

Artigo

Resistir ao colapso: Ética, justiça e crítica ao capitalismo canibal em Nancy Fraser

Jessiane Viana de Brito*

Resumo

O presente trabalho propõe uma articulação entre a ética das virtudes e a crítica ao capitalismo contemporâneo desenvolvida por Nancy Fraser, especialmente através da noção de capitalismo canibal. Frente ao agravamento da crise ecológica global, que se manifesta em colapsos ambientais, sociais e políticos, argumenta-se que uma abordagem ética centrada nas virtudes pessoais e coletivas deve ser complementada com uma análise crítica das estruturas sistêmicas que impedem sua realização concreta. Assim, busca-se uma reflexão que integre a tradição da ética das virtudes com as exigências da justiça ecológica e social. Fraser compreende o capitalismo não apenas como um modo de produção, mas como uma ordem social institucionalizada que, ao privilegiar a acumulação de valor monetarizado, exaure e subordina suas próprias condições de sustentação: o cuidado, a natureza, os bens públicos e a democracia. A noção de capitalismo canibal (2024) torna visível esse processo predatório, em que os alicerces extraeconômicos da vida são apropriados e corroídos, colocando em risco não apenas a justiça social, mas a própria habitabilidade do planeta.

Palavras-chave: Nancy Fraser. Capitalismo canibal. Virtudes. Ecosocialismo. Justiça climática.

Resisting Collapse: Ethics, Justice, and Criticism of Cannibal Capitalism in Nancy Fraser

Abstract

This paper proposes an articulation between virtue ethics and the critique of contemporary capitalism developed by Nancy Fraser, especially through the notion of cannibal capitalism. In view of the worsening global ecological crisis - which manifests itself in environmental, social and political collapses - it is argued that an ethical approach centered on personal and collective virtues must be complemented by a critical analysis of the systemic structures that impede their concrete realization. Thus, the aim is to reflect on the tradition of virtue ethics with the demands of ecological and social justice. Fraser understands capitalism not only as a mode of production, but as an institutionalized social order that, by privileging the accumulation of monetized value, exhausts and subordinates its own conditions of support: care, nature, public goods and democracy. The notion of cannibal capitalism (2024) makes visible this predatory process, in which the extra-economic foundations of life are appropriated and eroded, putting at risk not only social justice, but the very habitability of the planet.

Keywords: Nancy Fraser. Cannibal capitalism. Virtues. Ecosocialism. Climate justice.

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí.

E-mail: jessiane.filosofia@gmail.com

Diante do agravamento das crises ecológica, social e política, uma ética centrada exclusivamente nas virtudes individuais, por mais nobre que seja, não é suficiente para enfrentar os desafios contemporâneos. Inspirando-se na crítica de Nancy Fraser ao capitalismo canibal, é necessário ir além da formação moral do indivíduo e propor transformações profundas nas estruturas sociais que impedem a realização concreta da justiça, do cuidado e da sustentabilidade. Assim, a ideia central defendida é que não basta só cultivar virtudes individuais: é preciso transformar as condições institucionais e econômicas que inviabilizam a prática e o florescimento dessas virtudes. Com base nesse pressuposto, investigaremos como a tradição da ética das virtudes pode ser reinterpretada à luz das exigências de justiça estrutural propostas por Fraser.

2

1. Falando de justiça: do antigo ao contemporâneo

A ética normativa, vertente da Filosofia, ocupa-se das perguntas centrais sobre o que devemos fazer, que valores devemos promover e quais princípios devem orientar nossas ações. Essa tradição se desdobra em diferentes correntes, como o deontologismo kantiano, o utilitarismo de John Stuart Mill e a ética das virtudes de Aristóteles, sendo esta última resgatada por autores contemporâneos como Alasdair MacIntyre e Martha Nussbaum. No campo da filosofia política, essa discussão se expande para a questão sobre o que torna uma sociedade justa. No campo da ética ambiental, essas abordagens vêm sendo desafiadas a considerar não apenas indivíduos, mas também estruturas sociais e ecológicas. Nancy Fraser se insere nesse debate deslocando o foco das normas individuais para as estruturas sociais, propondo uma concepção de justiça que é simultaneamente normativa, estrutural e prática.

Situando-se na tradição da Teoria Crítica, Fraser (2024) elabora um diagnóstico crítico da ordem social contemporânea, centrado na noção de capitalismo canibal, e busca não apenas compreender as mazelas sociais, mas identificá-las como fontes de sofrimento e injustiça, articulando essa compreensão com as possibilidades imanentes de emancipação. É nesse contexto que se deve situar o deslocamento de Fraser do foco das normas individuais para as estruturas sociais. A partir da crise financeira global de 2008, o trabalho de

Fraser sofre uma guinada decisiva em direção a uma crítica das crises. Sua concepção de capitalismo canibal amplia o campo da ética para além da moralidade individual, exigindo a reconstrução das condições institucionais e ecológicas que tornam possível uma vida justa e sustentável. Assim, uma ética normativa radicalmente situada pode fundar-se na superação da injustiça estrutural e na reconstrução das condições de participação equitativa na vida social.

Resgatando a filosofia antiga para os dias de hoje, entendemos como, desde lá, a justiça é tratada como a virtude mestra. Na *Ética a Nicômaco* (2002), Aristóteles a compreende como uma *hexis* (disposição de caráter) adquirida pelo hábito (*ethos*) e consolidada pela prática repetida de atos justos. Contudo, a mera repetição de ações não garante a virtude. É crucial o papel da *phronesis* (prudência ou sabedoria prática), a capacidade racional de deliberar corretamente sobre o que é bom e conveniente para a vida boa (*eudaimonia*) em cada contexto particular. A *phronesis* orienta a virtude ética, como a justiça, garantindo que se realize o bem de modo efetivo e no momento oportuno. Sem ela, a disposição para agir justamente pode falhar em sua realização concreta.

