

**Para uma ecologia dos afetos: E uma crítica das teorias velho-europeias da justiça¹*****Towards an ecology of affects: And a critique of old-European theories of justice*****Pablo Holmes²**

Universidade de Brasília (UnB)

RESUMO

O artigo defende que uma teoria da justiça adequada para a sociedade mundial pós-colonial deve considerar a diversidade de realidades e perspectivas que articulam gramáticas morais diversas. Partindo do debate acerca de uma crítica dos afetos, tal como proposta por Filipe Campelo, eu argumento que é necessária uma mudança do paradigma em que se baseiam as teorias da justiça-velho-europeias na direção de uma teoria da justiça ecologicamente orientada que seja sensível a diferentes princípios da justiça. Nesse sentido, também as premissas do construtivismo universalista de uma teoria do discurso são insuficientes. Uma teoria da justiça ecologicamente orientada deve ser sensível ao meio ambiente natural, humano e epistemológico das instituições modernas. Isso implica que, em vez de pressupostos abstratos universais, tal teoria deve ser reflexiva sobre seus próprios limites e parcialidade.

Palavras-chave: Teoria da Justiça. Sociedade Mundial. Crítica pós-colonial. Teoria dos sistemas sociais. Ecologia epistemológica

ABSTRACT

The article argues that an adequate theory of justice for postcolonial world society must consider the diversity of realities and perspectives that articulate different moral grammars. Building on the debate around a critique of the emotions, as proposed by Filipe Campelo, it attempts to advance the idea of a shift from the Old-European theories of justice towards an ecologically-oriented theory of justice that is sensitive to different principles of justice. In this regard, the premises of universalist constructivism, such as those of a discourse theory, are also deemed insuffi-

¹ Gostaria de agradecer a Mariana Prandini Assis pela leitura e discussão do texto. Assim como ao parecerista anônimo da Revista Perspectiva Filosófica

² E-mail: pabloholmes@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3612-3283>.



ent. An ecologically-oriented theory of justice must be sensitive to the natural, human and epistemological environment of modern understandings of justice. This implies that, instead of abstract universal assumptions, such a theory must be reflective about its own limits and partiality, as well as for its destructive implications.

Key-words: Theory of Justice. World Society. Postcolonial critique. Systems Theory. Epistemological ecology.

I.

Uma teoria da justiça adequada a uma sociedade mundial pós-colonial dificilmente pode partir de pressupostos abstratos com pretensão de universalidade, baseados em descrições totalizantes que não levem em conta a diversidade de realidades geográficas, históricas, afetivas e cosmológicas de perspectivas muitas vezes incompatíveis entre si. A essa altura, em que a forma de vida moderna sabidamente ameaça a existência de diversas espécies e suas próprias condições de existência, torna-se ainda mais implausível a ideia de que as semânticas e gramáticas morais hegemônicas nos últimos 400 anos possam ser eximidas de críticas sobre sua validade. Em diversos sentidos, uma teoria da justiça adequada para as atuais condições de vida deve ser, necessariamente, uma teoria da justiça ecologicamente orientada. E, aqui, ecologia não se refere apenas às condições de sobrevivência da espécie humana em seu meio ambiente natural, mas às próprias 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.

Entendo o trabalho de Filipe Campello como uma reflexão nessa direção. Sua “Crítica dos Afetos” (2022) parece-me direcionada ao núcleo da formulação das teorias da justiça hegemônicas, suas premissas e suposições formais, radicalizando o diagnóstico acerca da necessidade de que uma teoria da justiça vá além das fronteiras do construtivismo universalista (a teoria da justiça institucionalmente hegemônica). Com efeito, Filipe em diversos momentos aponta os limites da gramática moral universalista, sua limitação epistemológica e seus vieses históricos, que assumem sobretudo um caráter etnocêntrico, racial e masculino-cisheteronormativo. Para ele, o reconhecimento da existência de demandas morais e sentimentos de in-

justiça no mundo contemporâneo é limitado pelas premissas de que partem as teorias modernas da justiça herdeiras do liberalismo iluminista.

De maneira cuidadosa, ele argumenta que a gramática formalista do universalismo moral é incapaz de processar demandas e pretensões morais formuladas em vocabulários que lhe são estranhos. Ademais, apenas com uma crítica adequada dos afetos que leve a sério a ecologia das teorias morais universalistas (seu meio ambiente desconhecido e ignorado), seria possível expandi-las na direção de gramáticas morais adequadas a um mundo plural. Mas Filipe está ciente de que a simples resignação a uma coleta infinita de afetos e narrativas, tomados todos *prima facie* como válidos e legítimos, corre o risco de prescindir de qualquer teoria da justiça: um mundo em que qualquer afeto seria aceitável, desde as lutas antirracistas até as pretensões supremacistas de grupos racistas autoritários (p. 88-98). Em seu trabalho, a impossibilidade de se deduzirem normas de fatos - que deriva da chamada *falácia naturalista* (Moore) - se mantém de pé (p. 31-37, capítulos 3 e 4).

Ele propõe uma operação delicada: uma crítica de segunda ordem aos limites do que chama de paradigma liberal, nos moldes da estratégia reconstrutiva hegeliana (p. 125-138), ao mesmo tempo em que busca um paradigma de justiça que mantenha certa pretensão universalista. Assim, ele aponta como as teorias da justiça europeias - que chamarei, com o sociólogo alemão Niklas Luhmann, de “teorias da justiça velho-europeias” (Holmes 2011; Luhmann 1997) - estão fundadas em parcialidades históricas e assimetrias coloniais (p. 57-74). Mas ele ainda defende a necessidade da teoria da justiça como instância importante de justificação.

