



“A ciência do sentir e do sofrer”*: psicologia moral, experiência e injustiça em Rousseau e Shklar *“The Science of feeling and of suffering”*: moral psychology, experience and injustice in Rousseau and Shklar*

João M. Nonato

[0009-0003-2064-1964](https://orcid.org/0009-0003-2064-1964)

joaomnonato@gmail.com

PUC/SP – Pontifícia

Universidade Católica de São Paulo

Resumo

Este artigo explora a influência de Jean-Jacques Rousseau na teoria política de Judith Shklar. Argumento que Shklar herda de Rousseau não apenas elementos de uma psicologia moral, mas, sobretudo, uma sensibilidade psicológica voltada às experiências negativas do indivíduo ordinário. Parto da leitura de *Men and citizens* (1969), em que Shklar interpreta Rousseau como reformulador da psicologia introspectiva lockeana, atribuindo-lhe uma dimensão moral e política. Em seguida, examino, a partir da obra rousseauiana, as descrições do sentimento de injustiça como experiência ao mesmo tempo possibilitada por disposições naturais e mediada pelas relações sociais, que serve de fundamento psíquico para uma crítica normativa da realidade política. Por fim, investigo como, em *The faces of injustice* (1990), Shklar retoma essa herança para elaborar uma defesa agonística da democracia liberal, nascida da articulação de experiências situadas de medo, injustiça e sofrimento.

Palavras-chave: Judith Shklar; Jean-Jacques Rousseau; psicologia moral; senso de injustiça; liberalismo agonístico.

Abstract

This article investigates the influence of Jean-Jacques Rousseau on Judith Shklar's political theory. I argue that Shklar inherits from Rousseau not only elements of a moral psychology, but more importantly, a psychological sensibility attuned to the negative experiences of the ordinary individual. The essay begins with Men and citizens (1969), where Shklar presents Rousseau as a reformulator of Lockean introspective psychology, imbuing it with moral and political significance. I then examine, based on Rousseau's own works, descriptions of the feeling of injustice as an experience both enabled by natural dispositions and mediated by social relations, serving as a psychic foundation for the normative critique of political reality. Finally, I explore how, in The faces of injustice (1990), Shklar draws on this legacy to develop an agonistic defense of liberal democracy, rooted in the articulation of situated experiences of fear, injustice, and suffering.

Keywords: Judith Shklar; Jean-Jacques Rousseau; moral psychology; sense of injustice; agonistic liberalism.

Como citar

NONATO, João M. “A ciência do sentir e do sofrer” psicologia moral, experiência e injustiça em Rousseau e Shklar. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 15, n. 1, p. e15149531, 2026. DOI: <https://doi.org/10.47456/sofia.v15i1.49531> Disponível em : <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/49531> . Acesso em: 09 abr. 2026.

Recebido: 28/07/2025

Received: 28/07/2025

Aprovado: 24/04/2026

Approved: 24/04/2026

Publicado: 09/04/2026

Published: 09/04/2026



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

* “The science of feeling and of suffering” (Shklar, 1969, p. 39, tradução do autor). Como veremos, Shklar se refere assim à psicologia moral rousseauiana.

Introdução: heranças de Rousseau

Judith Shklar ocupa um lugar singular na tradição liberal do século XX, ainda que por muito tempo sua obra tenha permanecido à margem dos debates dominantes na teoria política. Nos últimos quinze anos, no entanto, sua recepção tem ganhado novo fôlego. Intérpretes como Forrester (2011, 2019), Stullerova (2013), Hess (2014), Gatta (2018) e Pickford (2024) vêm redescobrando nela uma sensibilidade rara aos efeitos psíquicos e aos dilemas éticos da vida política ordinária, sobretudo entre as margens e nos limites da democracia liberal. A teoria política de Shklar se ergue, desde cedo, sobre uma determinada psicologia moral, visível já em seu estudo sobre Rousseau, *Men and citizens* (Shklar, 1969), e aprofundada em obras como *Ordinary vices* (Shklar, 1984) e *The faces of injustice* (Shklar, 1990). De fato, como bem observou George Kateb, para Shklar é a psicologia moral, e não uma teoria sistemática do Estado, que ocupa “o cerne da teoria política” (Kateb, 1998, p. xi)¹. Isso resulta em uma abordagem do político que parte da experiência vivida – e sobretudo de vivências negativas comuns, marcadas pela crueldade, pelo medo e pela injustiça.

A fim de lançar luz sobre essa abordagem peculiar de Shklar, este artigo pretende explorar uma de suas raízes menos comentadas: a influência de Jean-Jacques Rousseau. Do genebrino, Shklar herda não apenas a psicologia moral, mas também, e sobretudo, uma sensibilidade psicológica, um olhar atento e curioso para as intrincadas nuances da experiência interior. Não é à toa que, em um breve ensaio autobiográfico, Shklar contará que, desde seus dias de graduanda, ficou “absolutamente hipnotizada” por Rousseau, a quem “leu como um psicólogo”, tendo adquirido com ele “uma imaginação política e uma segunda educação” (Shklar, 1996, p. 275). Compreender como exatamente Shklar lê, absorve e atualiza Rousseau é essencial para esclarecer sua contribuição singular ao pensamento liberal contemporâneo. Para isso, começo examinando a leitura que ela oferece da psicologia moral rousseauiana em *Men and citizens* (Shklar, 1969), em cujas páginas Rousseau surge como herdeiro – e reformulador – da psicologia introspectiva de Locke, incorporando a ela uma dimensão moral e política. Em seguida, revisito as descrições rousseauianas do sentimento de injustiça, destacando seu caráter simultaneamente inato e mediado, e enfatizando o papel da experiência negativa em Rousseau como fonte de conhecimento político normativo. Por fim, investigo como a influência de Rousseau é sentida na psicologia moral subjacente ao liberalismo do medo, como é conhecida a teoria política normativa de Shklar. Nesse sentido,

¹ Exceto onde indicado nas referências bibliográficas, todas as citações originalmente em língua estrangeira são traduções do autor do artigo.

interessa-me, sobretudo, avaliar como a autora retoma o sentimento de injustiça rousseauiano em *The faces of injustice* (Shklar, 1990), culminando na sugestão de um liberalismo agonístico, mobilizado criticamente a partir de experiências concretas de medo, crueldade e opressão.

Rousseau como psicólogo moral

Desde as primeiras páginas de *Men and citizens*, fica evidente que o Rousseau de Judith Shklar não é o contratualista, mas o psicólogo moral. Ela se aproxima, portanto, da leitura psicanalítica de Jean Starobinski, cuja influência é palpável ao longo do livro. No clássico ensaio de 1957, *A transparência e o obstáculo*, Starobinski interpreta Rousseau a partir de um drama interior: o anseio por transparência (isto é, uma completa autenticidade ou sinceridade de si) diante dos obstáculos impostos pelo encontro com o outro. “Bem antes que a psicologia moderna houvesse dirigido nossa atenção para as fontes afetivas e as subestruturas inconscientes do pensamento”, comenta Starobinski, Rousseau “nos convida a buscar a origem de suas próprias teorias na experiência emotiva” (Starobinski, 1991, p. 18). Como notará Christopher Kelly, Rousseau surge, em Starobinski, como “o descobridor e (através de seu *status* de figura exemplar) a causa de problemas cruciais da consciência moderna”, de modo que “os problemas emocionais de Rousseau são *nossos* problemas emocionais” (Kelly, 1988, p. 364, grifo nosso).