As virtudes éticas derivam do costume. Realizando gradualmente atos justos, tornamo-nos justos, ou seja, adquirimos a virtude da justiça, e ela permanece em nós de forma estável como um *habitus*, que contribuirá sucessivamente para que realizemos atos justos. Realizando atos de coragem, tornamo-nos corajosos, quer dizer, adquirimos o hábito de coragem, que, depois, nos ajudará a realizar facilmente atos corajosos, e assim sucessivamente. Para Aristóteles, as virtudes éticas aprendem-se da mesma maneira como se aprendem as diferentes artes, que também são hábitos (SILVEIRA, 2001, p. 42).

Aristóteles enfatiza que as virtudes são construídas na experiência e na convivência social. A justiça, nesse contexto, não é algo que se deduz logicamente e abstratamente de princípios universais, mas algo que se aprende e se desenvolve em comunidade. O homem justo é aquele que age de forma constante em conformidade com as leis e com o bem comum da *pólis*, e essa ação reiterada forma um hábito que molda seu caráter virtuoso. Aristóteles afirma que a justiça é a mais elevada das virtudes, pois não diz respeito apenas ao bem individual, mas sobretudo ao bem do outro e da coletividade. Nesse sentido, a justiça adquire um caráter eminentemente relacional e político, pois é exercida em vista da convivência com os outros, tendo como horizonte a vida na *pólis*. Nesse caso,

o mais virtuoso não é aquele que apenas age corretamente em benefício próprio, mas aquele que exerce sua virtude em relação ao outro, o que envolve maior dificuldade e mérito. Assim, a justiça se revela como uma virtude, essencial para a organização da cidade e para a realização do bem comum, que é o fim (*telos*) da vida política.

Evidentemente, Aristóteles compartilhava das crenças e valores predominantes de sua época, que considerava natural a superioridade de uns sobre outros. Nessa sociedade, a igualdade se restringia aos cidadãos, excluindo escravizados, mulheres e estrangeiros. A plena cidadania era um privilégio de poucos dentro de uma estrutura social considerada natural.

4

Aristóteles não considera “cidadãos” todos aqueles que vivem em uma Cidade e sem os quais a Cidade não poderia existir. Para ser cidadão é preciso participar da administração da coisa pública, ou seja, fazer parte das Assembleias que legislam e governam a Cidade e administram a justiça. Consequentemente, nem o colono nem o membro de uma cidade conquistada podiam ser “cidadãos”. E nem mesmo os operários, embora livres (ou seja, mesmo não sendo cativos ou estrangeiros), poderiam ser cidadãos, porque falta-lhes o “tempo livre” necessário para participar da administração da coisa pública. Desse modo, os cidadãos revelam-se de número muito limitado, ao passo que todos os outros acabam, de alguma forma, sendo meios que servem para satisfazer as necessidades dos primeiros (REALE; ANTISERI, 2003, p. 222).

Apesar dessas limitações históricas, a concepção aristotélica de que a virtude se constrói na prática e visa a um bem comum oferece um ponto de partida significativo. Se a justiça é uma virtude que visa ao bem comum e se realiza na vida compartilhada, qualquer ordem social que sistematicamente impeça o florescimento dessa virtude para a maioria, ou que corrompa o próprio bem comum, pode ser julgada como intrinsecamente injusta a partir dos próprios termos da ética aristotélica. A crítica, portanto, não vem apenas de fora, mas brota da constatação de que a estrutura social vigente impede a realização da própria virtude que afirma valorizar. Ainda assim, sua concepção de justiça continuou sendo relevante, o que permitiu desdobramentos a partir de outros filósofos.

Alasdair MacIntyre (2001) resgatara a tradição aristotélica das virtudes, argumentando que a formação do caráter moral exige práticas sociais estáveis, instituições justas e narrativas compartilhadas de bem comum. Para MacIntyre, as virtudes são inseparáveis dos bens internos das práticas e da tradição moral

que as sustenta. O diagnóstico de MacIntyre sobre a fragmentação moral moderna, onde os debates éticos se tornam incomensuráveis, aponta para a corrosão desses contextos compartilhados necessários para o cultivo das virtudes.

Segundo MacIntyre, o projeto iluminista, ao tentar fundar a moralidade sobre princípios universais e racionais, mas abstratos e desenraizados de tradições morais concretas, rompeu com as tradições morais concretas e levou à fragmentação dos discursos éticos. Como resultado, surgiu o emotivismo, uma concepção segundo a qual os juízos morais não passam de expressões subjetivas de preferência ou emoção. Em outras palavras, o projeto iluminista, ao tentar fundar a moralidade sobre princípios universais e racionais, rompeu com as tradições morais concretas que anteriormente a sustentavam, particularmente ao abandonar a noção clássica de um propósito ou fim objetivo (o *telos*) para a vida humana. Esse abandono da teleologia representou um erro crucial, pois a razão, destituída de um fim substantivo, mostrou-se incapaz de derivar consensualmente os deveres morais a partir de seus próprios princípios abstratos. O fracasso inevitável dessa tentativa gerou um vácuo de autoridade racional, no qual os juízos de valor, privados de uma base objetiva e compartilhada, foram progressivamente reduzidos a meras expressões de preferência ou emoção individual e, mais amplamente, como condição cultural. Por fim, essa crise moral transborda para a esfera política, onde a ausência de um fundamento comum para debater o bem ou a justiça transforma o discurso público em um confronto entre vontades e emoções rivais, incapaz de mediação racional. Essa crise moral se reflete no campo político, onde os debates se tornam cada vez mais polarizados e desprovidos de bases compartilhadas, na qual as posições são fundamentalmente incomensuráveis e desprovidas de bases compartilhadas para a construção de um consenso genuíno. É importante notar que a crítica de MacIntyre dirige-se a uma certa concepção de racionalidade universal abstrata, e não necessariamente ao universalismo concreto de Kant, que possui suas próprias respostas a esse tipo de objeção.

Se o emotivismo for verdadeiro, e na medida em que o for, então a linguagem moral é gravemente enganosa, e se o emotivismo é com razão tomado como verdade, e na medida em que o for, é de supor que o uso da linguagem moral herdada e tradicional deve ser abandonado (MACINTYRE, 2021, p. 50).

