

AFETOS E INJUSTIÇA: UMA PROPOSTA PROGRAMÁTICA

Filipe Campello¹

*I wish I knew how
It would feel to be free*

*I wish you could know
What it means to be me
Then you'd see and agree
That every man should be free*

(Nina Simone)

Ao longo de maio de 1968, era comum encontrar nos muros de Paris citações como “as estruturas não descem às ruas” ou “Althusser não vale nada”. “Estrutura” e “Althusser” eram apenas a teoria e o teórico em voga, simbolizando a resistência à teoria e aos teóricos em geral – impotentes, condenados a interpretar a realidade sem poder transformá-la. Não é a teoria, mas os sujeitos que transformam o mundo – como se a tese onze de Marx fizesse algum sentido sem saber o que significa transformação, mundo e para onde ir com isso. Mas os jovens que pichavam aqueles muros se sentiam – e assim queriam ser reconhecidos – como verdadeiros revolucionários, agentes de uma transformação social que estava em marcha na história. Se alguém perguntasse “quem transforma a história?”, qualquer estudante provavelmente se sentiria insultado ao ouvir como resposta que não eram eles os agentes, mas que 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 saber suas desilusões ao descobrir que todo aquele ímpeto revolucionário encontraria uma resistência

¹ Professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e pesquisador do CNPq. Doutor em Filosofia pela Universidade de Frankfurt e foi pesquisador visitante (Fulbright Visiting Scholar) na New School for Social Research (Nova York).

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 Robespierre certamente não havia sonhado com a guilhotina nem com Napoleão Bonaparte.

Uma conclusão mais apressada a partir do que foi dito no parágrafo anterior seria a de que pouco resta para a liberdade de sujeitos que sentem, desejam e agem na história. Mas podemos também nos perguntar se essa não seria apenas uma resposta apressada, levada por já se mover no vocabulário do pêndulo agência *versus* estrutura. Mas o lugar que quisermos dar para as 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 move as mudanças, temos que nos perguntar sobre o papel dos afetos na percepção da injustiça, que é 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. Em *Injustiça*, publicado em 1976, Barrington Moore Jr. assim definiu o propósito de seu estudo: “Este livro é sobre porque 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” (p. xiii). 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 de Moore 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, os seres humanos não agirão 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 econômica².

² Moore, Barrington (1978): *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, p. 469.

O trabalho de Moore se destaca não apenas pela análise 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-se de outros trabalhos que analisavam estruturalmente mudanças sociais – “obras que tratavam daquilo que os teóricos *pensavam* que as massas de trabalhadores comuns sentiam” (ibid., p. xiv).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, quando o problema ganha contornos ainda mais intrincados ao nos referirmos a experiências como injustiça ou sofrimento: sempre sabemos quando estamos sofrendo? Essas experiências são condições para a crítica, ou devemos diagnosticar experiências de injustiça independentemente do que sentem os sujeitos?

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 em questões que pouco se consegue enfrentar prescindindo da empiria. De modo geral, a filosofia – é preciso reconhecer – não tem muita afinidade com métodos de análise empíricas, e historicamente currículos de cursos de Filosofia passaram ao largo dessa cooperação entre normatividade e empiria. No 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 dos sentimentos, das experiências subjetivas e de como estes, por sua vez, fornecem a base para os relatos.

Mas voltarmos o foco para experiências e relatos com o objetivo de corroborar ou refutar hipóteses como as sobre as origens da revolta não é evidente. Pelo contrário, a busca pelo método científico ao longo da modernidade desenvolve-se como uma espécie de depuração

³ Moore refere-se, aqui, p. ex. a Thompson, E. P. (1991): *The Making of the English Working Class* e Schorske, Carl (1983): *German Social Democracy, 1905-1917*.

da subjetividade com vistas a um discurso que pudesse oferecer pretensões de validade independentemente de quem o anuncie. Quando Descartes se pergunta se está sonhando que está ao lado de uma lareira, ele está se interrogando sobre condições de possibilidade do conhecimento a partir de sua experiência em primeira pessoa.⁴ Sua pretensão, contudo, não é apenas a de trazer um relato 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. Essa 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 significa uma subjetividade particular, enraizada em um contexto social específico, mas 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 suas análises dos aspectos que perpassam as ações humanas. Na observação, é o papel dos sentimentos que sobressai diante de supostas justificativas racionais como orientação dos padrões de ação. Na *teoria dos sentimentos morais* de Adam Smith (2004), 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 apresentará em sua *A riqueza das nações*. Ao mesmo tempo, do ponto de 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*, com uma “visão a