Em minha leitura Filipe não explicita, contudo, de forma clara até onde quer ir com sua crítica (p. 138-145). Se, para ele, as limitações das teorias da justiça velho europeias estão nos seus próprios fundamentos, como essas teorias poderiam ainda se prestar a uma ampliação de horizontes que as fizessem levar em conta afetos alheios à experiência provinciana da Europa e suas relações coloniais com o que, visto desde a Europa, é “resto” da sociedade mundial? A intenção de Filipe é a de salvar a própria ideia de um ponto de vista moral universal? Trata-se apenas de ampliar quem fala em seu nome? Seria possível um processo de ampliação da escuta dos afetos nos próprios marcos das teorias da justiça velho-europeias? Ou deveríamos abandonar de uma vez por todas essas teorias, assumindo um pluralismo moral que seja capaz de trabalhar com gramáticas diversas de formulação dos afe-

tos e da própria ideia de subjetividade? Isso não implicaria resvalar para um relativismo moral total (uma “noite em que todos os gatos são pardos”)?

A seguir, gostaria de propor uma discussão a partir do texto de Filipe, ora explicitando alguns temas que aparecem de forma latente, ora desenvolvendo certos argumentos seus, usando-os eventualmente como provocação para meus próprios questionamentos. Em resumo, argumentarei que a reflexão proposta por sua “Crítica dos Afetos” nos exige mais do que nos podem oferecer as teorias velho-europeias.

II.

Aquilo que é comum às teorias velho-europeias herdeiras do iluminismo é a ideia de uma individualidade abstrata que, ao refletir moralmente, deve incluir como partes da moralidade todos os outros indivíduos como (também abstratamente) iguais a partir de padrões de reciprocidade simétrica. A ideia de subjetividade que está no núcleo desse paradigma é resultado das experiências sociais e históricas de transição que trouxeram no seu rastro a afirmação da ideologia iluminista. Como bem aponta Filipe, entender as teorias da justiça velho-europeias e seus limites exige, portanto, sua reconstrução.

A emergência das teorias europeias iluministas da justiça se deu, assim, com a erosão da ordem hierárquica do antigo regime, o que colocou em xeque as estruturas normativas que davam suporte à existência de uma comunidade ética fundada numa ordem jurídica de privilégios. Nessa ordem social, a individualidade não era definida a partir de critérios de igualdade, com respeito à particularidade biográfica. Ao contrário, indivíduos se concebiam e eram concebidos como parte de uma ordem em que cada um tinha privilégios distintos e desiguais (Hespanha, 2015), e tinham sua individualidade definida pelo conjunto de privilégios atribuídos ao grupo a que pertenciam.

O direito estava entrelaçado à moral e à religião, mas ele era ao mesmo tempo radicalmente imanente, pois a ordem social era entendida como parte da natureza e justificada moralmente (poderíamos dizer eticamente). Essa moral englobante e imanente articulava assim todas as dimensões da vida: a distribuição de recursos econômicos, saberes e até mesmo o direito de mobilidade (Fragoso et al.,

2001). Para usar o exemplo caro a Filipe, acerca da concepção de propriedade que está no âmago da compreensão liberal de subjetividade, poderíamos dizer que os indivíduos do antigo regime europeu, em contraste aos indivíduos modernos, não dispunham de qualquer propriedade (nem mesmo sobre seu próprio corpo). Antes, eles eram parte da propriedade, da terra, da comunidade, da cidade, da vila. Como aponta Grossi, “o homem não tinha propriedade sobre a terra”, em lugar disso, “o homem pertencia à terra” (1988, p. 363). E as coisas eram possuídas não por sujeitos, mas elas determinavam, por sua natureza, a forma como eram possuídas pela coletividade (coletividades que eram, no entanto, estruturalmente desiguais) (Grossi, 1988, p. 369). Como partes de uma tal ordem social, “os sujeitos” tinham sua individualidade definida pela família, pela classe e pela comunidade em que nasceram (Luhmann, 1989, p. 173-185). Os vínculos territoriais e regionais eram constitutivos da natureza e da ética do grupo. E a moralidade, nesse contexto, correspondia aos valores sociais que serviam de amálgama para a explicação da própria realidade, que era assim totalmente moralizada. Moral e natureza se entrecortavam e coincidiam, organizando em conjunto a vida social.

É essa unidade entre ética e natureza que será rompida pelo advento social e cosmológico da modernização. À fragmentação da autoridade (ou unidade?) religiosa se juntava uma profunda fragmentação dos valores morais (Koselleck, 1973). Isso tudo era acompanhado pela diferenciação de uma economia monetária baseada no sistema de preços (Polanyi, 1944), pela emergência de uma ciência cuja produção da verdade se baseava em procedimentos internos de autorreferência (o teste empírico de hipóteses e teorias) (Stichweh, 2013), pela fragmentação das noções de belo e por uma tematização direta da beleza artística pelos artistas e seu público. No campo político, era necessária uma autoridade política que não mais se legitimasse de maneira tradicional (Pocock, 1975), mas que pudesse recorrer a um outro fundamento: fosse ele uma decisão racional pela paz social que criasse um Estado Soberano (Hobbes) ou uma reflexão ética de sujeitos livres capazes de firmar um contrato social (Kant e Rousseau) (Cf. Habermas 1993).