É esse mesmo Rousseau – não o contratualista, mas o sujeito em conflito – que interessa a Shklar. O que a atrai à obra de Rousseau é justamente “a perspicaz compreensão psicológica com a qual ele diagnosticou as doenças emocionais da civilização moderna” (Shklar, 1969, p. 1). Autoproclamado historiador do coração humano, Rousseau é, para Shklar, também o genealogista dos vícios. Sua atenção se volta à história, contudo, não como mero encadeamento de eventos, mas como “a biografia moral e psicológica do homem ordinário” (Shklar, 1969, p. 33). Individualista demais para negligenciar “as experiências da alma humana como uma entidade discreta, pessoal”, Rousseau se interessa menos pelos fatos da sociologia e da história em si, e mais pelo “drama moral” que emerge da “interação entre situações sociais criadas pelos homens e as experiências que os indivíduos sofrem em tais situações” (Shklar, 1969, p. 33-34). O que ele nos oferece, portanto, não é exatamente uma História, tampouco uma filosofia da História, mas “uma reconstrução do crescimento psíquico da imoralidade e da opressão, e com eles a emergência de seus opostos, moralidade e liberdade, como possibilidades sempre presentes ao homem” (Shklar, 1969, p. 34).

Shklar reconhece prontamente a dívida de Rousseau para com a psicologia sensualista de John Locke, mas faz questão de destacar que o genebrino “adicionou àquela teoria uma nova forma de introspecção e uma sensibilidade moral que foram transformadoras” (Shklar, 1969, p. 33). Para Shklar, é justamente na forma como Rousseau responde a Locke que reside sua peculiaridade:

Ao contrário de seus contemporâneos, ele não se sentiu liberado [pela psicologia de Locke]. Ela não era, para ele, uma arma contra o dogmatismo tradicional e a autoridade clerical. Pelo contrário, apenas confirmava suas mais profundas ansiedades e seu senso de vitimização. Como criatura das sensações, como produto do ambiente, o homem é um ser passivo, um brinquedo das circunstâncias externas, fraco, indefeso, desamparado e dependente. [...] A psicologia sensualista, nas mãos de Rousseau, se tornou *a ciência do sentir e do sofrer* (Shklar, 1969, p. 38-39, grifo do autor).

Tanto Locke quanto Rousseau partem de uma psicologia introspectiva, mas é por lentes muito distintas que observam o interior humano – e aquilo que encontram também difere substancialmente. Em Locke, a introspecção serve a uma psicologia do aprendizado: trata-se de um olhar voltado à formação do juízo, à aquisição gradual de conhecimento, à construção da autonomia pela experiência. Já Rousseau, com sua psicologia de sentimento e sofrimento, vê dentro de si um ser passivo, deformado, afastado da natureza e moldado em “ser civilizado”, sem forças para superar sua fraqueza moral e alcançar, por si só, suas potencialidades. Em suma, proclama Shklar, “o individualismo de Locke é o individualismo do forte, e o de Rousseau é o *individualismo do fraco*” (Shklar, 1969, p. 41, grifo do autor). É o “homem ordinário” quem desperta toda a sua simpatia: não o sujeito excepcional ou a personalidade única – o herói, o gênio ou o artista das tradições românticas posteriores, tão tomadas de uma paixão pela individualidade –, mas “o homem universal absolutamente comum, que apenas deseja a felicidade e apenas conhece o sofrimento” (Shklar, 1969, p. 54).

Se Locke orienta sua psicologia introspectiva para o domínio do conhecimento, Rousseau a direciona à vida moral. Daí resultam concepções distintas sobre as potencialidades inatas do ser humano. Ambos acreditam que certas disposições naturais permanecem latentes até serem ativadas por estímulos externos, embora não sejam diretamente produzidas por eles. A diferença está no tipo de potencialidade que cada um privilegia. Locke identifica aptidões ligadas ao entendimento – à razão, ao juízo, à cognição. Já Rousseau reconhece no ser humano predisposições de ordem marcadamente moral. Como observa Shklar, entre essas potencialidades figuram a faculdade de escolha, a imaginação, a memória, a perfectibilidade e, sobretudo, a capacidade de sentir piedade (*pitié*) diante do sofrimento alheio. O sofrimento surge, para Rousseau, como “a experiência humana mais universal”, a experiência “mais

comum” e que “mais nos aproxima”: trata-se de um “grande equalizador”, pois “todos o sentem, e da mesma forma” (Shklar, 1969, p. 54). Já a *pitié* seria “a fonte psíquica de toda bondade possível nas relações humanas” (Shklar, 1969, p. 46). Por ser uma extensão do amor de si ao outro que sofre, essa capacidade inata de sentir aversão ao sofrimento alheio adquire uma relevância social imediata: é a partir dela que Rousseau deriva a possibilidade da moralidade e da política entre os homens. Só existe formação moral possível, e cooperação através do eterno conflito humano, a partir da experiência concreta do sofrimento, transformada em consciência da alteridade.

Shklar reconhece que Rousseau compartilha essa intuição com Locke. Por mais que a capacidade para a justiça seja inata, ela “não vem aos homens em um *flash* instantâneo”; exige, ao contrário, um “lento e doloroso crescimento psicológico” (Shklar, 1969, p. 49). Assim, tanto para Rousseau quanto para Locke, todo e qualquer aprendizado moral repousa sobre a “necessidade psicológica de uma dolorosa experiência de prejuízo, de um *senso de injustiça*” (Shklar, 1969, p. 49, grifo do autor). Por outro lado, e novamente divergindo de Locke, o genebrino percebe que, “num estado de fraqueza e desigualdade, a consciência moral é, ela própria, imediatamente acompanhada pela maldade” (Shklar, 1969, p. 50). Quando adentramos o mundo moral, também abrimos a porta para o vício, como o próprio filósofo notará sobre o seu Emílio (Rousseau, 2018, p. 84). Aqui repousa o drama que Shklar identifica no cerne da reflexão de Rousseau: a moralidade só é possível na presença do outro, mas é precisamente no convívio social – quando o sofrimento alheio exige resposta – que nos tornamos mais suscetíveis à indiferença e à competição. A desigualdade que estrutura essa convivência corrompe a sensibilidade moral, tornando-nos insensíveis no exato momento em que somos convocados a agir moralmente. A tragédia, portanto, é que a moralidade só se torna necessária quando já não estamos mais em condição de exercê-la.

Experiência e sentimento de injustiça em Rousseau

Para Shklar, a biografia moral do homem ordinário em Rousseau é, em essência, “um relato de como nossa fraca vontade reage a pressões externas e às nossas paixões”: tanto na alma individual quanto na história social, “a boa mas fraca vontade permite que o mal e o sofrimento surjam, em primeiro lugar, e então perde todas as oportunidades de extirpá-los” (Shklar, 1969, p. 52). É sobretudo em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que Rousseau hipotetiza o processo pelo qual a fragilidade humana, transposta para novas formas de convivência, se converte em novas paixões, dependências e

sofrimentos. No estado de natureza, propõe, o homem é guiado sobretudo pelo amor de si e por uma piedade anterior à razão, que o leva a “socorrer aqueles que vemos sofrer”; por isso, antes do advento de relações morais estáveis, os homens ainda “não podiam ser bons nem maus e não tinham nem vícios nem virtudes” (Rousseau, 2008, p. 68-72). A perfectibilidade humana, contudo, introduz um princípio de transformação histórica: ao desenvolvermos novas faculdades e novas formas de convivência, também somos expostos a novas paixões e vulnerabilidades. À medida em que se intensifica a cooperação e a dependência mútua, a experiência humana se afasta da autossuficiência originária e passa a adquirir contornos propriamente sociais. Surgem, então, sentimentos de preferência, comparação, ciúme, vergonha, vaidade e inveja.

Com a instituição da propriedade e o desenvolvimento da agricultura e da metalurgia, esse processo se agrava: segundo Rousseau, o célebre gesto de dizer “isto é meu” inaugura uma ordem social marcada por “crimes, guerras e assassinatos, [...] misérias e horrores” (Rousseau, 2008, p. 80). A partir daí, o sofrimento já não decorre apenas da fragilidade natural, mas assume forma *política*, derivado diretamente de modos de dependência, a essa altura, tão mútuos quanto desiguais, tão inevitáveis quanto conflituosos. O próprio medo, então, também se transforma: deixa de ser apenas reação a perigos imediatos da natureza e passa a ser alimentado pelos antagonismos sociais que a desigualdade produz. É, aliás, precisamente essa transformação do medo – de emoção natural a experiência social e politicamente estruturada – que reaparecerá, como veremos, como fundamento normativo do liberalismo do medo de Shklar.