⁴ “Todavia, tenho de considerar aqui que sou homem e, por conseguinte, que costumo dormir e representar-me em meus sonhos as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que aqueles insensatos quando estão em vigília. Quantas vezes aconteceu-me 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 dormente, 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, 2015, p. 32-33)

partir de lugar nenhum” (expressão de Thomas Nagel), assume o posto de vigilância epistêmica de onde fala a ciência – uma visão supostamente neutra e objetiva, depurada de toda particularidade que permitiria trazer os sentimentos morais de maneira “segura” para o centro de uma reflexão política e econômica.

A relação entre experiência e teoria no diagnóstico de injustiças constantemente impõe desafios metodológicos para as análises sociológicas. E o problema mostra-se ainda mais intrincado quando nos lembramos dos impactos que uma noção de razão universal, objetiva trouxe como consequências ao projeto político das modernas democracias liberais, segundo o qual o sentido de liberdade foi intrinsecamente ligado ao sentido de racionalidade universal. Nisso, a relevância dada a discursos que supostamente falavam em nome da razão logo pode encontrar uma cartografia epistêmica entre centro e periferia que talvez por um mero acaso coincidiam 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 fala, mas aqueles que falam em nome da razão.⁵ E isto foi o que permitiu um liberal como Alex de Tocqueville dizer:

A raça europeia recebeu do céu ou adquiriu por seus esforços uma tão incontestável superioridade sobre todas as outras raças que compõem a grande família humana, que aquele entre nós que esteja no último nível da escala social, por seus vícios e sua ignorância, será ainda o primeiro entre os selvagens⁶.

Aquilo que vemos num autor maravilhado com a democracia na América não parece ser muito diferente de uma bula papal autorizando, sob as bênçãos divinas, a liberdade para colonizar:

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

⁵ É o que nos faz encontrar no conhecido opúsculo “O que é o iluminismo?”, de Kant, um sentido de autonomia na expressão alemã de *Mündigkeit* – uma maioridade como falar por si mais claramente expressa na etimologia do termo *Mund* (boca).

⁶ Tocqueville, Alexis (1951) *apud* Losurdo, Domenico (2006): *Contra-história do liberalismo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, p. 242.

autoridade do Deus onipotente a nós concedida em S. Pedro, assim como do vicariato de Jesus Cristo, a qual exercemos na Terra, para sempre (...) vò-las doamos, concedemos e entregamos com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, lugares (...) 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... (Bula Papal Inter Coetera, de 4 de maio de 1493).⁷

Estes são apenas alguns exemplos do que já foi dito em nome da liberdade. Um uso que teve como efeito colateral – e não apenas acidental, assim entendo – projetos coloniais: a liberdade de colonizar quem era não reconhecido como falando em nome da razão. Não se pode mais contar a história do liberalismo sem lembrar que potências europeias, do alto 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 torná-los 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. Quais foram essas vozes que poderiam falar como universal? Quais discursos poderiam chegar a assumir esse lugar de universalidade? Que racionalidade e, sobretudo, a racionalidade de quem passou a valer e a falar em nome de uma razão universal?

Na construção histórica do método associado à razão enquanto objetividade e imparcialidade, narrativas consideradas periféricas diante do epicentro epistêmico encontrariam pouco espaço na crítica social. Tal crítica a uma questão de *método* ilustra bem uma certa tensão no debate em teorias da justiça e da filosofia política das últimas décadas que não consiste

⁷ Duas bulas: Inter Coetera e Romanus Pontifex (1954).

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 feministas, pós e decoloniais têm sido marcadas por uma virada narrativa em que o lugar dos afetos, sentimentos e relatos em primeira pessoa passou a reavaliar os critérios a partir dos quais poderíamos diagnosticar experiências de injustiça.

