.: FORST, R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press, 2011. Do ponto de vista metodológico, há ao menos três modos de tratar filosoficamente do tema dos afetos. Um primeiro modo, empírico, liga-se a um diálogo mais amplo no campo das ciências particulares, como a antropologia ou a neurociência. Um segundo refere-se a uma reconstrução histórica com a intenção de compreender potenciais normativamente imbuídos nas práticas sociais. Exemplos dessa perspectiva são as análises sociológicas de Norbert Elias e Talcott Parsons; no campo da teoria crítica, de Jürgen Habermas e, mais recentemente, Axel Honneth. Um terceiro modo, mais estritamente normativo, diz respeito a um modelo de crítica dos afetos. Trata-se de tentar compreender quais afetos são justificáveis dentro de uma teoria normativa da sociedade e qual o papel das instituições na formação ou na circulação desses afetos. A minha proposta aproxima-se desta terceira via.

Em segundo lugar, afetos também são ambivalentes enquanto se constituem primariamente como identidades articuladas a partir de vínculos de proximidade e pertencimento, situando-se em uma topologia identitária ligada a uma espécie de situacionalidade afetiva: uma semântica encontrada em conceitos como fronteiras, limites e muros que constitui uma geografia onde afetos circulam, demarcando um dentro e um fora, quem pertence a uma comunidade do “nós” e quem é chamado de “eles”.¹³ É o que faz com que mesmo sentimentos como empatia sejam ligados a laços identitários previamente partilhados, naquilo que Adam Smith entendia com a expressão “*fellow-feeling*”.

Tais ambivalências demonstram a dificuldade de encontrar nos afetos o sentido de uma condição *suficiente* para a crítica, ou seja, uma autocertificação que nos faça dispensar uma disputa sobre seus critérios de legitimidade. Mas encontramos igualmente dificuldades quando nos perguntamos em que medida experiências subjetivas podem ser vistas como condição *necessária* da crítica social. O problema, nesse caso, consiste em presumir que o sujeito que faz a experiência detém também a compreensão das causas e demais critérios que definem relações estruturalmente injustas. Mais do que isso, que a pessoa envolvida em uma situação de injustiça sempre *sente e percebe* essa experiência como injusta. Desde ao menos as contribuições teóricas da psicanálise, contudo, o controle e o potencial reflexivo do sujeito sobre seus afetos foram postos sob suspeita. Mesmo antes dos trabalhos de Freud, nas diversas tradições que encontram em Hegel inspiração teórica, a centralidade da crítica havia sido deslocada do sujeito para aquilo que o antecede: normas e padrões sociais que constituem o próprio vocabulário de articulação das experiências e narrativas subjetivas. Conceitos como ideologia, alienação, reificação e, mais recentemente, patologia social passariam a indicar falhas não somente na capacidade reflexiva dos sujeitos, mas – e gostaria de insistir neste aspecto – também

¹³ Cf. STANLEY, J. *How Fascism Works: the Politics of Us and Them*. New York: Random House, 2018; e RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. Também um sentimento como o de confiança constitui um forte vetor de laço social, mas de maneira ambígua: tendemos a confiar em quem já compartilhamos de certos laços identitários. Ouvir outras histórias e compartilhar de outros espaços tem, por isso, um potencial também estético em criar novas maneiras de partilhar afetos. Uma instigante narrativa sobre ambiguidades e tensões da confiança e seus vínculos identitários é o longa *The Square* (2017), dirigido por Ruben Östlund.

nas maneiras de responder afetivamente a esses contextos.¹⁴ Nesses casos, não se trata apenas de encontrar em sentimentos de indignação moral o motor catalisador das revoltas, como no exemplo de Moore, mas de se perguntar sobre o grau de articulabilidade dessas experiências – traumas que obtuam a comunicação, impedem-nos de acessar aquelas experiências de maneira reflexiva e, somente a partir daí, elaborar e reagir diante delas.

Traduzir experiências vividas em normas válidas socialmente requer mais do que as próprias experiências estão em condições de oferecer. Quando há um descompasso entre normas sociais e percepção cognitiva individual, o papel dos sentimentos permanece obscuro, enquanto eles não só impedem uma avaliação crítica como ofuscam o próprio horizonte em que experiências são vividas e narradas. É quando o horizonte das experiências se empobrece, como os soldados descritos por Walter Benjamin que saem mudos das trincheiras sem poder transmitir suas experiências.¹⁵ Em tais casos de bloqueios afetivos, os sujeitos não só são privados de espaços de justificação para compartilhar demandas de justiça, ou mesmo de uma esfera pública que possibilite lutas por reconhecimento, como não chegam a sequer articular de maneira discursiva sentimentos de injustiça. Nestes casos, vê-se o que Miranda Fricker (2007) chamou, em um trabalho pioneiro sobre o

¹⁴ CAMPELLO, F. Crítica e patologia social: ambivalências da relação entre psicanálise e teoria social. *Dissertatio*, v. 46, p. 3–23, 2017b. Apenas para mencionar um exemplo que me parece particularmente interessante, Neusa Santos Souza definiu ideologia como “um sistema de representações fortemente carregadas de afetos que se manifestam subjetivamente conscientes como vivências, ideias ou imagens e no comportamento objetivo como atitudes, condutas e discursos” (SOUZA, N. *Tomar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, p. 74).