Na leitura da própria Shklar, o “mito de criação” rousseauiano apresentado no *Discurso* não é, evidentemente, história, etiologia ou ciência, mas cumpre, antes, uma função crítica: ao recontar um passado imaginado, Rousseau ilumina as falhas sempre presentes da humanidade (Shklar, 1998b, p. 149-154). Trata-se, então, de um “dispositivo mnemônico” que serve à “evocação psicológica”, revelando a atualidade através de um olhar para suas origens que “não delinea as causas, mas sim o caráter” de um mundo que lida, em todas as eras, com os mesmos recorrentes males (Shklar, 1998b, p. 154). Por conseguinte, a reconstrução rousseauiana da formação das paixões e das formas sociais do sofrimento não permanece confinada ao plano da história conjectural: ela fornece, também, uma chave de leitura para a experiência concreta e a formação do juízo e do caráter em um mundo já socialmente constituído. É exatamente essa perspectiva que Rousseau mobiliza ao examinar a própria vida em seus textos autobiográficos.

De fato, o genebrino reconhece toda a história da fraqueza humana – a vontade instável, as paixões, os vícios, a vulnerabilidade e a dependência – inclusive, e sobretudo, em si mesmo. Ao examinar e expor a própria experiência, Rousseau não busca apenas autojustificação, mas tenta tornar inteligíveis, a partir de si, disposições psíquicas compartilhadas, inscritas na condição do indivíduo ordinário. É por isso que seus escritos autobiográficos, ainda que baseados na experiência pessoal, cumprem, segundo Shklar, uma função nitidamente *pública*:

Enquanto esse exercício certamente expressava a necessidade pessoal de Rousseau de se autojustificar e expor todos os seus sofrimentos e deformidades de caráter, ele tinha uma finalidade impessoal, pública, também. [...] Ao apresentar a história de sua própria alma a outros homens, ele esperava liberá-los de seus autoenganos e aproximá-los daquele autoconhecimento que é o único digno de ser chamado de sabedoria. [...] Pois mesmo aqueles que pensam conhecer a humanidade conhecem apenas a si mesmos. Ninguém além de si pode escrever a própria vida. Para entender plenamente a si mesmo, porém, é preciso conhecer mais do que isso (Shklar, 1969, p. 41-42).

O autoexame praticado por Rousseau é uma aplicação direta de sua psicologia introspectiva: uma tentativa de interrogar seus próprios sentimentos com o intuito de compreender, em si, a condição humana – marcada, incontornavelmente, pela degeneração descrita no *Discurso*. O que ele encontra, ao fim, é sua própria fragilidade, e não poderia ser diferente. Se decide expô-la, não é por se ver como “herói da vida moral” – mas, ao contrário, porque, ao reconhecer e tornar visível sua fraqueza, espera “encorajar os outros a reconhecer as próprias fraquezas e superá-las” (Shklar, 1969, p. 53). A exemplaridade, aqui, cumpre um papel político². Se Rousseau joga luz sobre a própria vida, afinal, não é para derivar “máximas gerais de conduta a partir de suas necessidades pessoais”, mas para extrair, “da substância complexa de suas próprias experiências e emoções, proclividades psíquicas compartilhadas em geral” (Shklar, 1969, p. 58). Em suas reflexões, portanto, a experiência assume um *status* ontológico *sui generis*, fazendo a ponte entre singularidade (*daquela* experiência, vivida *daquela* forma por *aquele* indivíduo) e universalidade (da capacidade humana inata de *sentir* tal experiência, e *imaginar* e *compreender* o sentimento de tal experiência nos outros).

Em nenhum momento esse ponto de encontro entre singularidade e universalidade na esfera da experiência (que é também, de certo modo, o ponto de encontro entre psicologia moral e teoria política) fica tão claro quanto nos relatos de Rousseau sobre o sentimento de injustiça. Ele foi, nas palavras de Shklar, “um genial colecionador de injustiças”, cujas obras são “um verdadeiro museu de toda forma e variedade de injustiça humana” (Shklar, 1990, p. 86). Seus

² Sobre o papel político da exemplaridade e do relato biográfico em Rousseau, ver também Kelly, 1987.

relatos sobre a injustiça e as emoções que a acompanham são diversos e profundos, e revelam a relevância política da psicologia moral rousseauiana. O mais famoso talvez seja o episódio do pente quebrado, recontado em suas *Confissões*. Na ocasião, o jovem Rousseau, que vivia sob a tutela de M. e Mlle. Lambercier, é erroneamente acusado de ter quebrado um pente. A insistência em sua inocência é recebida pelos tutores com descrença, resultando em uma descabida punição. O jovem, sem perceber que sua inocência não é evidente aos demais, recebe seu castigo como se fosse uma tortura intencional. É marcante a vívida descrição que Rousseau faz da emoção que sentira então. A força de sua prosa justifica a longa citação:

Imagine um caráter tímido e dócil na vida cotidiana, mas ardente, orgulhoso, indomável nas paixões, uma criança sempre governada pela voz da razão, sempre tratada com gentileza, equidade, complacência, que nem mesmo tinha a ideia da injustiça, e que, pela primeira vez, experimenta uma tão terrível por parte precisamente das pessoas que ele ama e respeita mais: que inversão de ideias! Que desordem de sentimentos! Que tumulto em seu coração, em seu cérebro, em todo o seu pequeno e inteligente ser! [...] Tudo o que sentia era a severidade de um castigo terrível por um crime que não cometi. A dor no corpo, embora aguda, era pouco perceptível para mim; eu sentia apenas indignação, raiva, desespero. [...] Sinto ao escrever isso que meu pulso ainda se eleva; esses momentos sempre estarão presentes para mim, mesmo que eu viva cem mil anos. Esse primeiro sentimento de violência e injustiça ficou tão profundamente gravado em minha alma que todas as ideias relacionadas a ele me trazem de volta minha primeira emoção, e esse sentimento, relativo a mim em sua origem, adquiriu tal consistência por si só e se desprendeu tanto de qualquer interesse pessoal que meu coração se inflama ao presenciar ou ouvir falar de qualquer ação injusta, não importa qual seja o objeto ou onde seja cometida, como se o efeito recaísse sobre mim. [...] Esse impulso pode ser natural para mim, e eu acredito que seja; mas a memória profunda da primeira injustiça que sofri esteve tão ligada, por tanto tempo e tão fortemente, a ele que não poderia deixar de tê-lo fortalecido bastante (Rousseau, 1879, p. 14-15).

O trecho é uma das peças fundamentais na interpretação starobinskiana de Rousseau. Segundo Starobinski, o episódio marca a descoberta, pelo jovem Rousseau, da diferença entre *ser* e *parecer*, o que o coloca na estrada da perda da transparência que dará, futuramente, o tom de sua filosofia. O jovem aprende, ali, que “a íntima certeza da inocência é impotente contra as provas aparentes da culpa”, e passa a entender, então, que “as consciências são separadas e que é impossível comunicar a evidência imediata que se experimenta em si mesmo” (Starobinski, 1991, p. 20). Starobinski enfatiza que a oposição entre essência e aparência surge para Rousseau não como produto de uma reflexão filosófica, mas a partir de sua própria experiência vivida: “Rousseau descobre o parecer como *vítima do parecer*” (Starobinski, 1991, p. 21, grifo do autor).

Contudo, antes mesmo de Rousseau apreender essa “ruptura ontológica do ser e do parecer” (Starobinski, 1991, p. 20), sua reação mais primordial e imediata ao episódio do pente quebrado é um forte *sentimento de injustiça* frente à falsa acusação e à punição descabida. O jovem, que até ali desconhecia a injustiça, logo passa a compreendê-la com toda a profundidade da experiência. O trauma pessoal terá seus efeitos políticos: o próprio Rousseau acredita, afinal, que seu ódio à injustiça e à tirania tem origem nessa experiência. Como destaca Christopher Kelly, esse é um ótimo exemplo “da habilidade sem igual de Rousseau de relacionar importantes questões humanas a emoções intensamente pessoais” (Kelly, 2012, p. 68). Kelly enfatiza ainda o tratamento singular que Rousseau confere a esse sentimento: embora provocado por uma experiência *particular* – que poderia, afinal, nunca ter ocorrido –, o sentimento de injustiça é apresentado como *natural*. Estamos diante, portanto, de uma emoção inata, mas cuja manifestação depende do contexto: ela pode ser reforçada, negligenciada ou até mesmo suprimida por experiências individuais. Para compreendermos melhor essa ideia, vale comparar o episódio do pente quebrado com outros dois relatos rousseauianos sobre o sentimento de injustiça.