O pêndulo de uma suposta razão universal é deslocado quando se assume a relevância dos relatos no diagnóstico de injustiça. Mas isso não deixou de levantar outros problemas metodológicos, agora deslocados para a relação entre experiência e teoria – em particular, sobre o lugar de onde fala a teoria. Não deixa de ser sintomático que um fato aparentemente contingente tenha sido 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, vê com seus próprios olhos as condições degradantes sob as quais viviam os trabalhadores do proletariado. Essa massa proletária (já antevista, aliás, pelo conceito hegeliano de *Pöbel*⁸) era invisibilizada, desumanizada. Se dessas pessoas era retirada até mesmo a dignidade de sua condição humana – a sua própria humanidade – imaginemos qual seria a relevância de seus relatos.⁹

Vejamus um exemplo mais próximo a nós que o de Engels: no prefácio de *Homens e caranguejos*, Josué de Castro (1967, p. 24) escreve que, após escrever 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”, e “não só o encontro”, continua, “mas o pavor que ele me provocou”.

⁸ Cf. Ruda, Frank (2011): *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*.

⁹ Também nesse sentido diz 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, 1988, p. 38).

Não foi na Sorbonne, nem em qualquer outra universidade sábia que travei conhecimento 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 comecei 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 (CASTRO, 1967, p. 12; 20).

Reflexões como a de Josué de Castro sobre as contradições e as consequências sociais do capitalismo surgem ligadas indissociavelmente à possibilidade de compartilhar experiências de injustiça. A condição social de onde fala um teórico como Engels era diametralmente oposta àquela dos operários das fábricas de Manchester. Engels certamente não sentia o mesmo que eles, tampouco lhe era vetada 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? Afinal, como podemos compartilhar experiências de injustiça?

Diante dessas dificuldades sobre o lugar dos afetos em uma teoria normativa, entendo que há uma relação recíproca e complementar entre experiência e teoria: ainda que não se deva reduzir os critérios da crítica de injustiças às experiências em primeira pessoa, estas trazem um potencial reflexivo de correção e ampliação de nossas noções de injustiça. Por outro lado, devemos deslocar a crítica para o vocabulário que cria o horizonte semântico dos modos como somos afetados.¹⁰ As questões que inicialmente me motivaram a essas reflexões situam-se na extensa literatura que tem surgido sobre o lugar dos afetos e das emoções nas escolhas e na práxis social,¹¹ lugar este que permanece controverso em relação a quais critérios orientam o que pode ser entendido como uma avaliação *normativa* dos afetos. Identifico, aqui, ao menos *dois* problemas. O *primeiro* consiste em entender em que medida uma crítica dos afetos no âmbito de uma filosofia política demandaria, por assim dizer, uma *dependência normativa*.¹² No sentido que me refiro aos afetos, que remete de algum modo a um sentido de “ser afetado” encontrado na filosofia de Espinosa, esses afetos são moralmente

¹⁰ As distinções entre conceitos como emoções, afetos, paixões ou sentimentos são bastante controversas na literatura filosófica sobre o tema (cf., por exemplo: Hartmann 2010, Demmerling & Landweer 2007 e Rorty 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 é atribuído.

¹¹ Esse tem sido um problema visto em debates recentes sobre o papel das emoções e afetos, que tem recebido uma ampla atenção em teorias de matizes diversas – desde trabalhos de inspiração neohumeana no âmbito da filosofia moral, contribuições sobre o papel das emoções nos campos da metaética e 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”. A literatura sobre esse leque amplo de questões é bastante extensa. Limito-me apenas a mencionar alguns trabalhos que tem uma influência mais direta com a motivação de minha pesquisa: Hall 2005; Hoggett & Thompson 2012; Kingston/Ferry (eds.) 2008; Krause 2008; Walzer 2006; Nussbaum 2013 e Prinz 2008 e Solomon 2003. Com um enfoque em variantes

¹¹ Esse tem sido um problema visto em debates recentes sobre o papel das emoções e afetos, que tem recebido uma ampla atenção em teorias de matizes diversas – desde trabalhos de inspiração neohumeana no âmbito da filosofia moral, contribuições sobre o papel das emoções nos campos da metaética e 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”. A literatura sobre esse leque amplo de questões é bastante extensa. Limito-me apenas a mencionar alguns trabalhos que tem uma influência mais direta com a motivação de minha pesquisa: Hall 2005; Hoggett & Thompson 2012; Kingston & Ferry (eds.) 2008; Krause 2008; Walzer 2006; Nussbaum 2013 e Prinz 2008 e Solomon 2003. Com um enfoque em variantes naturalistas, muitas dessas abordagens discutem mais especificamente o papel das emoções como contraponto a teorias de escolhas racionais e “agency”, como Sousa 1987 e Frank 1988.

