

v. 51 n. 2 (2024): Crítica dos afetos

Submetido em: 03 mar 2024  
Aceito em: 22 jul 2024Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional**Normatividade e afetos: crítica social hoje*****Normativity and affects: social criticism today*****Ricardo Crissiuma<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

**Mariana Kuhn de Oliveira<sup>2</sup>**

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap)

**RESUMO**

Em *Crítica dos Afetos*, Filipe Campello defende que as experiências em primeira pessoa, referenciadas por ele como afetos, importam na busca pela justiça. Para o autor, não se trata de tomar os afetos particulares como indicadores de legitimidade moral, mas de evitar que teorias da justiça e diferentes modelos de crítica social fiquem alheias a experiências de sofrimento perpetuadas pelas estruturas que marcam a reprodução das nossas sociedades contemporâneas. Nesse artigo, que possui o livro de Campello como seu principal objeto, além de reconhecer os muitos méritos do texto, apresentamos uma interpelação baseada em três diferentes eixos: 1 - a relação entre afetos e experiências subjetivas; 2 - a relação entre Reconstrução e Normatividade; 3- a relação entre pluralismo e democracia.

**Palavras-chave:** experiências subjetivas. reconstrução. pluralismo. democracia. emoções.

**ABSTRACT**

In *Crítica dos Afetos*, Filipe Campello argues that first-person experiences, which he refers to as affections, are important in the pursuit of justice. According to the author, it is not about taking particular affections as indicators of moral legitimacy but about preventing theories of justice and different models of social critique from being detached from experiences of suffering perpetuated by the structures that shape the reproduction of our contemporary societies. In this article, which takes Campello's book as its main subject, we recognize the many merits of the text and present an inquiry based on three different axes: 1- the relationship between affections and subjective experiences; 2 - the relationship between Re-

<sup>1</sup> E-mail: [r\\_crissiuma@yahoo.com.br](mailto:r_crissiuma@yahoo.com.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2304-3869>.

<sup>2</sup> E-mail: [marianakoliveira@gmail.com](mailto:marianakoliveira@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0435-6210>.



construction and Normativity; 3 - the relationship between pluralism and democracy.

**Key-words:** subjective experiences. reconstruction. pluralism. democracy. emotions.

Em *Crítica dos Afetos*, Filipe Campello defende que as *experiências em primeira pessoa* importam na busca pela justiça. “Afetos” parece ser o referente para instanciar precisamente esta dimensão da particularidade da experiência de cada um e cada uma. Ao não contemplar os afetos, teorias da justiça e os diferentes modelos de crítica social, unilateralmente preocupadas com critérios normativos, correm o risco de permitir que experiências de sofrimento sigam sendo perpetuadas pelas estruturas que marcam a reprodução das nossas sociedades contemporâneas. Enquanto, teóricos e teóricas, estaríamos permitindo, assim, na concepção de Campello, que a experiência de muitos e muitas fosse silenciada ou desconsiderada em nossa sociedade, e abdicando, por conseguinte, da construção de uma forma de vida verdadeiramente democrática.

No entanto, se por um lado, Campello atrela a perspectiva de uma sociedade livre de sofrimento e o aprofundamento da democracia ao reconhecimento de que afetos importam, por outro, ele também alerta: os afetos são moralmente ambivalentes, não podendo, sozinhos, serem indicadores de legitimidade moral (p. 22-3). É preciso evitar que a defesa dos afetos e da experiência em primeira pessoa dê lugar a uma concepção da política pautada no primado da mera autoafirmação individual - ou, pior, da simples expressão de um estado de ânimo. E, para tanto, tem de se investigar a relação entre afetos e normatividade. Pois é só na hipótese desta relação que as reivindicações ou expectativas derivadas dos afetos podem superar o quadro autorreferencial da autoridade da própria experiência subjetiva tomada como propriedade privada. Sem uma ponte entre afeto e normatividade, o pretexto da valorização dos afetos pode descambar para a glorificação da conflituosidade, instrumental e calcada somente no autointeresse, como o cerne da vida democrática.

Descobrimos daí que a *crítica*, no título do livro, tem duas funções: uma voltada a cortar os bloqueios das teorias normativas liberais que impedem a concessão da devida dignidade às experiências pessoais, e outra a de evitar que as experiên-

cias pessoais sejam trazidas a público tão somente para ganhar visibilidade, sem nenhum apelo a um princípio simbólico e normativamente compartilhado que possa levar a uma transformação de nossas práticas sociais em prol de um aprofundamento democrático.<sup>3</sup>

A gramática será exatamente a ponte entre afeto e normatividade e o grande terreno das disputas políticas - é ela que delimitaria e direcionaria os recursos semânticos necessários para que diferentes vozes concorram na criação de um vocabulário que dê conta de sofrimentos tidos como privados. A crítica de Campello parece ao fim do livro se condensar em um sofisticado esquema metateórico que busca “quadrangular” de maneira correlacional teorias, narrativas, ações políticas e paixões (p.180) com vistas a uma permanente reconfiguração da gramática capaz de articular o sofrimento das experiências subjetivas e lhes conferir uma orientação normativa. A pretensão desta conciliação entre normatividade e afetos não é modesta, pois não se quer somente a inclusão de pessoas, em nome de representatividade, mas também tem de “transformar [...] nossas formas de ver o mundo” (p.35). Mas, quanto à modéstia, a proporção da crise que vivemos hoje também não o é.

No que se segue, propomos, primeiramente, uma breve reconstrução do livro (I- parte), e, na sequência (II parte), uma série de 3 interpelações críticas.