No primeiro livro de *Emílio*, Rousseau recorda o caso de um bebê que, após chorar insistentemente, recebe um tapa de sua ama. Num primeiro momento, Rousseau interpreta o silêncio repentino do bebê como um sinal de submissão. Mas logo percebe seu equívoco: o choro recomeça com ainda mais intensidade, agora carregado de “ressentimento, fúria, desespero” (Rousseau, 2018, p. 41-42). O filósofo conclui que o bebê reconheceu a intencionalidade do mal que lhe foi feito, e que sua reação indicava um sentimento inato de injustiça. Trata-se, novamente, de uma experiência que poderia ter sido evitada: a ama poderia ter respondido ao choro com carinho e cuidado. No entanto, uma vez provocado, o sentimento de injustiça irrompe como expressão natural – presente em todos os seres humanos, e não apenas naqueles que, como o próprio Rousseau, são particularmente sensíveis.

Já no segundo livro de *Emílio*, Rousseau relata o “primeiro sentimento de injustiça” (Rousseau, 2018, p. 81) vivido por seu pupilo imaginário. Após cultivar algumas favas em um pedaço de jardim, Emílio se vê tomado de indignação ao descobrir que alguém arrancou seu plantio. A princípio, sente-se vítima de uma evidente injustiça. Mas, ao descobrir que o jardineiro Robert havia plantado frutas naquele mesmo local, e que as favas comprometiam seu cultivo, Emílio reconhece a legitimidade do direito alheio. Eles chegam a um acordo, e o menino planta suas favas em outra parte do jardim. Ali se inaugura não apenas sua entrada

no mundo moral, mas também sua exposição ao vício. Para Rousseau, esse é um momento formativo fundamental. Afinal, se o sentimento de injustiça é inato, torna-lo responsivo aos outros é tarefa da educação moral. Como observa Shklar, “não há nada de natural em Emílio aceitar o argumento do jardineiro”: foi algo que ele teve que “aprender a fazer” (Shklar, 1990, p. 88). Mas, se não tivesse vivenciado aquela experiência primária de injustiça, “ele não teria como entrar em acordo com o direito dos outros” (Shklar, 1990, p. 88).

Ainda que inato, o sentimento de injustiça só se desenvolve por meio de experiências particulares – e é moldado, em cada indivíduo, pela natureza singular desses encontros. No caso de Rousseau, seu primeiro contato com a injustiça foi brutal e marcante, levando-o a desenvolver uma aversão visceral a toda forma de tirania e opressão. Já Emílio, cuja entrada no mundo moral se dá de modo bem menos traumático, transforma-se em “um sóbrio participante em contratos que protegem seu interesse, em vez de um apaixonado inimigo da injustiça em todas as suas formas” (Kelly, 2012, p. 69). Acontece que é muito tênue a linha entre “o ódio aparentemente natural à injustiça” e a “desilusão com a justiça” (Kelly, 2012, p. 69). Nossas reações psíquicas aos encontros com a injustiça frequentemente tomam a forma de “um ressentimento diante da injustiça percebida, um sentimento que pode ser bastante equivocado” (Kelly, 2012, p. 70). Mesmo no caso de Rousseau, pondera Kelly, seu profundo igualitarismo se manifesta mais como um ódio à injustiça do que propriamente um amor à justiça.

É nesse complexo terreno afetivo que se fincam as raízes da formação moral e das preferências políticas: são primordialmente nossas experiências com a injustiça – em sua intensidade, forma e momento – que moldam não apenas nossa sensibilidade, mas também o modo como passamos a distinguir o justo do injusto. Não é à toa que, nos três relatos rousseauianos, “é o sentimento de *injustiça*, e não o de justiça, que tem precedência, tanto cronologicamente quanto em profundidade de emoção” (Kelly, 2012, p. 70). Afinal, o que quer que saibamos sobre a justiça não vem da abstração filosófica, mas da experiência concreta – e, mais precisamente, da experiência *negativa* da injustiça. São as injustiças percebidas, mais do que qualquer ideal de justiça, que dão sentido e substância aos nossos esforços normativos e políticos. Nesse sentido, o sentimento de injustiça emerge como a “emoção política fundamental” (Kelly, 2012, p. 70): não por nos fornecer certezas morais, mas por incitar o juízo, a crítica e o reconhecimento do outro a partir da própria experiência.

A psicologia moral e o sentimento de injustiça rousseauianos, marcados por sua atenção à experiência subjetiva e à formação afetiva do juízo moral e político, terão uma influência

decisiva sobre o itinerário intelectual de Judith Shklar. É Rousseau quem primeiro oferece a ela um modo de investigar como as emoções, os conflitos e as fragilidades psíquicas informam e atravessam a vida política ordinária. Essa influência rousseauiana será sentida também na maneira como Shklar, nas décadas seguintes, se aproximará de outros grandes psicólogos morais modernos: Montaigne e Montesquieu, figuras centrais em suas reflexões sobre o medo e a crueldade. Nas mãos de Shklar, essa tradição introspectiva moderna se transforma numa teoria política marcada pela atenção às emoções e experiências negativas, servindo de base para a formulação de seu célebre liberalismo do medo (Shklar, 1989).

A psicologia negativa de Judith Shklar

Como Rousseau, Montaigne e Montesquieu antes dela, Shklar reconhece que o pensamento político não pode prescindir de uma psicologia moral. Mais do que isso, ela encontra nessa tradição moderna de introspecção e autoexame uma fonte legítima de conhecimento político e normativo. Trata-se de um modo privilegiado de investigação dos elementos psíquicos que orientam e estruturam nossas práticas políticas mais comuns. O objetivo de Shklar não é explicar o comportamento humano a partir de leis causais, mas compreender as maneiras como afetos, desejos e motivos se entrelaçam em práticas, crenças e juízos cotidianos – e interrogar suas premissas, limites e custos. É nesse sentido que George Kateb descreve a psicologia moral shklariana como um

[...] esforço não técnico ou não científico para especificar os principais motivos, sentimentos e desejos humanos que estão presentes em toda parte; para mostrar como eles afetam e moldam as práticas e relações de vida; para entender se eles geralmente se desdobram em um padrão ou lógica definidos; para observar como os motivos, sentimentos e desejos entram em conflito entre si, ou se reforçam ou mesmo se originam uns dos outros; para determinar se alguns deles podem ser treinados ou educados para se tornarem virtudes, e se alguns sentimentos indesejáveis, que tendem ao vício, podem ser contidos, desencorajados ou sublimados; e, portanto, sugerir – não mais enfaticamente do que isso – o que é e o que não é profundamente e inalteravelmente humano, para o bem e para o mal (Kateb, 1998, p. xi).