Diante desse diagnóstico, MacIntyre propõe a recuperação da ética das virtudes a partir da tradição aristotélico-tomista. Essa ética se estrutura em torno de três conceitos centrais: práticas, narrativas e tradições. As práticas são atividades cooperativas com padrões internos de excelência, como o ofício de um médico, um artesão ou um educador. As virtudes, nesse contexto, são qualidades que capacitam o indivíduo a alcançar os bens internos à prática e a contribuir para o bem da comunidade. Já as narrativas fornecem o fio condutor da identidade moral: a vida humana deve ser compreendida como uma história com sentido, em que o indivíduo se forma e se transforma ao longo do tempo. Finalmente, as tradições são contextos históricos que moldam os valores e os critérios de excelência que orientam tanto as práticas quanto as narrativas.

A transição para o pensamento moderno introduz uma base distinta para a ética e a justiça, centrada no indivíduo autônomo e na razão universal. Do pensamento antigo ao moderno, surge a ideia de que toda pessoa tem uma dignidade humana que nasce com ela, como defendia Immanuel Kant, figura seminal dessa tradição deontológica. Para Kant (1992), essa dignidade não está ligada ao status social, ao mérito, à cultura ou à utilidade prática de alguém, mas vem do fato de que as pessoas são capazes de agir de acordo com princípios morais que elas mesmas reconhecem como corretos. Kant sugere que devemos tratar a humanidade, tanto em nós quanto nos outros, sempre como um fim em si mesma, e nunca apenas como um meio para alcançar algum objetivo. Isso significa que cada pessoa tem um valor moral que não pode ser negociado ou desrespeitado, e que ninguém deve ser usado apenas para atender interesses pessoais ou coletivos. Diz ele: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como um fim, e nunca apenas como meio.” (KANT, 1992). Nesse trecho, Kant reforça que a humanidade deve ser sempre respeitada por si mesma.

A ideia de dignidade humana é concebida como um valor intrínseco e incondicional, inerente a todo ser racional, constituindo a pedra angular de um universalismo moral abstrato que influenciaria profundamente as declarações modernas de direitos humanos, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Mas essa noção também recebe críticas, especialmente de pensadores e autores mais recentes. A relação de Fraser com Kant é, por vezes,

considerada complexa. Em sua fase de elaboração da teoria da justiça como paridade participativa, Fraser aproximou-se de fundamentos deontológicos, buscando uma base universalista para a crítica, e entre o final dos anos 1990 e o início dos anos 2000, Fraser desenvolveu sua teoria da justiça como paridade participativa, explicitamente se inspirando no universalismo e no igual respeito da *Moralität* kantiana.

Em seus trabalhos mais recentes, notadamente em sua crítica ao capitalismo, Fraser (2024) se desloca de um universalismo abstrato para uma crítica mais materialista das estruturas sistêmicas. O foco não está mais apenas na violação de um princípio moral de participação, mas na exposição de como a lógica do capitalismo, enquanto ordem social institucionalizada, corrói as próprias bases não mercantis que tornam possível qualquer forma de vida social digna, incluindo a participação paritária. A crítica, portanto, deixa de apelar primariamente para um ideal de razão e passa a denunciar uma dinâmica estrutural predatória que é sistemicamente injusta em seu próprio *modus operandi*.

Ao explorar as concepções antigas, modernas e contemporâneas, busca-se compreender a justiça como uma virtude mestra, fundamental para a organização social. Em Aristóteles (2002), a justiça é considerada a “maior das virtudes”, já Platão (2017) define a justiça como o equilíbrio harmonioso entre as partes da alma e das classes sociais - e é assim que, na cidade justa, cada classe cumpre sua função sem interferir nas outras. E John Rawls (2008) enfatiza a justiça como a virtude primeira das instituições sociais, condição necessária para o florescimento de outras virtudes. No entanto, para Fraser, nós não experimentamos a justiça de forma direta, mas sim a injustiça, que é sentida imediatamente.

A injustiça, em contraste, é experimentada diretamente, e é por meio dela que formamos uma ideia da justiça. É apenas pela ponderação do que consideramos injusto que começamos a construir um sentido do que seria uma alternativa. Somente quando imaginamos o que seria preciso para superar a injustiça é que o nosso conceito de justiça deixa de ser vago e adquire conteúdo. Portanto, a resposta para a questão socrática “O que é a justiça?” só pode ser uma: justiça é a superação da injustiça (FRASER, 2014, p. 267).

Portanto, a justiça deve ser compreendida a partir da injustiça, articulando uma alternativa concreta e aplicável – não precisamos saber o que é a justiça para reconhecer que algo está errado. Diante das transformações de nossa sociedade, Fraser entende que as teorias da justiça deveriam ser reformuladas. A filósofa argumenta que o paradigma dominante do século XX - que chama de “enquadramento keynesiano-westfaliano”¹ - tornou-se obsoleto diante das transformações contemporâneas. Esse enquadramento pressupunha que “as unidades políticas territoriais chamadas de Estados-nação eram os contêineres naturais da justiça” (FRASER, 2009). Ou seja, as reivindicações por justiça (seja redistributiva, de reconhecimento ou de representação) estavam circunscritas aos limites do Estado-nação, considerado o espaço legítimo tanto para a formulação quanto para a resolução dessas demandas. Entretanto, no contexto da globalização, esse modelo mostra-se insuficiente. As decisões que afetam a vida das pessoas muitas vezes são tomadas em instâncias transnacionais, sem que aqueles impactados por elas tenham voz ou representação. Fraser exemplifica isso ao afirmar que “a injustiça hoje frequentemente assume a forma de exclusão dos processos de tomada de decisão, o que exige um novo princípio de enquadramento” (FRASER, 2009).