## 1. Um breve resumo do livro

“Como podemos compartilhar experiências de injustiça? Afinal, qual o lugar das experiências, dos sentimentos e dos relatos no diagnóstico de injustiças?” (p.22). Estas são, segundo Campello, as perguntas que o levaram a escrever o livro. A sensibilidade para buscar estas respostas tem relação com a inclusão, por exemplo por Miranda Fricker, da dimensão epistêmica nas discussões sobre a questão da injustiça. No caso, o interesse de Campello é por um tipo específico de injustiça epistêmica identificado por Fricker, a injustiça epistêmica hermenêutica, que é resultado de uma discriminação estrutural em que “uma área significativa da experiência social de uma pessoa é obscurecida da compreensão coletiva devido a uma

---

<sup>3</sup> Para uma diferenciação entre busca de reconhecimento e busca de mera visibilidade pública, ver Honneth (2012).

marginalização hermenêutica” (2008, p. 158).<sup>4</sup> Esta maneira de conceber a injustiça exige, segundo Campello, um acerto de contas com as grandes tradições da filosofia política.

A começar pela tradição liberal, objeto do primeiro capítulo do livro. Valendo-se sobretudo de Isaiah Berlin e John Rawls, Campello defende que a gramática liberal, que se quer comprometida com a liberdade individual, é constituída por meio de uma “depuração dos afetos” (p. 74). Para essa tradição, deixar que a particularidade própria a afetos ou paixões venha a se estabelecer como critério normativo para a ação política seria comprometer a pluralidade de projetos de vida e dar ensejo a derivas autoritárias. Esta depuração é solidária a uma compartimentalização estanque entre público e privado que se expressa em uma concepção de racionalidade política restrita à procura de “arranjos institucionais que permitem a realização de projetos de vida particulares” (p.56). Apesar do desafio à matriz liberal ter vindo de maneira mais proeminente na esteira de críticas à cisão entre público e privado apresentadas primeiramente e principalmente por autoras feministas ao liberalismo, Campello não deixa de oferecer um quadro mais amplo da história da filosofia para investigar as raízes desta depuração.

Em seguida, no *segundo capítulo*, o autor inverte a perspectiva e passa a investigar como acessar e retirar relevância epistêmica nos relatos de experiências para que se possa forjar uma crítica a normas que geram, reproduzem e perpetuam injustiças. Campello oferece uma teorização sobre os dois momentos da crítica já apontados na introdução deste texto. Para ele, há injustiças de primeira ordem, que são epistêmicas e ocorrem quando a uma pessoa não é permitido falar por si (p. 90), e de segunda ordem, quando a disputa se dá sobre os “critérios de justificação moral dos discursos” (p. 93) – ou seja, quando a gramática impede a articulação, deslegitima ou desfaz o sentido da sua experiência de sofrimento.

O primeiro tipo de injustiça deriva do fato de que muitas pessoas não são reconhecidas pela e não se reconhecem na moralidade que é tida como universal (*desidentificação epistemológica*) (p. 80). Como correção de uma injustiça de primeira ordem é necessário reconhecer a estas pessoas a capacidade de dar e receber ra-

---

<sup>4</sup> Um caso central de injustiça epistêmica, conforme Fricker (2008, p. 148-9), é o de Wendy Sanford, mulher que, nos anos 1960, descobre durante um encontro em uma universidade sobre questões médicas e sexuais femininas que seu sofrimento e culpa após o nascimento de seu filho não eram uma deficiência pessoal, mas depressão pós-parto.

zões. A teoria deve, assim, abrir-se para seus relatos. Dado este passo, no entanto, é preciso cautela para evitar simplesmente uma abdicação por parte da teoria de buscar estabelecer critérios normativos e assumir o relato como a instância última de “autoridade epistêmica” (p.96-7). O particular, Campello alerta, não deve ser entendido como alheio ao outro, afinal o “rol de nossas experiências, por mais particulares que elas possam ser, inscreve-se em um vocabulário que transcende a nossa singularidade” (p. 96). A teoria não pode se eximir de enfrentar o problema de aferir nas experiências particulares a *legitimidade* dos sofrimentos que elas buscam expressar. Isso porque estes sofrimentos podem ser causados não por injustiças - mas, para citar um exemplo, por processos de correção de desigualdades - pensemos aqui, por exemplo, como apontado em outro momento do livro, nas perdas de privilégios (p. 23).

O *terceiro capítulo* situa, por meio de uma incursão em Wittgenstein, a importância de considerarmos a questão semântica para sermos capazes de estabelecer uma correlação entre afeto e justiça. Esta correlação, no entanto, não desfaz uma certa tensão. É preciso mostrar que mesmo as experiências que podem parecer mais pessoais, como as de sofrimento, estão atravessadas de uma semântica que serve para articulá-las e lhes conferir sentido. É esta compreensão que nos permite, por um lado, reconhecer que não é possível conferir um valor normativo ao nosso sofrimento sem a remissão a uma regra que lhe anteceda. Por outro lado e ao mesmo tempo, esta remissão às regras que compõem uma semântica não deve simplesmente nos levar a crer que o nosso critério de ação deva ser seguir estas regras e respeitar a gramática. Não podemos nos exculpar de considerar o sofrimento alheio pela alegação de que fazemos nossa parte ao seguir as regras que perfazem o moralmente convencionado em nosso meio social. De uma perspectiva estrutural, é especificamente nas regras que consideramos justas que pode se esconder a fonte do sofrimento do outro. A boa consciência de seguir regras desconsidera a própria questão colocada pelos afetos.

A remissão à semântica, em vez de nos exculpar, faz de nós corresponsáveis da dimensão coletiva do sofrimento social - que ganha, assim, a perspectiva de se tornar uma questão política. É cassado o pretense direito à indiferença ao sofrimento alheio pelo subterfúgio moral que for na medida em que este sofrimento é gerado pela própria semântica em que se está inserido. É isso o que Campello re-

mete ao lançar mão do conceito de “respostabilidade” (p. 116): devo me mostrar solidária(o) com sofrimentos causados por fatores estruturais - agindo de maneira a transformar estas estruturas.

