PPGFil
perspectiva filosófica
Universidade Federal de Pernambuco

v. 51 n. 2 (2024): Crítica dos afetos

Submetido em: 01 jul 2024
Aceito em: 22 ago 2024

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

https://doi.org/10.51359/2357-9986.2024.264188

Os limites da crítica entre a teoria e os afetos: O começo de uma resposta

The Limits of Critique Between Theory and Affects: The Beginning of a Response

Filipe Campello[1]
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

RESUMO

No artigo, Filipe Campello responde às críticas recebidas no dossiê sobre seu livro Crítica dos Afetos. O autor reflete sobre a tensão entre preservar tradições teóricas e a necessidade de afastar-se delas, especialmente em relação a conceitos como racionalidade, universalidade e os limites do escopo das teorias normativas. Retomando a distinção entre duas ordens de justiça – reconhecimento epistêmico e critérios de justificação –, o autor visa esclarecer os principais argumentos do livro, destacando a relevância de reformular o vocabulário político dominante. Mais do que esgotar a discussão, o autor pretende dar continuidade a uma proposta de debate de ideias com campos distintos de desdobramento.

Palavras-chave: Afetos Crítica. Justiça. Narrativas. Sofrimento.

ABSTRACT

In the article, Filipe Campello responds to the criticisms received in the dossier about his book *Critique of Affections*. The author reflects on the tension between preserving theoretical traditions and the need to distance oneself from them, particularly concerning concepts such as rationality, universality, and the limits of normative theory scopes. Revisiting the distinction between two orders of justice – epistemic recognition and justification criteria – the author aims to clarify the main arguments of the book, highlighting the relevance of reformulating the dominant political vocabulary. Rather than exhaust the discussion, the author intends to continue a proposal for debating ideas with different fields of development.

Keywords: Affects. Critique. Justice. Narratives. Suffering.

[1] E-mail: filipe.campello@ufpe.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1954-0421.

O maior privilégio de um autor ou autora é ver suas ideias suscitando um debate. Sou muito grato aos colegas pelo engajamento teórico que depositaram em dialogar com o meu livro *Crítica dos afetos*. Reações como essas são importantes porque nos ajudam a ver aspectos que teríamos dificuldade de alcançar por conta própria devido nossa capacidade de nos distanciarmos de nossas próprias referências. Considero fascinante no esforço teórico justamente essa capacidade de transcender convicções, reconhecendo as razões das críticas. É isso que nos faz, afinal, pensar. Assim, vejo este texto como uma oportunidade de esclarecer melhor alguns argumentos que – como os artigos de resposta me fizeram perceber – ainda estavam pouco desenvolvidos. Já outros provavelmente mantêm algum tipo de discordância, igualmente produtiva para um debate que não se reduz a consensos.

Em sua pluralidade, os comentários atestam que o livro foi uma espécie de acerto de contas com uma tradição que, como não poderia deixar de ser, é aquela que atravessou minha formação. Parto da inquietação com esse lugar e com essa formação remete ao que hoje podemos chamar de o problema do cânone, não apenas enquanto representatividade, sobre quais referências utilizamos, mas também uma questão filosoficamente instigante que me motivou a escrever o livro: como podemos reconhecer que há relações desiguais nas reivindicações normativas de diferentes discursos sem abdicar de um terreno comum da crítica?

As críticas que recebi apontaram para uma tensão que, ao meu ver, tem atravessado tendências distintas no debate de ideias: enquanto algumas delas tendem a uma certa defesa da tradição, outras, ao contrário, mostram que eu poderia ser mais incisivo no afastamento dessa mesma tradição. Por um lado, questões que envolvem a persistência daquilo que Niklas Luhmann chamava, como bem lembrou Pablo Holmes, de teorias velho-europeias, e, por outro, críticas situadas no que chamei de virada narrativa – abordagens que de maneira mais ampla se ligam aos debates “anti”, “de” e “contracoloniais”.

Vejo os comentários reunidos neste dossiê como um bom exemplo dessa disputa em torno de conceitos como racionalidade ou universal e as pressões por revisão ou recusa desses mesmos princípios. Na maneira que encontrei de lidar com esse emaranhado de problemas, propus uma distinção (sobretudo analítica, já que entendo como interligadas) entre dois sentidos de justiça: enquanto questões de reconhecimento epistêmico situam-se em uma primeira ordem da justiça, disputas

pela definição dos critérios de justificação ligam-se a uma segunda ordem. Quis mostrar que, embora hajam boas razões nas críticas ou na resistência tanto a uma tradição quanto a outra, estas podem ser, na verdade, resultado de confusões conceituais ou sobre o que exatamente estamos querendo criticar em cada uma delas.

Meu argumento então se desdobra em duas direções: injustiças de primeira ordem e em torno da crítica ao vocabulário social onde se inscrevem narrativas singulares. No percurso do argumento, talvez por uma fixação maior diante de um certo esgotamento do vocabulário político, foquei na questão da reformulação desse vocabulário e em como podemos ser afetados de outras maneiras. Deveria ter ficado mais claro que, ao menos em parte, esse vocabulário novo, enquanto apagado por um discurso dominante, pode já existir.