Para lidar com essa nova realidade, Fraser propõe uma abordagem tridimensional da justiça, composta por três eixos principais: 1) redistribuição, no combate às desigualdades socioeconômicas; 2) reconhecimento, buscando um enfrentamento às formas de desvalorização cultural e social; e 3) representação, como garantia de inclusão nos processos decisórios que afetam os indivíduos. Fraser defende que esses três componentes devem ser considerados conjuntamente para que se possa avaliar e combater as injustiças em contextos globalizados e conclui que a representação política deve ser considerada uma dimensão fundamental da justiça, pois “a questão de quem conta como um sujeito legítimo da justiça precede todas as demais” (FRASER, 2009). Nesse sentido, o pensamento de Fraser tornou-se crucial para o debate contemporâneo sobre justiça, na medida em que enfrenta os paradigmas tradicionais e propõe uma estrutura normativa capaz de responder às complexidades do século XXI. Vale notar que esta fase tridimensional da justiça, marcada por um engajamento

1. Modelo dominante de justiça social e política no século XX baseado em John Maynard Keynes, que defendia a intervenção do Estado na economia, e no sistema de Estados-nação surgido após a Paz de Westfália (1648), que consagrou o princípio da soberania nacional. Isso significava que a justiça social era pensada dentro dos limites do Estado-nação, considerado o espaço legítimo para formular e resolver questões de redistribuição, reconhecimento e representação.

com a deontologia e o pragmatismo, será subsequentemente ampliada e reformulada por Fraser em sua virada para uma crítica ecossocialista mais radical, centrada na noção de capitalismo canibal.

Nesse ponto, torna-se necessário articular o legado da ética normativa, especialmente da ética das virtudes, com uma crítica estrutural das condições que inviabilizam a prática concreta dessas virtudes em sociedades marcadas por desigualdades, crises ecológicas e dinâmicas de exploração. A ética das virtudes pressupõe que indivíduos e comunidades cultivem disposições morais como a justiça, a responsabilidade, o cuidado e a temperança em relação. No entanto, tais virtudes não florescem no vácuo: elas dependem de instituições, práticas sociais e condições materiais que as sustentem. É precisamente essa mediação que Nancy Fraser propõe ao denunciar a lógica destrutiva do capitalismo contemporâneo. Sua noção de capitalismo canibal explicita como o próprio sistema econômico e político devora as bases não mercantis da vida, corroendo os alicerces que tornam possível qualquer solução enraizada na justiça e na sustentabilidade. A superação da injustiça exige o enfrentamento das múltiplas crises geradas pela lógica canibal do capital. Dando continuidade à análise da justiça como superação da injustiça, examinaremos agora o diagnóstico ético-político de Nancy Fraser, com foco na dimensão ambiental como um exemplo das contradições do capitalismo canibal.

2. Justiça ambiental e capitalismo canibal: um caso exemplar

A crise ambiental contemporânea oferece um exemplo da transição do pensamento de Fraser para a crítica das crises e das limitações de uma ética das virtudes não mediada por essa análise estrutural, ou seja, dos limites da ética das virtudes em um mundo estruturado por lógicas destrutivas e desiguais. Atitudes individuais ecologicamente corretas, tais como reciclar, economizar água ou adotar um estilo de vida verde, são frequentemente apresentadas como soluções suficientes para combater a degradação do planeta. No entanto, essas ações, embora relevantes, se mostram impotentes diante de um sistema que organiza a produção e o consumo com base na exploração ilimitada da natureza e na maximização do lucro. Como argumenta Nancy Fraser, o capitalismo não apenas ignora os limites ecológicos, mas os ultrapassa sistematicamente. Por

isso, a crise ecológica mostra de forma bem clara que não adianta apenas agir de forma virtuosa individualmente, é necessário também transformar as estruturas sociais que dificultam a justiça ambiental e a sustentabilidade. Essa exploração predatória da natureza não é um acidente, mas uma contradição ecológica intrínseca ao capitalismo.

10

O capitalismo vai além de suas instituições visíveis, como o trabalho assalariado, a produção industrial, o comércio e o sistema financeiro. Por trás desses elementos que compõem a fachada do capitalismo, existem outras estruturas invisíveis que garantem seu funcionamento contínuo. Essas estruturas incluem as famílias e comunidades que sustentam a vida cotidiana, a natureza que fornece recursos e energia, os Estados nacionais que criam leis e mantêm a ordem, e as sociedades civis que moldam valores e comportamentos. Além disso, a enorme quantidade de trabalho não remunerado ou expropriado que sustenta o sistema tem nome e sobrenome: trabalho de reprodução social, que garante o cuidado, a manutenção e a regeneração da vida, realizado em sua maioria esmagadora por mulheres. Esse trabalho invisível e não pago é essencial para que o trabalho pago seja possível: sem alimentação, cuidado, limpeza, educação das crianças e apoio emocional, não haveria força de trabalho disponível para ser explorada nas fábricas, escritórios ou comércios. Assim, a reprodução social não é uma esfera separada da economia capitalista, mas parte constitutiva dela. Nesse contexto, Fraser e suas coautoras destacam que

A razão básica, argumentamos, é que o tratamento que o capitalismo dá à reprodução social é contraditório. Por um lado, o sistema não pode funcionar sem essa atividade; por outro, ele renega os custos desta última e confere a ela pouco ou nenhum valor econômico. Isso significa que as capacidades utilizadas para o trabalho de reprodução social não têm seu valor reconhecido, são tratadas como “dávivas” gratuitas e inesgotáveis que não exigem atenção ou renovação. Quando, por acaso, a questão é considerada, presume-se que sempre haverá energia suficiente para produzir mão de obra e sustentar as correlações sociais das quais a produção econômica – e, em termos mais gerais, a sociedade – depende. Na verdade, as capacidades de reprodução social não são infinitas e podem se esgotar. Quando uma sociedade retira a sustentação pública à reprodução social e engaja suas principais provedoras em longas e cansativas horas de trabalho mal remunerado, ela esgota as próprias capacidades sociais de que depende. (Fraser; Arruzza; Bhattacharya, 2019, p. 78-79).

Por isso, a crise do capitalismo contemporâneo não pode ser reduzida apenas às questões financeiras. Ela é, ao mesmo tempo, ecológica, pois envolve o colapso ambiental causado pela exploração ilimitada da natureza; política, pois se manifesta na erosão da democracia, no enfraquecimento das instituições públicas e na ascensão de autoritarismos; e de reprodução social, pois ameaça os meios que sustentam a vida cotidiana, especialmente das mulheres e das classes populares, através do desmonte dos serviços públicos, da precarização do cuidado e da sobrecarga de trabalho doméstico. O capitalismo, visto de forma ampliada, evidencia como é dependente de esferas que ele próprio tende a explorar ou invisibilizar - e é aqui, nesses lugares invisibilizados, que nascem também as principais forças de resistência e possibilidade de transformação.