No *quarto capítulo*, Campello empreende uma reconstrução do projeto da teoria crítica - reconstrução que também faz as vezes de declaração de filiação. Com Max Horkheimer, tomaria forma um esforço de promover uma crítica da racionalidade sem renunciar à racionalidade, configurando um duplo desafio “salvar a razão de seus desafetos” e salvar a “razão [enquanto meramente instrumental] dela mesma” (p.128-9). É, entretanto, Axel Honneth o autor que se inscreve nestes marcos próprios à teoria crítica que mais atenção recebe de Campello. A convergência do modelo honnethiano de teoria crítica com o projeto de *Crítica dos Afetos* é evidente: para Honneth, a questão, conforme nos lembra Campello, desde o início da sua trajetória, foi buscar incorporar as experiências particulares em uma teoria orientada no sentido da emancipação social. Honneth, contudo, percebe também a necessidade de elaborar um aparato teórico que dê suporte para a discussão dos pressupostos que determinam o que consideramos como justiça ou injustiça.

No entanto, conforme Campello, o debate com Nancy Fraser teria deixado transparecer, o modelo de teoria crítica esposado por Honneth ao longo das décadas de 1980 e 1990, baseado na incorporação da perspectiva da experiência individual apresentava uma fragilidade que poderia ser designada como um *déficit normativo* que logo tomava a forma também de um problema político. Em um primeiro nível, este déficit poderia ser apreendido ao considerarmos que as expectativas de reconhecimento não são necessariamente moralmente carregadas, podendo ficar presas ao “subjetivismo das experiências particulares” (p.155).<sup>5</sup> Em um segundo nível, como o próprio Honneth vai admitir um pouco mais tarde, o reconhecimento também poderia se prestar a um papel ideológico: a construção da

---

<sup>5</sup> Cabe acrescentar aqui um breve aparte: Campello, em nenhum momento, confere atenção aos fundamentos normativos do modelo de teoria crítica esposado por Honneth na década de 1990. Ele não aborda a proposta de Honneth de atrelar a experiência subjetiva a uma antropologia social. É este vínculo que vai conferir o caráter “moral” à gramática dos conflitos sociais e que Campello desprestigia ao longo de todo livro, usando, no lugar, a palavra “social”. Como procuraremos argumentar no que se segue: é legítimo que Campello faça esta mudança para os fins do seu projeto. No entanto, ao não prestar contas desta mudança, o propósito de oferecer uma reconstrução de Honneth é marcado por dificuldades que poderiam ser evitadas e o leitor ou leitora que alimentam a expectativa de obter as razões para troca de adjetivos a fim de compreender melhor a diferenças do projeto de Campello e do de Honneth saem frustrados.

autoestima pode se dar de maneira a prover “os recursos motivacionais para formas de sujeição voluntária” (p.141). Em outras palavras, o reconhecimento poderia servir à dominação.

Campello, contudo, não aprova por completo a solução de Honneth para o problema. Ele avalia que as “mudanças conceituais” promovidas por Honneth no afã de corrigir os problemas do modelo de teoria crítica de *Luta por Reconhecimento* acabaram levando seu modelo do *Direito da Liberdade* a esvaziar “substancialmente o sentido normativo que poderia emanar das experiências” (p.150).<sup>6</sup> Por mais que Campello pareça admitir que a virada reconstrutiva possa ter trazido certos ganhos, sobretudo por remeter a princípios normativos anteriores ao sujeito e passar a tomar o conceito de liberdade como paradigma da teoria crítica, haveria ao menos de se lamentar o tanto que se perdeu com a perda da referência das experiências subjetivas. Voltaremos a este ponto mais abaixo.

No *quinto capítulo*, Campello considera não apenas “como paixões podem ser moralmente justificadas”, mas como ação política pode levar à “transformação do vocabulário político e de normas jurídicas” (p. 158). Neste momento do livro, em uma estreita interlocução com Hegel e com Hannah Arendt, Campello aborda diferentes maneiras de se vincular paixões e ação política de modo a promover transformações estruturais na ordem e nos valores de uma dada sociedade. Cabe atentar somente que essas transformações podem ter tanto um sentido progressista, (como as de Martin Luther King no movimento dos direitos civis), como podem lançar a sociedade em um torvelinho de violência (como no Terror da Revolução Francesa).

O argumento retirado de Hegel é que tanto a unilateralização da liberdade positiva, quanto a unilateralização da liberdade negativa comprometeriam as perspectivas direcionadas a uma institucionalização da liberdade e gerariam diferentes formas de sofrimento social. Seja no modelo de autenticidade, seja no modelo da

---

<sup>6</sup> Campello entra pouco nas questões da fundamentação normativa das relações de reconhecimento anteriores à virada reconstrutiva de Axel Honneth. Não é tematizada a questão da antropologia social que estava na base do modelo de teoria crítica do Luta por Reconhecimento. E quando temos ela em vista, caberia perguntar: será que isso não é menos pretensioso ou totalizante que o modelo anterior de fundamentação normativa, o da antropologia social? Recai em uma hipótese sobre a natureza humana e perde a historicidade. Estabelece uma dicotomia entre normatividade e história. A reconstrução normativa por mais problemática que seja visa superar essa dicotomia e isso tem ganho de uma certa maneira. Talvez seja um projeto mais modesto do Honneth e não mais. Essa questão está um pouco associada a uma modificação que você faz terminológica do conceito do Honneth de gramática moral dos conflitos sociais e você vai falar em gramática social, ou seja, você tira a questão da moralidade de cena.

autolegislação, a liberdade positiva unilateralizada, apagaria a correlação do sujeito com seu contexto mais amplo e responsabilizaria somente os indivíduos pelas falhas na autolegislação (p. 160) ou na capacidade de se autorrealizar, desviando da tarefa de explicitar injustiças estruturais.