¹⁵ Em “Experiência e pobreza” (1987), Walter Benjamin propõe que a dimensão compartilhada da experiência (*Erfahrung*) é mais do que apenas experiência vivida (*Erlebnis*). Enquanto se circunscreve ao plano particular, a vivência restringe-se a um sentido singular das experiências sem conseguir observar a dimensão compartilhada do vocabulário que as permitem. É por isso que para Benjamin a guerra não significa uma ampliação da experiência, mas seu empobrecimento. Perde-se a possibilidade de se criar, e, mais ainda, não há o que se contar. Benjamin chega a dizer que essa “pobreza de experiência, não é mais privada, mas de toda a humanidade” (BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 115). Certamente há experiências que não estão incluídas nesse diagnóstico de humanidade situado onde Benjamin fala. Entre a extensa literatura recente sobre a dimensão social do trauma, cf. BRUNNER, J. *Die Politik des Traumas: Gewalt Erfahrungen und psychisches Leid in den USA, in Deutschland und im Israel/Palästina-Konflikt*. Berlin: Suhrkamp, 2014.

conceito de *injustiça epistêmica*,¹⁶ de injustiça hermenêutica: diferentemente da injustiça testemunhal, que se refere aos preconceitos diante do conteúdo do relato a depender de quem o faz, nos casos de injustiça hermenêutica, relações de injustiças arraigadas em práticas sociais não encontram tradução em um vocabulário disponível. Se muitas vezes biografias e experiências são narradas e sentidas de maneira turva, conflituosa e ambígua, como lidarmos com questões como: o que estes sentimentos reivindicam? O que define os critérios do que eu sinto? Ou, ainda, a partir do ponto de vista dos afetos, o que me define enquanto indivíduo?

Uma maneira direta e aparentemente tautológica de responder estas questões é afirmando que experiências subjetivas referem-se a experiências subjetivas – ou seja, tanto ninguém pode acessar de maneira imediata o que eu sinto como também essas experiências por si só tampouco oferecem critérios de crítica que extrapolem elas mesmas, o que faz com que recorrer aos afetos como critério da crítica seja uma tarefa ambígua ou até mesmo inócua. Por outro lado, podemos redirecionar a crítica ao vocabulário que antecede esse recorte epistêmico, de modo a explicitar quais são as experiências que podem efetivamente ser vividas e narradas. Isso nos faz ver não apenas que os afetos foram negligenciados em sua potência de crítica social, mas, ainda, que essa exclusão foi historicamente um problema de injustiça.

Afetos privados, inimigos públicos

Voltar o foco para experiências e relatos com o objetivo de corroborar ou refutar hipóteses teóricas não é uma tarefa simples, tampouco evidente. Pelo contrário, a busca pelo método científico ao longo da modernidade desenvolve-se como uma espécie de depuração da subjetividade com vistas a um discurso que pudesse oferecer pretensões de validade independentemente de quem o anuncie. Quando Descartes questionou se sua sensação de estar ao lado de uma lareira poderia ser um sonho, ele se interroga sobre condições de possibilidade do conhecimento a partir de sua experiência em primeira pessoa.¹⁷ Mas sua pretensão não é apenas a de trazer um relato

¹⁶ FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Ethics and the Power of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

¹⁷ “Todavia, tenho de considerar aqui que sou homem e, por conseguinte, costumo dormir e representar-me em meus sonhos as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímels, que aqueles insensatos quando estão em vigília. Quantas vezes aconteceu-me

sobre sua própria experiência, posto que a partir dela é possível chegar a uma objetividade supostamente universal. Esse tipo de suposição de um sujeito que fala em primeira pessoa em nome do universal significa, do ponto de vista de sua justificação filosófica enquanto método, que essa narrativa a partir da própria experiência transcende a particularidade do sujeito que a enuncia. Tal construção assume no sujeito transcendental de Kant sua figura mais emblemática. Por julgar estar operando uma virada copernicana – o deslocamento do centro da reflexão filosófica do objeto para o sujeito –, não mais se trataria de uma subjetividade particular, enunciada em um contexto social específico, mas de um sujeito universal. O sujeito universal descoberto por um filósofo que nunca saiu de Königsberg.

Já na tradição da filosofia moral escocesa, mais afeita à empiria, encontrava-se na observação um método preferencial para análises dos aspectos que passam as ações humanas. Nesta aposta metodológica, ao invés de se limitar às justificativas racionais como orientação dos padrões de ação, sobressaem os sentimentos. Na *teoria dos sentimentos morais* de Adam Smith,¹⁸ vemos um tipo de narrativa que não parte de uma construção conceitual, mas da observação de como sentimentos balizam escolhas e ações. É o que tem sido chamado de *Adam Smith Problem*, ou seja, em que medida sentimentos como solidariedade ou cooperação são assumidos por Smith como pressupostos para a esfera da economia política tal como ele apresentou em sua *A riqueza das nações*.¹⁹ Ao mesmo tempo, do ponto de

sonhar, à noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse todo nu em minha cama? Parece-me presentemente que não é com olhos adormecidos que olho este papel, que esta cabeça que remexo não está dormindo, que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que acontece no sono não parece tão claro nem tão distinto quanto tudo isto. Mas, pensando nisso cuidadosamente, lembro-me de ter sido frequentemente enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me nesse pensamento, vejo tão manifestamente que não há indícios concludentes nem marcas bastante certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que fico muito espantado, e meu espanto é tal que é quase capaz de persuadir-me de que eu durmo” (DESCARTES, R., *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 32-33).