Em fins do Século XVIII, era insustentável uma teoria da justiça fundada em valores objetivos numa ordem social na qual os melhores (nobres e sacerdotes) expressariam de forma imanente as virtudes exemplares (Koselleck, 1973). Em uma sociedade fraturada em sua unidade moral, a teoria da justiça adequada passava

gradualmente a ser deduzida da ideia do “sujeito”, um coletivo singular que trazia em si a diversidade da individualidade que se fragmentava, ao mesmo tempo em que garantia um suporte universal como critério comum de justiça (Luhmann, 1997, p. 1033-1045). Para Kant, o sujeito transcendental experimentava a diversidade social da individualidade ao mesmo tempo em que era sempre o mesmo, racional, capaz de refletir sobre a experiência desde um ponto de vista universal. A legalidade racional universal contida em todo sujeito tornava-o apto a ser também sujeito de direito, podendo dispor do seu corpo e de sua liberdade, instituindo uma ordem jurídica como resultado da liberdade e da igualdade comum a todos. A crítica à concepção transcendental kantiana do contrato social, por seu turno, tampouco rompia com a centralidade do sujeito como fundamento último da teoria da justiça. Em verdade, ela apenas afirmava a necessidade de enraizamento ético do sujeito universal. A liberdade e a igualdade de todos os sujeitos só existiriam, para Hegel, materializada e institucionalizada no Estado como sua expressão objetiva, real e racional (Campello, 2022, p. 169; Holmes, 2013, p. 114-115).

Filipe lembra então que é exatamente a noção de subjetividade que desperta nos naturalistas ingleses o interesse pelos afetos do indivíduo como matéria prima da moralidade. Essa compreensão da moralidade como fundada no sentimento moral de indivíduos, típica das diferentes versões do utilitarismo, é o núcleo das teorias a que Horkheimer chamaria de teorias burguesas da sociedade (Horkheimer, 1984, p. 41-74), as quais viam na subjetividade o conceito central com que podiam conceber um critério de generalização. Como todos somos desejantes, o problema seria a compatibilização desses desejos. E isso pode ser feito tanto por meio do sistema de preços, em que todos somos proprietários e contratantes interessados, como para certa tradição utilitarista. Ou também por meio de um esquema político que dê suporte a nossa existência como sujeitos iguais em direitos, como na tradição do universalismo contratualista.

O conceito de sujeito, materializado na ideia de subjetividade jurídica, tornou-se, assim, central para as teorias da justiça europeias já em finais do Século XVIII. E ele era definido a partir de dois outros conceitos. Primeiro, o conceito de liberdade, entendida inicialmente de maneira negativa como capacidade de disposição dos objetos mundanos (aí residindo a centralidade da ideia moderna de propriedade). O segundo era o conceito de igualdade, que expressa o fato de que a

teoria da justiça depende de sua capacidade de generalização: todos os sujeitos precisam ter as mesmas liberdades de desejar ou, como para Kant, devem ser vistos como dispendo da mesma razão, a não ser que sejam selvagens, doentes ou incapazes (e, portanto, sujeitos débeis) (Luhmann, 1997, p. 1022-1025).

Ambas essas ideias contêm evidentemente paradoxos incontornáveis. Afinal, como definir liberdade enquanto ausência de constrangimentos aos desejos de um sujeito, sem que a própria liberdade possa ser fulminada pelas pretensões de outros sujeitos livres desejantes? Como ser livre sem que haja uma regra que imponha as condições de existência da própria liberdade? Por outro lado, como definir a igualdade diante do fato da diversidade e da desigualdade de condições de desejar? Em que sentido os indivíduos, tão diferentes em seus desejos e em suas possibilidades de vivenciá-los, podem e devem ser tratados como iguais?

Para solucionar esses paradoxos, as teorias da justiça recorreram a diferentes estratégias. Liberais, socialistas, republicanos e procedimentalistas discutiram exaustivamente nos últimos três séculos sobre os conceitos negativo e positivo de liberdade e sobre a extensão da ideia de igualdade. Teorias morais ofereciam variações sobre como conceber a inclusão da subjetividade no processo de reflexão moral desde um ponto de vista universalista, capaz de compatibilizar liberdades e igualdade. Mas, por mais que essas diferentes teorias da justiça variem entre si, elas guardam a mesma origem velho-europeia: a centralidade da concepção de subjetividade como ponto fulcral da reflexão moral.

Como aponta Filipe (p. 150-153), isso vale inclusive para as formulações construtivistas e seu exercício de reflexão intersubjetiva que tenta problematizar os próprios princípios morais como parte do processo de justificação (Habermas, 1992; Holmes, 2009), abrindo-se supostamente à dinâmica real da diversidade de desejos. Pois também essas formulações exigem um ponto de vista moral que, embora seja preenchido por conteúdos reais e esteja sujeito a processos intersubjetivos de justificação, sempre requerem um momento ideal de reflexividade que supõe a existência da subjetividade (ainda que igual e concebida intersubjetivamente) como instância última de reflexão, aceitação e justificação. Afinal, é o sujeito que tem direitos. É o sujeito que serve de instância de justificação e dá seu assentimento às pretensões de validade trocadas no discurso prático (Luhmann, 1997, p. 1031).