¹² Forst, Rainer (2011): *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*.

neutros ou, ao menos, indistinguíveis *a priori*: sentimentos como ódio, raiva ou empatia não oferecem *per se* os elementos de crítica ou de legitimidade de padrões de justiça. Com efeito, a crítica ao seu conteúdo pertence a uma análise mais ampliada do caráter conflitivo e dissidente próprio a arranjos democráticos, requerendo, portanto, a explicitação de quais conteúdos ou expressões dos afetos são moralmente defensáveis.¹³

Já o *segundo* problema refere-se ao papel das *experiências subjetivas* em uma teoria normativa da justiça. Desde as contribuições teóricas da psicanálise, o controle e o potencial reflexivo do sujeito sobre seus afetos foram postos sob suspeita. Mas, antes dos trabalhos de Freud, nas diversas tradições que remetem a Hegel, a centralidade da crítica havia sido deslocada do sujeito para aquilo que o antecede: normas e padrões sociais que constituem os próprios horizonte e 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 nesta leitura – na própria articulação afetiva que respondem a esses contextos.¹⁴ Nesses casos, não se trata apenas de encontrar nos 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 obstruem a comunicação, nos impedem de acessarmos aquelas experiências de maneira reflexiva e, somente a partir daí, elaborá-las. A tradução do potencial normativo das experiências vividas em normas válidas socialmente requer mais do que as próprias experiências estão em condições de oferecer. É quando o horizonte das experiências se empobrece, como os soldados descritos por Walter Benjamin

¹³ 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 por exemplo, à antropologia ou à neurociência. Um segundo refere-se a uma reconstrução histórica com a intenção de compreender potenciais normativamente imbuídos nas práticas sociais. Exemplos desse sentido são as análises sociológicas de Norbert Elias (2000a; 2000b) ou Talcott Parsons; no campo da teoria crítica, de Jürgen Habermas e, mais recentemente, Axel Honneth (1994; 2011). 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 circulação desses afetos. A minha proposta aproxima-se dessa terceira via.

¹⁴ Campello 2018. Foi para essa marcação que Neusa Santos Souza reservou o termo *ideologia*. Para ela, a ideologia deveria ser entendida “como um sistema de representações fortemente carregadas de afetos que se manifestam subjetivamente consciente como vivências, ideias ou imagens e no comportamento objetivo como atitudes, condutas e discursos” (SOUZA, 1983, p. 74).

que saem mudos das trincheiras sem poder transmitir suas experiências.¹⁵ 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 a própria articulação de déficits sociais. Em tais casos de bloqueios de sentimentos, os sujeitos não só são privados de espaços de justificação para compartilhar e reclamar suas exigências, ou mesmo de uma esfera pública que possibilite lutas por reconhecimento, como não chegam a sequer articular sentimentos de injustiça.¹⁶

Diante dessas dificuldades, como devemos lidar com o tema das emoções do ponto de vista de uma teoria normativa? Como entendo, há um equívoco comum quando nos referimos ao tema das emoções políticas, que é quando se confunde duas dimensões distintas do problema. Um lado mais empírico desse debate se refere ao 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 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 desse debate 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. *O príncipe* (2010) pode ser lido, portanto, como uma espécie de manual com conselhos sobre como um governante pode aprender, através de

¹⁵ Em *Experiência e Pobreza* (1987), Walter Benjamin aponta como 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, 1987, p. 115). Certamente há experiências que não estão incluídas nesse diagnóstico de humanidade situado onde Benjamin fala. Dentre a extensa literatura recente sobre a dimensão social do trauma, cf. José Brunner 2014.

¹⁶ Em *Epistemic injustice*, trabalho pioneiro sobre o tema, Miranda Fricker (2007) chama este bloqueio 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 prática sociais sequer chegam a ser percebidas pelos sujeitos como injustas.

um tipo de racionalidade estratégica, a usar a seu favor as paixões das pessoas por ele governadas.