É o que **Raissa Ventura** apontou em seu comentário, sugerindo que eu posso ter sido seduzido pelo que Harold Bloom chamou de "ansiedade da influência". Em diálogo com os trabalhos de Saidiya Hartman, em particular Vênus em Dois Atos, Raissa questiona, oportunamente, quais ideias e filósofos queremos ressuscitar. A questão de Raissa sugere um interessante diálogo com a distinção que propus entre a primeira e a segunda ordem de justiça. No que se refere a um problema de primeira ordem, encontramos violência não apenas na descrição do que já está no arquivo, mas também na violência do recorte de visibilidade que determina quais narrativas podem ser encontradas nos arquivos. A reconstrução do silenciamento torna-se mais difícil devido à ausência de registros que relatam a violência por trás desse apagamento. Como na pergunta de Hartman citada por Raissa, "é possível construir um relato a partir do 'lócus da fala impossível' ou ressuscitar vidas a partir das ruínas?" (Hartman, 2020, p. 16). Assim escreve Hartman:

> Escavar os escombros do arquivo a contrapelo da história oficial, [...] ouvir inclusive aquilo que não pode ser dito pelo arquivo ou aquilo que não pode ser colocado em narrativas em primeira pessoa ou mesmo em palavras ditas, [...], na busca pelas possibilidades de (re)contar, no plano da expressão e da representação, as falas que poderiam ter sido ditas ou as vozes continuamente abafadas, aquelas que até agora foram descritas como gritos, como gemidos desordenados. (Hartman, 2020, p. 17-19).

Vejo, contudo, uma diferença de foco no problema das injustiças epistêmicas: enquanto Hartman volta-se para um recorte mais histórico em torno de como podemos contar o passado sem negligenciar os silenciamentos envolvidos nas fontes

narrativas disponíveis, meu enfoque é mais normativo, referindo-se a como experiências e relatos podem ser indicadores de injustiça. Penso que, aqui, me aproximo mais do conceito de "fabulação crítica" – um segundo ato de Hartman que se distancia dos relatos dominantes com vistas a propor uma nova representação possível.

No que se refere às narrativas silenciadas, mencionei dois casos de injustiças de primeira ordem no contexto brasileiro: o único relato em primeira pessoa de um negro escravizado e as cartas em tupi do período da expulsão dos holandeses de Pernambuco em 1754. Estes teriam sido documentos importantes para compreender a história da colonização no Brasil, mas que apenas recentemente foram traduzidos e inseridos na história "oficial" escrita – ou seja, relatos que não encontraram lugar nos arquivos. São casos em que a superação da injustiça epistêmica se torna duplamente difícil: não estamos lidando apenas com injustiças do presente, mas também com aquelas do passado. Histórias que já não podem mais ser ressuscitadas; dívidas, como diz Denise Ferreira da Silva, impagáveis.

Superar injustiças de primeira ordem não significa, contudo, apenas "dar voz a alguém". A estratégia de Davi Kopenawa, por exemplo, reivindica tanto um sentido de tradução quanto de reconhecimento epistêmico, pois ele não deseja que sua visão de mundo se reduza a um relato de interesse antropológico. Tampouco deve-se assumir que a tradução deve assumir um encaixe perfeito? em categorias prévias, lembrando o que Edouard Glissant chamou de "direito à opacidade". Ao invés de pensar essas relações como de um reconhecimento assimétrico - quem reconhece e quem é reconhecido – a proposta de um pacto etnográfico entre Davi Kopenawa e Bruce Albert tem como objetivo que a cosmovisão yanomami possa adquirir força normativa. Trata-se de uma maneira de repensar o político,fazendo-a valer mais do que mero relato.

Por um lado, superar injustiças epistêmicas (ou de primeira ordem) dependeria, em um sentido que lembra Foucault e de sua recepção crítica por Gayatri Spivak ainda no início da década de 1980, da compreensão de estruturas de poder que perpassam a circulação do conhecimento – ou seja, quem pode falar em nome da razão. Na leitura que proponho, isso não é apenas uma questão de legitimação, senão de explicitar como o vocabulário eurocentrado definiu um sentido de modernidade que atravessa nosso horizonte normativo para responder aos problemas postos

pela própria modernidade. Isso se refere sobretudo a como experiências circunscreveram-se a um horizonte semântico orientado por conceitos como identidade e propriedade. Por outro lado, e aqui reside o que considero uma das principais teses do livro, não há passagem imediata entre esse vocabulário e um segundo nível de normatividade. Este está em disputa quando nos referimos ao que seriam normas justas ou moralmente justificáveis.

O fio condutor dessa recepção parte da ideia de que práticas aparentemente privadas são sempre atravessadas por um horizonte normativo compartilhado: linguagem, hábitos, instituições que estabelecem modos de sermos afetados e como reagimos a esses afetos. Ao mesmo tempo que defendo que essa gramática é sempre situada historicamente – ou seja, dá-se desde um vocabulário socialmente partilhado – me refiro a essa tese da indissociabilidade entre afetos e política enquanto trazem um sentido atemporal e acontextual. Ou seja: o que se pretende dizer com o papel de teorias normativas deveriam alegadamente valer para um artesão do século IV a.C. em Siracusa, um comerciante inglês no início da mercantilização, ou um xamã yanomami no século XXI.

Por outro lado, o desdobramento dessas intuições também pode ter resultados diferentes daqueles autores, inclusive alertando para problemas e limites dessas mesmas teorias. Aqui penso que essa abordagem dos afetos não apenas descreve uma normatividade no sentido de como jogamos certas regras de um jogo de linguagem, tampouco considera essas regras como meramente contingentes – como quer Richard Rorty –, senão sugerem que afetos são políticos porque estão situados dentro de contextos de interesse e poder. É por isso que, quando recorro ao dito latino *Cæsar dominus et supra grammaticam* (“Cesar também é senhor da gramática”), quero insistir que o vocabulário é também um problema político, pois depende de relações normativas que estabelecem quais conceitos permanecem e quais são reprimidos. Certamente, as consequências que retiro disso diferem-se daquelas sugeridas por alguém como Carl Schmitt, já que proponho uma gramática que permita a ampliação do horizonte de ação de maneira mais horizontal, em que pressões de correção emergentes da própria sociedade possam encontrar tradução através das instituições. Um poder que, em um sentido mais difuso de normatividade, atravessa imanentemente o vocabulário que temos à nossa disposição.

Em sentido próximo ao de Raissa, entendo também a proposta de **Eraldo dos Santos** de que "um cânone mais amplo nos permitiria pensar a questão da transformação do vocabulário político em contextos revolucionários de outra forma". Eraldo questiona se minhas conclusões seriam as mesmas se eu partisse, por exemplo, das reflexões de Fanon sobre a Revolução Argelina, da experiência dos escravizados na Revolução Haitiana ou na Revolta dos Malês.

Gostaria de ouvir mais sobre de Eraldo o que ele pensa a respeito dessas possíveis diferenças de conclusões. É verdade que alguns autores e autoras permaneceram periféricos ao longo dos argumentos apresentados no livro. Por outro lado, mesmo nos autores europeus com quem dialogo, indico um certo esgotamento do vocabulário liberal. O próprio Hegel, como sabemos, não apenas foi um crítico do liberalismo tal como posto no seu tempo, mas também um teórico importante para Fanon e outros pensadores decoloniais.

Novamente, penso que o que está em jogo é um sentido propositivo da ampliação do cânone como ampliação (ou retificação) de conceitos, de transformar o horizonte do nosso vocabulário político e as formas como somos afetados. De fato, interlocutores como os da "teoria crítica tradicional" fazem parte desse acerto de contas que considero ter sido parte de minha formação. Quando recorro a eles, ou mesmo a Hegel ou Wittgenstein, o que proponho são menos leituras exegéticas de seus textos e mais como determinadas intuições podem servir de aliadas teóricas. Em trabalhos mais recentes, propus por exemplo o que Hegel poderia ter aprendido com um xamã yanomami, invertendo de maneira mais radical os recortes centro vs. periferia do discurso filosófico (Campello, 2024).

Não estou convencido de que devemos abdicar de nosso vocabulário sem de fato oferecer razões internas que justifiquem as demandas ligadas às experiências vividas. Isso porque considero que em qualquer tradição, mesmo naquela dita canonizada, é preciso distinguir razões internas de justificações e "razões externas". Por razões externas, entendo o problema que mencionei como de primeira ordem – ou seja, quando a validade de um argumento (ou de uma cosmovisão) se dá por razões outras do que o próprio argumento. Para usar uma palavra, por razões de poder. A questão é que os critérios de validação já podem apresentar vieses excludentes – pelos quais entendo algo próximo do que Miranda Fricker chama de privilégio epistêmico corretivo. Foi o que sugeri em relação às soluções procedi-

mentais no sentido de Rawls ou Habermas: quando assumimos de antemão os critérios de racionalidade que balizam os próprios processos de legitimação de um argumento ou visão de mundo, o procedimento corre o risco de se tornar uma camisa de força.

As questões de como razões internas poderiam oferecer um quadro mais justo de segunda ordem é o que entendo na crítica de **Ana Cláudia Lopes**. Ao destacar o trecho onde proponho a passagem da "fixação na universalidade para semânticas paralelas que permitam compartilhar um tempo e espaço comuns", Anita (como carinhosamente a chamamos) tem razão ao afirmar que essa é uma tese forte e pouco explorada no livro. Ela desloca o pêndulo, por assim dizer, para o aspecto mais universalista por trás das demandas morais e sugere que eu acabo me enredando na obsessão metacrítica que pretendia criticar – para recordar a imagem de Hegel mencionada por ela, na preocupação excessiva em aprender a nadar antes de pular na água.

Diferente de outras distinções usuais entre primeira e segunda ordem, meu uso não se refere a uma segunda instância, digamos, "metateórica", mas à distinção entre sujeito e conteúdo do discurso. Se descartarmos o reconhecimento epistêmico, no primeiro caso, ou a justificação moral, no segundo, acabamos por nos fixar em uma abordagem unilateral que incorreria em diferentes sentidos de injustiça: no primeiro caso, epistêmica; no segundo, tornaria impossível qualquer disputa em torno dos critérios de justiça. Ao propor essa distinção, minha intenção era demonstrar que abordagens ligadas à virada narrativa não devem abandonar o horizonte de comunicabilidade próprio a um debate de segunda ordem. Ou seja, questionar os pressupostos do que está em jogo quando falamos de razão não significa rejeitar a capacidade de partilhar experiências e narrativas, abdicando de um terreno comum para a crítica. É por isso que o livro coloca em questão os riscos de curto-circuito ou de autoritarismo moral ao encontrar nas próprias experiências essa justificação – precisamente aquilo que Anita chama de "antiuniversalismo particularista, sentimentalóide e potencialmente reacionário" (p. 2).

A tarefa de uma crítica dos afetos é, portanto, por assim dizer analítica, no sentido familiar a Kant, uma vez que entendo essas duas ordens como imbricadas. E isso também resulta em seu caráter ambivalente. No caso das viradas narrativas, uma primeira parte do livro defende que não há nem crítica nem justificação ime-

diata baseada na experiência – seja esta europeia ou decolonial. Como demonstra o próprio conceito de injustiça hermenêutica, mas também conceitos encontrados na tradição ligada ao hegelianismo de esquerda, como ideologia, reificação ou patologia social, há diferentes maneiras de tornar relações de injustiça naturalizadas em práticas e normas sociais (ou o que entendo por gramática).

Penso que não devemos decidir de antemão "quais valores ou quais princípios orientam a escolha de certas concepções substantivas (isto é, orientam a escolha de certas concepções de primeira ordem)." Diferente de trabalhos ligados ao construtivismo moral, não tive intenção de escrever um livro que oferecesse princípios da justiça. Então, por "primeira ordem" quis indicar um ponto de partida – *first things first* – em sentido mais negativo ou de antessala, referindo-me à autocrítica da teoria, ou seja, a quando a própria definição de critérios de segunda ordem só foi possível a partir de injustiças epistêmicas.

Quando defendo, portanto, a complementaridade entre teoria e narrativa, é por acreditar que tanto uma quanto a outra (sobretudo quando em relação) têm o potencial de oferecer novos vocabulários. No pêndulo entre teoria e narrativas, optei por um certo sentido mais modesto de teoria normativa, onde os critérios permanecem publicamente em disputa. Talvez por isso o livro seja mais sobre a primeira ordem de injustiça do que propriamente uma tentativa de oferecer uma teoria detalhada sobre como podemos, afinal, nomear experiências de sofrimento como de injustiça.

Com isso, entendo meu projeto como uma engenharia conceitual mais pragmática, próximo do que fazem o segundo Wittgenstein ou os hegelianos de Pittsburgh ao buscar explicitar o que está implícito em nossas práticas. Um uso de normatividade imanente "entre" a normatividade dos relatos e a das práticas sociais, onde o campo semântico dos relatos já é atravessado por uma gramática de práticas sociais. Ou seja, não procuro oferecer critérios normativos fortes, tampouco tenho a intenção de aliviar o sofrimento – não acho que a teoria de fato tenha condições de fazer isso. No capítulo intitulado "Paixão e revolução", procurei responder em que medida o potencial "terapêutico" de uma teoria normativa "imanente, apontado acima, escaparia do conformismo e até mesmo do quietismo político. No exemplo que mencionei de Martin Luther King na luta pelos direitos civis, seu discurso não era de deslegitimação da raiva diante das experiências de ra-

cismo, mas de como ela poderia ser um motor estratégico de transformação política.

Aqui adentramos um dos problemas que me parecem mais difíceis, e que Kant e Hegel – para citar dois filósofos desse diálogo da modernidade que chega à teoria crítica – enfrentaram com soluções distintas. Análogo ao movimento do jovem Hegel ao Hegel da *Filosofia do Direito*, o movimento teórico que Honneth propõe de *Luta por reconhecimento* a *O direito da liberdade* pretende encontrar esses critérios imanentes ao desdobramento histórico. Esta história é, como sabemos, a história das instituições da modernidade na Europa, cujo progresso da liberdade se deu concomitantemente com projetos de colonização, dominação e escravização de outros povos fora do continente europeu.

Restringir-se à modernidade europeia não é, portanto, uma questão contingente. Diante do colonialismo, uma reconstrução normativa da modernidade não teria como justificar a liberdade como motor da história. Hegel só pôde legitimar um movimento de densificação da liberdade ao apagar o que estava acontecendo fora da Europa. Daí a necessidade de recorrer a um sentido específico (e excludente) de racionalidade, tornando possível afirmar que a liberdade só estava disponível historicamente aos sujeitos racionais. Que discursos fora da Europa sejam vistos como inferiores diante desse modelo de razão foi, portanto, parte essencial do próprio conceito de liberdade. É por isso que defendi que o problema da exclusão epistêmica de quem pode falar em nome da razão é uma questão de primeira ordem, pois se refere não apenas a uma questão estritamente epistêmica, mas também às consequências materiais e políticas de projetos de dominação.

Em sua defesa de Kant diante de Hegel, Anita menciona trabalhos como o de Kleingeld (2014), observando que, sobretudo a partir da metade da década de 1790, Kant teria não só modificado, mas aprimorado suas posições em relação ao racismo, ao colonialismo e à escravidão. Ela destaca que um importante desdobramento na filosofia kantiana foi como critérios como raça ou outras características passaram a ter, pragmaticamente, relevância no plano do direito dos povos. Anita lembra um aspecto de fato importante nas reconstruções de um pensamento: que filósofos e filósofas podem mudar as ideias que defendem, pensar diferente.

Por não ser o foco do livro, meu engajamento com Kant pode ter ficado de fato pouco cuidadoso, reduzindo essa interlocução praticamente a uma nota de ro-

dapé. O objeto de minha crítica – é verdade que com uma certa dose de ironia – não se dirigiu tanto ao interesse de Kant por culturas diversas, ou mesmo sobre a defesa da paz perpétua. Há certamente pessoas que, mesmo sem precisar sair de seu próprio contexto, são sensivelmente solidárias, assim como pessoas muito viajadas podem permanecer insensíveis e manter todo tipo de preconceito e posições de privilégio. Meu foco no recorte epistêmico de centralidade e periferia do discurso não se refere tanto ao interesse de Kant por essas culturas, mas à tendência do pensamento alemão (ou prussiano) dos séculos XVIII e XIX de reduzir esse interesse a um caráter antropológico e em certo sentido fetichizante. Não me parece que nem Kant nem Hegel estavam interessados em saber o que de fato esses povos pensavam, ou seja, o que eles teriam a dizer sobre eles mesmos e sobre suas visões de mundo, sobretudo naquilo que poderiam oferecer de potencial corretivo para aquilo que o "centro" assumia como critérios de justificação moral, justiça, direito, sujeito, natureza, etc.

Assim também meu engajamento teórico com Hannah Arendt teve como objetivo demonstrar um contraponto diante da filosofia da história hegeliana. Para Arendt, tanto Hegel quanto Robespierre, ao optarem por uma visão necessitarista da história – uma marcha irrefreável da liberdade –, teriam esvaziado a ação de seu potencial de transformação política. Aqui, a escolha por trazer Kant a esse debate é minha, no que entendo que foi o deslocamento do critério de progresso das paixões revolucionárias dos próprios atores da revolução para o sentimento de entusiasmo de seus espectadores no país vizinho. Nisso, o sentimento do espectador – e aqui é minha interpretação – incorreria em um tipo de recorte de centro epistêmico análogo ao que propus ao longo dos capítulos anteriores. Ainda que Kant defenda o sentimento de "*participação* segundo o desejo [Wunsch], a qual beira o entusiasmo", eu me pergunto se esse sentimento de comunicabilidade da terceira crítica – que, aliás, penso ser um dos pontos que mais me aproxima de Kant – acabaria por estar ligado a um sentido de desinteresse característico do juízo estético. Essa questão exigiria voltarmos mais detidamente ao que Arendt propõe em torno da terceira crítica – um debate que acho muitíssimo instigante, mas que extrapolaria o escopo do livro, e que eu certamente não conseguiria analisar tão bem quanto Anita.

Os detalhamentos de uma justiça de segunda ordem também foi um ponto mencionado no comentário de **Pablo Holmes**. Por ocasião do lançamento do livro em Brasília, uma semana após o fatídico 8 de janeiro, lembro que Pablo mencionou que havia gostado de que eu não ofereci uma resposta conclusiva diante do emaranhado de critérios normativos, ponto de partida do livro. Aquilo que, sob outras interpretações, seria um ponto fraco, ele partilha, digamos assim, de maneira mais entusiasmada.

Agora vejo um desdobramento dessa percepção, aparentemente paradoxal dada as condições do que estava acontecendo em Brasília. Como um livro sobre afetos políticos não deveria de antemão definir os critérios da crítica? Para mim, o problema é que há um limite da teoria em insistir nessa crítica, e do que considera razões e justificações. Certamente, por mais que se faça esse esforço, muitas das pessoas acampadas em frente aos quartéis tinham *para si mesmos* boas razões para não se sentir representado pelas instituições, justificar suas ações, etc. Esse mesmo quadro de inconsistência pode ser alargado para diversas tentativas de autojustificação, onde a articulação de afetos políticos pretende ser ao mesmo tempo articulação de razões. Mais ainda: quais seriam esses critérios que justificariam a recusa das instituições das democracias liberais tais como emergiram nos processos de modernização?

A sugestão de Pablo de uma teoria ecológica da justiça parece-me muito convincente. Por "ecologia", Pablo não se refere apenas “às condições de sobrevivência da espécie humana em seu meio ambiente natural, mas também às condições epistemológicas e, por que não, cosmológicas da própria teoria da justiça: as formas como ela se relaciona com outras perspectivas com que convive no mundo”. Para além do que distingo como dois níveis de injustiça, Pablo propõe a incorporação de um terceiro nível, que chama de nível n. Diferente de um terceiro nível próprio às teorias construtivistas do universalismo, o nível n não estabelece nenhuma regra última de justificação. Em vez disso, o "nível n" propõe a introdução de uma forma de observação reflexiva dos limites de toda gramática de nível dois, ou seja, de toda e qualquer teoria da justiça, que deve ser registrada teoricamente e servir para uma auto-observação ilimitada (pois repetida em níveis n infinitos), reflexiva e cuidadosa acerca da parcialidade de toda noção de imparcialidade. Assumir que uma teoria da justiça será sempre insuficiente em suas pretensões de imparcialida-

de, e que, por isso mesmo, deve recusá-la, implica que uma teoria da justiça deve incorporar, nela mesma, a injustiça, no sentido de que, como entendi a proposta de Pablo, ela sempre será injusta. Uma teoria da justiça ecológica deve, assim, registrar, num nível mais reflexivo de observação, que a injustiça é parte necessária da justiça:

> É possível dizer que uma teoria moral que realmente faça justiça ao pluralismo deve reconhecer seu inescapável provincianismo e parcialidade. Por outro lado, tal aposta não implicaria, exatamente, abrir mão da própria ideia de imparcialidade necessária à ideia de uma teoria da justiça?

Essa é ao meu ver uma questão central. Em *Crítica dos afetos*, propus um esquema quádruplo de complementaridade recíproca entre teoria, narrativas, paixões e ação. "Teoria", aqui, não é tanto o trabalho normativo do teórico ou teórica da justiça (como é familiar às teorias construtivistas ou procedimentais), mas sim a explicitação do vocabulário – um sentido de normatividade mais fraco ligado a uma aposta na autocorretividade através de falhas e fracassos. A questão é: como um vocabulário radicalmente distinto poderia lidar com arranjos institucionais dos quais ele não pode simplesmente transcender?

Uma primeira possibilidade de resposta, provisória, seria distinguir dois planos: o fato de apontar um limite do vocabulário não impede, por exemplo, que movimentos "hackeiem" estrategicamente instituições. Supor que paradigmas sejam incomensuráveis não impediu que Ailton Krenak pintasse o rosto durante seu discurso na plenária na constituinte ou que diferentes etnias indígenas se mobilizassem para ocupar o congresso durante a votação do marco temporal.

Na proposta de Pablo, tenho a impressão que está em jogo em que medida o reconhecimento da insuficiência das pretensões teóricas normativas nos levaria a uma recusa do universal. Este tem sido um dos problemas filosóficos ao meu ver mais difíceis. No livro, deixei o problema em aberto justamente por não ter uma resposta convincente (uma abordagem vacilante, como disse Anita). Minha proposta foi a de que o universalismo tem uma força normativa, ou seja, que as disputas têm sempre a pretensão de serem "universalmente justificáveis", ainda que se mostrem que não o são: o universal menos como factual e mais como horizonte normativo. Sentido análogo ao argumento de Horkheimer, mencionado no livro, de que

não podemos abdicar das pretensões de nomear a escravidão como universalmente injustificável.

Mas Pablo me ajudou a perceber que há também um limite na segunda ordem, onde uma proposta de uma teoria ecológica da justiça oferece também um "vocabulário teórico [...] que informa sobre os limites de toda gramática moral de segunda ordem". Isso talvez não indique um limite do universalismo, mas nos faz reconhecer que as gramáticas serão inevitavelmente disputadas, assumindo um conflito inevitável não somente na primeira ordem (narrativas e experiências), mas na segunda ordem (cosmovisões). O desdobramento dessas hipóteses é algo que gostaria de continuar discutindo.

A indissociabilidade entre as injustiças de primeira e segunda ordem remete ao que **Mariana Kuhn de Oliveira** e **Ricardo Crissiúma** apontaram como problema da distinção entre as esferas morais e sociais. Se seguirmos a crítica de Nancy Fraser, o Honneth de *Luta por reconhecimento* recairia em uma ambiguidade moral ao assumir que experiências subjetivas – como aquelas atravessadas pelo sentimento de indignação – ofereceriam, por si só, as fontes normativas de uma teoria da justiça. Nesse sentido, entendo uma crítica dos afetos não apenas como uma demonstração de como nossas experiências são atravessadas pelo vocabulário social, mas também como uma articulação dessas experiências não é suficiente para nomeá-las como injustas. Em outras palavras, não há uma transição imediata entre os modos como somos afetados e um vocabulário político que será sempre disputado publicamente. Além disso, a própria disputa não é justa, pois já depende de processos de inclusão e reconhecimento que assumem critérios de racionalidade indissociáveis de relações de poder e de dominação.

Quando Honneth opta pela reconstrução normativa, concordo com Mariana e Ricardo que a "experiência passa a remeter mais diretamente a um campo semântico e não mais às estruturas da normatividade retiradas de uma antropologia social". De fato, em seus primeiros trabalhos, próximos a um sentido mitigado de naturalismo, como os ligados ao conceito de segunda natureza em Aristóteles e Hegel, Honneth situa sua antropologia social em um campo semântico com modos específicos de descrição da natureza humana. Ao recorrer à reconstrução normativa, seu foco metodológico deslocou-se de um viés antropológico para o grau em que as instituições incorporam a gramática da liberdade. Nisso, vê-se o paulatino distanciamento

de uma psicologia social, antes ligada aos trabalhos de Georg Herbert Mead, e mesmo de um papel mais preponderante da psicanálise, aproximando-se mais do Hegel da "Filosofia do Direito".

Esse movimento, contudo, não foi isento de problemas. Ao depositar todas as fichas na estratégia inspirada por Hegel de encontrar na própria história sua fonte normativa, Honneth corre o risco de autolegitimar aquelas transformações já identificadas como progresso. Minha abordagem, portanto, distingue-se da de Honneth enquanto entendo que uma teoria normativa da sociedade deve observar não apenas as experiências historicamente institucionalizadas, mas também aquilo que Hegel entendia por "solo" da liberdade em sua teoria da eticidade: práticas sociais, linguagem e hábito – no vocabulário hegeliano, o nexo entre espírito subjetivo e espírito objetivo. Isso permite, ao meu ver, ir além do vocabulário da liberdade incorporado ao longo da modernidade, reconhecendo também tensões de práticas sociais que não conseguem adquirir o mesmo estatuto normativo. Tais vocabulários não se circunscrevem a um modelo de racionalidade ou pertencimento a uma esfera pública partilhada enquanto comunicação, deixando transparecer outras formas de pertencimento, corpos, gestos e expressões antes excluídas de seu potencial semântico de correção do próprio vocabulário onde os conceitos de razão e liberdade foram inscritos (voltarei a essa questão sobre o sentido que atribuo à normatividade na resposta a Marcos Silva).

Isto também vale para a observação de que Honneth estaria consciente de que o alcance de sua reconstrução normativa valeria basicamente para a Europa e América do Norte. Enquanto tradições teóricas que falavam ao mesmo tempo de um particular com ambições universalistas, tenho minhas dúvidas se sua ambição teórica, mesmo que a indique assim, se veja efetivamente restrita a um contexto específico. É nesse sentido que penso que as contribuições teóricas periféricas podem ser produtivas, enquanto pensam a partir de formas de tensionamentos sociais que se diferem das contradições familiares ao contexto europeu de Estado de bem-estar social.

Outro ponto levantado é se o livro não se referia antes a uma crítica das “experiências particulares” do que propriamente dos afetos. De fato, não ofereço uma tipologia detalhada dos afetos – como raiva, medo, ódio, indignação – por dois motivos. O primeiro é que tenho em vista um sentido mais amplo de como somos afe-

tados e de como respondemos a isso, incorporando de maneira mais indireta experiências e narrativas, por assim dizer reflexivamente mais densas. O segundo motivo é que entendo os afetos como ambivalentes. O conceito de empatia, por exemplo, é aquilo que ao mesmo tempo nos aproxima de pessoas com quem já partilhamos certas identidades (língua, hábitos, crenças), como, inversamente, pode ser catalisador de violência enquanto cria um recorte "nós vs. eles". Dito de modo bastante conciso, o desafio das instituições democráticas seria o de promover uma circulação de afetos por assim dizer "não-identitários" – ou seja, um sentido de solidariedade que não se reduza a uma empatia seletiva com quem já compartilhamos algo.

Aqui cabem alguns esclarecimentos sobre o que chamei de aposta liberal. Desde minhas primeiras leituras de autores liberais, sempre me interessou o que Isaiah Berlin chamou de incompatibilidade de fins últimos – a de que não há um sentido último de bem (em contraposição ao justo) que deveria valer para todas as pessoas. A escolha por enfocar na dimensão dos afetos políticos se deu então para entender como esa grma´ticas partilhada se constitua em torno das passagens entre noções particulares de bem e normas socialmente partilhadas. Além disso, não me voltei a uma análise das relações íntimas e os afetos a elas associados por entender que teorias feministas já haviam demonstrado de maneira convincente como a esfera privada, por exemplo no que se refere à divisão do trabalho ou à esfera do cuidado, é também política.

Certamente, "máximas do mérito e do esforço" (p. 70) não condizem, como bem apontado por Mariana e Ricardo, com autores como Rawls. Nesse caso, meu ponto não era uma crítica a Rawls, mas a um tipo de vocabulário que desembocou nas democracias liberais, onde conceitos como autenticidade e singularidade passam a ser cooptados por um discurso de máxima performance, provocando formas do que tem sido chamado de sofrimento social. O problema seriam, nesse sentido, os paradoxos desta aposta liberal, quando promessas de pluralismo não são cumpridas, ou ainda, para lembrar um sentido usado também por Honneth e Hartmann, quando demandas materiais não são satisfeitas.

No caso de Honneth, citado no artigo, "somente a mudança de comportamento em face ao outro e não a mera tomada de perspectiva do outro atesta que um ato de reconhecimento foi consumado." Nisso, pouco adianta a incorporação de

discursos e narrativas se as práticas de injustiça forem perpetuadas, sobretudo naquilo que nela há de lastro material. O que propus no livro, nesse sentido, não deve ser lido como um problema estritamente epistêmico. A mudança de perspectiva exige impactos no plano da ação, exigindo um nível de reflexividade que seja socialmente partilhado. Em suma, como bem apontam Mariana e Ricardo, "restaurar as bases da cooperação social segundo diferentes padrões de reconhecimento é condição para que a democracia se torne efetivamente uma forma de vida".

Tais paradoxos do liberalismo também estão presentes na leitura de Hegel. Como na questão colocada por Mariana e Ricardo, se "a interpretação politicamente relevante de Hegel hoje é aquela que permite identificar em sua teoria a intenção de garantir o 'pressuposto mínimo de convivência democrática' ou aquela que identifica recursos para um aprofundamento da vida democrática a partir de uma apresentação das práticas sociais que compõem a gramática da liberdade social".

É verdade que, sobretudo tendo em mente os riscos de substancialização ou apaziguamento do conflito de visões de mundo plurais, eu optei por oferecer uma leitura de Hegel que aparenta ser mais liberal. Por outro lado, retomo o conceito hegeliano de *Bildung* no sentido da formação da vontade democrática: a ideia de que, através das práticas sociais, aprendemos a descentralizar nossas vontades em um esforço de cooperação social. Isso também se refere ao modo como entendo a esfera das organizações do trabalho: diferente das críticas que se voltam à teoria hegeliana do Estado, o sentido deliberativo que Hegel encontra nas assim chamadas corporações de ofício (uma espécie de antecessor dos sindicatos) apontaria, ao meu ver, para um esforço de legitimidade das escolhas democráticas. Como mostrei em outro lugar (Campello, 2015), há uma preocupação de legitimação democrática que se efetiva na medida em que os participantes se reconhecem como diretamente afetados pelas decisões em uma lógica de cooperação social e possuem acesso a informações confiáveis – o que demonstra a atualidade de Hegel diante de um cenário de fragilização democrática. Longe de esgotar aqui essas leituras em torno de autores como Hegel e Honneth, os importantes insights de Mariana e Ricardo permitem continuar um debate ao meu ver filosoficamente instigante.

Em sua contribuição, **Julia Ortolan e Rita Velloso** esboçaram um interessante horizonte de desdobramento de minhas ideias no campo da mobilidade urbana e, de forma indireta, para repensar a relação entre afetos e espaço público. Na dis-

sertação de mestrado recentemente defendida por Julia, sob a orientação de Rita, e da qual eu tive o prazer de participar na banca de defesa, o trabalho propôs como as lutas contra o aumento da tarifa de transporte público em junho de 2013 exemplificam as injustiças ambientais e sociais que permeiam a vida urbana, demonstrando as tensões no vocabulário disponível para a crítica naquele contexto.

Para experimentar os critérios de justificação moral propostos no *Crítica dos afetos*, Julia observou como as circunstâncias afetivas dos levantes de junho de 2013 refletem tipos de sofrimento social associados a injustiças, explorando como as injustiças percebidas em áreas como mobilidade urbana e representatividade política geram afetos que motivam as pessoas a agir. A imposição de uma lógica que favorece apenas aqueles com acesso a carro, os longos tempos de vida roubados nos deslocamentos, a suscetibilidade a acidentes e à violência, e a exposição ao risco de morte são exemplos, como sugeriram Julia e Rita, de como a mobilidade urbana está intrinsecamente ligada ao sofrimento social e à injustiça. A isso soma-se a pouca efetividade da participação popular e a desilusão com as possibilidades de vida nas cidades, indicativos de uma crise urbana mais ampla. Ao considerar o mundo projetado individual e coletivamente versus o que realmente se alcançou, pode-se compreender melhor as injustiças e a motivação por trás dos protestos: afetos moldados por uma combinação de experiências pessoais e coletivas, expectativas frustradas e uma percepção de desilusão com as possibilidades de vida nas cidades.

Julia e Rita propuseram que a abordagem metodológica encontrada em diálogo com a *Crítica dos Afetos* permitiu uma compreensão mais holística dos fenômenos sociais, evitando reducionismos e reconhecendo a complexidade dos processos causais envolvidos. De fato, tentei evitar reduções simplistas e procurei mostrar como uma série de fatores interconectados contribuem para a emergência do sofrimento social e das injustiças. Exemplos como a Primavera Árabe e os protestos no Chile mostram como diferentes contextos e circunstâncias podem despertar afetos que levam à mobilização social, mas dependem também de contingências que não permitem diagnosticar quais determinadas estratégias políticas são mais eficazes.

As circunstâncias afetivas relacionadas aos levantes de junho de 2013 podem ser vistas como tipos de indignação atrelado a um conjunto difuso de percepções.

No seu desenrolar, o que se atestou é que que não há tradução direta entre condições materiais e percepções de injustiça, onde pautas específicas acabaram cooptadas por insatisfações as mais diversas – nem sempre passível de serem nomeadas enquanto "injustas". Quando essas percepções dão lugar a um horizonte de revolta, fatores contingentes não deixam extrair respostas inequívocas sobre as melhores estratégias políticas para diagnosticar e superar injustiças.

Nisso, minha proposta se alinha com a afirmação de **Marcos Silva** de que "afinal, a dor tem base natural; sofrimento social e injustiça, aparentemente, não." A sensação de fome pode ou não ser uma experiência de injustiça, mas, em ambos os casos, há um sofrimento real. Como menciono no livro a partir de Wittgenstein, seria surpreendente se eu dissesse que estou com dor de dente e alguém afirmasse que não é verdade, que essa pessoa sabe melhor do que eu o que estou sentindo. Já nomear formas *sociais* de sofrimento enquanto injustas depende sempre de um vocabulário partilhado e em disputa. Aqui, o recurso a uma suposta linguagem privada, onde é negada a possibilidade de partilha da experiência de injustiça, torna-se ainda mais incoerente.

Marcos, contudo, me acusa de especismo ao dizer que "a maneira intelectualista como Campello parece propor o alargamento de narrativas de injustiças e de sua nomeação me parece por si só injusta porque esvazia a possibilidade de entender como bilhões de seres, como animais não-humanos, que literalmente não têm voz, podem sofrer, sim, e muito, com injustiças determinadas por modos de produção predatórios e por dinâmicas sociais especistas humanas." Este é um ponto importante que eu gostaria de esclarecer.

Marcos parece mover-se em um plano de normatividade distinto do que proponho no livro. Isso porque meu uso de normatividade não se refere apenas a como práticas são socialmente partilhadas, mas também a como uma segunda ordem pode ser justificada. Certamente podemos compartilhar com animais não-humanos sensações de dor, ou podemos nos referir a vários níveis de inteligência ou mesmo de racionalidade. Meu ponto é que, diferente de uma dor de dente, a articulação do sentimento como indignação exige níveis distintos de uma semântica partilhada, que se complexifica quando precisamos distinguir e nomear uma experiência de indignação como injusta. São, por assim dizer, densificações sociais das descrições das experiências.

A questão é: se não houvesse indivíduos dotados de linguagem e ação, haveria injustiças? O meteoro que supostamente caiu sobre a Terra e levou à extinção dos dinossauros foi, sem dúvida, uma fatalidade, e não uma questão de injustiça. A injustiça é sempre resultado de uma semântica, da maneira como nos referimos a experiências que podem e devem ser desnaturalizadas. Compartilho a ideia de Judith Shklar, citada no livro, de que uma das tarefas de uma teoria da justiça é nomear como injusto aquilo que antes era considerado mero infortúnio – como no caso da escravidão. Além disso, como sugerem Judith Butler e Ian Hacking, essa semântica é performativa, trazendo consequências materiais, como no combate ao racismo ou à desigualdade. O vocabulário utilizado não é apenas contingente, mas também resultado de relações de poder, o que faz com que alguns vocabulários se tornem mais hegemônicos.

Situando-me em uma discussão de afetos como políticos, meu interesse é entender como as formas de sermos afetados podem ser transformadas – e isso pode valer para crianças, animais, ou mesmo a floresta. Um chimpanzé ou um gato podem sentir raiva, assim como uma cobra pode sentir medo ou um cachorro pode sentir ciúme quando deixa de receber atenção. Como demonstraram experimentos como o de Frans de Waal com macacos-prego, eles podem articular sentimentos de indignação diante do que percebem como injustiça). No entanto, a disputa sobre quais formas são, digamos assim, "mais justamente" nomeadas como "injustas" só pode valer para seres humanos. Isso porque o conceito de injustiça exige disputas e processos de aprendizado que dependem da possibilidade de exigir direitos e deveres moralmente justificáveis. Faz pouco sentido afirmar que é injusto um leão comer uma zebra ou exigir de um rio que ele seja ético, assim como reivindicar direitos da natureza significa que são os seres humanos, enquanto agentes com responsabilidade moral, que devem responder de uma determinada maneira em relação a ela.

Marcos parece insistir naquilo que entendo como o próprio limite da teoria: a impossibilidade de assumirmos uma espécie de superioridade moral, onde injustiças sejam algo já evidente. Pelo contrário, a falta de evidência é o que faz com que haja política, enquanto compreensões distintas sobre como deve ser e projetos distintos de como fazer para implementar o vocabulário moral. Nisso, a política é sempre, por assim dizer, prefigurativa, porque está apontando para um imaginário.

Também considero filosoficamente controversa a ideia de que visões de mundo sejam "legítimas por si só". Embora formas distintas de se referir ao mundo possam indicar um sentido de incomensurabilidade mais próximo ao pluriversalismo, tal como proposto por Viveiros de Castro, se abandonarmos a aposta em algum nível de partilha, teríamos que, no limite, parar de fazer teoria normativa. Como já mencionei, o problema que tenho com alguns modelos de teorias normativas está ligado a certos pressupostos que se tornam de antemão excludentes. Isso não significa, contudo, abdicar do conflito no modo de pensar esses critérios. Novamente: Reivindicar que crenças são legítimas frequentemente se liga a jogos de interesse e poder que produzem injustiças epistêmicas – injustiças de primeira ordem; ao mesmo tempo, isso não deve nos fazer abdicar de embates, justificações ou critérios de verificação de segunda ordem.

Longe de pretender esgotar a discussão aqui iniciada a partir desse instigante e provocativo conjunto de reações, espero que essas tentativas de respostas, sejam vistas como um desejo de continuar o debate. Sou imensamente grato por essa oportunidade, que, no intuito de esclarecer alguns pontos me fez pensar em questões que ainda não havia abordado à época da escrita do livro. Espero que espaços como esse possam crescer em meio à rica pluralidade que caracteriza a comunidade filosófica brasileira. Assim também ampliamos o horizonte do vocabulário disponível diante das questões do presente, ampliando a esfera do possível enquanto imaginamos formas de seremos afetados ainda inexistentes ou injustamente esquecidas em seu direito de existir.

REFERÊNCIAS

CAMPELLO, Filipe. Crítica dos afetos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.

HARTMAN, S. Vênus em Dois Atos. *Revista Ecopós*, Dossiê Crise, Feminismo e Comunicação, 23(3), tradução de Fernanda Silva e Sousa e Marcelo R. S. Ribeiro. 2020.