Essa abordagem exige, é claro, uma sensibilidade toda especial aos motivos e contextos psíquicos que engendram a ação social. Como Shklar dirá em um de seus poucos ensaios metodológicos, na medida em que a motivação humana assume o centro do palco, a explicação de fenômenos sociais se torna “totalmente dependente da psicologia” (Shklar, 1998a, p. 89). Mesmo que o que esteja em questão seja a conduta de grupos e sociedades, “não há resposta para a pergunta ‘Por quê?’ sem uma psicologia cientificamente adequada”

(Shklar, 1998a, p. 89). Nesse aspecto, o individualismo metodológico de Shklar distingue-se de boa parte da tradição liberal pela recusa de simplificar a experiência humana a uma natureza universal e homogênea. Em seu lugar, pratica uma psicologia densa e plural, atenta à singularidade das vivências individuais, mas também sensível aos pontos de contato que atravessam experiências diversas. Shklar não defende, contudo, um psicologismo reducionista. O que ela propõe não é a redução da política à vivência individual, mas o reconhecimento de que todo processo político é mediado por experiências psíquicas. Experiências como o medo ou a injustiça, embora sentidas internamente, se irradiam pelo espaço psíquico compartilhado da vida social, moldando coletivamente as percepções, disposições e afetos que orientam o agir político – a obediência e a autoridade, a revolta e a transformação. Nesse sentido, a experiência psíquica constitui, para Shklar, o domínio do real na política, formando a realidade sensível contra a qual reivindicações, ideologias e instituições políticas podem ser julgadas (Forrester, 2019).

Podemos identificar aqui um retorno à ontologia social rousseuniana do *indivíduo ordinário* privado de privilégios e poderes, mas pleno de substância psíquica. Foi em Rousseau, com efeito, que Shklar encontrou uma inspiração e um guia fundamental para sua abordagem. Assim como o genebrino, é na experiência subjetiva, muitas vezes inarticulada, que Shklar enxerga as fontes de um universalismo possível: não o universalismo da razão abstrata, mas o da dor reconhecível, da injustiça sentida, do medo compartilhado. Em Shklar, a ciência rousseuniana do sentir e do sofrer se torna, também com a influência decisiva de Montaigne e Montesquieu³, uma *psicologia negativa*, erguida sobre experiências compartilhadas de medo, injustiça e crueldade. É exatamente essa psicologia moral que fundamentará, duas décadas depois da publicação de *Men and citizens*, a famosa teoria liberal de Shklar, conhecida como o *liberalismo do medo*. O ponto de partida normativo da teoria shklariana é profundamente enraizado na experiência (negativa). A própria autora afirma que o liberalismo do medo se baseia “em experiências comuns e imediatas” (Shklar, 1989, p. 32). Seu objetivo primordial é assegurar as condições políticas para a prevenção do medo e da crueldade, uma vez que o medo sistemático e a expectativa de crueldade institucionalizada tornariam impossível a liberdade. Em uma passagem reveladora de sua profunda sensibilidade psicológica, Shklar identifica no medo uma disposição

³ Shklar deixa claro, em *Ordinary Vices* (1984), que Montaigne e Montesquieu estão na origem da decisão de centrar sua teoria política no medo e na crueldade. No entanto, o arcabouço psicológico de sua abordagem – centrada nas experiências psíquicas negativas compartilhadas do indivíduo ordinário – é uma clara herança de seu engajamento anterior com Rousseau.

[...] tão universal quanto fisiológica. Trata-se de uma reação tanto mental quanto física, comum a animais e seres humanos. Estar vivo é ter medo [...]. O *medo do qual temos medo* é o da dor infligida por outros com o intuito de nos matar ou mutilar, não o medo natural e saudável que apenas nos alerta para dores evitáveis. E, quando pensamos politicamente, tememos não apenas por nós mesmos, mas também por nossos concidadãos. Tememos uma sociedade de pessoas amedrontadas (Shklar, 1989, p. 29, grifo do autor).

Tal como Rousseau enxergava no sofrimento a experiência fundamental que nos equaliza e nos une, o medo emerge aqui como aquela experiência negativa que possibilita algum tipo de universalismo político. Com efeito, Bernard Williams identifica no liberalismo do medo shklariano as únicas matérias “certamente universais da política: poder, desamparo, medo, crueldade, um *universalismo de capacidades negativas*” (Williams, 2005, p. 59, grifo do autor). No entanto, como bem observou Hannes Bajohr (2019, p. 170), algo só pode ser considerado universalmente negativo se for sempre acompanhado por uma qualidade experiencial igualmente negativa. A força da proposta shklariana reside, justamente, em oferecer um exemplo claro desse tipo de experiência: *o medo do medo*. Segundo Bajohr, essa fórmula articula dois níveis distintos de experiência. O primeiro “medo” se refere à *qualidade* da sensação vivida; o segundo, ao *conteúdo* que a provoca. Sabemos que nem toda experiência de dor ou de medo é, em si, negativa: podemos sentir dor sem sofrimento (como no caso dos masoquistas) ou experimentar medo sem ameaça (como numa montanha-russa). Mas *o medo do qual temos medo* – o medo da crueldade deliberada, da violência arbitrária, do sofrimento imposto – é, por definição, sempre negativo. É por isso que Shklar sustenta que o medo do medo “não requer nenhuma justificação adicional, porque é irreduzível” (Shklar, 1984, p. 237). Por outro lado, ao mesmo tempo que nos oferece um exemplo prático de universal negativo derivado da experiência psíquica comum, a fórmula do medo do medo é também altamente sensível à historicidade das experiências negativas. Isso porque, ainda segundo Bajohr, a própria estrutura reflexiva dessa formulação permite que o conteúdo experiencial do “medo do medo” se adapte a diferentes realidades históricas e sociais – o que possibilita que a psicologia moral subjacente ao liberalismo do medo reconheça o processo histórico de construção cultural das emoções e evite, assim, a falácia naturalista de que o medo é pura e simplesmente *natural* e, portanto, *universal*.

Assim, Shklar não só preserva a conexão rousseauiana entre experiência psíquica e normatividade política, como também reconhece a pluralidade das formas pelas quais essa experiência é subjetivamente vivida e interpretada – e como essas formas são historicamente moduladas por transformações tecnológicas, institucionais e ideológicas. Interessa-lhe não

apenas a generalidade normativa da experiência humana de medo, mas também, e sobretudo, o processo de construção política de uma linguagem normativa compartilhada que reconheça e incorpore certas experiências negativas, sem perder de vista o caráter historicamente situado e variável dessas manifestações. Nesse sentido, essa normatividade possível não emerge apenas do medo ou do sofrimento, mas da possibilidade de sua articulação pública, e de seu reconhecimento como tal entre nossos pares.

É justamente essa transição (ou incorporação) da experiência vivida à contestação política que ocupará o centro de um dos últimos livros publicados em vida por Shklar, *The faces of injustice* (1990). Retomando as intuições rousseauianas discutidas anteriormente, Shklar propõe uma teoria crítica da injustiça que parte não de princípios abstratos, mas das reações individuais e sociais à experiência de sentir-se injustiçado. O senso de injustiça (*sense of injustice*) será concebido por Shklar como uma emoção moral ambivalente, mas politicamente produtiva, na medida em que restaura a centralidade da figura sempre atual da *vítima* – isto é, todos aqueles cujas vozes denunciam sua condição de marginalidade, tocando nos limites dos nossos arranjos sociais e dos sistemas normativos que os sustentam. O mesmo “individualismo do fraco” de Rousseau reaparece em Shklar: em ambos, o indivíduo ordinário é vulnerável, moldado por experiências de opressão, medo e impotência, mas nem por isso politicamente irrelevante. Pelo contrário: é nele que reside o potencial de denúncia e crítica das ordens estabelecidas.

O senso de injustiça revisitado: agonismo shklariano

Se a psicologia moral fornece o terreno do qual Shklar extrai suas principais intuições políticas, é no fenômeno da injustiça – e, sobretudo, no modo como ele é subjetivamente vivido e publicamente articulado – que essa abordagem encontra sua expressão mais acabada. Em *The faces of injustice*, Shklar (1990) reúne e refina muitas das inquietações que atravessam sua obra, com destaque para a influência de Rousseau. A ideia rousseauiana do sentimento de injustiça – um sentimento inato, despertado por experiências particulares e moldado por um processo social de educação moral – é retomada agora de maneira crítica, como base para uma reflexão normativa mais atenta à experiência e à contestação. É com Rousseau, afinal, mais do que com qualquer outro autor, que Shklar compartilha a convicção de que nossos esforços normativos não nascem do ideal de justiça, mas da experiência de injustiça. Enquanto o liberalismo normativo do século XX insistia em começar pela construção de princípios ideais de justiça para então derivar critérios para julgar situações reais, Shklar faz,

em *The faces of injustice*, o caminho inverso, pensando uma normatividade possível e responsiva a partir da realidade das vítimas de experiências concretas, situadas, de injustiça.