¹⁸ SMITH, A. *Teoria dos sentimentos morais ou Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, princípio de seus próximos, depois de si mesmos, averçada de uma dissertação sobre a origem das línguas*. Biografia crítica por Dugald Stewart. Tradução de Lya Luft. Revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁹ SMITH, A. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v. 1. Cf. MONTES, Leonidas. *Das Adam Smith Problem*. Its

vista do método, a questão que Smith igualmente enfrenta é a de como lidar com os sentimentos do ponto de vista da teoria. Daí que o conceito de *observador imparcial*, tal como uma “visão a partir de lugar nenhum” (para lembrar uma expressão de Thomas Nagel²⁰), assume o posto de viglância epistêmica de onde fala a ciência – uma visão supostamente neutra e objetiva, depurada de toda particularidade, que permitiria situar os sentimentos morais de maneira “segura” no âmbito de reflexões econômico-políticas.

A busca por critérios de racionalidade supostamente neutros e objetivos torna-se ainda mais intrincada quando nos referimos mais especificamente ao tema das emoções políticas. É quando vemos ao menos duas dimensões distintas do problema. Um lado mais empírico consiste no papel que as emoções cumprem em nossas escolhas e ações. Ao contrário de teorias da escolha racional que dominaram boa parte dos debates em áreas como economia e política nas últimas décadas, tem crescido em campos distintos, desde a neurociência até a sociologia ou a ciência política, a percepção de que, para entender melhor como práticas sociais funcionam, é imprescindível trazer para a discussão uma análise mais robusta em torno das emoções. Já uma outra dimensão do problema refere-se ao que podemos entender por âmbito normativo – ou seja, qual *deve* ser o lugar das emoções. O modo como a racionalidade foi entendida na tradição da *Realpolitik* desde Maquiavel não tinha como intenção retirar as paixões da vida política, mas mostrar que, para se obter estrategicamente determinados resultados, seria preciso encontrar uma forma de “racionalmente” mobilizar essas paixões. Obras como *O Príncipe* (2010)²¹ podem ser lidas, portanto, como uma espécie de manual sobre como um governante pode aprender, através de um tipo de racionalidade estratégica, a usar a seu favor as paixões das pessoas por ele governadas.

Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy. *Journal of the History of Economic Thought*, v. 25, n. 01, 2003; TRIBBE, Keith. “Das Adam Smith Problem” and the origins of modern Smith scholarship. *History of European Ideas*, v. 34, n. 4, p. 514-525, 2008; RONGE, Bastian. *Das Adam-Smith-Projekt Zur Genealogie der liberalen Governmentalität*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2015.

²⁰ NAGEL, T. What Is It Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, v. 83, n. 4, p. 435-450, Oct. 1974.

²¹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

Para além de Maquiavel, duas das principais concepções modernas – na política, o Estado democrático de direito; na economia, o capitalismo – podem ser interpretadas como indissociáveis de paixões. Seja na fundamentação do Estado moderno na esteira teórica de Hobbes, parte-se de um afeto que pode ser visto como constitutivo da política (é o medo que faz com que, em nome da autopreservação da vida e de sua propriedade, o indivíduo conceda o poder legítimo ao soberano), como no modo de produção capitalista o conceito de “interesse”, que surge ligado à racionalidade econômica, não é desprovido de paixões. Pelo contrário, como mostrou de maneira convincente Albert Hirschman, o discurso de legitimação do capitalismo emergente lançava mão do conceito de interesse apenas supostamente contrário às paixões, sendo, na verdade, uma espécie de transformação interna dessas mesmas paixões, agora orientadas ao lucro e à acumulação de riquezas. O conceito de interesse representaria, assim, não apenas um conteúdo associado à razão, mas o que Hirschman chama de “paixão equivalente contrária”.²²

Como se vê, nesse discurso que se consolida ao longo da modernidade, paixões e emoções não são contrárias à razão, sendo mais produtivo analisar aqueles critérios que nos permitissem distinguir o que podemos chamar de uma “racionalidade das paixões”. O que então aconteceu para que essa ênfase nas paixões políticas tenha sucumbido a uma fixação normativa de racionalidade?

Uma primeira resposta, mais usual, liga-se às disputas por balizar essas visões de mundo segundo critérios racionais legadas pelo iluminismo e que em Kant assumiu uma de suas formas mais bem delineadas. Mas também é provável que a delimitação do escopo de teorias normativas tenha se intensificado como nova reação a um importante movimento de resistência ao iluminismo: o romantismo. Com efeito, por trás de um projeto de crítica à modernidade e às promessas de progresso associado ao modelo iluminista de razão, o expressivismo romântico teve como uma de suas principais ambições suplantar a razão pela imaginação, denunciando uma reviravolta nas propostas de racionalidade em vigor na modernidade.²³ Aquilo que podemos chamar de potencial de libertação do

²² HIRSCHMAN, A. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

²³ Cf. TAYLOR, C. *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

romantismo encontra-se nos esforços empreendidos para se afirmar uma subjetividade singular e autêntica que se institui a partir de suas paixões, em contraposição às pretensões aprisionadoras de uma racionalidade fria e calculista. O impacto dessa posição iria não somente estremecer as ideias do iluminismo, como também levar, posteriormente, um dos principais e mais influentes defensores do liberalismo do século XX, Isaiah Berlin, a chamar o romantismo de “a maior mudança já ocorrida na consciência do Ocidente”.²⁴ Em um esboço prévio ao que viria se tornar seu clássico ensaio sobre dois conceitos de liberdade – o “positivo” e o “negativo” –, Berlin refere-se ao que inicialmente chama de conceitos *romântico* e *liberal* de liberdade. Nestas primeiras reflexões, o conceito *romântico* – associado à ideia de liberdade enquanto autenticidade e autorrealização, seja ela individual ou coletiva – dependeria de uma compreensão do que dispomos como propósito de nossas ações e desejos. “Positivo” refere-se, aqui, ao fato de haver um determinado conteúdo associado ao conceito de liberdade, a partir do qual um indivíduo que se pretende autêntico deve se orientar. Uma racionalidade, portanto, que vai orientar nossos propósitos e desejos de maneira “correta”, ou seja, que acabaria por restringir um leque de escolhas em nome do que mereceria levar o nome de “racional”.