A unilateralização da liberdade negativa, por sua vez, levaria a uma “destruição da textura social” (p.166) e a uma ação política passionalmente motivada “contra toda a lei ou instituição” (p. 167). Campello retoma a ideia de liberdade em Hegel, que une sentido negativo e positivo e, por isso, é indissociável das condições socialmente mediadas de sua realização e o que possibilita o confronto com as instituições que impedem sua satisfação. Ou seja, o conteúdo da liberdade é imaneente às práticas sociais. Isso leva, de acordo com Campello, ao que mais recentemente chamamos de formação da vontade democrática.

O argumento retirado de Arendt, por sua vez, visa explicar o problema que estaria nas bases da origem da filosofia da história da Filosofia Clássica Alemã - problema ainda não de todo superado por Honneth. Arendt critica as consequências despolutizantes da premissa assumida por Kant de remontar a legitimação da Revolução ao entusiasmo despertado por *espectadores* desinteressados. Para Arendt, a adoção desta premissa de legitimação liga-se à ausência do potencial da ação revolucionária. No contexto alemão, troca-se o sujeito da Revolução: não são mais os revolucionários, mas uma história metafisicamente apreendida quem desencadeia os acontecimentos revolucionários. Nesse caso, revolucionários passam a ser não mais agentes *na* história, mas *da* história. Segundo Campello, Arendt avalia que a teoria política da ação dá lugar a uma filosofia da história e, portanto, esvazia-se a ideia de liberdade. Sem um processo de aprendizagem, na leitura que Campello faz de Arendt, os teóricos da Revolução insistem na irreversibilidade, não reconhecem o próprio poder dos agentes e os interesses em jogo.

Campello assume que o próprio Hegel produziu uma filosofia da história, mas argumenta que seria possível, com o aparato teórico do filósofo, realizar um “diagnóstico que pudesse reconhecer e ampliar outras narrativas como aptas a oferecer o potencial de ampliação daquele mesmo vocabulário da liberdade” (p. 176). A saída parece ser novamente construída a partir de Hegel para encontrar um sentido de história que mantenha o potencial da agência. “Voltar a Hegel faz com que possamos situar a normatividade de instituições e suas práticas em um sentido mais

amplo que nos permite tornar explícitas práticas sociais inscritas no nosso horizonte semântico” (p. 178). Para o autor, devemos focar na superação de injustiças epistêmicas, pois é nela que está o potencial de pensar vias para os problemas diagnosticados.

No *último capítulo*, Campello retoma a afirmação de Carl Schmitt, que já havia aparecido na introdução, de que César é senhor da gramática e reivindica que consideramos a gramática como instância definidora do horizonte de luta emancipatória em uma democracia. Para ele, a gramática deve dar conta de uma pluralidade de formas de vida para “que os desejos de sermos afetados de outras maneiras possam ser reconhecidos enquanto potência política” (p. 180). Campello apresenta então seu esquema final em que as teorias são alimentadas pelas e se alimentam das narrativas e ações políticas. Os afetos, por sua vez, alimentam as ações políticas (p. 180). Conferindo à sua crítica também um caráter de prolegômenos, Campello declara que os critérios normativos que cada teoria irá adotar não estão no âmbito de discussão do livro, que foca em um passo que ele vê como anterior e prioritário para toda a crítica social: a escuta. O propósito do livro deixa-se assim apreender como uma espécie de meta-teoria que deve contribuir para “discernir sobre nossos modos de ser e dizer o mundo” (p. 183).

## 2. Discussão

*Crítica dos Afetos* contribui, na nossa leitura, de duas formas importantes para o avanço do debate sobre a justiça e a superação do sofrimento social em sociedades contemporâneas. Primeiramente, o livro reconhece a centralidade das narrativas para a construção da justiça. As injustiças epistêmicas comprometem a democracia de maneira profunda, afinal como pensar a justiça em uma sociedade se indivíduos ou grupos sociais têm sistematicamente minados ou subtraídos os recursos semânticos para poder articular, expressar e interpretar seu sofrimento? Em segundo lugar, a obra ressalta que não se pode abdicar de um processo de elaboração de um horizonte normativo, que não pode destacar-se de uma correlação com a ação política e as narrativas. A pretensão de Campello aponta para nada menos do que uma efetivação da liberdade social que leve ao mesmo tempo a um fortalecimento da democracia e uma redenção civilizacional. No que segue, iremos pon-

derar questões que interagem com ambas essas contribuições, além de oferecer outros argumentos.

## 2.1 Afetos e experiências subjetivas

Começamos tratando do conceito e do papel dos afetos na obra. O título do livro coloca em destaque os *afetos* e Campello explica que sua escolha pelo vocabulário se dá pelo teor naturalista, mas ainda assim flexível do termo para adequar-se a um conteúdo cognitivo (nota 11 da Introdução). Some-se a isso, a alegação do autor de que o termo seria o menos carregado “semanticamente”. Afeto, por um lado, remete, como quer Campello, a *ser afetado* e, portanto, se aproxima da ideia de sofrimento. Por outro, entretanto, o sujeito afetado é passivo, obliterando a relação entre sofrimento e elaboração subjetiva, que Campello não deixa de ressaltar no livro.