Shklar abre o livro com uma crítica frontal ao que chama de *modelo normal de justiça*, entendido menos como uma teoria específica do que como uma orientação recorrente da tradição normativa. Segundo Shklar, esse modelo “não ignora a injustiça”, mas tende a reduzi-la “a um prelúdio ou a uma rejeição e colapso da justiça, como se a injustiça fosse uma anomalia surpreendente” (Shklar, 1990, p. 17). Em vez de tomar a injustiça como um fenômeno independente, o modelo normal a trata sobretudo como aquilo que “as regras da justiça são destinadas a controlar ou eliminar”, de modo que, uma vez cumprida essa tarefa preliminar, pode-se retornar “ao verdadeiro objeto da ética: a justiça” (Shklar, 1990, p. 17). Shklar não questiona a necessidade das instituições jurídicas e políticas para a contenção da injustiça. O que ela põe em causa não é “o princípio da legalidade”, mas “a visão complacente da injustiça presente no modelo normal e sua confiança na capacidade das instituições que ele sustenta de realmente lidar com a iniquidade” (Shklar, 1990, p. 18). O problema, portanto, é que esse modelo carece de uma “compreensão elaborada da injustiça enquanto experiência pessoal e política e enquanto parte de todas as sociedades conhecidas pela história” (Shklar, 1990, p. 19).

De certa forma, *The faces of injustice* retoma uma batalha que Shklar já travava desde *Legalism*. No livro de 1964, seu alvo era o legalismo, definido como “a atitude ética que sustenta que a conduta moral é uma questão de *seguir regras*, e que as relações morais consistem em deveres e direitos determinados por regras” (Shklar, 1964, p. 1, grifo do autor). De um lado, Shklar critica os positivistas analíticos, “os herdeiros de Austin”, por conceberem o direito como um conjunto de regras cuidadosamente divorciado da moral e da política e, assim, por recaírem em “um formalismo excessivo” (Shklar, 1964, p. 7); de outro, critica as várias correntes do direito natural que compartilham “uma concepção de uma natureza humana única” e uma exigência de acordo moral e coesão social que é incompatível com “um mundo em que a diversidade moral floresce” (Shklar, 1964, p. 86-87). Todos esses temas são retomados, de alguma forma, em *The faces of injustice*. Se, em 1964, Shklar atacava o legalismo por conceber a vida moral e política em termos de regras, direitos e deveres, em 1990 ela mostra o que essa “atitude ética” obscurece, revelando a incapacidade do modelo normal de justiça de apreender o caráter experiencial, histórico e conflitual da injustiça.

Shklar não está interessada em reeditar, aqui, uma crítica simplista à irrealizabilidade prática dos modelos ideais de justiça e de sociedade. Seu ponto é mais profundo: o modelo normal

tende a tratar a injustiça apenas como o ponto de partida para uma teoria da justiça, pressupondo implicitamente que as instituições da “justiça normal” são suficientes tanto para mantê-la sob controle na prática quanto para compreendê-la em teoria. Com isso, o modelo normal acaba por obscurecer a especificidade da injustiça como experiência política própria, e não apenas como ausência de justiça. Com efeito, ao contrário do que a tradição dominante parece propor, “o domínio real da injustiça não é um estado de natureza amoral e pré-legal” (Shklar, 1990, p. 19). Na verdade, “a maioria das injustiças ocorre continuamente dentro das estruturas de um regime político estabelecido, com um sistema jurídico em vigor, em tempos normais” (Shklar, 1990, p. 19). Afinal, é impossível formalizar todas as reivindicações por justiça e atender a todas as expectativas sociais estabelecidas, ainda mais em sociedades pluralistas, que engendram uma grande diversidade de demandas e expectativas razoáveis. A formação de acordos possíveis sobre a justiça sempre produzirá uma parcela de excluídos, insatisfeitos, contrariados e ressentidos. O modelo normal de justiça se limita, afinal, a comparar a situação das autoproclamadas vítimas às regras vigentes, não conseguindo absorver o “componente irredutivelmente subjetivo” (Shklar, 1990, p. 37) da experiência de injustiça.

Qualquer modelo de justiça baseado em regras terá dificuldades, portanto, para identificar e sanar injustiças que se originam *para além* de suas regras, ou *apesar* delas, ou mesmo *por causa* delas. Sempre existirá uma inevitável tensão entre a justiça formal e a injustiça vivida. Essa intuição, longe de ser inteiramente estranha à tradição do pensamento normativo, já se encontra, em forma embrionária, na análise rousseuniana da gênese das instituições sociais no *Discurso*: é precisamente com a consolidação da propriedade, das leis e das primeiras regras de justiça que emergem novas formas de dependência, desigualdade e conflito, de modo que a ordem jurídica não elimina a injustiça, mas a reconfigura e, em certos casos, a fundamenta e a justifica (Rousseau, 2008, p. 90-91). Também em Rousseau, portanto, a injustiça não pertence a um momento pré-político, sendo antes o reflexo de certas formas de sociabilidade e de relações de poder instituídas.

Ao reconhecer essa tensão irredutível entre regras de justiça e senso de injustiça, Shklar sugere que adotemos uma “fenomenologia menos orientada por regras” (Shklar, 1990, p. 28): uma abordagem que não busca reduzir a experiência política a princípios universais ou procedimentos fixos, mas que reconhece a justiça como um processo sempre inacabado, historicamente situado e responsivo às experiências vividas de sofrimento e opressão. Se há justiça, não é uma condição estática ou um estado final da sociedade, mas uma prática

política, coletivamente elaborada e reelaborada em contextos concretos e a partir de experiências compartilhadas. Não há critérios prévios e exaustivos para determinar o que conta como injustiça, tampouco formas definitivas de expressá-la ou processá-la. As próprias categorias de vítima e injustiça são objetos de disputa. Temos aqui uma formulação propriamente *agonística*⁴ da justiça: uma concepção que assume o conflito como fato inerente à vida moral e política, e que compreende o espaço público como arena de inconclusivas disputas de poder sobre nossas práticas e linguagens normativas. Diante dessa realidade política irredutivelmente conflituosa, em que valores diversos e incomensuráveis se confrontam sem que haja qualquer modo objetivo de medi-los e hierarquiza-los, o sentimento de injustiça rousseauiano assumirá um papel decisivo – não como critério normativo infalível, mas como força motriz da contestação, da crítica e da mudança política.

Shklar descreve o que chama de *senso de injustiça* como um “tipo especial de raiva que sentimos quando nos são negados benefícios prometidos e quando não ganhamos aquilo que acreditamos ser nosso por direito” (Shklar, 1990, p. 83). Ele surge, aqui também, como uma emoção eminentemente *política*. Ainda assim, observa Shklar, trata-se de uma disposição amplamente negligenciada, tanto pelo pensamento filosófico quanto pela prática política dominante. Uma notável exceção é a teoria democrática moderna, na qual o senso de injustiça ocupa o “centro do palco, como uma preocupação tanto psicológica quanto política”, sendo tratado como uma “parte intrínseca de nossa estrutura moral e uma reação apropriada à privação social injustificada” (Shklar, 1990, p. 84).