Invariavelmente, enfim, o critério último das teorias da justiça velho-europeias retorna a uma reflexão a partir de uma concepção abstrata de subjetividade, capaz de compatibilizar a existência de afetos individuais a partir de um ponto de vista imparcial que entende como universalista ainda quando a reflexão moral universalista resulte de práticas intersubjetivas de justificação.

Nesse sentido, Filipe também parece entender, como eu, que o universalismo moral velho-europeu é universal apenas no nome. E ele ataca a ideia de que tal universalismo pode operar a partir de um ponto de vista moral imparcial. Isso fica patente em seu ataque à ideia do “véu da ignorância” de John Rawls que, segundo ele, seguindo Benhabib, levaria a que, na prática, o “outro” cujos afetos devem ser considerados nos processos de justificação moral seja simplesmente apagado (p. 66-67). Afinal, graças à hipótese da “posição inicial”, o “outro desejante” deve ser tomado como um ser que deseja, mas que, a rigor, não tem qualquer desejo ou afeto real. Ele é reduzido à forma de um sujeito que tem de ser adequado de antemão ao modelo de sociedade fundada na subjetividade jurídica que é o espelho das autoprojeções velho-europeias.

III.

Segundo Filipe, uma teoria da justiça atenta aos limites do universalismo iluminista deveria distinguir dois níveis de consideração de experiências de injustiça. Num nível de primeira ordem, referente “às práticas desiguais de reconhecimento epistêmico”, narrativas e experiências concretas podem ser excluídas/caladas/ignoradas e isso vai revelar quem as teorias da justiça consideram como apto a contar como sujeito moral (p. 92-93). Nesse primeiro nível, a teoria da justiça deve estar atenta a relatos sobre o sofrimento moral, como fonte de possíveis experiências que revelem situações de injustiça. Mas a mera inclusão de perspectivas diversas não seria capaz de garantir os critérios necessários ao julgamento dessas experiências elas mesmas. Afinal de contas, experiências concretas não são capazes em si mesmas de justificar sua própria concepção de justiça frente a outras experiências de injustiça. Por exemplo, a experiência de injustiça vivida pelos membros do Hamas não justifica, necessariamente, a validade de suas pretensões e afetos destrutivos em relação aos israelenses.

Seria, então, necessário, para qualquer teoria da justiça, um segundo nível de reflexão referente a uma concepção de justiça de segunda ordem, a qual trataria da gramática normativa capaz de oferecer critérios para julgamento das experiências afetivas de sofrimento. Nesse ponto, resta claro que Filipe, mesmo se posicionando criticamente à concepção velho-europeia de universalismo, não sucumbe ao relativismo moral. De modo cuidadoso, ele busca uma conceituação da teoria da justiça como aquela gramática que nos serve para julgar a diversidade de pretensões morais, afetos e experiências de sofrimento. Nesse sentido, ele parece querer ressignificar a ideia de imparcialidade, fazendo-a sinônimo da própria ideia de teoria da justiça. Acompanhando Sellars, ele argumenta que “podemos chamar o esforço de imparcialidade de *perspectiva da teoria*: ela consiste na contínua tradução em critérios normativos de um quadro plural e frequentemente conflituoso de narrativas singulares” (p. 97). Essa ideia é complementada pela leitura que ele faz da ideia de jogos de linguagem de Wittgenstein, e de sua crítica perspicaz à dimensão moral de uma suposta linguagem privada (p. 101-109).

Como apontei acima, para Filipe, a consideração de relatos reais de primeira pessoa como forma de enriquecer o ponto de vista moral encontra evidentes limites. Ao recorrer à linguagem privada dos ofendidos e excluídos como fonte privilegiada para a cognição moral, uma teoria da justiça correria o risco de radicalizar, ainda mais, a perspectiva individualista das concepções modernas de moralidade, numa reificação dos afetos como expressão do domínio individual sobre uma realidade que está à disposição do sujeito como se fora uma “propriedade privada”. Essa operação apenas fortaleceria uma concepção de justiça a que ele chama liberal, incapaz de levar realmente a sério as experiências de injustiça de primeira ordem daqueles sujeitos que não são capazes de articular sentimentos com sentido nos termos dessa relação proprietária com a realidade e com os próprios sentimentos. A ideia de que devemos entender o sofrimento individual (de quem tem “lugar de fala”) como a fonte primária de uma teoria da justiça seria, para Filipe, nada mais que uma expressão radical da concepção liberal de individualidade. “Afetos privados tornam-se, então, imunes a críticas” (p.69), e a pluralidade de afetos volta a ser mediada por um critério que supõe como condição para a experiência humana somente a perspectiva individualista parcial de quem tem um acesso privilegiado à própria subjetividade.