Dessa forma, torna-se evidente que estamos imersos em uma crise generalizada: da economia, da ecologia, da política, do cuidado. Essas crises são periódicas, considerando que esse sistema não vive às custas somente da exploração do trabalho, mas também da natureza, dos bens públicos, em busca de um lucro ilimitado. Tais crises conduzem à reorganização social, sempre beneficiando o capital, e “reorganizaram não apenas a exploração de classe, como também a opressão racial e de gênero, muitas vezes se apropriando de energias rebeldes (incluindo energias feministas) para projetos que beneficiam predominantemente o 1%” (FRASER; ARRUZZA; BHATTACHARYA, 2019). Essa crise ameaça a própria vida.

Os recursos naturais no capitalismo são considerados gratuitos e infinitos, e tal sistema nada faz para renová-los ou conservá-los, não se preocupa com a poluição e outros males, operando a partir da exploração predatória da natureza. Um exemplo é o descarte de resíduos tóxicos e emissão de gases poluentes, como o dióxido de carbono (CO₂), que contribui para o aquecimento global. Além disso, a crise climática não afeta todas as pessoas da mesma forma. Mulheres, especialmente da América Latina, África e Ásia, são impactadas desproporcionalmente pelos desastres ecológicos como secas, enchentes, perda de colheitas e falta de acesso à água potável. Isso ocorre porque muitas delas dependem da terra e da natureza para sua subsistência (como agricultoras), são responsáveis majoritariamente por tarefas de cuidado (alimentação, saúde,

água) - que se tornam ainda mais difíceis em contextos de escassez - e enfrentam dificuldades de mobilidade e acesso aos recursos financeiros, o que as torna vulneráveis.

Em sua recusa a separar problemas ecológicos dos relativos à reprodução social, esses movimentos liderados por mulheres representam uma poderosa alternativa anticorporativa e anticapitalista aos projetos “capitalistas verdes” que não fazem nada para impedir o aquecimento global enquanto enriquecem aqueles que agenciam “licenças para emissão de gases”, “serviços de ecossistemas”, “compensações de emissão carbono” e “derivativos ambientais”. Ao contrário desses projetos de “financiamento verde”, que dissolvem a natureza em um miasma de abstração quantitativa, as lutas das mulheres se concentram no mundo real, no qual a justiça social, o bem-estar das comunidades humanas e a sustentabilidade da natureza não humana estão inseparavelmente associados. A libertação das mulheres e a preservação de nosso planeta contra o desastre ecológico andam de mãos dadas – uma com a outra e ambas com a superação do capitalismo (Fraser; Arruzza; Bhattacharya, 2019, p. 61).

Paradoxalmente, embora sejam as mais afetadas pela crise ambiental, as mulheres também protagonizam diversas formas de resistência. Há inúmeros movimentos em que defendem seus territórios e modos de vida, como aqueles contra a privatização da água, contra tecnologias destrutivas e em defesa da biodiversidade. Desse modo, notamos que essas lutas não são apenas ambientais: são políticas, sociais e de gênero, e colocam em xeque a lógica de dominação patriarcal e capitalista.

Em *Capitalismo Canibal*, Fraser (2024) amplia sua crítica às formas contemporâneas de domínio social. Argumenta que o capitalismo não é apenas um sistema econômico, mas uma ordem social que devora as condições não mercantis que o sustentam: o cuidado, a natureza, a democracia e a reprodução social. Segundo a filósofa, “a sociedade capitalista está pronta para devorar sua própria substância” (FRASER, 2024). Essa crítica tem implicações normativas centrais. O sistema é injusto não apenas por gerar desigualdades, mas por comprometer as bases da vida coletiva. A ética normativa se expressa como uma exigência de reconstrução das relações sociais, ecológicas e institucionais a partir de valores como interdependência, cuidado, equidade e sustentabilidade.

Nancy Fraser, ao propor uma análise crítica da conjuntura atual da política ambiental, argumenta que as soluções para a crise climática exigem uma abordagem que vá além da lógica estritamente ambientalista. Para Fraser, embora o aquecimento global seja amplamente discutido, isso não significa que

exista um entendimento comum sobre suas causas e sobre as transformações necessárias para enfrentá-lo. Ao contrário, há uma multiplicidade de atores políticos, desde jovens ativistas e comunidades indígenas até sociais-democratas e populistas de direita, que reconhecem a urgência da crise, mas a abordam de formas profundamente divergentes. O que se observa é um cenário cheio de conflitos, em que um aparente consenso científico convive com profundas disputas políticas e ideológicas.

Fraser argumenta que essa “ecopolítica onipresente” é marcada por uma crise generalizada, não apenas ecológica, mas também econômica, social, política e de saúde pública. Trata-se de uma crise histórica que fragiliza as velhas estruturas de autoridade e sentido, desestabiliza as elites dominantes e rompe com a hegemonia de visões consolidadas de mundo. Nesse contexto, a política climática não é pensada isoladamente, como uma questão técnica ou ambiental em sentido estrito, mas compreendida como parte de um campo de disputas mais amplo por novos projetos políticos e formas de vida. Fraser sustenta que qualquer tentativa séria de proteger o planeta deve assumir o desafio de construir uma contra-hegemonia: um novo horizonte político capaz de reunir diferentes lutas sociais em torno de um projeto comum, com força suficiente para reverter as dinâmicas destrutivas em curso.

O que significa afirmar que o capitalismo é o principal fator sócio-histórico que impulsiona o aquecimento global? Em um nível, esse argumento é empírico, uma afirmação de causa e efeito. Ao contrário das usuais referências vagas a “mudanças climáticas antropogênicas”, a culpa é atribuída não à “humanidade” em geral, mas à classe de empresários que, movidos pelo lucro, arquitetaram o sistema de produção e transporte por combustíveis fósseis liberando uma enxurrada de gases do efeito estufa na atmosfera. Trata-se de um argumento que defenderei empiricamente mais adiante, quando passar à parte histórica de minha argumentação. Mas há mais em operação aqui para além da causalidade histórica. O capitalismo, como o compreendo, impulsiona o aquecimento global não por acidente, mas em virtude de sua própria estrutura (Fraser, 2024, p. 100).