Há de se considerar, além disso, que afeto também evoca carinho, ternura, revelando, sim, um teor normativo não desprezível que remete a uma esfera do cuidado e das relações íntimas. Uma diferenciação entre afeto utilizado em um sentido estrito próprio a esta esfera social e afeto em um sentido mais amplo poderia ser importante para se preservar, por exemplo, a diferenciação entre, para usar os termos de Honneth, uma relação positiva a si derivada de relações impessoais próprias ao direito (o autorrespeito) e uma relação positiva a si derivada de uma rede de afeto própria à esfera da intimidade (autoconfiança). Neste ponto, portanto, a questão dos afetos toca em uma outra mais ampla: em que pesem as objeções aos recortes e ao número, em que medida não é uma perda para crítica social abdicar da diferenciação de padrões normativos próprios a diferentes esferas sociais? No caso do projeto do livro, faz falta uma maior tematização da esfera das relações íntimas e dos afetos a ela associados - com exceção da boa análise de como a precariedade do trabalho contemporâneo leva “à dissolução de qualquer vínculo afetivo, a partir de um filme de Ken Loach, *Você não estava aqui* (p.143-4).

Ainda sobre o tratamento dado aos *afetos*, cabe considerar seu papel relativamente coadjuvante na obra. São as experiências em primeira pessoa, as narrativas e a ação política que são objeto de maior esforço teórico do autor. Campello trata efetivamente de uma série de conceitos como ressentimento, indignação, so-

lidariedade, raiva, amor, compaixão, empatia e parece querer subsumir todos eles à categoria de afetos. Mas não há propriamente no livro, afora a nota 11 da introdução já suscitada acima, uma exposição teórica do que se está entendendo por afetos. Por que, por exemplo, indignação deveria ser considerado como um afeto e não uma disposição de ânimo (como o quer Hegel)? (Ruda, 2011, cap.9). Fica também mais difícil de entender por que o autor deixa de fora a questão da inveja ou mesmo do medo que tem recebido bastante atenção do debate contemporâneo, seja por conta do crescimento de desigualdades, seja por conta da ascensão de movimentos e regimes totalitários. Esta ausência de um maior esforço de conceitualização dos afetos deixam perguntas sobre como diferenciar o que é ou não afeto e quais afetos contariam para um projeto de crítica social hoje. Por todas estas ponderações, seria o caso de se perguntar: o livro seria antes uma crítica das experiências particulares do que dos afetos?

Este questionamento nos remete a maneira como a obra de Rawls é retratada em *Crítica dos Afetos*. Tido por Campello como desenvolvendo uma teoria “de cima para baixo” (p. 68) e por isso sem contato com as narrativas que compõem seu esquema metateórico, Rawls, na verdade, escreve tendo em vista sociedades específicas: as democracias ocidentais na segunda metade do século XX e é fortemente influenciado pelo seu contexto, o que inclui o movimento pelos direitos civis (Forrester, 2019). O argumento de Rawls é apresentado de forma analítica e no formato de uma teoria ideal, mas isso por si só não retira de sua teoria a possibilidade de evoluir.

As críticas feministas de Susan Okin (1987, 1989 - obra citada por Campello em outro contexto, p. 65-6, nota 53) parecem, por exemplo, dar condições a tal avanço. A autora não deixa a matriz rawlsiana para atrás, mas mostra que apesar de Rawls considerar a família como fazendo parte da estrutura básica (e pública) da sociedade, as injustiças internas às famílias, como as de gênero, são desconsideradas pelo autor. Essa é uma crítica que Campello mesmo retoma em um nível mais abstrato quando ele aponta, no Capítulo 1, que afetos são tidos como propriedades pelas teorias liberais, que tendem a separar o público e o privado. A crítica de Okin, que confere uma via para um avanço no liberalismo rawlsiano no sentido de superar a dicotomia entre público e privado, no mínimo, nos leva a demandar de Campello exemplos que mostrem a impossibilidade deste modelo em auxiliar no

aprofundamento democrático, uma vez que o pluralismo já é um valor central na teoria de Rawls. Essa questão aparece também na consideração de Campello da teoria normativa de Honneth, mas antes de passarmos a ela cabe ainda um último comentário sobre a leitura que Campello faz de Rawls. Mas mesmo assumindo que Rawls não consiga superar com uma demarcação por demais estanque entre o público e o privado, é um erro afirmar que a teoria rawlsiana recai nas “máximas do mérito e do esforço” (p. 70), afinal Rawls critica exatamente isso e fundamenta sua teoria na ideia de expectativas legítimas (ver Oliveira, 2024).

## 2.2 Reconstrução e Normatividade

Se tal como Honneth, Campello também está interessado no sofrimento e na busca pelo reconhecimento, o seu projeto teórico pretere a gramática *moral* por uma gramática *social*. Pode-se argumentar que esta diferença é coerente à escolha de Campello de falar de uma dependência normativa *dos afetos*, que visa o alargamento das teorias normativas por meio de narrativas. Campello propõe, no entanto, dividir o processo de reformulação da crítica social em dois momentos com ênfases distintas: um, primeiro, voltado mais à escuta, e, outro, posterior, mais normativo. É por esta escala de prioridades - o *first things first* (p. 178) - que Campello deixa intencionalmente pouco desenvolvidas as próprias bases normativas de seu projeto de crítica social. Campello (p. 180-1) afirma, nesse sentido, que sua preocupação está em uma instância anterior à questão do conteúdo da justiça e à fundamentação normativa da crítica social, que interessa à maior parte das teorias. Ele visa tratar das condições necessárias, a abertura às mais diversas narrativas, para a construção de boas teorias normativas. Ao mesmo tempo, furando um pouco os próprios votos de abstinência normativa, Campello não deixa de, em diversos momentos do livro, fazer apontamentos no sentido da construção de uma “gramática da liberdade” (p.154).