Mas quais ações e escolhas podem ser descritas como racionais? Na acepção mais comum que o conceito de *racionalidade* assumiu, sobretudo na filosofia moderna, agir *racionalmente* significa, *grosso modo*, escolher o melhor meio para atingir um determinado fim. Se, para usar um exemplo trivial, eu preciso caminhar de onde estou em um parque para um ponto localizado a 10 metros de distância, pressupõe-se que é mais racional tomar uma linha reta, e qualquer pessoa certamente iria se surpreender se eu caminhasse em zigue-zague ou em espiral. Essa ideia é ligada sobretudo à eficiência – é mais rápido chegar a um outro ponto tomando uma linha reta – e subjaz ao conceito de escolha racional que dominou boa parte do debate em áreas como economia ou psicologia comportamental.

Descrever escolhas ou ações como “racionais” torna-se, contudo, uma tarefa muito mais árdua quando nos referimos a dilemas morais ou a questões sociais e políticas. Segundo a perspectiva que parte do conceito *negativo* de liberdade, que podemos chamar de mais modesta, não caberia

²⁴ BERLIN, I. *As raízes do romantismo*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2015. p. 24.

à filosofia nem a ninguém interferir em noções particulares de vida boa. No máximo, ela poderia referir-se a critérios de justificação ou participação, ou a determinados dilemas e questões éticas na medida em que eles se referem a um modo de viver em sociedade. É o que de Kant a Rawls se entende sob a prioridade do justo sobre o bem: uma teoria normativa da justiça deveria propor critérios mínimos que pudessem assegurar a convivência entre uma pluralidade de modos de vida sem que nenhuma visão de mundo específica seja alçada a padrão normativo da sociedade.

De John Locke a Isaiah Berlin, a defesa de uma noção moderna ou negativa de liberdade passou a ser entendida enquanto a autodelimitação de teorias normativas em determinar, ou mesmo opinar sobre quais conteúdos deveriam ser compreendidos como efetivamente “livres”. Essa noção de liberdade refere-se sobretudo à não coerção como garantia de usufruto da liberdade individual, abstendo-se de qualquer interferência no horizonte de escolhas e preferências subjetivas. Nessas duas noções de limites – no que concerne à moral e ao modelo negativo de liberdade – reside uma espécie de autocritica da filosofia em determinar padrões de julgamento e discernimento entre diferentes conteúdos afetivos.

A principal consequência desse modelo erigido de razão foi a de enquadrar os afetos como um domínio sobre o qual teorias normativas pouco teriam a dizer. Mais do que isso, ao assumir essa separação entre razão e emoção, fixando seus objetivos num sentido de racionalidade depurado de qualquer indicio de particularidade, legitimou-se quais discursos poderiam assumir esse lugar da razão universal, enquanto os demais seriam reduzidos a um “outro” da razão – discursos emotivos, excessivamente subjetivos, que no máximo poderiam ter algum interesse antropológico. Discursos cujos conteúdos, em suma, apenas se referem às suas próprias experiências.

Quem fala em nome da razão?

A relação entre experiência e teoria foi então aparentemente resolvida ao se definir quais discursos se referiam a conteúdos racionais. Nada mais sintomático do que quando nos lembramos dos impactos que uma noção de razão universal trouxe como consequências do projeto político das modernas democracias liberais, segundo o qual o sentido de liberdade foi intrinsecamente ligado à razão universal. Nisso, a relevância dada a discursos que supostamente falavam em nome da razão logo encontraria

uma cartografia epistêmica entre centro e periferia que, talvez, por um mero acaso, coincidia com um recorte geopolítico. Não foi difícil que o significado de “ser livre” fosse então ligado ao conceito de *autonomia* – a “maioridade” de alguém que fala por si, com um detalhe: não é qualquer um que é reconhecido em sua autonomia, mas aqueles que falam em nome da razão.²⁵ É o que levou um liberal como Alex de Tocqueville, ao se referir aos negros escravizados nos Estados Unidos, a escrever passagens como essa em seu *A democracia na América*:

Se se torna livre, a independência muitas vezes lhe parece um grilhão ainda mais pesado que a própria escravatura; pois, no curso de sua existência, aprendeu a submeter-se a tudo, exceto à razão; e, se a razão se tornasse seu único guia, não lhe saberia reconhecer a voz. Mil novas necessidades o assediavam, e faltam-lhe os conhecimentos e a energia necessários para resistir a elas. As necessidades são amos que cumpre combater, mas ele aprendeu apenas a se submeter e a obedecer. Chegou, então, a este cúmulo de miséria, em que o cativo o embrutece e a liberdade o faz perecer.²⁶

A partir de onde Tocqueville chega a esta conclusão? Não é difícil imaginarmos que ele assuma ser essa a experiência do negro escravizado sem que em momento algum o que o “seu objeto de estudo” de fato sentisse e pudesse expressar adquirisse alguma relevância. Tocqueville não somente *fala* pelo escravo – substituindo-o no sentido que Gayatri Spivak menciona em seu ensaio *Pode o subalterno falar?*²⁷ – como também *sentiu* por ele, limitando a esfera do sensível. A negação do reconhecimento dos negros escravizados de “submeter-se à razão” continuaria a ecoar aquela mesma “Razão” de uma bula papal autorizando, sob as bênçãos divinas, a liberdade para colonizar:

²⁵ É o que nos faz encontrar no conhecido opúsculo “O que é o iluminismo?”, de Kant, o conceito de autonomia expresso através do termo alemão *Mündigkeit* – a maioridade como um “falar por si”, sentido que é mais claramente expresso no vocábulo *Mund* (boca).