Além disso, resta clara para Filipe a incapacidade das instituições democráticas velho-europeias, que também chama liberais, em fazer jus à promessa de inclusão de formas de vida plurais. Nesse ponto, tendo a concordar que as instituições constitucionais que estruturam a normatividade pública moderna são fundadas numa naturalização de perspectivas parciais sobre o “sujeito universal” (o homem-branco-cisheterossexual). Isso resta claro na forma como se sustentou, até nossos dias, distinções como público-privado, individual/coletivo (Assis, 2019) e universal/identitário.³

E, novamente, também o procedimentalismo construtivista insiste num critério de racionalidade que se impõe ignorando tudo aquilo que não se adequa a seu modelo de subjetividade apto a viver numa sociedade racional. Como apontamos anteriormente, para teorias como a Ética do Discurso ou a teoria procedimentalista liberal (Rawls), formas de vida e cosmologias humanas diversas, que convivem na sociedade mundial e são, por isso mesmo, igualmente modernas e contemporâneas, dificilmente poderiam ser integradas a um modelo discursivo que demanda a própria construção da identidade do “sujeito justificador” como sujeito moral definido a partir de direitos individuais (Habermas, 1991, p. 151-165). Isso é explicitado, por exemplo no caso de Habermas, pela ideia de que o potencial coordenativo da ação comunicativa, condição para a institucionalização das formas racionais de discurso prático, resulta necessariamente do processo de modernização como racionalização do mundo da vida (Habermas, 1981, p. 171-294).⁴

Mas então qual espaço restaria para uma justiça de segunda ordem? O, dito de outra forma, em que poderíamos nos apoiar para insistir em um ponto de vista teórico capaz de servir como equivalente funcional do universalismo? Como garantir alguma forma de imparcialidade frente à qual pudéssemos justificar afetos e pretensões morais diversas? E como tal teoria poderia ser proposta sem que sucum-

³ É interessante como o termo identitativismo passou a se referir a identidades estigmatizadas e inferiorizadas, exatamente a partir de um ponto de vista descritivo que não revela seu próprio identitativismo: a compreensão europeia do que é um sujeito moral apto a valer como paradigma da reflexão moral universalista.

⁴ Em algumas passagens Habermas aponta que a ética do discurso depende diretamente do processo de diferenciação moderno do mundo da vida, tal como ele ocorreu na Europa (Habermas, 1983, p. 112-118). Em outras, ele chega a se referir à América Latina como uma região na qual não se verificariam as condições de racionalização do mundo da vida típicas da modernidade (Habermas, 1999, p. 228-229). Como integrar, então, “sujeitos precários”, para Habermas não modernos, ao discurso prático? E o que dizer então de formas de vida que, embora compartilhando da mesma sociedade mundial, partem de noções diversas da ideia de subjetividade (Viveiros de Castro, 1996)?

bisse ao provincianismo a que sucumbiram as teorias velho-europeias com suas concepções identitaristas de subjetividade moral?

IV.

Comecei minha reflexão com um desafio. E eu gostaria de recolocá-lo, pois ele está no centro das preocupações de Filipe e das minhas, no que diz respeito a ideia de justiça. Tal desafio pode ser elaborado como segue: Como entender as possibilidades de uma teoria da justiça em uma sociedade mundial que vive sob a ameaça de uma catástrofe ambiental causada por uma forma de vida moderna (e fundamentalmente europeia) que se reivindica a única capaz de oferecer critérios universais de justiça, mas, ao mesmo tempo, pode ser diretamente responsável pela aniquilação de todas as outras formas de vida humana que julga moralmente juvenis?

O trabalho de Filipe encontra sua culminação exatamente na sua tentativa de lidar com o que formulou como o problema da “justiça de segunda ordem”. Mas é também aqui que, de forma compreensível, restaram-me algumas dúvidas e inquietações.

À sua crítica à ideia de uma narrativa afetiva de primeira ordem compreendida como expressão da linguagem privada, que entende como uma relação proprietária com os afetos individuais de origem liberal, segue-se uma proposta alternativa de integração das experiências concretas de sofrimento. Filipe propõe que as narrativas diversas e estranhas à experiência europeia são importantes não porque representam um relato único e autêntico de individualidades com valor em si mesmas, mas porque trazem novos sentidos, capazes de causar disrupção nas regras vigentes disponíveis para julgamento moral, alterando o próprio funcionamento dos jogos de linguagem dentro dos quais normas são justificadas moralmente (p. 109-112). Nesse sentido, o discurso de primeira ordem é sempre julgado a partir de uma perspectiva de segunda ordem, mas ele pode também mover essa perspectiva, deslocando significados, causando perplexidade, até mesmo comovendo esteticamente e compartilhando de forma pública (e social) as experiências de sofrimento de modo a torná-las parte da própria dinâmica de reconhecimento de quem pode,

como pode e o que pode falar (as regras mesmas que estruturam a administração da justiça de segunda ordem).

Essa formulação de Filipe parece-me extremamente produtiva. Mas ele mesmo não parece satisfeito com ela. Ele insiste em recorrer a uma reconstrução histórica do ponto de vista universalista, a partir de Hegel (e o primeiro Axel Honneth), parecendo indicar que ainda quer (assim como queria Horkheimer) salvar de si mesma a concepção velho-europeia de liberdade. Nos capítulos 4, 5 e 6 do seu livro, forma-se um impasse que me parece colocar em risco a riqueza de sua argumentação. Ao apostar (com Arendt e Hegel) numa reconstrução do ponto de vista moral de certo republicanismo, que poderia se tornar atento ao processo de exclusão de experiências não europeias, ele parece querer dizer que o núcleo da teoria da justiça velho-europeia seria a liberdade, um conceito que lhe parece digno de fundar a sua própria noção de imparcialidade.