Aqui, evidencia-se o núcleo da crítica das crises: a identificação de uma causalidade estrutural, e não meramente contingente, por trás do colapso ambiental. Fraser defende que a ecopolítica deve ser transambiental, isto é, capaz de articular a luta ecológica com outras formas de injustiça e exploração – como o racismo, o patriarcado, a precarização do trabalho, a crise dos cuidados e a violência estatal. Em vez de reduzir o aquecimento global a uma causa

isolada que sobrepõe ou eclipsa os demais problemas, é preciso compreender que todas essas dimensões da crise atual estão interligadas. A ameaça ambiental não é externa às estruturas sociais, mas produto de dinâmicas profundamente arraigadas no modo de produção capitalista. Assim, o centro da crítica de Fraser está na identificação do capitalismo como a principal força sócio-histórica que impulsiona a destruição ecológica, ao mesmo tempo em que sustenta diversas outras formas de opressão e crise.

14

Fraser sustenta que o capitalismo possui uma contradição ecológica intrínseca: ao organizar a produção de riqueza com base na exploração intensiva da natureza e da força de trabalho, ignora sistematicamente os limites ecológicos e destrói as bases da própria vida. Mas essa contradição ecológica não existe isoladamente; está entrelaçada com outras contradições igualmente estruturais, como a exploração de classe, a dominação racial e de gênero, e a crise da reprodução social. Fraser traça também uma perspectiva histórica, mostrando como essas contradições se manifestaram em diferentes fases do desenvolvimento capitalista, incluindo a atual fase neoliberal, que intensificou a financeirização, o desmonte dos serviços públicos e a mercantilização da natureza.

Com base nessa análise, Fraser afirma que é preciso superar tanto o ecologismo tecnocrático quanto as soluções de mercado que, longe de resolver a crise, muitas vezes aprofundam as desigualdades. O que está em jogo não é apenas a salvação do planeta em abstrato, mas a construção de uma nova ordem socioeconômica que confronte de maneira radical as raízes sistêmicas da catástrofe climática. Por isso, a ecopolítica deve tornar-se anticapitalista. Não basta reformar o sistema; é necessário dismantelar as instituições que perpetuam a destruição ambiental e a injustiça social. Somente um projeto político antissistêmico, que una diferentes lutas em torno de uma crítica comum ao capitalismo, pode abrir caminho para uma transformação de fato emancipatória. Assim, “ao necessitar da natureza e depreciá-la ao mesmo tempo, o capitalismo é também, nesse sentido, um canibal que devora seus próprios órgãos vitais. Assim como o Ouroboros, ele devora a própria cauda” (FRASER, 2024)

Em suma, Nancy Fraser propõe que a resposta à crise climática exige uma reconfiguração profunda da política, que reconheça o caráter estruturalmente destrutivo do capitalismo e seja capaz de articular as lutas ambientais com as demais formas de opressão e exploração. Fraser aprofunda a análise estrutural e histórica da contradição ecológica do capitalismo, sustentando que a crise ambiental não é um fenômeno isolado ou acidental. Isso não apenas desestabiliza continuamente as condições naturais de que depende, mas também articula essas agressões ecológicas a outros processos de dominação social e exploração econômica. Fraser propõe que o capitalismo age como uma força que devora a natureza tanto no tempo quanto no espaço, criando ciclos contínuos de crise e deslocamento.

A pilhagem ambiental não ocorre apenas nos espaços periféricos, mas também nas margens internas dos centros capitalistas, onde populações desprovidas de poder político sofrem os impactos de um sistema que transforma impurezas antes ignoradas em novas fontes de lucro - recursos naturais convertidos em mercadorias valiosas e apropriadas como se fossem disponíveis, sem dono, prontas para uso. Ao mesmo tempo, essa dinâmica se estende por diferentes períodos históricos, desde a conquista e colonização até o neoliberalismo financeiro atual, modificando constantemente as fronteiras entre centro e periferia e entre economia e natureza: “debaixo das gentilezas superficiais do consentimento e contrato jazem a violência bruta e o roubo escancarado” (FRASER, 2024). Com isso, o capitalismo não apenas expande espacialmente sua lógica predatória, mas também a desloca temporalmente, adiando suas contradições ecológicas ao custo de intensificar os danos para as gerações futuras.

Fraser descreve esse padrão histórico como um ciclo onde, diante de um impasse socioecológico, o capital reorganiza a relação com a natureza para manter a acumulação, preservando a lei do valor. Mas, cada nova reorganização gera efeitos colaterais descontrolados que, por sua vez, provocam novas crises, e assim por diante. Nesse movimento incessante, os custos são sistematicamente empurrados para os mais vulneráveis no presente e no futuro, o que revela o caráter fundamentalmente injusto dessa forma de organização social.

A filósofa articula essa análise com uma concepção tripartida da natureza: a Natureza I é a concepção científica-realista que trata a natureza como um mundo objetivo e independente, estudado pelas ciências naturais; a Natureza II é a visão capitalista, que transforma a natureza em um simples conjunto de recursos úteis para a produção e o lucro, causando impactos reais e destrutivos sobre a Natureza I; por fim, a Natureza III, advinda do materialismo histórico, que entende a natureza como um processo histórico, moldado pelas interações entre seres humanos e o meio ambiente. Ela não é fixa, mas está em constante transformação. Fraser mostra, assim, como o capitalismo sequestra e destrói a natureza real ao tratá-la como objeto de exploração.