Para além de Maquiavel, a duas principais concepções modernas – na política, o Estado democrático de direito; na economia, o capitalismo – foram historicamente interpretadas como indissociáveis de paixões. Na fundamentação do Estado moderno proposto desde Hobbes, parte 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; e, na economia, o conceito de “interesse” que surge ligado à racionalidade econômica, como mostrou de maneira convincente Albert Hirschman, não é desprovido de paixões.¹⁷ Pelo contrário, o discurso de legitimação do capitalismo emergente lançava mão do conceito de interesse apenas supostamente como contrário às paixões, mas nada mais seria do que uma espécie de transformação interna dessas mesmas paixões, que agora passavam a ser movidas pelo lucro e pela acumulação de riquezas. Paixões e emoções não são, portanto, opostas à razão, sendo mais apropriado, seguindo esse vocabulário que se consolida na modernidade, encontrarmos aí critérios para distinguir uma “racionalidade das paixões”. O que então aconteceu para que essa ênfase nas paixões políticas tenha sucumbido a um critério normativo de racionalidade?

Um dos principais responsáveis por essa mudança de orientação deriva de uma reação ao legado do romantismo. Por trás de um projeto de crítica à modernidade e às promessas de progresso associados ao modelo iluminista de razão, o expressivismo romântico teve como uma de suas principais ambições suplantar a razão pela imaginação, desencadeando uma reviravolta nas propostas de racionalidade em vigor na modernidade.¹⁸ Aquilo que podemos chamar de potencial de libertação do 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

¹⁷ Hirschman, Albert O. (1977): *The Passions and the Interests: Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton: Princeton University Press.

¹⁸ Cf. Taylor, Charles (2001): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

consciência do Ocidente” (2013, p. 25). Em um esboço prévio ao que viria se tornar seu clássico ensaio sobre dois conceitos de liberdade – o “positivo” e o “negativo” –, Berlin se refere 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 conteúdo determinado 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”.

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.

Mas definir quais escolhas ou ações são “racionais” torna-se 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 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 quais critérios mínimos podem 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 Benjamin Constant a Isaiah Berlin, a defesa de uma noção moderna ou negativa de liberdade passou a ser entendida enquanto autodelimitação de teorias normativas em determinar ou mesmo opinar sobre quais conteúdos deveriam ser compreendidos como efetivamente “livres”. Essa que seria, por assim dizer, uma noção mais modesta de liberdade, defende sobretudo a não coerção para garantias de usufruto da liberdade individual, abstendo-se de qualquer interferência no horizonte de escolhas e preferências subjetivas. Nestas duas noções de limites – no que concerne à moral e ao modelo negativo de liberdade –, reside uma espécie de autocrítica da filosofia em determinar padrões de julgamento e discernimento entre diferentes conteúdos afetivos.

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 racionalidade 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. Não por acaso, grande parte da tradição liberal tomou os afetos ou como restritos ao âmbito privado ou, no limite, como perigosos para uma teoria normativa.¹⁹ Contudo, se a aposta liberal toma como norte o pluralismo, 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. Ainda que afetos possam apresentar um risco normativo para teoria normativas, prescindir deles trazem uma fragilidade de diagnóstico que, no limite, torna inócuo o próprio potencial normativo da crítica. É o que, partindo de premissas distintas, diz Chantal Mouffe ao confrontar este modelo de racionalidade:

O erro do racionalismo liberal é ignorar a dimensão afetiva que as identidades coletivas mobilizam e imaginar que essas supostas “paixões” arcaicas irão certamente desaparecer

¹⁹ A exceção que Rawls oferece em sua *Teoria da Justiça* (1999) para a legitimidade de uma crítica dirigida a padrões sociais chega a ser curiosa: crianças que vivem em comunidades religiosas isoladas de outras pessoas e da tecnologia. Nestes casos, e aparentemente somente neles, Rawls afirma que deve haver uma educação que permita que as crianças se tornem cidadãs que honrem os termos equitativos de cooperação social. Cf. *Justice as Fairness* (2001), IV, §47.4, p. 156-157).

com o crescimento do individualismo e o avanço da racionalidade (MOUFFE, 2011, p. 6).