Mas mesmo que essa liberdade seja mitigada por uma noção de solidariedade que a torne sensível aos “outros” da Europa, com essa operação, em minha opinião, Filipe corre o risco de desperdiçar parte de seus esforços críticos, e acertados, às teorias velho-europeias. Em minha leitura, ele percebe que apresentar a questão como uma escolha entre universalismo x particularismo é uma questão que só faz sentido dentro da lógica totalitária que já percebe a sociedade (e as formas de solidariedade) como consistindo num agregado de sujeitos de direito concebidos ao modo europeu. Por outro lado, talvez por não querer ser visto como relativista (ou mesmo anti-universalista), Filipe tenta salvar a filosofia moral velho-europeia de seus escombros, negando-se a abandonar seu conceito de liberdade que é, no fundo, apenas uma expressão da sua concepção de subjetividade moral - por que não dizer a raiz mesma do que entende como “justiça liberal”.

Mas há na própria formulação de Filipe um outro caminho. Um caminho que, embora permaneça “negativo”, como ele mesmo diz (p. 185), ainda pode ser formulado teoricamente de forma bastante positiva. Em sua recepção crítica de Hegel, Filipe aponta que “a filosofia deve ouvir e trazer para si cada vez mais novos relatos, sob o risco de se apegar a noções arrogantes de universalidade que dizem muito sobre seu provincianismo” (p.178). E aponta que, mesmo que

narrativas não ofereçam seus critérios de autocertificação, tampouco é promissor querer encontrar esses mesmos critérios nas

próprias instituições da modernidade europeia, em que o círculo vicioso entre a reconstrução da história e os pressupostos de legitimidade desta mesma reconstrução pouco permite avançar diante do vocabulário já assumido de antemão (p. 178).

Essa consciência devia fazer-lhe levar a sério a opção (latente em seu trabalho) por uma descentração radical da teoria da justiça, que a torne capaz de reconceber sua relação não apenas com relatos de experiências e afetos diversos, excluídos, calados e ignorados, mas também com as próprias gramáticas em que esses afetos foram tecidos, articulados e elaborados. Para uma teoria descentrada da justiça, não se trata apenas de apreciar de maneira solidária e ouvir de forma esteticamente interessada essas experiências, deixando-as com que elas nos toquem, para que alterem nossa própria gramática moral. É preciso ir além e registrar, **na própria teoria da justiça, que sua gramática é apenas uma gramática entre outras; e falha, parcial, provinciana.** Em outras palavras, não se trata apenas de se abrir a novas narrativas, experiências e relatos dos excluídos e ignorados, trata-se de aceitar o **próprio** provincianismo. É essa incapacidade, aliás, que faz a teoria da justiça velho-europeia conceber todos os problemas morais a partir de distinções sempre de antemão excludentes como universalismo/particularismo, individual/coletivo, público/privado, estado/sociedade-civil.

As referências de Filipe a Davi Kopenawa, Grada Kilomba, Crioulo e ao perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro parecem servir-lhe apenas de evidência de que existe algo fora da gramática velho-europeia que, dadas certas circunstâncias de escuta e disposição solidária, pode comover os utentes dessa gramática a alterar seus próprios jogos de linguagem. De certa forma, Filipe os usa como anedotas da alteridade, para ilustrar os limites da própria gramática que ainda hesita em abandonar.

Mas Kopenawa, Kilomba e Crioulo não são tão “outros” assim. Como aponta Partha Chatterjee, eles são em realidade “*the most part of the world*” (Chatterjee, 2004; Holmes, 2022). Esbarramos com Kopenawas e Kilombas no centro e na periferia do Recife, nos coletivos lotados de São Paulo, nas ruas de La Paz, nas casas de jogos eletrônicos berlinenses, nos restaurantes de Jackson Heights em Nova Iorque ou no metrô da Cidade do México. Kopenawas, Crioulos e Kilombas compartilham a mesma sociedade mundial que os alemães que leem Hegel e Habermas na biblioteca frankfurtiana do Campus de Westend. Mas eles não voltam seguros para

suas casas confortáveis, em um transporte público subsidiado e de qualidade. Em verdade, são ameaçados, humilhados ou simplesmente ignorados, de forma violenta e diuturna, pelas polícias migratórias, pelas universidades, museus, empresas, hospitais, escolas e funcionários públicos. Por todo o conjunto de organizações que ignoram não só suas experiências e afetos, mas também as suas gramáticas. Como bem aponta Filipe, o que as teorias velho-europeias da justiça concebem como o “fato do pluralismo” sempre foi uma autoilusão muito bem delimitada pela compreensão identitária de subjetividade que emergiu dos processos políticos europeus dos Séculos XVIII e XIX.

Uma teoria moral que faça realmente justiça ao pluralismo necessitaria registrar em si mesma seu inescapável provincianismo e parcialidade. Mas isso não implicaria, exatamente, abrir mão da própria ideia de imparcialidade necessária à ideia de uma teoria da justiça?

Primeiramente, é preciso lembrar que, no contexto de uma discussão teórica sobre a justiça, é absolutamente sem sentido confabular sobre a derrubada das instituições estatais e a destruição das organizações sociais da sociedade mundial tais quais emergiram no processo de modernização. Essa é uma falsa questão, primeiramente, porque não dispomos de nenhum corpo institucional e organizacional acabado para colocarmos no lugar das estruturas legais, políticas, educacionais e econômicas que hoje operam na sociedade mundial. Com efeito, essa está longe de ser uma tarefa dos teóricos da justiça (ou sociais). Ademais, mesmo que pudessem desenhar uma nova constituição mundial e toda uma nova sociedade desde o conforto de seus gabinetes, faltaria aos teóricos da justiça os tanques e mísseis necessários para tal empreendimento. O ofício da teoria da justiça é bem outro, mais limitado, mas não menos importante.