²⁶ TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América: leis e costumes; de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 345.

²⁷ SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Por nossa mera liberalidade, e de ciência certa, e em razão da plenitude do poder Apostólico, todas as ilhas e terras firmes achadas e por achar, descobertas ou por descobrir, para o Ocidente e o Meio-Dia, fazendo e construindo uma linha desde o pólo Ártico [...] a vós e a vossos herdeiros e sucessores (reis de Castela e Leão), pela autoridade do Deus onipotente a nós concedida em S. Pedro, assim como do vicariato de Jesus Cristo, a qual exercemos na Terra, para sempre, no teor dos presentes, vò-las doamos, concedemos e entregamos com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, lugares, vilas, direitos, jurisdições e todas as pertenças. E a vós e aos sobreditos herdeiros e sucessores, vos fazemos, constituímos e deputamos por senhores das mesmas, com pleno, livre e onímodo poder, autoridade e jurisdição [...] sujeitar a vós, por favor da Divina Clemência, as terras firmes e ilhas sobreditas, e os moradores e habitantes delas, e reduzi-los à fé Católica.²⁸

Estes são apenas alguns exemplos do que já foi dito em nome da razão e da liberdade. Um uso que teve como efeito colateral – e, assim entendendo, não apenas acidental – projetos coloniais: a liberdade de colonizar quem não fosse reconhecido como falando em nome da razão. Não se pode mais contar a história do liberalismo sem lembrar que potências europeias, do alho de seu esclarecimento racional, se reúnem em 1884 em Berlim para decidir como vão partilhar a África. Junto com a defesa de noções como justiça e igualdade, o conceito moderno de liberdade acabou por dar vazão a uma postura colonialista pronta a levar a luz da razão a todos os povos, quando não os tornar escravos. Esse equivalente no plano político pode até ser visto como uma espécie de instrumentalização daquelas ideias, mas que, de um modo ou de outro, encontrou nelas um tipo de legitimação para suas políticas expansionistas e imperialistas.

Na construção histórica do cânone filosófico, a razão universal de um sujeito igualmente universal nunca deixou de ser particularmente situada. A questão então era sobretudo o tipo de recorte que autorizou quais vozes poderiam falar como universais, quais discursos poderiam chegar a assumir esse lugar de universalidade, enfim, quem podia falar em nome da “Razão”. Enquanto reconhecidas como pouco afeitas à objetividade e à imparcialidade, narrativas consideradas periféricas diante do epicentro epistêmico encontrariam pouco espaço na crítica social.

²⁸ Bula Papal Inter Coetera., de 4 de maio de 1493.

A crítica a essas desigualdades epistêmicas de teorias que historicamente assumiram a perspectiva da universalidade tem estado no centro de uma tensão que não consiste propriamente em uma disputa acerca de princípios normativos. No lugar de tentar compreender “de cima para baixo” critérios de justiça, boa parte das contribuições oferecidas por teorias pós e descoloniais têm sido marcadas por uma virada narrativa em que o papel ocupado por afetos, sentimentos e relatos em primeira pessoa fez com que se reavaliasse os critérios segundo os quais poderíamos diagnosticar experiências de injustiça. Ao assumir a relevância dos relatos no diagnóstico de injustiça, o pêndulo de uma suposta razão universal deslocou-se, por assim dizer, para a particularidade das experiências.

Como mencionei mais acima, tal deslocamento não deixou de levantar outros problemas metodológicos, encontrados agora na relação entre experiência e teoria – em particular, sobre o lugar de onde “fala” a teoria. Mais recentemente, a questão da narrativa em primeira pessoa recebeu novos contornos teóricos quando o debate passa a se voltar para a questão sobre *quem* fala. Em comum a esses autores e autoras, vemos a proposta de revisão do vocabulário da justiça a partir da centralidade de se ouvir novas experiências e sentimentos de injustiça, como em torno do conceito de “lugar de fala” e nas variantes da assim chamada *standpoint theory*. Em decorrência desse debate, voltou-se a questionar a compreensão e mesmo a crítica por quem não detém a experiência, ou seja, em que medida a experiência é pré-condição da crítica. Nesse debate, podemos distinguir ao menos duas dimensões do problema, ressoando aquelas questões que mencionei no início desta introdução. A primeira, que podemos chamar de *política*, refere-se às relações estruturais de dominação e às lutas por ocupação de espaço e visibilidade, ou seja, do reconhecimento de *quem* fala. Como na história que Lélia Gonzalez conta do lançamento de um livro sobre negritude: um encontro, como ela define, de brancos para falar de negros.²⁹ Tudo muito bem organizado de maneira que os negros foram convidados para ficar sentados ouvindo o que os brancos tinham a falar sobre eles. Até que alguém que deveria apenas permanecer como ouvinte pegou o microfone para reclamar e começou o fuzê – um desconcerto naquela experiência aparentemente muito bem ordenada

²⁹ GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: LIMA, M; RIOS, F. (Eds.). *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Zabar, 2020, p. 75.

sub uma racionalidade excludente que faz ver que, por trás da suposta normalidade, algo está fora de lugar.