Ainda que os desdobramentos que Mouffe vai encontrar sigam em uma direção distinta da que defendo, seu conceito de democracia agonística tenta resgatar a dimensão afetiva que perpassa o político. Mouffe volta, então, sua atenção a uma análise das relações de poder que fazem com que conceitos virem normas, não apenas no sentido dado por Foucault, como também em pressupostos aparentemente tão distintos como as de Carl Schmitt:

No que diz respeito a conceitos políticos decisivos, interessa justamente quem os interpreta, define e aplica; quem, através da decisão concreta, diz o que é paz, desarmamento, intervenção, ordem pública e segurança. Uma das manifestações mais importantes da vida legal e espiritual da humanidade em geral é o fato de que aquele que possui o verdadeiro poder é capaz de determinar o conteúdo dos conceitos e das palavras. *Cæsar dominus et supra grammaticam*: César também é senhor da gramática (SCHMITT, 1940, p. 179).⁴⁶

Schmitt vê no conceito de *nomos* um sentido que é anterior à separação entre norma e fato, facticidade e validade. No vocabulário que estou utilizando, falar em outros *nomos* e *topos* significa se perguntar sobre outras formas de circulação dos afetos, outras formas de ser afetado, passando a constituir novos dispositivos ou interfaces disponíveis – o que poderíamos entender hoje como plataformas que limitam e definem as configurações possíveis do que entendemos por liberdade.²⁰

Mas há uma outra direção de crítica ao liberalismo. 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 particulares de vida boa. Essas abordagens têm em comum a premissa de que nossas escolhas – e, se quisermos, as narrativas que oferecemos de nós mesmos – são indissociáveis de uma

²⁰ Também teorias contratualistas podem ser entendidas como esse acordo prévio de um vocabulário comum, tudo isso tomado como um experimento de pensamento: não existe, de fato, nada como um acordo, assim como nunca houve contrato. O que existe são normas implicitamente como regras, e que, como tais, antecedem qualquer noção de liberdade. De antemão, esse conjunto de regras – sejam elas normas jurídicas ou sociais – não está à disposição do sujeito, que não poderá agir apenas conforme a sua vontade quando esta entra em conflito com a lei.

normatividade imbuída nas práticas sociais, nos lembrando um conhecido aforisma de Theodor Adorno em sua *Minima Moralia*: “Não existe vida correta na falsa” (2005, §18). 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 debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth, discutirei as dificuldades de se conciliar, por um lado, imanência 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.

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. No debate sobre o conceito de lugar de fala, tornou-se controverso o alcance da compreensão e mesmo da crítica a injustiças por quem não detém a experiência. Uma primeira maneira de lidar com esses impasses levantados pela experiência como pré-condições da crítica é o de distinguirmos duas dimensões do problema. A primeira, que podemos chamar de *político*, refere-se à crítica a relações estruturais de dominação e às lutas por ocupação de espaço e visibilidade, além de por reconhecimento de *quem* fala – como na história que Lélia Gonzalez conta do lançamento de um livro sobre negritude, que ela definiu como um encontro de brancos para falar de negros.²¹ Um livro de pessoas brancas para falar sobre pessoas negras. 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 fuzuê – um desconcerto naquela experiência aparentemente muito bem ordenada sob uma racionalidade excludente, que faz ver que, por trás da suposta normalidade, algo está fora de lugar.

²¹ Gonzalez, Lélia: Racismo e sexismo na cultura brasileira. In Lima, Márcia; Rios, Flavia (eds.) (2020): *Por um Feminismo afro latino-americano*. São Paulo: Zahar, p. 75.

Já um segundo sentido, mais intrincado, refere-se ao primado da *experiência como pré-condição da crítica*. Neste caso, a pergunta sobre de onde se fala não se refere somente à ocupação de um espaço, mas à perspectiva particular da experiência.²² 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 indissociáveis. 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, outras 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. Concluo com a defesa de que a teoria deve incluir novas narrativas enquanto elas permitem identificar pontos cegos de noções de justiça e, com isso, ampliar o vocabulário da justiça disponível.