Ainda que Fraser não anuncie um colapso inevitável, deixa claro que, para evitar esse fim pavoroso, seria necessário algo mais do que soluções paliativas: seria preciso reordenar radicalmente a relação entre economia e natureza, o que implicaria limitar drasticamente, ou mesmo abolir, as prerrogativas do capital. O futuro, portanto, dependerá da capacidade coletiva de romper com essa lógica canibalizante que corrói tanto o presente quanto o porvir. Tendo exposto as múltiplas dimensões da crise contemporânea e a crítica estrutural de Fraser, passamos agora à reflexão sobre os limites da ética das virtudes diante desse cenário.

3. Por que não basta ser virtuoso?

A tradição da ética das virtudes enfatiza o papel da formação do caráter moral por meio do hábito, da convivência e da prática do bem. Justiça e temperança, por exemplo, são virtudes concebidas como disposições adquiridas ao longo do tempo, fundamentais para a vida em comunidade. Contudo, diante dos problemas contemporâneos desencadeados pelo sistema capitalista, surge a pergunta: ser virtuoso basta?

Nosso tempo é marcado por colapsos ecológicos, desigualdades estruturais e injustiças globais, e a tradição aristotélica das virtudes demonstrou-se insuficiente, embora necessária. Nancy Fraser propõe que a justiça não pode ser entendida como um ideal abstrato, mas como uma exigência prática da superação da injustiça. A justiça é intuída a partir da experiência da injustiça, que se apresenta de forma concreta e imediata na vida das pessoas.

Não é preciso saber o que é a justiça em sentido filosófico pleno para reconhecer situações de desigualdade, opressão ou exclusão. Assim, desloca-se o foco da formação individual do caráter para as estruturas sociais que condicionam essa possibilidade de agir virtuosamente. Em um mundo organizado por uma lógica econômica que destrói as bases da vida, as virtudes são impedidas de florescer plenamente. A justiça, portanto, só pode se realizar em condições sociais que a tornem possível. O cuidado com o meio ambiente advindo de atitudes individuais ecologicamente corretas, não pode estar reduzido a isso, uma vez que o sistema econômico continua a promover a degradação ambiental em escala planetária. Destarte, a responsabilidade moral precisa estar acompanhada de transformações institucionais, capazes de enfrentar as raízes da crise ecológica e social.

Fraser (2024) propõe, assim, um enfrentamento, que nasce da indignação diante da injustiça e se expressa na luta coletiva por alternativas. Isso não significa negar a importância das virtudes, mas as insere num contexto mais amplo de luta por justiça estrutural. Nesse sentido, não basta cultivar virtudes individuais: é necessário construir instituições e modos de vida que as tornem viáveis, sustentáveis e comuns.

A partir dessa crítica estrutural, Fraser propõe um ecossocialismo anticapitalista. A construção de uma sociedade ecologicamente sustentável requer mais do que virtudes individuais: exige também a transformação institucional de um sistema cuja lógica é incompatível com a preservação do meio ambiente e da vida digna. A justiça climática e o bem viver não são pensados de forma desvinculada da crítica às dinâmicas de exploração, expropriação e financeirização que sustentam o capitalismo global. Por fim, uma ética das virtudes ambiental só poderá florescer plenamente em condições sociais e políticas transformadas, o que implica o engajamento ativo com uma crítica filosófica das estruturas de dominação que bloqueiam a realização dessas virtudes.

A proposta filosófica e prática de Nancy Fraser está enraizada em uma teoria crítica que vê na superação da injustiça o caminho para a justiça. Fraser não se satisfaz com reformas parciais, mas aponta para uma transformação radical das estruturas sociais, econômicas, culturais e ecológicas. Ao articular

teoria e prática, oferece uma visão abrangente da justiça como projeto político e como virtude social, cuja realização depende do engajamento coletivo e da imaginação utópica.

Ainda resta saber, naturalmente, se algum destino será de fato alcançado, ou se o planeta continuará aquecendo até o ponto de ebulição. O melhor que podemos esperar para evitar esse destino é, repito, construir um bloco contra-hegemônico que seja transambiental e transcapitalista. Para onde esse bloco deve apontar para nos guiar ainda é uma questão obscura. Mas se eu tivesse que dar um nome ao objetivo, optaria por “ecossocialismo” (Fraser, 2024, p. 131).

18

A questão deixa de ser apenas “o que é justo?” para se tornar “como podemos superar as crises sistêmicas que tornam a justiça inalcançável?” Esta transição coloca desafios específicos para qualquer tentativa de articulação com a tradição da ética das virtudes, pois desloca o terreno da luta moral do foro individual e comunitário para o campo de batalha histórico e estrutural das contradições capitalistas. A tradição aristotélica, ainda que importante, supõe uma certa estabilidade nas condições sociais que possibilitem o cultivo dessas virtudes. Essa suposição não se sustenta no mundo contemporâneo, onde as estruturas sociais, moldadas pela lógica do capital, frustram ou mesmo corrompem os esforços individuais de agir moralmente.

O capitalismo, especialmente em sua fase neoliberal e financeirizada, coloniza o espaço moral com imperativos de desempenho, competição e consumo. Nessa lógica, até mesmo as virtudes são convertidas em ativos morais no mercado de identidades: a responsabilidade ambiental, por exemplo, se transforma em *marketing* verde; a solidariedade se restringe a ações filantrópicas esporádicas; e o cuidado se torna mercadoria em serviços terceirizados. Assim, há uma instrumentalização das virtudes, o que impede seu enraizamento autêntico na vida coletiva. Além disso, o próprio campo de possibilidades morais se estreita quando as instituições promovem desigualdade, exclusão e destruição ambiental. Não se trata apenas de uma falha individual em ser justo ou temperante, mas de um mundo social onde essas virtudes são sistematicamente inviabilizadas. Como lembra Fraser, não se pode exigir responsabilidade ecológica de um indivíduo que vive em um sistema que destrói ecossistemas para garantir lucro. A virtude exige condições sociais para florescer e essas condições estão em colapso.

Nesse sentido, a justiça não é apenas uma qualidade do caráter individual, mas um princípio que deve estruturar instituições, políticas públicas e formas de vida. Isso significa que as virtudes precisam ser ampliadas em direção a um projeto coletivo de transformação social. A ética deixa de ser apenas uma prática pessoal e passa a ser também um compromisso político. Fraser (2024) propõe, nesse contexto, o ecossocialismo como horizonte normativo e político. Ela não se opõe à ética das virtudes, mas a desloca: em vez de confiar no aperfeiçoamento moral individual, aponta para a construção de condições sociais em que a justiça, o cuidado e a temperança não sejam exceções heroicas, mas normas compartilhadas de vida. Essa proposta redefine o próprio sentido de virtude: não mais como propriedade do indivíduo isolado, mas como potência relacional, sustentada por uma ordem social justa.

4. Conclusão: virtudes na era das múltiplas crises

Diante disso, é possível afirmar que uma ética robusta articula responsabilidade individual e transformação estrutural. A justiça, entendida como superação da injustiça, exige não apenas práticas virtuosas, mas também mudanças institucionais profundas capazes de enfrentar as causas sistêmicas da crise atual. Em face das múltiplas crises que marcam o presente - ecológica, social, política e de reprodução da vida -, considera-se que não é suficiente cultivar virtudes individuais isoladas, por mais relevantes que sejam do ponto de vista ético. A tradição da ética das virtudes, embora essencial na formação do caráter moral, precisa ser articulada com uma crítica estrutural das condições que inviabilizam sua realização.

Através da noção de capitalismo canibal, Nancy Fraser expõe como o sistema capitalista devora as bases não mercantis da vida, corroendo o cuidado, a natureza e a democracia. Assim, a justiça só pode florescer se forem criadas condições institucionais e ecológicas que a tornem possível - o que implica a construção de um projeto político coletivo, transambiental e anticapitalista. A inquietação de Fraser indica a recusa em aceitar conquistas simbólicas ou limitadas que não transformem a realidade, especialmente dos mais vulneráveis. A equivalência não é suficiente se não vier acompanhada de igualdade real nas condições de vida e de trabalho. Ter direitos legais, embora

importante, é insuficiente quando esses direitos não se traduzem em justiça social concreta para, por exemplo, as mulheres pobres, negras, indígenas e imigrantes. Da mesma forma, a democracia liberal é, muitas vezes, excludente e formal, garantindo a liberdade apenas para alguns enquanto a maioria vive sem acesso a condições básicas de dignidade. A liberdade individual só pode ser plena quando for construída sobre uma base de liberdade coletiva, onde ninguém precise ser oprimido para que outros sejam livres.

20

Nesse caso, o movimento feminista, como aponta Fraser, é pensado como um projeto de transformação social profunda, que articula a luta contra o patriarcado com a luta contra o capitalismo, o racismo e todas as formas de dominação.

Dessas e de outras maneiras, o feminismo para os 99% busca uma transformação social profunda e de longo alcance. Em outras palavras, é por isso que não pode ser um movimento separatista. Propomos, ao contrário, participar de todo movimento que combate a favor dos 99%, seja lutando por justiça ambiental, educação gratuita de alta qualidade, serviços públicos amplos, habitação de baixo custo, direitos trabalhistas, sistema de saúde gratuito e universal, seja batalhando por um mundo sem racismo nem guerra. É apenas ao se aliar a esses movimentos que conquistamos poder e visão para dismantelar as relações sociais e as instituições que nos oprimem (Fraser; Arruzza; Bhattacharya, 2019, p. 31-32).

A busca por um mundo justo para todos, que sempre foi sonhado, é urgente e não pode mais estar distante. Não há caminhos intermediários - e isso se deve ao neoliberalismo que destrói a biosfera, a democracia e piora as condições de vida das pessoas. Assim, a hora de escolher um caminho já passou e, precisamente as mulheres feministas, precisam se posicionar na busca daquilo que sempre foi necessário: um mundo anticapitalista.

O agir exige transformações estruturais profundas que reconfigurem nossa relação com o mundo e entre nós. É somente a partir dessa articulação entre ética e política, entre virtude e estrutura, que poderemos vislumbrar alternativas emancipadoras para a crise do presente. O cuidado ambiental, por exemplo, não depende apenas da consciência individual, mas deve estar enraizado em políticas públicas, práticas econômicas sustentáveis e modelos sociais baseados na equidade e na interdependência. A crítica de Fraser convida-nos a pensar a ética para além da moralidade privada e a situá-la no terreno da

política e da transformação social. Assim, precisamos reafirmar: não basta ser virtuoso, temos que transformar as estruturas que impedem a justiça, a dignidade e o bem viver.

***Jessiane Viana de Brito** é Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (2015). Mestranda em Filosofia na Universidade Federal do Piauí (Biênio 2025-2026). Pesquisa feminismo e capitalismo a partir da teoria crítica de Nancy Fraser, com ênfase na intersecção entre a reflexão teórica e o engajamento com questões sociais urgentes, especialmente aquelas relacionadas a gênero, justiça e crítica ao capitalismo contemporâneo.

Contato: jessiane.filosofia@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9013478689336876>

Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-9086-3389>

Recebido em: **02/06/2025**

Aprovado em: **14/01/2026**

Editor de texto: Sandro Adams
Editor-Chefe Discente: Sandro Adams

Como citar este texto: BRITO, Jessiane Viana de. Resistir ao colapso: Ética, justiça e crítica ao capitalismo canibal em Nancy Fraser. **Perspectivas Sociais**, vol. 12, n. 01, e1229301, 2026.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Bauru: EDIPRO, 2002.

FRASER, Nancy. **Capitalismo canibal**: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta - e o que podemos fazer a respeito. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.

FRASER, Nancy; ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. São Paulo: Boitempo, 2019.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, n. 70, p. 101-138, 2007.

22

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. **Lua Nova**, n. 77, p. 11-39, 2009.

FRASER, Nancy. Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, p. 265-277, 2014.

FRASER, Nancy. A justiça social na era da identidade: redistribuição, reconhecimento e participação. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

ISHIGURO, Kazuo. **Não me abandone jamais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1992.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: Edusc, 2001.

MARTINEZ-ALIER, Joan. **O ecologismo dos pobres**: conflitos ambientais e linguagens de Valoração. São Paulo: Contexto, 2007.

NUSSBAUM, Martha C. **As fronteiras da justiça**: deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Os sentidos da justiça em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.