Como bem aponta Chatterjee, é evidente que os moradores das favelas de Calcutá, largamente ignorados pelas instituições estatais indianas, necessitam e desejam as prestações e utilidades da sociedade mundial: energia elétrica, remédios, vacinas, celulares, educação, internet são muitas vezes imprescindíveis para sua felicidade. Assim como o povo de Kopenawa dependeu do STF para garantir a permanência em suas terras, que são condição de sua própria existência, no caso Raposa-Serra do Sol, e ainda hoje dependem da interpretação que se dará ao art.

231 da Constituição brasileira, para que talvez possam impedir o avanço do garimpo e do agronegócio que destroem suas condições de sobrevivência.

A produção de um outro estilizado e estereotipado em sua “incomensurabilidade selvagem” é um dos piores sintomas da doença narcísica velho-europeia. Pois ela trata o “outro” como alguém cujos desejos são incompreensíveis, imperscrutáveis, e usa essa suposição para negar-lhes não apenas direitos e benefícios, mas a própria qualidade de sujeito moral.

Uma ecologia dos afetos precisa de um recurso que lhe possibilite pensar além dos jogos de linguagem da subjetividade moral europeia. Mas qual forma ela deve tomar?

V.

Como entendo, uma teoria da justiça descentrada não precisa abandonar totalmente o vocabulário sobre a qual deve erigir sua própria semântica. É evidente que os códigos civis e constituições são, como aponta Filipe, o resultado de uma experiência histórica concreta e real que os erigiu e lhes deu legitimidade social prática. As leis do direito moderno organizam a vida estatal e social para vastas multidões, inclusive aquelas que não são vistas como parte da comunidade moral de sujeitos ideais. A linguagem dos direitos fundamentais, que articula boa parte da luta política daqueles mesmos a quem é negada qualquer consideração epistêmica e moral, é parte da gramática da sociedade mundial e não será abandonada no horizonte visível de tempo. Não costumamos abandonar estruturas sociais tão importantes, sem sabermos o que colocar no lugar. Por fim, a seletividade com que as instituições jurídicas e políticas definem quem é digno de ser considerado sujeito de direito talvez seja mesmo a maior experiência de injustiça que testemunhamos no nosso tempo. E a maior expressão dos limites da forma velho-europeia de pensar.

Mas então o que muda? Se devemos abandonar as teorias da justiça velho-europeias e suas distinções, mas não podemos simplesmente olvidar seus vocabulários, técnicas de justificação e organizações institucionais, o que podemos apren-

der com o trabalho de Filipe de realmente novo, útil ou diferente? Em que consistiria uma teoria ecológica⁵ e descentrada da justiça?

Formulando de maneira esquemática, proponho à reflexão de Filipe uma pequena modificação. Uma teoria ecológica da justiça lhe propõe incluir no seu esquema de dois níveis da articulação da gramática moral mais um nível de observação do problema da justiça, a que gostaria de chamar de “nível n ”. No primeiro nível, como aponta Filipe, temos as experiências concretas e suas narrativas em que afetos são formulados como prazer, felicidade, dor e sofrimento. No segundo nível, esses afetos são observados por gramáticas práticas e normativas articuladas nas “regras dos jogos de linguagem” disponíveis para julgar essas experiências (ou justificá-las moral e juridicamente). Já no nível n , devemos partir para um novo exercício de observação que não se confunde apenas com uma reflexão teórica sobre a contingência das gramáticas morais do segundo nível. A rigor, uma observação de terceiro nível é a operação proposta pelas teorias construtivistas do universalismo. Trata-se, assim, de um nível n , e não de um *terceiro nível* como nas teorias construtivistas, porque esse exercício de observação não pode contar com nenhuma regra última de justificação, como por exemplo, um imperativo categórico ou um princípio U ou uma hipótese de “situação inicial sob véu da ignorância”. Em lugar 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 assim, 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.

Em outras palavras, o desafio de uma teoria ecológica da justiça é considerar, **teoricamente**, que a perspectiva imparcial (de que necessita qualquer teoria da justiça) será sempre parcial, excludente, violenta e, até mesmo, injusta para alguma perspectiva com que o observador convive. Pois toda gramática moral terá sempre que lidar com sentimentos morais articulados em gramáticas que, ela mesma, de forma totalitária, vai inevitavelmente negar, para poder começar a operar. Uma teoria da justiça ecológica deve, assim, registrar, num nível mais reflexivo de observação, que a injustiça é parte **necessária** da justiça. E, ao julgar moral ou juridicamente, esse conhecimento **teórico** se articula como um saber prático de que

⁵ Uma formulação muito parecida com a minha, embora elaborada de forma mais próxima ao paradigma da teoria dos sistemas, pode ser encontrada em Teubner (2009).

qualquer julgamento é feito diante de um meio ambiente natural, humano, não-humano, cosmológico e epistemológico que permanecerá sempre parcialmente incompreendido, excluído - objeto de sua insuficiência.