Isso remete à posição vacilante de Campello frente à virada reconstrutiva de Axel Honneth. Logo na tão importante quanto vaga nota 12 da introdução, Campello sugere que sua proposta de apreender a relação entre afetos e normatividade difere do modelo da reconstrução histórica - que seria esposado por uma gama bem variada de autores, como Norbert Elias, Talcott Parsons, Habermas e Honneth. No

capítulo dedicado a um diálogo mais direto com Honneth, Campello denuncia que, com sua virada reconstrutiva, “o enfoque da intersubjetividade se volta para uma ‘objetividade’” (p. 150), levando a um “esvaziamento das experiências” (p.147). Honneth recairia, assim, em boa parte das críticas que ele mesmo dirigira ao método procedimental.

Se conseguimos compreender razoavelmente bem a posição de Campello, as reservas diante da virada reconstrutiva de Honneth seriam basicamente duas. Ao abraçar o método reconstrutivo, Honneth abandona completamente a perspectiva fenomenológica, que enformara a sua teoria na década de 1990, e esvazia o potencial normativo das narrativas de sofrimento (i). Além disso, com a promoção de sua reconstrução normativa, Honneth ainda se enrosca nas exacerbadas pretensões próprias à filosofia da história do Classicismo Alemão, já denunciadas por Arendt, e acaba por perder toda a consciência das limitações que limitam seu próprio ponto de vista e se arrogar reconstruir *a História* e não *uma história* (ii).

Sem intenção de nos alongarmos muito aqui, em relação a i) Campello parece desconsiderar a transformação do conceito de experiência em Honneth a partir da apropriação de McDowell (Honneth 2003). É por meio desta operação, realizada pós-virada reconstrutiva, que o conceito de experiência passa a remeter mais diretamente a um campo semântico e não mais às estruturas da normatividade retiradas de uma antropologia social. Em relação a ii), parece haver uma desconsideração das ressalvas explicitamente assumidas pelo próprio Honneth (2011, 2018) sobre as restrições das pretensões de seu empreendimento reconstrutivos - ressalvas que basicamente admitem que a validade da sua reconstrução normativa se limita a certas sociedades situadas na Europa e América do Norte.

Se um projeto como este é ou não viável, é outra questão. Podemos concordar com Campello quando ele afirma que a reconstrução normativa de Honneth é da história do pensamento europeu e poderia ser mais rica enquanto reconstrução caso avaliasse caminhos alternativos de discussão da justiça. No entanto, é possível que ideias de homens brancos europeus do século XVIII nos auxiliem a pensar a justiça hoje. Honneth, assim como Rawls, também é influenciado por questões de seu tempo e, nos parece que o tipo de crítica mais bem sucedido olha não para as bases teóricas do pensamento (ainda que essas sejam críticas importantes), mas para os casos que essas teorias deixam de ser bons pontos de partidas para análise de in-

justiça. Ou seja, nos parece que a crítica mais pertinente a Honneth seria apontar como o conceito de liberdade social que ele desenvolve é falho.

Para além disso, importa ressaltar que inexistente um pensamento puramente europeu ou tradições puramente europeias. O pensamento pode ser exposto por europeus, mas as ideias vêm de muitos lugares. O exemplo mais interessante desse movimento das ideias quando olhamos para o conceito de liberdade é explicitado por David Graeber e David Wengrou, em *O Despertar de Tudo* (2021, cap. 2). Os autores explicam que a fonte para as ideias de liberdade e igualdade da Revolução Francesa tem origem na filosofia indígena da América do Norte. Da mesma forma, ideias desenvolvidas por uma pessoa que vive hoje na Europa podem ajudar pessoas no Brasil a pensar suas injustiças. Campello mesmo faz bom uso desta técnica.

O que gostaríamos mesmo de ressaltar, no entanto, é, como dissemos, a posição vacilante do autor. A saber, em que pese toda esta pesada bateria crítica voltada à virada reconstrutiva, não podemos deixar de notar que Campello alega que Honneth “poderia ter optado por um caminho de compreensão da gramática da liberdade” (p. 154). Nesse caso, as lutas por reconhecimento seriam “movidas por sentimentos de injustiça que apontariam para a ampliação do vocabulário da liberdade” (p. 154). Ora, a centralidade da preocupação honnethiana com o conceito de liberdade é completamente solidária da reconstrução normativa.

Em outro momento, recuperando um dos pontos mais polêmicos implicados no projeto reconstrutivo de Honneth, o progresso moral, Campello assume que o campo semântico com que contamos é “irretrocedível” (p.91). Esta é uma assunção que o encoraja a esboçar um acerto de contas interessante com as teorias decoloniais. Campello se alinha a esta literatura ao enfatizar os relatos de sofrimento social são imprescindíveis para corrigir e expandir a normatividade depositada no campo semântico da modernidade, apelando para a necessidade de se escutar as experiências particulares para se evitar o conformismo a um padrão cristalizado de interpretação dos potenciais normativos dispostos em uma dada sociedade. Ainda assim, mantêm-se a premissa de que há um solo normativo comum, historicamente partilhado, do qual devemos partir.

### 2.3 Pluralismo sem cooperação: o apagamento do horizonte socialista

Hegel é convocado por Campello primeiramente para “redescrever” a “gramática da liberdade”, para “deslocar o horizonte do vocabulário liberal para o que nos antecede enquanto normas de subjetivação” (p.37). No entanto, a leitura de Campello acaba indo antes no sentido de focar exclusivamente nos traços liberais da filosofia hegeliana, destacando a busca de pluralidade e afastando a questão da formação de uma nova sociabilidade baseada no reconhecimento recíproco e na cooperação de modo a apontar para uma superação das disfuncionalidades intrínsecas à dinâmica desigualitária da sociedade civil moderna quando restrita ao sistema de carecimentos.