É aqui que a influência de Rousseau se torna ainda mais evidente. Para Shklar, foi o genebrino quem identificou, pela primeira vez, o senso de injustiça como uma “disposição humana universal, uma emoção social inerradicável e um fenômeno politicamente relevante” – situando-o, assim, no “cerne da sensibilidade política democrática moderna” (Shklar, 1990, p. 86). Essa disposição afetiva ganha contornos políticos ainda mais significativos em contextos de desigualdade e desamparo estruturais, que, segundo Shklar, criam o terreno mais fértil para o florescimento do senso de injustiça. O senso de injustiça do indivíduo ordinário se torna, assim, uma imprescindível ferramenta política de contestação e resistência: ele é, com efeito, a nossa “melhor proteção contra a opressão” (Shklar, 1990, p. 55). Diante das desigualdades estruturais da vida em sociedade – e das incertezas inevitáveis que cercam nossos juízos morais e políticos –, dar prioridade às vozes de quem se sente injustiçado torna-

⁴ Do grego *agon*, que remete a contestação, disputa ou conflito. No contexto político, designa concepções que reconhecem o conflito entre valores incomensuráveis como um fato inerente e constitutivo da vida política, sobretudo na vida democrática. A política é vista, aqui, como a possibilidade de cooperação *através* do conflito.

se, para Shklar, um imperativo democrático. É a consequência direta de ver “o senso de injustiça, tal como Rousseau, como algo inato e naturalmente preciso” (Shklar, 1990, p. 90).

Ainda assim, Shklar se recusa a idealizar as vítimas e suas queixas. O senso de injustiça, adverte, “não faz nada para nos tornar mais racionais” (Shklar, 1990, p. 91): ele pode nascer de expectativas distorcidas, ou degenerar em desejo de vingança. A vítima nem sempre tem razão. O exemplo de Emílio, cuja revolta juvenil se baseia em um erro de julgamento sobre o jardineiro Robert, ilustra com clareza essa fragilidade. Por outro lado, a injustiça pode não ser articulada ou sequer percebida por suas próprias vítimas – seja por medo, resignação ou ausência de recursos simbólicos e políticos⁵. Não há, portanto, qualquer garantia intrínseca de que o sofrimento se converterá automaticamente em crítica, ou de que expectativas frustradas se transformarão em demandas por justiça. De todo modo, dada a “inevitabilidade de todos os tipos de desigualdade de poder entre nós”, a voz da vítima deve sempre ser privilegiada, precisamente porque “é a única voz sem a qual é impossível decidir se ela sofreu uma injustiça ou um infortúnio” (Shklar, 1990, p. 90).

Shklar faz, assim, uma defesa marcadamente agonística da democracia liberal: ela é unicamente valiosa porque permite que o conflito político seja canalizado como instrumento de contestação do *status quo*. Seria tolo supor que instituições democráticas bastariam para dar fim ao senso de injustiça, mas, ao menos, a democracia liberal tem a peculiaridade de “não silenciar a voz dos insatisfeitos e aceitar as expressões de injustiças sentidas como uma demanda por mudança, enquanto a maioria dos outros regimes recorrem à repressão” (Shklar, 1990, p. 85). Nesse contexto, Giunia Gatta enfatiza que a liberdade política, tão cara aos liberais, é valorizada por Shklar não apenas “em sua pureza conceitual”, mas também *pragmaticamente*, como “o instrumento político mais efetivo para proteger os indivíduos da crueldade dos poderosos e do medo associado a ela” (Gatta, 2018, p. 37).

É assim que, sem grandes idealizações, Shklar defende a integração do senso de injustiça a um processo mais amplo de contestação política. Ele inaugura – mas não resolve – a crítica social. Sua função não é fornecer critérios normativos definitivos, mas iniciar a disputa sobre o que deve contar como injustiça e quem tem o direito de reivindicar a condição de vítima. Shklar não tenta contornar a complexidade da questão, tomando o papel de legisladora para si mesma e pressupondo cidadãos ideais. Em vez de buscar o consenso por meio de princípios preestabelecidos, a autora aposta na fricção entre vozes, na expressão de dissenso

⁵ Shklar antecipa assim o debate, atualmente em voga, sobre o que Miranda Fricker (2007) denominou *injustiça epistêmica*.

e no embate contínuo como alavancas da crítica, do juízo, do reconhecimento e da transformação social. Se ela coloca o senso de injustiça das vítimas em primeiro lugar, não é porque ele seja conducente a um ideal de justiça, mas porque é uma das únicas ferramentas das quais dispomos para dar um sentido político comum a experiências singulares, possibilitando assim a construção de uma linguagem normativa compartilhada.

Pode-se entrever aqui, ainda que somente de forma implícita e subteorizada, uma concepção de juízo político menos orientada pelo distanciamento reflexivo do que pela capacidade de *situar-se*, isto é, de tornar visível para os outros (e para si) o lugar a partir do qual se julga a injustiça e a perspectiva daqueles que a sofrem. A possibilidade de exercermos uma tal forma de juízo situado ajuda a esclarecer a centralidade atribuída por Shklar à psicologia moral e à experiência negativa como vias de acesso ao político. A psicologia moral shklariana, como vimos, não tem por finalidade oferecer uma teoria totalizante da natureza humana nem estabelecer critérios universais para nossos juízos morais e políticos. Trata-se, antes, de identificar e interpretar as formas pelas quais a experiência vivida – e sobretudo a experiência negativa – pode ser politicamente apreendida. Nesse sentido, a psicologia moral shklariana não é nem um adendo, nem um substituto para a teoria normativa, mas uma forma de praticá-la com a devida atenção aos afetos e conflitos que atravessam a vida política ordinária. Como Rousseau, Shklar enxerga na psicologia do indivíduo ordinário não a fonte pura de uma moralidade inata, mas o palco das fraturas afetivas e sociais que tornam possível o surgimento das primeiras formas de juízo político, crítica social e formação moral. É através dessa psicologia que Shklar constrói uma teoria política de *negativos* – o medo, a crueldade, a injustiça, o conflito –, mas que sempre aposta, esperançosamente, na possibilidade de transformá-los em contestação, solidariedade e imaginação democrática.

Conclusão: Rousseau, Shklar e a política da experiência vivida

Ao longo deste artigo, examinei como a teoria política de Judith Shklar se articula a partir de uma herança rousseauiana particular, marcada pela centralidade da psicologia moral e pela atenção às experiências negativas do indivíduo ordinário. À semelhança de Rousseau, Shklar encara o sofrimento, o medo e a injustiça como experiências fundadoras da vida moral e política. Por isso, vários temas rousseauianos reaparecem com força na obra de Shklar: a tensão entre justiça formal e injustiça percebida, a interdependência entre psique e política, a inevitabilidade da desigualdade e do conflito em sociedade, e a capacidade inata – ainda que

historicamente mediada – de reconhecer e contestar a injustiça e o sofrimento alheio. Na reflexão shklariana, como em Rousseau, *sentir* e *sofrer* são categorias analíticas centrais. Os sujeitos que atravessam sua teoria não são agentes racionais ideais, nem portadores abstratos de direitos, mas pessoas concretas, marcadas por afetos e fragilidades, medos e expectativas. São indivíduos ordinários cujas experiências negativas compartilhadas fornecem não apenas matéria para a crítica, mas também o impulso necessário para a transformação social. Sua liberdade não é uma condição natural ou um bem em si, mas um instrumento político indispensável para conter a crueldade dos poderosos e mitigar os efeitos paralisantes do medo.

O realismo psicológico de Shklar também engendra, portanto, um realismo político. Sua psicologia moral a conduz a uma *política da experiência vivida*: uma concepção de política que não começa com sistemas, mas com sintomas da vida social. Ao trazer à tona as implicações normativas e políticas do sofrimento, da opressão e do medo, Shklar recupera Rousseau não como um nostálgico do estado de natureza, mas como um analista da alma ferida por desigualdades e humilhações bastante reais e atuais. Ambos partem de uma psicologia moral que não busca idealizar o humano, mas compreender as frágeis condições em que se constrói o juízo político e a formação moral. A teoria política que se informa por uma tal psicologia não parte de princípios autoevidentes e abstratos, mas da análise situada do que há de comum entre as circunstâncias singulares em que surgem as denúncias, as demandas e os desvios dos indivíduos ordinários.