Por outro lado, argumento que experiências e narrativas não trazem em si os critérios da crítica. Temos aí ao menos dois sentidos distintos de dizer que a experiência não é “condição” da crítica. Um primeiro sentido indica que a crítica deve ser ligada a um conjunto privilegiado de experiências – ou seja, que a crítica depende de “afetos vividos”. Já um segundo aspecto consiste em presumir que o sujeito que faz a experiência detém também a compreensão de relações estruturalmente injustas. Enquanto o primeiro sentido refere-se à experiência como condição *necessária* para a crítica, no segundo caso ela seria uma condição *suficiente* da compreensão. Mas, de fato, é preciso haver a experiência da injustiça para dizer que de fato há injustiça? Ou, no segundo caso: se eu sinto a injustiça em primeira pessoa, isso significa dizer que há injustiça? Se muitas vezes biografias e experiências são narradas e sentidas de

²²No seu livro *O que é lugar de fala?*, Djamilia Ribeiro (2017) 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 histórico e socialmente. Nesta acepção, por exemplo, uma mulher branca não deve ser criticada, a priori, por se solidarizar ou se engajar pela luta dos direitos da mulher negra; no entanto, esta postura deve ser acompanhada pela percepção de que o reconhecimento ou visibilidade de uma mulher branca na nossa sociedade é diferente do de uma mulher negra.

maneira turva, conflitiva 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 simples e aparentemente tautológica de responder essas 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. Isso faz com que seja possível se referir a narrativas e afetos através de uma pluralidade e uma dinâmica menos rígidas e menos identitárias. Tal ambivalência dos afetos torna igualmente ambígua seu uso em uma teoria normativa. Mais do que isso: as formas de que dispomos para sentir e narrar nossas experiências singulares dependem de um vocabulário que me antecede enquanto sujeito e que, portanto, não é propriedade do próprio indivíduo.

Em contraposição a este modelo, entendo que devemos resgatar o potencial *social* da crítica. Nesta tradição, que em grande parte remete a Hegel – e que coloco em diálogo com Wittgenstein –, 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 nossos desejos, deslocando o enfoque de sua análise 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.²³ 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 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

²³ Para uma análise sociológica sobre a relação entre afetos a partir de normas e padrões sociais, cf. Norbert Elias, *O Processo civilizatório* (2000a), os *Estabelecidos e os outsiders* (2000b); cf. ainda Robin Celikates (2009): *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus.

podem ser enfrentados a partir de um sentido de crítica direcionado não aos próprios sentimentos particulares, tampouco ao indivíduo compreendido a partir das noções de identidade e propriedade, mas aos vocabulários de articulação desses afetos.

Hegel eleva a filosofia como a capacidade de apreender racionalmente toda a realidade, passando ao lugar de intérprete não mais dos conflitos de interesses entre indivíduos, mas de uma ordem lógica do mundo, cuja tarefa filosófica é então apreendê-lo racionalmente. As consequências mais contundentes disso no plano da crítica social são as de esvaziamento da ação e das paixões diante de uma concepção metafísica da história. Mas há um outro Hegel que permanece atual diante de impasses e tendências que têm sido vistas recentemente. Um Hegel que escreve que nada de grande no mundo foi feito sem paixão (1986, p. 38), e que encontrou na experiência e nos padrões e normas imanentes às práticas sociais a possibilidade de redescrevermos nossa gramática da liberdade (1971; 1989). Esse Hegel percebeu que deveríamos deslocar o horizonte do vocabulário liberal para o que antecede o indivíduo. Não porque com isso deve-se esvaziar a subjetividade, mas porque as próprias noções de responsabilidade e liberdade individual esbarram nas contingências de um vocabulário social que faz com que igualmente as contingências das biografias sejam essas e não outras. Diante dos atuais curto-circuitos sobre os critérios da crítica – em particular, a 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 semânticas e ao mesmo tempo políticas, um tipo de dinamismo que compreende normativamente a construção histórica de nossas práticas sociais.

Tal sentido de crítica dos afetos pode contribuir para uma análise de experiências subjetivas sem negligenciar a contingência e os limites de narratividade no âmbito de uma teoria social normativa. Além disso, ao me voltar para esse nível de compreensão do horizonte semântico de articulação dos afetos, tenho em vista deslocar o tema dos afetos do âmbito moral (enquanto estritamente 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 fatores sociais, e que, portanto, deveriam ser igualmente

enfrentados a partir de mudanças estruturais da sociedade.²⁴ Identificar e nomear formas sociais de sofrimento significa confrontá-las a partir de uma teoria normativa das instituições, explicitando suas causas implícitas, que, como mostra Judith Shklar, permitem deixar de vê-los como mero infortúnio e passar a tratá-los como questão de justiça.²⁵ 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.