Não há de se questionar que Campello argumentos que levariam, no mínimo, a amainar as renitentes críticas, que de Rosenzweig aos nossos dias, insistem em querer fazer de Hegel um ideólogo de uma “sociedade fechada”, quando não do Estado prussiano. Chamar atenção para princípios liberais na filosofia hegeliana tem, portanto, seus méritos. No entanto, ela não deve bastar para apontar a superação de uma gramática liberal. Tanto mais porque desconsidera boa parte da literatura recente, que busca as zonas de contato entre o hegelianismo e a tradição socialista (Schmidt *et al*, 2007; Honneth, 2017 [2015]). Literatura que tem buscado expandir a investigação sobre a relação entre instituições e sociabilidade democrática como via para se superar uma dinâmica que tem levado a um processo que Honneth denominou de barbarização dos conflitos sociais.

Este foco excessivamente fechado da leitura que Campello faz de Hegel, fica mais evidente na maneira como o tema do pluralismo é recorrentemente mobilizado em momentos-chave da interpretação das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Readaptando um pouco o contexto, é difícil não admitir a validade da frase de Adorno: “Por meio da palavra pluralismo, a utopia é presumida como já estando aí presente; isso serve ao apaziguamento (*Beschwichtigung*)” (ADORNO, 2003 [1969]). Não estamos sugerindo que Campello caia na esparrela de certo liberalismo que quer fazer das sociedades com um cardápio básico de direitos civis e políticos e a plena realização da democracia. No entanto, ao tomar o pluralismo como exceção no quadro de sua autoprescrita abstinência normativa, Campello acaba jogando contra sua própria intenção.

Quando, ao tratar das condições para a formação da vontade livre, Hegel fala em “purificação das pulsões” (“Reinigung der Triebe”, LFFD, §19), Campello interpreta que ele não teria “em vista *nenhum* sentido de bem, apenas um descentramento da vontade que permite a *pluralidade*” (*grifos nossos*, p.164-5). Ora, esta maneira de verter o projeto de purificação de Hegel parece despedir-se de uma organização das pulsões em um “sistema racional das determinações da vontade” (LFFD, §19) que muitos têm interpretado como a cifra de uma concepção formal ou não-substancialista de vida boa. Seria a manutenção desta concepção que Hegel atesta a suspensão (*Aufhebung*) do lado comunitarista do debate liberal-comunitaristas e não a tomada de partida por um dos pólos, nem a redução da suspensão do comunitarismo à uma gramática que, para além de visar a incorporação de experiências subjetivas, visasse também garantir a reprodução dos pressupostos cooperativos necessários à manutenção e ao aprofundamento da forma de vida democrática.

Na continuidade de sua interpretação vemos como a supervalorização do pluralismo é a outra face de uma desvalorização dos potenciais normativos contidos de uma sociabilidade tecida por relações recíprocas de reconhecimento. Segundo Campello, “o sujeito, que do ponto de vista ontogenético se coloca como desejo autocentrado, aprende a *incluir em sua perspectiva a perspectiva de outros*” (p.165). [grifo nosso]. Em claro contraste, Honneth, à medida em que abandona G.H.Mead, insiste cada vez mais que o ato de reconhecimento está necessariamente ligado a uma reação moral. Reação essa que tem de se expressar em um comportamento prático condizente à percepção valorativa de certas propriedades normativas de um parceiro de interação que o indicam como um ser dotado de liberdade. Somente a mudança de comportamento em face ao outro e não a mera tomada de perspectiva do outro atesta que um ato de reconhecimento consumado.

A mera escuta de uma pluralidade de “narrativas” e “visões de mundo” não teria o elã de fazer com que um sujeito seja “descentrado” - entendendo aqui um descentramento no sentido kantiano que envolve uma quebra na auto-identidade tética do sujeito frente ao sentimento de respeito dado não mais pela lei moral mas pela propriedade normativa identificada no outro. Falta explicar como uma narrativa pode chegar a interpelar o sujeito para chegar a descentrá-lo, ou melhor dizendo, a promover uma quebra no seu amor de si - em Hegel e em Honneth, este

efeito depende de que os sujeitos já se compreendem como precisando do outro para o desenvolvimento de certas práticas sociais ou como membros de certas esferas de reconhecimento. Na falta dos recursos conceituais necessários a explicar este processo de descentramento, o pêndulo de Campello pende demais para os afetos em detrimento da normatividade.

Ainda na sequência, Campello afirma que as intuições de Hegel “se alinham a uma perspectiva de pluralidade democrática, não se reduzindo a nenhum ideal em particular, [...] mas antecipando o que mais recentemente tem sido chamado de formação da vontade democrática: um pressuposto mínimo de convivência democrática a partir de uma pluralidade de visões de mundo” (p.165). Cabe questionar: 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?

A mesma tônica, mais adiante, o pluralismo acaba sendo exacerbado ao ponto de empalidecer uma das passagens mais importantes para a história dos efeitos da obra hegeliana. Amplamente recepcionadas pela literatura como momento de antecipação dos princípios de reconhecimento e assistência mútua que conteriam o germe de um modo de uma integração social cuja normatividade é retirada da organização do trabalho (Honneth), Campello representa as corporações como um *locus* “onde seus membros teriam disponíveis informações e conhecimento suficientes para deliberar de maneira consciente sobre seus representantes” (p.177). Quanto maior o acesso a informações confiáveis - assim seguiriam as premissas do argumento de Hegel -, maior a legitimidade de uma democracia deliberativa” (p.177). Se o pluralismo, por mais progressista que ele se mostre, fosse suficiente, o termo neoliberalismo progressista, cunhado por Nancy Fraser, seria destituído de qualquer conteúdo crítico.