É justamente nessa tradição que se inscreve o liberalismo do medo, que Shklar – essa herdeira de Rousseau – desenvolve a partir de uma psicologia moral particularmente atenta à vulnerabilidade, à injustiça, à crueldade, ao medo e ao sofrimento. No *Discurso sobre a desigualdade*, essas experiências surgem como produtos históricos de formas específicas de sociabilidade – cujos sintomas reaparecem no cotidiano do homem comum, como sugere o autoexame empreendido nas *Confissões* de Jean-Jacques. Do mesmo modo, o que interessa ao liberalismo do medo são exatamente aquelas desigualdades e assimetrias de poder que transformam tais experiências negativas em fundamentos estruturantes das relações sociais. Não chega a surpreender, portanto, que Shklar retome explicitamente o genebrino ao afirmar que o liberalismo do medo aspira a uma sociedade em que “ninguém seja tão pobre a ponto de ter que se vender, e ninguém seja tão rico a ponto de poder comprar os outros” (Shklar, 2023, p. 287). Com efeito, longe de remeter a uma concepção estritamente negativa de liberdade, como o foco na prevenção do medo e da crueldade pode à primeira vista sugerir,

o liberalismo shklariano, com sua fenomenologia do sofrimento político, desloca o eixo da reflexão liberal do problema da interferência para os problemas da opressão e da dominação. Ao contrário de Berlin (2002), Shklar não admite uma separação conceitual rígida entre liberdade individual e as “condições necessárias” ao seu exercício, como a dispersão de poder e um certo nível de igualdade, tanto política quanto econômica (Shklar, 1989, p. 28–29). Em suma, a desigualdade – de força, de poder e de riqueza – gera as condições para o uso opressivo do medo e da crueldade, o que impede o exercício de qualquer liberdade efetiva. Esse ponto é suficiente para afastar leituras conservadoras do liberalismo do medo, que o reduzem a um conceito restritivo de liberdade como não interferência (Moyn, 2019; 2023), e reaproxima-lo, ainda que indiretamente, da intuição rousseauiana segundo a qual a liberdade só pode subsistir sob condições sociais que impeçam a dependência e a dominação.

É claro que Rousseau está longe de ser, ele próprio, um liberal. Mesmo Shklar confessa que o que a fascina no genebrino é o fato de ele ser “tão completamente estranho a uma mentalidade liberal”: sempre o “completo e inevitável ‘outro’” (Shklar, 1996, p. 275). Mas é graças à imaginação política e à educação moral adquiridas nesse encontro intelectual com Rousseau que o liberalismo shklariano pode se expandir para além dos paradigmas tradicionais da teoria liberal, desvencilhando-se de muitos dos problemas enfrentados pelo racionalismo idealista e pelo formalismo legalista ao qual o liberalismo frequentemente subscreve e propondo uma alternativa mais bem equipada histórica e psicologicamente. Ao colocar a experiência psíquica comum e o senso de injustiça no centro de sua reflexão, Shklar nos oferece um antídoto aos excessos idealizantes da teoria liberal e um bem-vindo retorno à historicidade, à corporalidade e à subjetividade da vida política ordinária. A grande herança rousseauiana de Shklar é justamente essa rara e intensa sensibilidade psicológica aos efeitos do sofrimento, do medo e da injustiça sobre o espírito humano.

Ela também nos lega, assim, uma forma profundamente agonística de pensar a democracia liberal: não como teoria da harmonia social, da justificação última e da razão normativa, mas como uma prática contínua de contestação e atenção crítica – um exercício de sensibilidade política cultivada pela experiência cotidiana. Trata-se, em última instância, de reconhecer, na companhia de Rousseau, que, se não podemos eliminar o conflito humano nem restaurar uma inocência perdida, devemos deslocar o foco da política para as condições sob as quais esse conflito pode ser vivido sem degenerar em dominação. Isso exige não apenas a fundação de instituições sociais adequadas, mas também o cultivo de uma capacidade de juízo – uma disposição para o autoexame crítico e uma atenção às próprias implicações em relações de

poder – que permita identificar e resistir às dinâmicas pelas quais as assimetrias inevitáveis da vida social se convertem em humilhação, sujeição, crueldade e medo.

Referências bibliográficas

- BAJOHR, Hannes. The sources of liberal normativity. In: ASHENDEN, Samantha; HESS, Andreas (Eds.). *Between utopia and realism: the political thought of Judith Shklar*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019, p. 158–178.
- BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry (Ed.). *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- FORRESTER, Katrina. Hope and memory in the thought of Judith Shklar. In: *Modern intellectual history*, v. 8, n. 3, 2011, p. 591–620.
- FORRESTER, Katrina. Experience, ideology, and the politics of psychology. In: ASHENDEN, Samantha; HESS, Andreas (Eds.). *Between utopia and realism: the political thought of Judith Shklar*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019, p. 136–157.
- FRICKER, Miranda. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- GATTA, Giunia. *Rethinking liberalism for the 21st century: the skeptical radicalism of Judith Shklar*. New York: Routledge, 2018.
- HESS, Andreas. *The political theory of Judith N. Shklar: exile from exile*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- KATEB, George. Foreword. In: SHKLAR, Judith N.; HOFFMANN, Stanley (Ed.). *Political thought and political thinkers*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. vii–xix.
- KELLY, Christopher. *Rousseau's exemplary life: The Confessions as political philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- KELLY, Christopher. Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction. In: *Philosophy in Review* 8, 1988, p. 363–365.
- KELLY, Christopher. On the naturalness of the sentiment of injustice. In: *L'esprit créateur*, vol. 52, no. 4, De l'émotion chez Rousseau / Rousseau and Emotions, Winter 2012, p. 68–80.
- MOYN, Samuel. Before – and beyond – the liberalism of fear. In: ASHENDEN, Samantha; HESS, Andreas (Eds.). *Between utopia and realism: the political thought of Judith Shklar*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019, p. 24–46.
- MOYN, Samuel. *Liberalism against itself: Cold War intellectuals and the making of our times*. New Haven: Yale University Press, 2023.
- PICKFORD, Elena. Judith Shklar on the problem of political motivation. In: *History of European ideas*, 2024, p. 1–17.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les confessions*. Paris: Garnier Frères Libraires–Éditeurs, 1879.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou De l'éducation*. PhiloSophie, 2018. Disponível em: [https://philo-labo.fr/fichiers/Rousseau%20-%20Emile%20\(Grenoble\).pdf](https://philo-labo.fr/fichiers/Rousseau%20-%20Emile%20(Grenoble).pdf). Acesso em: 11 jun. 2025.

SHKLAR, Judith N. *Legalism: an essay on law, morals and politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

SHKLAR, Judith N. *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

SHKLAR, Judith N. *Ordinary vices*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

SHKLAR, Judith N. The liberalism of fear. In: ROSENBLUM, Nancy (Ed.). *Liberalism and the moral life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 21–38.

SHKLAR, Judith N. *The faces of injustice*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SHKLAR, Judith N. A life of learning. In: YACK, Bernard (ed.). *Liberalism without illusions: essays on liberal theory and the political vision of Judith N. Shklar*. Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 263–279.

SHKLAR, Judith N. Squaring the hermeneutical circle. In: SHKLAR, Judith N.; HOFFMANN, Stanley (Ed.). *Political thought and political thinkers*. Chicago: University of Chicago Press, 1998a, p. 75-93.

SHKLAR, Judith N. Subversive genealogies. In: SHKLAR, Judith N.; HOFFMANN, Stanley (Ed.). *Political thought and political thinkers*. Chicago: University of Chicago Press, 1998b, p. 132-160.

SHKLAR, Judith N. Rights in the liberal tradition. In: *Political Studies*, v. 71, n. 2, 2023, p. 279–294.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STULLEROVA, Kamila. The knowledge of suffering: on Judith Shklar's “Putting Cruelty First”. In: *Contemporary political theory*, v. 13, n. 1, 2013, p. 23–45.

WILLIAMS, Bernard. *In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço à Professora Doutora Maria Constança Peres Pissarra e aos membros do Centro de Estudos Rousseau (CER) pelos comentários e sugestões que contribuíram para o desenvolvimento deste artigo.

João M. Nonato

Mestre em Filosofia pela PUC–SP e bacharel em Ciências Sociais pela PUC–Rio, com interesse nas interseções entre teoria política e psicologia moral. Pesquisa o pensamento liberal e teorias da justiça, com ênfase na obra de Judith Shklar.

Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação