

A condição apropriadora



Por **JOSÉ MICAELSON LACERDA MORAIS***

Introdução do autor ao livro recém-lançado

1.

Vivemos em um mundo no qual a palavra equidade circula com força em discursos econômicos, políticos, acadêmicos e institucionais. Ela aparece como horizonte moral, princípio de justiça, promessa de um futuro melhor. E, pasmados, constatamos que quanto mais se fala em equidade, mais intensas parecem tornar-se as desigualdades. Tal contradição constitui o ponto de partida deste livro.

Esse tensionamento entre expectativa e realidade não é acidental. Ele, inicialmente, e tão somente inicialmente, reflete embates profundos em torno da própria ideia de justiça social. Mas, para passarmos aos fundamentos dessa contradição, torna-se necessário reconstruir, ainda que brevemente, as concepções históricas de igualdade e equidade que moldaram as promessas e os limites das formas políticas modernas.

Mesmo antes de ganharem centralidade nos debates modernos, os conceitos de igualdade e equidade já figuravam nas reflexões filosóficas e jurídicas da Antiguidade Clássica, ainda que em moldes profundamente distintos dos atuais. Na filosofia aristotélica, a equidade (*epieikeia*) surge como um corretivo necessário da justiça legal, aplicável quando a rigidez da norma entra em conflito com as singularidades da vida concreta.

Trata-se de uma prudência que suaviza o universal da lei sem romper com sua lógica, operando dentro dos limites de uma ordem que permanece hierárquica e excludente. Já, a noção de igualdade, expressa na ideia de isonomia, restringia-se ao círculo dos cidadãos livres; uma minoria definida pela exclusão sistemática de mulheres, estrangeiros e escravizados.

O mesmo ocorria em Roma, onde a *aequitas* (que significa equidade, justiça, igualdade ou conformidade), se consolidou como um princípio interpretativo fundamental no desenvolvimento do direito romano, especialmente a partir da atuação dos prudentes, juristas encarregados de aconselhar magistrados e formular pareceres. Ao contrário de propor uma transformação das estruturas sociais ou jurídicas, a *aequitas* operava como mecanismo de flexibilidade normativa.

O seu objetivo era adaptar as regras existentes às circunstâncias particulares, sem questionar a legitimidade da ordem social de base. Nesse sentido, ela funcionava como uma válvula de ajuste interno do sistema, permitindo que a rigidez da lei fosse mitigada em nome da estabilidade e da funcionalidade institucional. Assim, como em Aristóteles, a equidade romana era expressão de uma racionalidade prática, confinada ao horizonte de uma sociedade profundamente estratificada, na qual a cidadania plena, a propriedade e o reconhecimento jurídico estavam reservados a uma elite.

Na Idade Média, os conceitos de igualdade e equidade se reconfiguram sob o predomínio da cosmovisão cristã, que

subordinava a justiça terrena a uma ordem teológica. A igualdade, nesse contexto, era concebida menos como um princípio político ou jurídico e mais como uma promessa escatológica: todos são iguais diante de Deus, mas essa igualdade se realiza plenamente apenas no plano da salvação.

No mundo terreno, as desigualdades sociais, políticas e econômicas eram amplamente naturalizadas como expressão da vontade divina ou como reflexo da ordem criada (uma hierarquia “justa” em que cada um deveria ocupar o lugar que lhe foi atribuído). A equidade, por sua vez, era assimilada à noção de caritas (caridade), entendida como disposição moral do governante ou do julgador em atenuar a dureza das leis em favor dos mais fracos. Não obstante, essa flexibilização jurídica e moral não visava subverter a ordem estabelecida, mas antes preservá-la com mais estabilidade e aceitação social.

A justiça medieval, ao recorrer à equidade, não buscava corrigir as desigualdades estruturais, mas garantir que elas fossem exercidas com um mínimo de compaixão ou proporcionalidade. Assim, tanto a igualdade quanto a equidade operavam dentro de um imaginário profundamente hierárquico e teocêntrico, em que a subordinação dos corpos era compensada por uma promessa de redenção das almas. Essa articulação entre sacralização da desigualdade e mediação equitativa da dominação contribuiu para enraizar ainda mais a condição apropriadora como estrutura “natural” das formas de convivência social.

2.

Essas formulações não apenas ilustram a historicidade dos conceitos, mas revelam uma ambivalência fundamental: tanto a igualdade quanto a equidade foram concebidas, desde o início, como formas de administrar a desigualdade, e não de suprimi-la. Elas operam, assim, como técnicas de ordenamento de um mundo já dividido, oferecendo uma aparência de justiça que legitima e estabiliza a hierarquia vigente.

Longe de constituírem ideias puramente emancipatórias, esses conceitos carregam consigo a marca de sua origem: são instrumentos de mediação entre o ideal e a realidade, moldados por contextos em que a apropriação e a exclusão não eram exceções, mas fundamentos do convívio político.

No sentido clássico iluminista, igualdade implica o tratamento uniforme de todos os indivíduos perante a lei, as oportunidades e os direitos. É um princípio que opera com base na abstração dos indivíduos, no qual todos são formalmente iguais porque são despojados de suas particularidades empíricas. Essa concepção, que estrutura o pensamento liberal moderno desde Locke, Rousseau e Kant, funda as democracias contemporâneas, mas esbarra na contradição evidente entre a universalização formal e a desigualdade concreta das condições de vida.

É sobretudo a partir do século XIX, com o avanço das chamadas “questões sociais” e a emergência das lutas de classe no contexto da industrialização, que o conceito de equidade começa a ganhar centralidade como categoria distinta. A equidade emerge, então, como um esforço de correção das insuficiências do igualitarismo formal, ao reconhecer as diferenças materiais, sociais e históricas entre os indivíduos e propor, como critério de justiça, uma distribuição desigual de recursos, direitos ou oportunidades que vise compensar tais disparidades.

Essa distinção torna-se especialmente visível na formulação de políticas públicas como as ações afirmativas, que são uma expressão contemporânea de justiça equitativa, mas também esteve presente, desde antes, nas legislações trabalhistas e nas políticas de bem-estar social do século XX.

Tais medidas, ao reconhecerem as assimetrias de poder e de acesso a direitos, buscam proteger os mais vulneráveis por meio de dispositivos como o salário mínimo, a jornada de trabalho limitada, a seguridade social e os serviços públicos universais, todos orientados por uma lógica equitativa.

Mais recentemente, sobretudo a partir da década de 1960 nos Estados Unidos, no contexto dos movimentos pelos direitos civis, e nas décadas seguintes em diversos países, como o Brasil, a partir dos anos 2000, as ações afirmativas passaram a operar com critérios de justiça distributiva mais sensíveis às desigualdades históricas, raciais, econômicas e de gênero, buscando enfrentar as formas persistentes de exclusão que escapam aos parâmetros tradicionais de igualdade formal.

Em termos simples. Enquanto a igualdade trata todos da mesma forma, a equidade trata de forma diferente aqueles que se encontram em condições desiguais. Todavia, tanto o conceito de igualdade quanto o de equidade carregam limitações significativas. A igualdade, quando assumida como critério único de justiça, ignora as desigualdades estruturais acumuladas historicamente e tende a reproduzir os privilégios daqueles que já partem de posições de vantagem.

A equidade, por sua vez, embora mais sensível às desigualdades reais, exige mecanismos de mediação complexos, tais como, quem define o que é justo? A partir de que critérios? Em nome de qual horizonte moral ou político?

3.

Essa complexidade se aprofunda ainda mais se considerarmos, como formulou Jacques Lacan (1996), em sua teoria do sujeito, que o ser humano é estruturalmente marcado pela falta e pelo desejo. A partir da releitura freudiana empreendida em seu *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, ele propõe que o indivíduo não é uma entidade plena ou autônoma, mas um efeito do significante, atravessado por uma falta constitutiva, que ele denomina de “falta-a-ser” (*manque-à-être*). Essa falta, inscrita na entrada do indivíduo na linguagem, inaugura o desejo como movimento interminável em direção a um objeto que nunca se alcança por completo: o “objeto a”, um objeto perdido e que, no entanto, continua a ser uma força impulsionadora no inconsciente.

Nessa perspectiva, o indivíduo está sempre em busca de um Outro simbólico que lhe confira completude ou reconhecimento, mas essa demanda jamais é plenamente satisfeita. Essa constituição pela falta implica que as exigências por reconhecimento, justiça ou reparação estejam sempre atravessadas por uma dimensão impossível de totalizar. Assim, tanto a igualdade quanto a equidade operam sob o peso dessa incompletude estrutural, tornando inalcançável qualquer forma de justiça social plenamente resolutiva.

Dessa perspectiva, as tensões, os conflitos e as desigualdades que marcam a experiência humana não são apenas efeitos de estruturas históricas, mas também expressões de uma subjetividade constituída pela falta, que nunca é inteiramente superável.

Essa tensão entre o desejo infinito e a organização social finita ressurge em abordagens contemporâneas de justiça, como a de Amartya Sen (2010), que propõe a noção de capacidades como núcleo da justiça social. Ao deslocar o foco da simples distribuição de bens para a ampliação das possibilidades efetivas de agir e de ser, as chamadas “liberdades substantivas” (como a liberdade política, o acesso a oportunidades econômicas, as garantias sociais e a transparência institucional), ele oferece uma alternativa pragmática aos modelos normativos de equidade.

A justiça, sob essa ótica, não se configura como a realização de um arranjo idealizado, mas como uma avaliação comparativa, situada e concreta das privações reais que limitam a existência humana. Todavia, mesmo tentativas contemporâneas de reformular o ideal de justiça, como essa por exemplo, enfrentam impasses que remetem à tensão estrutural entre o desejo infinito e as mediações finitas da vida social.

A proposta de Amartya Sen, ao privilegiar as capacidades reais dos indivíduos em detrimento da mera posse de bens, busca capturar essa complexidade, mas esbarra nas dificuldades de mensuração, de comparabilidade entre indivíduos, e na inevitável arbitrariedade diante da diversidade das formas de vida humanas.

De modo análogo, Rawls (2000), ao formular sua teoria da “justiça como equidade”, propõe um experimento mental conhecido como “véu da ignorância”, no qual os indivíduos devem decidir sobre os princípios que organizarão a sociedade sem saberem qual será sua posição nela, se ricos ou pobres, saudáveis ou doentes, pertencentes a maiorias ou minorias. A ideia é que, ao eliminar o conhecimento das circunstâncias pessoais, os princípios escolhidos sejam justos e imparciais, pois não estariam influenciados por interesses particulares. Essa abstração busca garantir uma base moral neutra para a justiça social.

Não obstante, apesar da elegância teórica de sua proposta, Rawls também enfrenta críticas substanciais, especialmente no que diz respeito à sua capacidade de lidar com as desigualdades estruturais do mundo real. Filósofos como Michael Sandel e Nancy Fraser argumentam que a tentativa de abstrair das determinações históricas, culturais e sociais que moldam os indivíduos, compromete a eficácia da justiça em contextos concretos. Consequentemente, tanto as abordagens que comparam capacidades quanto aquelas baseadas em princípios abstratos de equidade acabam sendo tensionadas pelas mesmas forças: a historicidade, a pluralidade e a incompletude constitutiva da experiência humana.

Michael Sandel (2005), a partir de uma perspectiva comunitarista, aprofunda essa crítica ao rejeitar a ideia de que o indivíduo possa ser compreendido como um ser isolado, sem vínculos com sua história, cultura ou comunidade. Para ele, a identidade moral das pessoas não é algo que existe antes de suas relações sociais, mas se forma justamente por meio delas. Nossas escolhas éticas ganham sentido dentro dos contextos afetivos, históricos e culturais em que vivemos.

Por isso, o modelo do “véu da ignorância” proposto por Rawls, ao imaginar pessoas decidindo princípios de justiça sem saber quem são ou de onde vêm, acaba ignorando os elementos que realmente moldam nossas decisões. Nesse sentido, a justiça não pode ser pensada apenas como um conjunto de regras universais e neutras, mas deve partir de uma deliberação pública situada, enraizada nos bens comuns e nas práticas sociais concretas.

Por outro caminho crítico, Nancy Fraser (2022), amplia a análise ao demonstrar que a justiça social não se esgota no eixo distributivo, central em Rawls e mesmo em Sen, mas deve integrar também as dimensões do reconhecimento cultural e da representação política. Para ela, a injustiça não se manifesta apenas na má distribuição de recursos, mas também nas hierarquias simbólicas que inferiorizam identidades historicamente marginalizadas e nas estruturas políticas que excluem ou silenciam grupos sociais.

Ao privilegiar a distribuição econômica e relegar a segundo plano essas dinâmicas de dominação simbólica e exclusão política, as concepções clássicas de justiça revelam-se insuficientes para abarcar a complexidade das formas contemporâneas de desigualdade. A crítica de Nancy Fraser, assim, radicaliza o diagnóstico, ao entender que a justiça deve ser pensada como uma articulação múltipla entre redistribuição, reconhecimento e participação política efetiva, três dimensões que se entrelaçam na experiência concreta da desigualdade.

4.

De qualquer forma, as contribuições de Michael Sandel e Nancy Fraser, somadas à abordagem das capacidades proposta por Sen, deslocam o debate sobre a justiça para além da neutralidade procedimental e da abstração normativa, trazendo à tona a necessidade de pensá-la como uma prática histórica situada, permeada por conflitos, lutas por reconhecimento e deliberações políticas sobre o bem comum.

A justiça, assim compreendida, deixa de ser concebida como um arranjo teórico idealizado para se revelar como um campo vivo de tensões históricas e políticas, no qual se disputa incessantemente o sentido da dignidade humana, da igualdade e da equidade.

Contudo, essa renovação crítica, ainda que amplie e aprofunde o diagnóstico sobre as insuficiências das teorias clássicas

a terra é redonda

de justiça, não escapa a uma suposição central: a crença de que as estruturas de apropriação, dominação e exploração, que atravessaram todas as formas conhecidas de sociabilidade humana, possam ser superadas mediante arranjos institucionais, reformas morais ou dispositivos compensatórios.

É nesse ponto que a reflexão sobre a justiça se entrelaça, de modo decisivo, à questão da equidade. Pois, se a justiça social busca a superação das desigualdades, é a promessa de equidade que aparece como seu horizonte último. Essa esperança, embora animada pelas melhores intenções éticas, mostra-se frágil diante da constatação histórica de que, em nenhuma formação social até hoje conhecida, as tentativas de organizar a vida coletiva com base em princípios de equidade lograram romper, de forma efetiva e duradoura, a lógica estrutural da acumulação, da exclusão e da hierarquização.

Essa constatação histórica pode, ainda, ser aprofundada se considerarmos a estrutura psíquica que subjaz à experiência humana, marcada por uma impossibilidade constitutiva de completude, tanto na ordem simbólica da linguagem quanto na produção e reprodução material da existência.

Ao confrontar, então, os ideais normativos da modernidade com os mecanismos concretos de reprodução social, e reconhecendo o atravessamento psíquico da falta em cada indivíduo, torna-se necessário conceber a equidade econômico-social menos como um horizonte empiricamente realizável e mais como uma ideia reguladora no sentido kantiano: uma referência crítica que, embora não descreva o mundo tal como ele é, orienta a razão prática, iluminando os seus limites, tensões e contradições.

Sob essa ótica, a força da equidade não reside em sua efetivação concreta, mas na exigência ética permanente que impõe a sociedades historicamente situadas. Tal leitura, ao articular a incompletude subjetiva à desigualdade social, permite uma compreensão mais profunda dos elementos existenciais e cognitivos que moldam a condição humana.

Nessa perspectiva, este livro não pretende somar-se ao já vasto repertório de obras dedicadas a diagnosticar as desigualdades econômicas, tampouco apresentar uma nova engenharia de soluções técnicas, seja sob a forma de reformas fiscais, redistribuições de renda ou projetos de justiça social desenhados por arquiteturas institucionais mais sofisticadas.

Propõe-se, antes, a dar um passo atrás: interrogar as bases mesmas da esperança de equidade e perguntar por que jamais conseguimos, e talvez jamais consigamos, realizar a equidade econômico-social em qualquer formação histórica concreta. E, mais profundamente, será ela possível dentro dos limites constitutivos da existência humana?

A percepção de que a desigualdade poderia ser constitutiva da vida social acompanha a reflexão crítica há séculos. No século XVIII, por exemplo, Rousseau (1999, p. 203), em seu “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”, assinalava que o marco inaugural da desigualdade moderna foi a apropriação da terra: “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditar nele”.

Naquele gesto originário, ele via não apenas a gênese da propriedade privada, mas o rompimento do equilíbrio primitivo da convivência humana, instaurando uma nova configuração de indivíduos proprietários e despossuídos, dominadores e dominados. Mais do que um simples fato histórico, Rousseau identifica ali um ato performativo, em que a linguagem (isto é meu) cria a realidade social que passa a organizá-la dali em diante. O terreno cercado deixa de ser apenas um espaço físico e se torna símbolo de exclusão e distinção.

A comunidade, até então articulada por laços de convivência direta e necessidades compartilhadas, é reconfigurada em um campo de forças, no qual a desigualdade se inscreve como princípio ordenador. Consequentemente, esse gesto não delimita apenas uma propriedade, mas, sobretudo, uma nova ontologia social, na qual a relação com o Outro passa a ser mediada pelo pertencimento desigual ao mundo. Essa reflexão inaugura uma tradição crítica que compreende a desigualdade não como uma anomalia a ser corrigida, mas como uma estrutura constitutiva dos modos humanos de organização social.

No século XIX, essa tradição crítica adquire maior densidade com autores como Karl Marx e Friedrich Engels, que inserem a crítica à propriedade privada no cerne de uma análise do modo de produção capitalista. Para eles, a propriedade privada não é apenas uma instituição jurídica ou um dado econômico, mas a expressão concreta de uma relação social historicamente determinada, baseada na expropriação do trabalho e na separação entre produtores diretos e detentores dos meios de produção. Essa crítica está articulada a uma compreensão dialética da história, em que a luta de classes emerge como motor das transformações sociais.

Paralelamente, outras correntes do pensamento socialista e anarquista, como por exemplo, as de Proudhon, Bakunin e dos socialistas utópicos, também denunciaram a propriedade como origem das desigualdades, embora propusessem alternativas distintas ao capitalismo. Em conjunto, essas abordagens consolidaram uma perspectiva segundo a qual a desigualdade é inseparável da forma histórica específica como se organiza a produção, a reprodução e o poder sob o capitalismo.

5.

Esse percurso teórico adquire uma inflexão singular no pensamento de Frantz Fanon (1968), especialmente em “Os Condenados da Terra”, ao deslocar o eixo da análise da desigualdade para o campo da dominação colonial, evidenciando como a expropriação moderna está intrinsecamente articulada à racialização e à violência colonial.

Ele reposiciona o escopo da crítica em uma dimensão antropológica e global, revelando como a desigualdade moderna não se limita à exploração econômica, mas opera como um regime de desumanização. Dessa perspectiva, a propriedade privada no mundo colonial não representa apenas um instrumento de acumulação. Ela se torna o alicerce de uma estrutura que define quem pertence à esfera da humanidade plena e quem é relegado à condição sub-humana.

A desigualdade, nesse contexto, organiza o espaço, o tempo, o discurso e o corpo. A propriedade passa a ser não apenas um fato jurídico ou econômico, mas um signo de exclusão ontológica: ao colono pertence a terra, a cidade, o poder e a prerrogativa de nomear o mundo; ao colonizado, resta o silêncio, a marginalidade e a violência internalizada. Frantz Fanon (1968), nos mostra, assim, que a desigualdade moderna está intrinsecamente ligada à colonialidade, ou seja, à imposição de uma ordem global sustentada pela racialização dos corpos, pela supressão das culturas subalternizadas e pela contínua renovação da lógica da expropriação.

Essa crítica fanoniana, ao mesmo tempo radical e situada, permite compreender a dominação colonial moderna como a expressão histórica mais brutal e sistemática de uma lógica expropriadora que atravessa toda a história da vida social humana. Se é verdade que o colonialismo moderno impõe uma forma global de racialização e desumanização, ele o faz a partir de dispositivos já presentes em outras formas de dominação e desigualdade ao longo da história.

O que Frantz Fanon permite evidenciar é que a desigualdade moderna, ao racializar e ontologizar a exclusão, torna-se uma atualização extrema de um traço estrutural da condição humana: a tendência à construção de mundos sociais fundados na separação, na hierarquia e na negação do Outro. A colonização moderna, nesse sentido, não inaugura a expropriação, mas a reconfigura como uma lógica totalizante, global e legitimada por discursos de civilização e progresso. Ao reler Fanon sob essa chave, podemos reconhecer que a desigualdade não é apenas uma falha histórica ou uma perversão institucional. Ela se inscreve nas formas pelas quais os humanos constroem sentido, pertencimento e controle sobre o mundo e sobre os outros.

6.

O objetivo central desta obra é oferecer uma interpretação crítica e articulada sobre os fundamentos históricos e

estruturais da desigualdade nas sociedades humanas. Busca-se compreender por que a equidade econômico-social, embora amplamente desejada e defendida como um ideal normativo, mostra-se historicamente inviável como forma concreta de organização social. Pretende-se aqui explorar as raízes das assimetrias sociais, situando-as no entrelaçamento das dinâmicas econômicas, políticas, culturais e existenciais que moldam a condição humana.

Para tanto, adota-se uma metodologia analítico-interpretativa de caráter interdisciplinar, articulando contribuições da economia política, da filosofia crítica, da sociologia histórica, da antropologia e da psicologia social. Parte-se da premissa de que os processos históricos não podem ser explicados por fatores isolados, pois são expressões complexas das relações de apropriação, dominação e reprodução social que atravessam diferentes dimensões da vida coletiva.

Com isso, pretende-se não apenas descrever as formas de desigualdade existentes, mas compreender seus fundamentos e permanências como traços constitutivos do viver humano em sociedade. Cabe destacar que a estrutura econômica, entendida como o conjunto das relações sociais de produção que regulam a apropriação do trabalho e a distribuição dos recursos, constitui uma dimensão central, mas não exclusiva, da reprodução das desigualdades.

Porque entendemos que a desigualdade econômico-social não pode ser explicada apenas por disputas em torno da propriedade, da renda ou do capital, pois a própria economia é uma construção histórica e social, moldada por instituições políticas, sistemas jurídicos e valores culturais. Como destacam Karl Polanyi (2000) e, em outra chave, Nancy Fraser (2006), os mercados não existem como esferas autônomas, mas estão sempre incorporados em ordens sociais, políticas e simbólicas que os sustentam, regulam e limitam.

Em outras palavras, a persistência das desigualdades está enraizada também em dimensões simbólicas e subjetivas, tais como sistemas de valor, hierarquias sociais internalizadas, padrões de comportamento naturalizados e dispositivos de poder que operam para além do econômico.

É nesse ponto que a contribuição da sociologia, da antropologia e da psicologia se torna decisiva, ao revelar como as estruturas materiais da exploração são legitimadas e reproduzidas por práticas sociais, representações coletivas e disposições incorporadas. Compreende-se, assim, que a desigualdade, não se impõe apenas por coerção externa, mas é internalizada, naturalizada e muitas vezes desejada como expressão de uma ordem que se apresenta como legítima.

Pierre Bourdieu (1989), ao identificar os múltiplos “campos” econômico, cultural, simbólico e político, e ao evidenciar as lógicas específicas de dominação que operam em cada um deles, reforça a necessidade de uma análise que vá além de explicações monocausais ou disciplinarmente restritas. Através dele compreendemos que a persistência da desigualdade e a inviabilidade da equidade econômico-social exige uma abordagem capaz de articular criticamente essas múltiplas dimensões da realidade.

A questão é que a especialização disciplinar, ao compartimentar os objetos de estudo, frequentemente obscurece as interações entre diferentes formas de dominação. Por exemplo, a economia tende a reduzir a desigualdade a questões de escassez ou eficiência; a sociologia institucional limita-se, por vezes, a uma crítica das formas visíveis de organização social; a psicologia isola os problemas em níveis individuais, desconsiderando os condicionantes estruturais; e a filosofia, em muitos casos, opera com princípios normativos distanciados das contradições concretas da vida social.

7.

Sendo assim, a interdisciplinaridade proposta neste ensaio não se limita à justaposição de perspectivas. Trata-se da construção de uma lente composta, capaz de revelar as articulações substantivas entre economia, cultura, poder e subjetividade. Nesse percurso, a psicologia, por exemplo, pode iluminar as limitações da racionalidade e os mecanismos de autointeresse, medo e adaptação.

a terra é redonda

A economia, por sua vez, contribui com a análise dos regimes de apropriação do trabalho e acumulação de capital. A sociologia pode ajudar a desvendar as estruturas institucionais e simbólicas da hierarquização social. A história pode nos permitir situar essas dinâmicas em longas durações de dominação e ruptura.

A filosofia, por fim, nos permite problematizar os fundamentos éticos, políticos e utópicos da vida em comum. É no entrelaçamento crítico dessas abordagens que se torna possível enfrentar, de forma consequente, a pergunta que anima este livro. Trata-se, como propõe Boaventura de Sousa Santos (2018), de desafiar os paradigmas epistêmicos hegemônicos e articular saberes situados, insurgentes, produzidos nas margens, nas resistências e nos contextos silenciados pela razão dominante. Pensar a equidade e sua impossibilidade demanda, então, uma ecologia dos saberes, uma abertura crítica às múltiplas formas de conhecer que podem revelar as estruturas ocultas da dominação e da desigualdade.

Mais recentemente, o agravamento da crise ecológica adicionou uma dimensão incontornável à análise das desigualdades. Trata-se da constatação de que a apropriação do trabalho humano sempre esteve entrelaçada à apropriação da natureza. Como demonstra Jason Moore (2022), os ritmos da natureza, os seus tempos, ciclos e limites, foram progressivamente subordinados à lógica do capital, que impõe uma temporalidade linear, acelerada e extrativista.

Nesse processo, o esgotamento dos recursos naturais deixa de ser um efeito colateral para tornar-se uma condição estrutural da valorização econômica. A desigualdade, assim, não se configura apenas entre indivíduos, mas também entre estes e a totalidade do mundo natural, revelando uma lógica de dominação simultaneamente social e ecológica, própria do que o referido autor denomina de “capitaloceno”.

O percurso argumentativo seguido neste livro desenvolve-se ao longo de oito capítulos temáticos, organizados para construir uma trajetória analítica, que parte dos fundamentos antropológicos e psicológicos da existência humana, atravessa as grandes transformações históricas dos modos de produção e das formas institucionais da vida coletiva, e culmina em uma reflexão crítica sobre os limites éticos, políticos e estruturais da contemporaneidade.

A tese defendida é clara: embora a equidade econômico-social seja moralmente legítima e politicamente desejável, ela encontra barreiras históricas, estruturais e subjetivas que a tornam, sob as formas sociais conhecidas, uma promessa irrealizável.

Como afirmamos anteriormente, este livro também não tem por objetivo oferecer uma resposta normativa simples nem acenar com uma utopia redentora. A sua proposta é uma análise crítica orientada por uma ética da lucidez. Uma ética que não nega a dor do outro nem abdica da responsabilidade diante da injustiça, mas insiste na necessidade de encarar a realidade em toda a sua complexidade. Trata-se de cultivar uma disposição para pensar contra as ilusões reconfortantes, enfrentando a condição humana em sua ambivalência ao mesmo tempo de tragédia e potência.

Nos capítulos iniciais, exploramos os elementos existenciais e cognitivos que moldam a experiência humana, sintetizados em três dimensões inter-relacionadas: a brevidade da vida, o medo diante da incerteza e os limites da racionalidade. Essas dimensões não são tratadas como dados isolados, mas como forças estruturantes da organização social, impulsionando a busca por segurança e previsibilidade.

A apropriação do trabalho do Outro emerge, nesse contexto, como uma estratégia histórica de compensação das fragilidades humanas, convertendo inseguranças ontológicas em hierarquias sociais. Em seguida, a análise se volta à centralidade do trabalho na constituição das sociedades humanas.

Examina-se, então, como o trabalho, originalmente inserido nas tramas da vida comunitária e orientado à reprodução social direta, foi sendo gradualmente descolado dessas formas de sociabilidade e reconfigurado sob a lógica apropriadora, tornando-se um vetor central de desigualdades. Essa longa e incessante metamorfose não pode ser entendida como uma mera deturpação de alguma “essência” humana originária, mas como parte de um processo histórico contraditório, no qual as potencialidades cooperativas do trabalho convivem com dinâmicas estruturais de dominação e expropriação.

Nessa perspectiva, a brevidade da vida humana constitui o primeiro eixo explicativo da impossibilidade de equidade. Condenado à certeza da morte, o ser humano desenvolve estratégias para prolongar, ainda que simbolicamente, a sua permanência no mundo. Como observou Hannah Arendt, em *A Condição Humana* (2007), a ação humana se desenrola sob a sombra da finitude, e a busca por duração exige a inserção em estruturas que transcendam o tempo biológico. Nesse contexto, podemos inferir que o controle sobre o trabalho de outros opera como uma extensão do tempo próprio.

Ao fazer com que outros trabalhem em seu lugar, o indivíduo amplia sua capacidade de agir, produzir e deixar marcas que sobrevivam à sua existência. Esse impulso à permanência não é apenas econômico, mas existencial. A apropriação de tempo e energia alheios, sob a forma de poder, acúmulo ou legado, funciona como uma tentativa de contornar a transitoriedade da vida. Nos termos de Jacques Lacan (1996), a vida social pode ser lida como uma resposta simbólica à incompletude constitutiva do indivíduo. Obras, bens, posições de mando, tudo isso figura como tentativas de preencher uma ausência que nunca se apaga. A dominação, nesse sentido, não é apenas racional ou utilitária, mas expressa uma demanda inconsciente por segurança ontológica, enraizada na angústia diante da morte e da perda.

8.

O segundo eixo explicativo da impossibilidade de equidade está relacionado a incerteza permanente que caracteriza a experiência humana. Desde suas formas mais primitivas de organização, os humanos buscaram mitigar a imprevisibilidade do mundo através da criação de estruturas de proteção, como religiões, leis, Estados e, especialmente, hierarquias sociais.

Como argumentou Zygmunt Bauman (2008), a modernidade pode ser compreendida como um esforço coletivo de gestão do medo e da incerteza, movido pela promessa de controle do futuro. Nesse contexto, a apropriação do trabalho de outros pode ser vista como uma resposta trágica, mas racional, à instabilidade existencial. Ao cercar-se de recursos humanos e materiais, os indivíduos tentam compensar a insegurança inerente à condição humana. O custo dessa estratégia é a naturalização da desigualdade, vista como um efeito inevitável da busca pela segurança.

O terceiro eixo argumentativo diz respeito à limitação da racionalidade humana. Concebida por Herbert Simon (1979), sob o conceito de “racionalidade limitada”, essa perspectiva reconhece que os indivíduos, diante da complexidade do mundo, não conseguem agir de forma plenamente racional. Para lidar com essa limitação, as sociedades desenvolvem sistemas de delegação, especialização e organização hierárquica do trabalho e do saber.

Embora Herbert Simon não formule diretamente uma crítica às desigualdades sociais, a sua teoria permite compreender como as estruturas organizacionais, criadas para administrar a limitação cognitiva, mas legitimam relações assimétricas de autoridade e poder.

9.

Essas três dimensões, a finitude da vida, a incerteza ontológica e a racionalidade limitada, entrelaçam-se na gênese da organização social humana. Juntas, pavimentam o caminho para a institucionalização da desigualdade como estrutura necessária, e não apenas contingente. É nesse horizonte que se delineia o que denominamos condição apropriadora: uma tendência estrutural das sociedades humanas a se organizarem com base na captura do tempo, da energia e das capacidades de outros, como forma de compensar as fragilidades da existência humana.

Importa destacar que essa condição não se reduz às relações de dominação econômica, mas expressa um padrão mais amplo, no qual se articulam dimensões existenciais, simbólicas, técnicas e institucionais. Apropriar-se do Outro, de seu trabalho, de seu tempo, de seus afetos ou de seu saber, torna-se, assim, uma estratégia recorrente para lidar com os limites do indivíduo e da coletividade.

a terra é redonda

Percebemos, então, que o que varia, ao longo da história, não são apenas as formas de apropriação, mas também os discursos que a legitimam, os dispositivos que a sustentam e as lutas que a contestam. Pois, a própria condição apropriadora é, em si, atravessada de contradições. Se, por um lado, ela responde à busca por segurança e permanência, por outro, gera tensões éticas, resistências subjetivas e conflitos sociais, fazendo dela um campo permanente de disputa sobre o que significa viver com o Outro, e não apenas do Outro.

Nos capítulos centrais, este livro traça um percurso histórico que atravessa o escravismo, o feudalismo, o capitalismo e as experiências socialistas do século XX, demonstrando como todos esses sistemas sociais, independentemente de sua forma ideológica, se organizaram, em última instância, a partir da apropriação sistemática do trabalho de outros; seja pela força bruta, pela legitimação ideológica ou pelas estruturas burocráticas que transformam a dominação em rotina.

Em seguida, analisamos como a urbanização e a formação das grandes cidades desestruturaram os laços comunitários, substituindo-os por relações impessoais mediadas pelo dinheiro. O século XXI representa o ápice desse processo, ao marcar o surgimento de uma sociedade financeirizada e digitalizada, na qual o tempo (presente e futuro), a atenção e os afetos humanos se transformaram em novos objetos de expropriação.

Neste novo estágio, o capital já não se valoriza predominantemente pela produção de mercadorias, mas recorre a uma insólita forma de circulação especulativa/digital, na forma de ativos financeiros, derivativos, créditos, *likes*, *hashtags* e *followers*. O tempo humano é, assim, capturado como ativo econômico. A financeirização/digitalização da vida intensificam a desigualdade não apenas em termos quantitativos, mas qualitativos, ao modificar a própria natureza da apropriação: agora trata-se de capturar o valor presente e futuro da vida antes mesmo de sua realização.

Nessa perspectiva, a lógica da apropriação penetra cada vez mais fundo na subjetividade dos indivíduos, moldando comportamentos, desejos e formas de existência. Como alerta Byung-Chul Han (2015), o indivíduo contemporâneo internaliza a lógica da dominação, tornando-se empresário de si mesmo, vigilante de seu próprio desempenho, cúmplice de sua própria exploração.

Essa nova forma de servidão não é mais imposta externamente, mas incorporada subjetivamente, numa dinâmica em que o indivíduo se explora em nome da liberdade e se submete em nome da realização pessoal. Nas palavras do autor: “o sujeito de desempenho se entrega à liberdade coercitiva ou à livre coerção de maximizar o desempenho” (Han, 2015, p. 16).

Em seguida, voltamo-nos a uma crítica dos discursos contemporâneos que, embora bem-intencionados, sustentam a crença na possibilidade de superação da desigualdade. Denominadas de “soluções simplistas”, tais propostas incluem promessas tecnológicas de automatização emancipadora, modelos redistributivos universais (como a renda básica universal) e novas utopias comunitárias.

Embora apresentem-se como respostas inovadoras, essas iniciativas frequentemente ignoram os fundamentos históricos, antropológicos e psíquicos da desigualdade estrutural, reproduzindo, sob outras roupagens, as antigas formas da condição apropriadora. O objetivo, contudo, não é descartá-las, mas interrogá-las à luz de uma pergunta incômoda: seria possível conceber justiça sem negar os impasses constitutivos do viver humano, em termos de sua finitude, incerteza, desejo de permanência e impulso de controle sobre o tempo e o Outro?

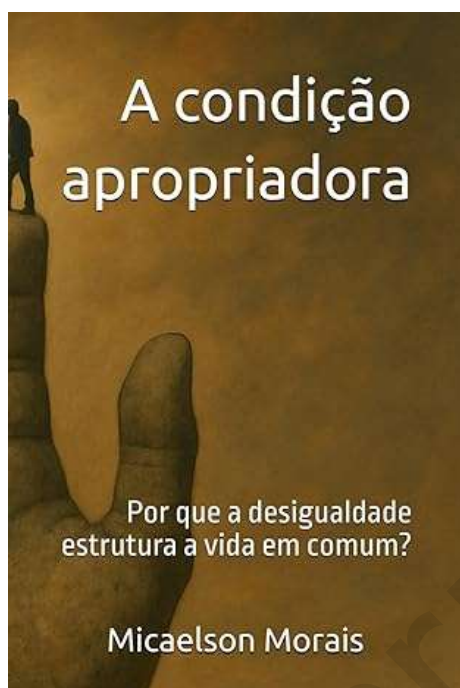
O capítulo final não oferece uma conclusão no sentido tradicional, mas uma inflexão crítica que procura aprofundar essas questões, introduzindo a noção de uma ética da lucidez. Longe de significar resignação, essa ética propõe um exercício contínuo de atenção à realidade, com suas contradições e ambivalências.

A equidade, nesse horizonte, não é apresentada como meta realizável, mas como orientação ética, que imaginamos poder impedir acomodações fáceis e, ao mesmo tempo, de convocar o leitor à crítica permanente. Resta, contudo, uma tensão inevitável: até que ponto a lucidez pode iluminar sem paralisar? Como manter a força crítica diante da impossibilidade sem ceder ao niilismo ou à pacificação moral?

Ao expor essas inquietações, convidamos o leitor a permanecer no terreno do pensamento incômodo, aquele que prefere a interrogação persistente à resposta apressada.

***José Micaelson Lacerda Moraes** é professor do Departamento de Economia da Universidade Regional do Cariri (URCA). Autor, entre outros livros, de *O Novo Testamento à luz do século XXI: para pensar uma teologia materialista* (Clube de Autores). [<https://amzn.to/4i86Cs8>]

Referência



Micaelson Moraes. *A condição apropriadora: por que a desigualdade estrutura a vida em comum?*. Joinville, Clube de Autores, 2025, 178 págs. [<https://amzn.to/3Sj2Y3k>]

A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.

Ajude-nos a manter esta ideia.

[CONTRIBUA](https://amzn.to/3Sj2Y3k)

<https://amzn.to/3Sj2Y3k>