O sentido de toda a seção a respeito das corporações (LFFD §§250-256), e especialmente do comentário ao §253, é, contudo, a importância que a corporação possui na superação de um singular “reduzido pelo seu isolamento ao lado egoísta da sua ocupação” e sobretudo uma rearticulação do tecido ético da promoção de uma relação de reconhecimento que não se baseia mais “em demonstrações exteri-

ores do seu sucesso na sua ocupação, demonstrações que não têm limites” em clara referência ao modelo de reconhecimento obtido pela distinção via consumo (LFFD §193). A corporação diz respeito à admissão de uma vulnerabilidade comum às práticas de toda uma categoria de trabalhadores que executam uma mesma atividade econômica. Trata-se de uma vulnerabilidade que requer tanto uma disposição à assistência mútua quanto o comprometimento e o zelo comum a um padrão normativo que, quando desrespeitado, acaba fazendo com que aquelas práticas percam seu sentido. Não à toa é precisamente no seio das corporações que Hegel atribui o renascimento do ético na sociedade civil.

O vislumbre de uma sociabilidade que aponta para uma forma de vida concreta que prefigura o socialismo -- baseado no que Honneth, depois, chamaria de “complementariedade de carecimentos” -- é transformado em condição para a obtenção confiável de informações (premissa, aliás, que, convenhamos, por mais que possamos enaltecer a importância da imprensa sindical/corporativa, não deixa de ser inúmeras vezes refutada pela prática).

### **Conclusão**

O livro de Campello coloca-se em cena como uma bem-vinda contribuição da filosofia para se evitar unilateralizações: tanto batendo-se contra o normativismo que, no melhor dos casos, passa ao largo e, no pior, oprime e silencia as experiências individuais, quanto contra o abuso do lugar de fala que se vale do pretexto da experiência individual para, no melhor dos casos, entrincheirar-se em um narrativismo sem verdadeira disputa por um alargamento semântico do nosso vocabulário comum, e, no pior, para afirmar autoritariamente suas posições e se esquivar de todo o debate democrático. No entanto, ao fim, o livro parece correr o risco de recair simplesmente em um apelo piedoso para uma escuta sem data para acabar para a pluralidade de narrativas que podem, oxalá, levar à ampliação de nosso horizonte semântico. Este apelo para escuta parece se esquivar do momento crítico que vivemos contemporaneamente que também requer um posicionamento normativo - posicionamento, aliás, que Campello acaba por assumir ao quebrar a auto-prescrita abstinência normativa e ser flagrado bebendo nas fontes do pluralismo.

A falta no livro de um horizonte normativo mais claro, engajando-se em identificar e disputar a interpretação dos princípios que regem nossas práticas, pode nos deixar a escutar somente o barulho que sobrou nas conchas. O livro parece ficar a meio caminho do projeto que está lançando. Pois se a premissa de que “as maneiras que sentimos e narramos nossas experiências singulares dependem de um vocabulário que nos antecede enquanto sujeitos”, a tarefa da crítica não é somente propor que essas experiências possam renovar o nosso léxico para poder articulá-las e orientá-las, mas também apontar um solo normativo comum conferido pela modernidade.

Não se trata de encampar um discurso triunfalista da modernidade, nem de silenciar as importantes críticas de diversos autores com o expediente da rotulação condenatória de pós-modernos, mas de comprometer-se com a revisão - ainda que profunda - daquilo que nos é (ou deveria ser), conforme o próprio Campello parece admitir, irretrocedível. Mais do que uma mera e piedosa invocação à escuta e à aposta - de resto, liberal - no pluralismo, parece-nos que a filosofia tem de estar preocupada em restaurar as bases da cooperação social segundo diferentes padrões de reconhecimento, condição para que a democracia se torne efetivamente uma forma de vida.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”, *Gesammelte Schriften*, Band 8. Frankfurt: Suhrkamp, 2003 [1969], p. 356-360.

CAMPELLO, Filipe. *Crítica dos Afetos*. São Paulo: Autêntica: 2022.

FRASER, Nancy. HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso. 2003.

FORRESTER, Katrina. *In the Shadow of Justice*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

FORST, Rainer. *The Right to Justification*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2012 [2007]

GRAEBER, David. WENGROW, David. *O Despertar de Tudo: uma nova história da humanidade*. Tradução de Claudio Marcondes e Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [2021].

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito: direito natural e ciência do Estado no seu traço fundamental*. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022 [1821] - (abreviação - LFFD).

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009 [1991].

HONNETH, Axel. *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt; Suhrkamp, 2003.

HONNETH, Axel. Reconhecimento como ideologia: a correlação entre moral e poder. Tradução de Ricardo Crissiuma. *Fevereiro*, n. 7, sem paginação, 2014 [2004]. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09>>

HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015 [2011].

HONNETH, A. “Brutalization of social conflict: struggles for recognition in the early 21st century”. in: *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*. 13:1, 5-19, 2012.

HONNETH, Axel. *A Ideia de Socialismo*. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70, 2017 [2015].

HONNETH, A. “Trabalho e reconhecimento: Tentativa de uma redefinição”. In: *Civitas*. Porto Alegre v. 8 n. 1 p. 46-67 jan.-abr. 2008.

HONNETH, Axel. *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp, 2018.

OKIN, Susan. Reason and Feeling in Thinking about Justice, *Ethics*, vol. 99, n. 2, 1989, pp. 229-249.

OKIN, Susan. Justice and Gender, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16, n. 1, 1987, pp. 42-72.

OLIVEIRA, Mariana Kuhn. The problem of envy in ideal and nonideal theory. *SciELO Preprints*, 2024. <<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.7890>>

RUDA, F. Hegels Pöbel. *Eine Untersuchung der “Grundlinien der Philosophie des Rechts”*. Konstanz: Konstanz University Press, 2011.

SCHMIDT am BUSCH, H-C.; SIEP, L.; THAMER, H-U. WASZEK, N. (hrsg.) *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Paderborn: Mentis, 2007.