Já um segundo sentido, mais intrincado, consiste em tomar afetos como propriedades individuais ou dentro de recortes de identidades, nos quais a pergunta sobre de onde se fala não se refere somente à ocupação de um espaço, mas à perspectiva particular da experiência.³⁰ Nesses casos, a questão é em que medida podemos *compartilhar* experiências particulares como sofrimento, humilhação e injustiça – tanto no sentido de comunicar ou expressar, como também no de sentir junto. Chamemos este sentido de *epistêmico* – relativo, aqui, aos aspectos cognitivos e de conhecimento *verificados em nossas experiências*. Entendo essas duas dimensões da *relação entre experiência e crítica* – a política e a epistêmica – como *indivisiáveis*. Que algumas narrativas valham como centrais, enquanto outras, como periféricas, que algumas vozes falem em nome da razão, e outras, não; umas, universais, outras, particulares; algumas com pretensão de objetividade, outros relatos subjetivos – nada disso significa apenas um problema reflexivo de percepção de injustiça (ou seja, da capacidade de articularmos a crítica), mas sobretudo uma questão de reconhecimento de quem fala, e, como tal, é uma questão política. Críticas descoloniais referem-se, assim, a uma ampliação de discursos que não se reduzem a uma questão de representatividade. Não basta incluir outros sujeitos se os seus discursos não são reconhecidos em seu potencial de transformar nosso campo do visível, nossos vocabulários e formas de ver o mundo. Trata-se do que podemos chamar de um entrelaçamento entre “*quem*” e “o *quê*”, em o qual ou apenas se inclui, mantendo os mesmos discursos, ou mudamos discursos, mantendo as mesmas pessoas.

Ainda que afetos possam apresentar um risco para teorias normativas, *prevenir deles leva a uma fragilidade de diagnóstico que acabaria por*

em seu livro *O que é lugar de fala?* (RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017), Djamila Ribeiro ressalta que o conceito de lugar de fala é muitas vezes confundido com o de representatividade. Enquanto representatividade se aproximaria do sentido político de ocupação de espaços, o lugar de fala refere-se, sobretudo, à percepção de uma posição de poder ou vulnerabilidade, ou seja, de que sempre falamos a partir de um contexto situado histórica e socialmente. Nesta acepção, por exemplo, uma mulher branca não deve ser criticada, *a priori*, por se solidarizar ou se engajar na luta por direitos da mulher negra; no entanto, esta postura deve ser acompanhada pela percepção de que o reconhecimento ou a visibilidade de uma mulher branca na nossa sociedade são diferentes dos de uma mulher negra.

tornar inócuo o próprio potencial da crítica. E, mais do que isto, parte-se de pressupostos de racionalidade que, em vez de assumir um ponto de vista inclusivo de reconhecimento epistêmico, acabou por criar um recorte que, por assim dizer, credenciava aquelas visões de mundo que, de fato, importam.

Por outro lado, situando o problema em uma espécie de dialética entre experiência e crítica, os potenciais da virada narrativa correm o risco de esvaír-se à medida que as próprias narrativas são assumidas de maneira autorreferente enquanto propriedades. Nisso, vê-se a semelhança com um movimento de unilateralização do expressivismo romântico, em que a potencialidade das experiências enquanto termômetro de injustiça deixa de conduzir a um movimento de transformação do vocabulário político.

Para lidar com essa tensão, retomo um sentido de crítica que em grande parte remete a Hegel – e que coloco em diálogo com Wittgenstein, em particular com seu argumento contra a linguagem privada –, em que o objeto da crítica desloca-se do indivíduo para o vocabulário que o antecede – padrões, práticas e hábitos que traçam o horizonte de nossa relação com o mundo e que atravessam a constituição de nossas experiências. Nisso, o enfoque é deslocado para a gramática social que perpassa desde a referência cotidiana a objetos até aspectos arraigados em práticas sociais que perpetuam relações de injustiça. É em referência a este sentido de normatividade imanente que vemos a recusa em tratar narrativas particulares como dissociadas de um vocabulário mais amplo, sem precisar escolher de forma rígida entre o pêndulo, familiar ao debate sociológico, da agência ou da estrutura.³¹ Pois, ao querer tensionar o peso para o lado da agência, a virada narrativa corre os mesmos riscos da opção pela liberdade negativa, colocando no indivíduo todo o peso de

³¹ Para uma análise sociológica sobre a relação entre afetos a partir de normas e padrões sociais, ver ELIAS, N. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Oxford; Malden; MA; Carlton: Blackwell Publishing, 2000a; ELIAS, N. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma Pequena Comunidade*. São Paulo: Zahar, 2000b; GIDDENS, Anthony. Transformações da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Ed. UNESP, 1993. Para discussão, cf. CORREIA, Diogo. Esboço de um sociologia dos problemas íntimos. *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 415–444, maio–ago., 2021; PETERS, Gabriel. *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*. São Paulo: Annablume, 2015. CELIKATES, R. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus, 2009.

responsabilização individual por suas escolhas, narrativas, experiências e afetos segundo a lógica da propriedade. Contra isso, meu argumento é o de que os descompassos entre intuições ou sentimentos morais – no potencial reflexivo que emerge das diferentes formas de sermos afetados – e princípios da justiça podem ser enfrentados a partir de um sentido de crítica não direcionado aos próprios sentimentos particulares, tampouco ao indivíduo compreendido a partir das noções de identidade e propriedade, mas aos vocabulários de articulação desses afetos.

Para isso, inspiro-me em particular no modo como Hegel encontrou nos padrões e normas imanes às práticas sociais a possibilidade de redescobermos nossa gramática da liberdade, defendendo que deveríamos deslocar o horizonte do vocabulário liberal para o que nos antecede enquanto normas de subjetivação. Não porque com isso se deve esvaziar as particularidades de cada sujeito, mas porque as expectativas de realização de liberdades individuais esbarram nas contingências de um vocabulário social que faz com que igualmente as contingências das biografias sejam passas e não outras. Diante dos atuais circuitos sobre os critérios da crítica – em particular, aquele sobre o papel das experiências subjetivas no diagnóstico de injustiças –, voltar a Hegel nos oferece a possibilidade de uma outra saída, a meu ver mais promissora porque volta a situar a crítica nos trilhos de nosso vocabulário disponível – uma genealogia de disputas normativas e ao mesmo tempo políticas, um tipo de dinamismo que compresente normativamente a construção histórica de nossas práticas sociais.

Estrutura do livro

Como fio condutor do argumento que apresento neste livro, defenderei que tanto a tradição liberal quanto a virada narrativa, apesar de aparentemente opostas, acabam por compartilhar uma noção de afetos como propriedade, cujos desdobramentos acabam por se entredar nas mesmas aporias que impedem a crítica ao vocabulário normativo de que dispomos socialmente. Defendo que as maneiras que sentimos e narramos nossas experiências singulares dependem de um vocabulário que nos antecede enquanto sujeitos e que, portanto, não devem ser vistas nos termos de uma propriedade individual. Diante dessas dificuldades sobre o lugar dos afetos em uma teoria normativa, proporei neste livro que há uma relação recíproca e complementar entre experiências e teorias da justiça. Ainda

que não se deva reduzir os critérios da crítica de injustiças às experiências em primeira pessoa, defendo que estas trazem um potencial reflexivo de correção e ampliação de nossas noções de injustiça: teorias devem incluir narrativas enquanto elas permitem identificar pontos cegos da justiça e, com isso, ampliar o vocabulário que temos à disposição para descrever experiências de injustiça. Ao mesmo tempo, em vez de nos referirmos aos afetos nos termos de propriedade e identidade, defenderei que devemos deslocar a crítica para o vocabulário que cria e performa o horizonte semântico dos modos como somos afetados.

Desdobarei meu argumento em seis capítulos. No Capítulo 1, defenderei que, diante dos riscos de paternalismo da crítica, que poderiam solapar a proteção da liberdade entendida nos termos negativos de proteção do indivíduo e da propriedade, o modelo liberal de razão optou pela escolha aparentemente menos inequívoca: restringir suas pretensões de racionalidade às disputas normativas da razão pública, dando espaço à coexistência de visões de mundo particulares e inerentes ao pluralismo democrático. Daí grande parte da tradição liberal ter interpretado os afetos ou como restritos ao âmbito privado ou, no limite, como perigosos para uma teoria normativa. Contudo, se a promessa liberal toma como norte o pluralismo, mostrarei que ela se enreda nas aporias que derivam do próprio vocabulário que se utiliza, perdendo de vista, por um lado, o potencial das paixões políticas que continuamente resistem às pretensões de racionalidade e, por outro, o caráter normativo e socialmente compartilhado que constitui o horizonte semântico de visões de mundo privadas.

No Capítulo 2, inverto o pêndulo das promessas de imparcialidade nas questões de justiça para analisar mais de perto em que medida é possível encontrar relevância epistêmica de relatos e experiências subjetivas na crítica de injustiça. Defendo que podemos avançar se distinguimos duas dimensões de justiça, mostrando que demandas ligadas à virada narrativa se referem a um problema de justiça de primeira ordem: trata-se de reconhecer moralmente a pretensão epistêmica dos sujeitos, vendo ali a possibilidade de confrontar noções falhas de universalidade e pontos cegos em teorias da justiça. Por outro lado, argumento que essas pretensões não possuem em si próprias critérios de justificação, requerendo dependências normativas que são externas às próprias experiências – estas, sim, situadas em justiça de segunda ordem. Proponho que esse modelo tem a vantagem de incorporar as contribuições teóricas de teorias descoloniais

sem negligenciar os potenciais das críticas, defendendo que abordagens como a Frantz Fanon, Grada Kilomba ou Davi Kopenawa tencionam justamente transcender a autorreferencialidade de experiências e propor novas categorias teóricas.

A partir desta variante interpretativa, defenderei no Capítulo 3 que devemos resgatar o potencial *social* da crítica sem precisar jogar fora um sentido de responsabilização diante das normas. Mostrarei que nomear experiências de sofrimento social depende de uma semântica compartilhada, deslocando os critérios que permitem distinguir quais maneiras de sermos afetados devem ser igualmente tratados como um problema de justiça.

Uma outra forma de abordar o lugar dos afetos no diagnóstico de injustiça é a que apresento no Capítulo 4, quando volto a atenção ao modo como as diferentes abordagens que se ligam à assim chamada tradição da teoria crítica compartilham a ideia de que teorias normativas não devem se abster de criticar o horizonte no qual articulamos nossas noções partilhadas de vida boa. Essas abordagens têm em comum a premissa de que nossas escolhas – e, se quisermos, as narrativas que oferecemos de nós mesmas – são indissociáveis de uma normatividade imbuída nas práticas sociais, lembrando-nos um conhecido aforisma de Theodor Adorno em sua *Mínima Moralía*: “Não existe vida correta na falsa”.³² Vê-se questionada, aqui, a própria distinção consolidada na esteira da filosofia prática de Kant de que a ética concerne a noções de vida boa que extrapolariam o âmbito de tematização da filosofia moral: ao defender que as próprias concepções de vida boa são passíveis de crítica, deve-se transcender os discursos e as próprias articulações de afetos, justificando, num passo anterior, os critérios que permitem a crítica ao horizonte de formas de vida disponíveis aos sujeitos. Com referência em particular ao debate³³ entre Nancy Fraser e Axel Honneth, discutirei as dificuldades de se conciliar, por um lado, imatância da teoria em se orientar pelas experiências subjetivas ou demandas já articuladas discursivamente e, por outro, suas pretensões de transcender o horizonte normativo disponível para a articulação dessas experiências.

No Capítulo 5, proporei que a crítica não apenas deve focar no vocabulário que antecede nossas experiências, como também abordar

32 ADORNO, T. *Mínima moralía: Reflections from Damaged Life*. London: Verso, 2005. § 18.
33 FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. London: New York: Verso, 2003.

as maneiras como este mesmo vocabulário pode ser transformado. O problema normativo, aqui, não mais se refere a uma distinção da justificação moral dos afetos, mas a como paixões podem catalisar processos de transformação produtiva do vocabulário político. Também nesses casos, uma dependência normativa mostra-se em um sentido de um conteúdo ético (*sittlich*), ou seja, no potencial que a mudança do vocabulário tem de ampliar o horizonte das pré-condições sociais de realização da liberdade. Apresentarei como primeiro Hegel e depois Hannah Arendt propuseram duas interpretações distintas do papel das paixões nas transformações sociais no contexto da Revolução Francesa. Sugerirei, ainda, que a herança hegeliana, cujo reflexo se vê mais recentemente nos modelos de “reconstrução normativa”, acaba por, também ela, enredar-se nas mesmas limitações decorrente de um vocabulário epistemicamente autorreferencial, que fala sobretudo a partir da perspectiva da consolidação da liberdade em instituições da modernidade europeia, acabando por transferir para a própria história os critérios de legitimação. Nisso, aquilo que poderia abrir espaço para uma perspectiva de ampliação de narrativas da liberdade novamente se restringe aos seus próprios pressupostos de racionalidade, dos quais não consegue se desvencilhar.

Concluo mostrando, no Capítulo 6, que transformar o vocabulário disponível da crítica não apenas permite expandir nossas percepções sobre sofrimento e injustiça como também faz ver novas formas de efetivação da liberdade. Para ampliarmos o horizonte semântico da liberdade – seja enquanto experiências e relatos, ou ainda como estes chegam à teoria –, precisamos imaginar e reinventar formas de sentir e estar junto. O potencial seja de relatos como de teorias em oferecer novas imagens, novas formas de dizer o mundo – transcender o que nos é dado empiricamente, explicitando o que está implícito em narrativas – significa, enfim, poder vislumbrar um outro vocabulário para a liberdade que permita partilhar nossos afetos e escrever nossas histórias de novas maneiras, sem que isso signifique abandonar a possibilidade de partilhar de um espaço comum para a crítica.

O sentido que apresto de uma crítica dos afetos consegue contribuir, como proponho neste livro, para uma análise de experiências subjetivas sem negligenciar a contingência e os limites de narrativa no âmbito de uma teoria social normativa. Além disso, com o enfoque nesse nível de compreensão do horizonte semântico de articulação dos afetos, tenho em vista deslocar o tema dos afetos do âmbito moral (enquanto

ativamente privado ou referente a esferas afetivas primárias) para tratá-lo como um problema de justiça. Isso nos faz ver experiências e relatos como termômetros para ampliar a compreensão de como a teoria pode lidar com formas sociais de sofrimento – ou seja, sofrimentos que se referem a um tecido social normativo e que, portanto, deveriam ser igualmente inventados a partir de mudanças estruturais da sociedade.³⁴

Identificar e nomear o sofrimento social, significa confrontá-lo a partir de uma teoria normativa das instituições, explicitando suas causas implícitas, que, como propôs Judith Shklar, permitem deixar de vê-los como mero infortúnio e passar a tratá-los como questão de justiça.³⁵ Mais do que isso: processos de “desnaturalização” da injustiça emergem quando há uma ruptura no horizonte de articulação de novas expectativas normativas – ou seja, quando se tateia o fato de que as coisas podem ser diferentes do que são. A aproximação da possibilidade de concretude de um arranjo social, o tangenciamento de torná-lo efetivo se dá dentro de um vocabulário específico de possibilidades, e é apenas dentro deste vocabulário disponível – e de sua capacidade de efetivação – que o horizonte da imaginação política adquire força normativa.

³⁴ Andrei Iltis, escreve Celso Furtado: “Toda a minha vida tem sido marcada por essa preocupação [os problemas do ser humano ‘em geral’], como se me sentisse responsável pela pobreza, pelos sofrimentos decorrentes dessa pobreza, pela condição de animalidade em que vive grande parte da humanidade. [...] O que me preocupa é a deformação, a abjeção humana, provocada pela organização social baseada na exploração econômica ou na dominação política de muitos por poucos” (FURTADO, C. *Diários Intermitentes: 1937-2002*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 48).

³⁵ Cf. SHKLAR, J. *The Faces of Injustice*. London; New Haven: Yale University Press, 1990.