A título de exemplo, podemos perceber como distinções como universalismo/particularismo, individualidade/coletividade fazem muito pouco sentido para a cosmologia ianomami, para a qual nem mesmo o ser humano está no centro da vida moral (Viveiros de Castro, 1996). Um juiz, ao decidir um caso sobre a prática sistemática e milenar do infanticídio por comunidades isoladas na área indígena Zuruahã⁶, vai certamente ter que decidir com base no vocabulário do direito penal e do direito constitucional brasileiros. Mas, ao ignorar as limitações desse vocabulário, ele poderá estar apenas reproduzindo o processo de extermínio humano e epistemológico que já leva 500 anos. Uma teoria da justiça ecológica não oferece uma resposta simples para um caso como esse. Mas ela oferece um vocabulário teórico que vai além da gramática de distinções das teorias velho-europeias, que rapidamente articulariam esse caso como um dilema entre universalismo (liberal) e particularismo (comunitarista), simplesmente ignorando a gramática Suruwahá como absolutamente irrelevante, causando assim uma ruptura que os levaria provavelmente a se tornar apenas mais um grupo de excluídos e violentados nas grandes cidades brasileiras (Segato, 2014). Uma tal teoria serviria para que o juiz, nesse caso, entenda que o meio ambiente de sua decisão envolve não apenas sujeitos de direito, tal qual ele aprendeu na faculdade de direito estruturada a partir de teorias velho-europeias, mas formas diversas de articular a justiça e a própria realidade.

Uma teoria ecológica da justiça não oferece respostas fáceis para problemas altamente complexos (para os quais provavelmente nem há mesmo uma solução). Mas ela oferece um vocabulário teórico que informa sobre os limites não apenas do nosso conhecimento sobre as experiências de sofrimento (que Filipe insiste que precisamos escutar), mas também sobre os limites de toda gramática moral de segunda ordem.

Enfim, uma teoria da justiça ecológica nos ensina que nenhuma concepção de justiça poderá fazer realmente justiça (terminativa) às narrativas e gramáticas

⁶ A prática do infanticídio é socialmente aceita e em alguns casos é até mesmo necessária na cosmologia Suruwaha. E um caso que enfrenta essa prática se encontra para julgamento frente ao Supremo Tribunal Federal.

em que os afetos são formulados, experimentados e vividos. Mas o decisor (o juiz, o professor, o governante, o curador, o policial) sempre continuará tendo que decidir (e julgar). Ele pode preferir contar apenas com as velhas teorias e seu provincianismo, como é o caso de muitos moralistas velho-europeus e seus seguidores. Ou pode ao menos tentar refletir sobre os limites da sua própria gramática. Assim, ele poderá considerar que, ao julgar, irá sempre (e necessariamente) também cometer injustiças. Essa experiência será certamente frustrante. Mas a frustração da justiça pode ser produtiva, se ela servir para que tentemos sempre ouvir melhor aquele ou aquela que jamais poderemos realmente entender.

REFERÊNCIAS

ASSIS, M. P. *Boundaries, Scales and Binaries of Women's Human Rights: An examination of feminist confrontations in the Transnational Legal Sphere* [PhD Dissertation]. New School for Social Research, 2019.

CAMPELLO, F. *Crítica dos afetos*. Autêntica, 2022.

CHATTERJEE, P. *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. Columbia University Press, 2004.

FRAGOSO, J., BICALHO, M. F., & GOUVÊA, M. de F. *O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (Séculos XVI-XVIII)*. Civilização Brasileira, 2001

GROSSI, P. La Proprietà e le Proprietà Nell'Officina dello Storico. *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, 17, 359-422, 1988.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns, II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Suhrkamp, 1981.

HABERMAS, J. Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm. Em *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (p. 53-127). Suhrkamp, 1983.

HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, 1991.

HABERMAS, J. Erläuterungen zur Diskursethik. Em J. Habermas (Org.), *Erläuterungen zur Diskursethik* (p. 119-226). Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, J. *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. Suhrkamp, 1993.

HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, 1999.

HESPANHA, A. M. *Como os juristas viam o mundo, 1550-1750: direitos, estados, pessoas, coisas, contratos, ações e crimes*. Almedina, 2015.

HOLMES, P. O Estado de Direito como meio racional de integração em sociedades complexas: a evolução do direito moderno em Jürgen Habermas. *Direito, Estado e Sociedade (PUC-RJ)*, 37(02), 153-172, 2009.

HOLMES, P. Niklas Luhmann as a critical thinker. *King's Law Journal*, 2011.

HOLMES, P. *Verfassungsevolution in der Weltgesellschaft: Differenzierungsprobleme des Rechts und der Politik im Zeitalter der Global Governance*. Nomos, 2013.

HOLMES, P. A sociedade civil contra a população: Uma teoria crítica do constitucionalismo de 1988. *Revista Direito e Práxis*, 13(1), 279-311, 2022.

HORKHEIMER, M. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. Presença, 1984.

KOSELLECK, R. *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Suhrkamp, 1973.

LUHMANN, N. Individuum, Individualität, Individualismus. Em N. Luhmann (Org.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (p. 149-258), 1989.

LUHMANN, N. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, 1997.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, 1975.

POLANYI, K. *The Great Transformation: The political and economic origins of our time*. Beacon Press, 1944.

SEGATO, R. L. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. *Direito.UnB*, 1(1), 65-92, 2014.

STICHWEH, R. *Wissenschaft, Universität, Professionen: Soziologische Analysen*. Transcript Verlag, 2013.

TEUBNER, G. Self-subversive Justice: Contingency or Transcendence Formula of Law? *The Modern Law Review*, 72(1), 1-23, 2009

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144, 1996.