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 as formas de sentir e conceituar a injustiça – seja enquanto experiências e relatos, ou ainda como eles chegam à teoria –, precisamos reterritorializar e redescrever formas de sentir e estar junto. O potencial seja de relatos como de teorias em oferecer um novo vocabulário, 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.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W. (2005): *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. London: Verso.
Berlin, Isaiah: Two Concepts of Liberty. In Hardy, Henry (ed.) (2002): *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press

²⁴ Sobre isso, 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, provocadas pela organização social baseada na exploração econômica ou na dominação política de muitos por poucos” (2019, p. 48).

²⁵ Cf. Shklar, Judith (1990): *The faces of injustice*. London/New Haven: Yale University Press.

- BENJAMIN, Walter (1987): *Experiência e Pobreza. Magia e técnica, arte e política*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense.
- BRUNNER, Josej (2014): *Die Politik des Traumas: Gewalterfahrungen und psychisches Leid in den USA, in Deutschland und im Israel/Palästina-Konflikt*. Berlin: Suhrkamp.
- CAMPELLO, Filipe (2018): ¿Cómo diagnosticar injusticias? Sobre el problema de la 'trascendencia-inmanencia' en Nancy Fraser y Axel Honneth. *Theorein. Revista de Ciencias Sociales*. 3(3), 145-167.
- CELIKATES, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus.
- DEMMERLING, Christoph; Landweer, Hilge (2007): *Philosophie der Gefühle: von Achtung bis Zorn*. Stuttgart [u.a.]: Metzler.
- DESCARTES, René (2015): *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martin Fontes.
- ELIAS, Nobert (2000a): *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* Oxford/Malden, MA/Carlton: Blackwell Publishing.
- _____ (2000b): *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma Pequena Comunidade*. São Paulo: Zahar.
- FORST, Rainer (2011): *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press.
- _____ (2014): *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge: Polity Press
- FRANK, Robert H. (1988): *Passions within reason. The strategic role of the emotions*. New York: Norton.
- FRICKER, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- FURTADO, Celso (2019): *Diários Intermitentes: 1937-2002*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HALL, Cheryl (2005): *The Trouble With Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason*, London: Routledge.
- HARTMANN, Martin (2010): *Gefühle: Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt a. M.: Campus.

Hegel, G.W.F. (1971a): *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

_____ (1971b): *Grundlinien der Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

_____ (1989): *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

_____ (1986): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

_____ (1991): *Elements of the Philosophy of Right*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

HIRSCHMAN, Albert O. (1977): *The Passions and the Interests: Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton: Princeton University Press.

HOGGETT, Paul; Thompson, Simon (2012): *Politics and the emotions. The affective turn in contemporary political studies*. New York: Continuum.

HONNETH, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte: Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

_____ (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

GONZALEZ, Lélia: *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In Lima, Márcia; Rios, Flavia (eds.) (2020): *Por um Feminismo afro latino-americano*. São Paulo: Zahar.

LOSURDO, Domenico (2006): *Contra-história do liberalismo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.

KINGSTON, Rebecca, Ferry, Leonard (eds.) (2008): *Bringing the Passions Back In: The Emotions in Political Philosophy*. Vancouver: UBC Press.

KRAUSE, Sharon (2008): *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton: Princeton University Press.

MAQUIAVEL, Nicolau (2010): *O Príncipe*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

MOUFFE, Chantal (2011): *On the Political*. London/New York: Routledge.

NUSSBAUM, Martha C. (2013): *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

REICH, Wilhelm (1988): *Psicologia de Massas do Fascismo*. São Paulo: Martins Fontes.

PRINZ, Jesse (2008): *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

RAWLS, John (1999): *A Theory of Justice (Revised Edition)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____ (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

RIBEIRO, Djamila (2017): *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento.

RORTY, Amélie (ed.) (1980): *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press.

RUDA, Frank (2011): *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*. Konstanz: Konstanz University Press.

SCHMITT, Carl (1940): *Positionen und Begriffe*. Berlin: Duncker & Humblot.

SHKLAR, Judith (1990): *The faces of injustice*. London/New Haven: Yale University Press.

SMITH, Adam (2004): *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.

SOLOMON, Robert C. (2003): *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. Oxford / New York: Oxford University Press.

SOUSA, Ronald de (1987): *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA: The MIT Press.

SOUZA, Nelsa Santos (1983): *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

TAYLOR, Charles (2001): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WALZER, Michael (2006): *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven: Yale University Press.